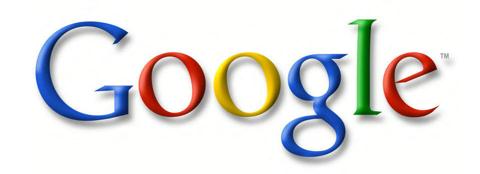





600038370R



Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Neunundachtzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1893.

Herder'sche Verlagshandlung.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.



Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

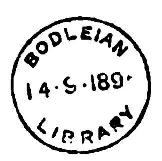
Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Neunter Band.

Naama bis Pignatelli.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1895.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.



Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

N.

Naama (נַעֲמָה), im A. T. 1. Personenname: die ammonitische Gemahlin Salomons, welche Mutter Roboams wurde (3 Kön. 14, 21). — 2. Ortsname: eine Stadt im Stamme Juda zwischen Bethdagon und Maceda, jetzt Na'aneh (Jos. 15, 41). [Kaulen.]

Naaman (נַעֲמָן), im A. T. 1. der fünfte Sohn Benjamins, Enkel des Patriarchen Jacob (Gen. 46, 21). — 2. ein Enkel Benjamins von dessen ältestem Sohne Bale (1 Par. 8, 4. 7). — 3. der Feldherr des syrischen Königs Hazael, welcher durch Elisäus vom Aussatz geheilt und dadurch zur Erkenntniß des wahren Gottes geführt wurde (4 Kön. 5, 1 ff.; vgl. Luc. 4, 27). [Kaulen.]

Naas (נָחָשׁ, d. i. Schlange), im A. T. 1. Name des ammonitischen Königs, der mit Saul gleichzeitig lebte und durch einen Einfall in Galaad Anlaß wurde, daß das Volk Israel einen König forderte (1 Sam. 11, 1 ff.). Er ward von Saul geschlagen und in seine Grenzen zurückgewiesen, bewies sich aber gegen David freundschaftlich (2 Sam. 10, 2). Dieselbe Gesinnung bewahrte sein zweiter Sohn Sobi (2 Sam. 17, 27), während sein erster Sohn Hanon, der Nachfolger auf seinem Throne, Davids Zuvorkommenheit mit Hohn vergalt und sich dadurch selbst den Untergang bereitete (2 Sam. 10, 1 ff.; 12, 29 ff.). — 2. der Vater der Abigail, einer Stiefschwester Davids, folglich der zweite Mann von Davids Mutter, der Gemahlin Isai's, 2 Sam. 17, 25 ff.; derselbe ist auch wohl 1 Par. 4, 12 zu verstehen. [Kaulen.]

Naasson, Nahasson (נַחְשׁוֹן), in der heiligen Schrift 1. einer der Ahnherren Jesu Christi (Matth. 1, 4. Luc. 3, 32). Nach den Angaben des A. T. über ihn war er ein Sohn Aminadabs aus dem Geschlechte Ezrons (Num. 1, 7. Ruth 4, 19. 20. 1 Par. 2, 10), Schwager Aarons (Ex. 6, 23), ein Stammesfürst von Juda (Num. 1, 7) und durch Booz Stammvater Davids (Ruth 4, 20—22). — 2. eine Oertlichkeit im Reich Israel, zum Stamm Nephthali gehörig (Tob. 1, 1). [Kaulen.]

Nabal (נָבָל), im A. T. ein reicher Gutsbesitzer bei Maon (s. d. Art.), der seinen Namen „Thor“ wohl als Spottname wegen allgemein bekannter geistiger Beschränktheit erhalten hatte (1 Sam. 25, 25). Er verweigerte bei der Schafschur dem damals noch vom Schwerte lebenden David die wohlverdiente Bewirthung und zog sich dadurch dessen Unwillen zu, so daß seine kluge Frau Abigail es gerathen fand, eine schlimme, wohl nicht in vollem Ernst ausgesprochene Drohung durch doppelte Freigebigkeit unwirksam zu machen. Bei der Nachricht hiervon starb Nabal zugleich vor Schreck und vor Aerger, und die kluge Abigail ward in der Folge Davids zweite Gemahlin (1 Sam. 25, 3 ff. 2 Sam. 2, 2). [Kaulen.]

Nabatäer (Ναβαταῖοι, Ναυαταῖοι, Nabuthaei), im A. T. ein den Machabäern freundlich gesinnter Araberstamm im Südosten von Judäa (1 Mach. 5, 25; 9, 35). Unter diesem Namen darf man zweifelsohne das nämliche Volk verstehen, welches Gen. 25, 13. 1 Par. 1, 29 unter dem Namen Nabajoth (נְבָיוֹת, Ναβαιώθ) von Ismael abgeleitet wird und auch Is. 60, 7 ebenso wie bei Plinius (H. N. 5, 11, 65) und auf assyrischen Inschriften (Schrader, Die Keilinschr. und das A. T., Gießen 1872, 147) neben den arabischen Cedarenern genannt wird. Die Nabatäer erscheinen bei den griechischen Geschichtschreibern seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. als ein südöstlich von Palästina in dem frühern Edom wohnhaftes Volk. Obgleich sie das Aramäische nach damaliger Sitte als Schriftsprache gebrauchten, so waren sie doch sicher arabischer Nationalität; alle bei ihnen vorkommenden Namen sind rein arabisch, und ihre Könige heißen bei den gleichzeitigen Geschichtschreibern nur Könige der Araber. Die Nabatäer hatten, nachdem die Edomiter in das entvölkerte Land Juda hinübergezogen waren, sich auf dem nunmehr verödeten Edomitergebirge niedergelassen und blieben vorerst Nomaden, bis die Gelegenheit, mit den arabischen Producten einen gewinnreichen Karawanenhandel nach dem Norden zu treiben, sie zu einer andern Lebensweise führte. Damit nahm ihre Cultur einen raschen und hohen Aufschwung. Aeußere Angriffe dienten dazu, ihre bürgerlichen und politischen Verhältnisse zu vervollkommnen. Als der Diadoche Antigonus um 310 v. Chr. das Edomitergebirge zu erobern suchte, konnten die Nabatäer ihm in dem festen Petra, dem frühern Sela, Trotz bieten und ihn bald erfolgreich aus ihrem Gebiet verweisen. Bald erscheinen auch Könige an ihrer Spitze, welche zuerst nur τύραννοι oder Fürsten genannt wurden. Der erste bekannte derselben ist Aretas I., bei dem der jüdische Hohepriester Jason 169 v. Chr. Zuflucht suchte (2 Mach. 5, 8). Gegen Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts hatten die Nabatäer ein Reich gegründet, das allmälig vom rothen Meer bis zum Euphrat und vom Antilibanon bis in den Süden der arabischen Halbinsel reichte. Als Stifter

desselben nennt Justin 39, 5, 5 einen gewissen Erotimus. Neben Petra ward in dieser Zeit auch Bostra im Hauran (s. d. Art. Astaroth 2, ob. I, 1522) als Hauptstadt der Nabatäer bezeichnet. Diese verschiedenen griechischen Namen beweisen schon, daß die Nabatäer allmälig sich der hellenistischen Cultur zugewendet hatten, wie denn auch alle von den Nabatäern erhaltenen monumentalen Reste den griechischen Typus zeigen. Bei den Hellenen selbst heißen sie, wie schon gesagt, nur „Araber", und ihre Könige sind „Araberkönige". Ein solcher ist der 2 Cor. 11, 32 erwähnte Aretas (IV.), der ursprünglich Aeneas hieß; denn um 80 v. Chr. waren die Nabatäer auch in den Besitz von Cölesyrien und Damascus gelangt. Die nabatäischen Könige standen zu den Machabäern erst in freundlichem Verhältniß. Dasselbe ward gestört, als Alexander Jannäus Gaza angriff und die Nabatäer der Stadt Beistand leisten wollten (Jos. Antt. 13, 13, 3). In dem Streit zwischen Hyrkan und Aristobul nahm der damalige König Aretas III. Partei für den erstern und belagerte Aristobul in Jerusalem (Jos. Antt. 14, 1, 4 sqq.; B. J. 1, 6, 2). Dieß brachte die Nabatäer mit den Römern in Berührung; der römische Feldherr Scaurus nöthigte Aretas, die Belagerung aufzuheben, zog 62 v. Chr. gegen Petra und zwang den Fürsten zur Bezahlung einer Kriegsentschädigung, so daß Pompejus sich auf einer Münze der Unterwerfung des arabischen Königs rühmt. In der That aber blieb das Nabatäerreich trotz mannigfaltigen Abbruchs durch die Römer selbständig bis 106 n. Chr.; erst in diesem Jahre wurde „das an Petra anstoßende Arabien" durch Cornelius Palma, den Statthalter von Syrien, in eine römische Provinz verwandelt (Dio Cass. 68, 14). Im 4. Jahrhundert wurde Arabien in zwei Provinzen getheilt: Arabia mit der Hauptstadt Bostra und Palaestina mit der Hauptstadt Petra. Letztere erlangte unter der Römerherrschaft die wunderbare Blüte und Ausdehnung, von welcher noch jetzt ihre in den Felsen gehauenen Paläste Zeugniß geben. (S. Burckhardt, Reisen in Syrien, Palästina u. s. w., deutsche Uebersetzung, besorgt von Gesenius, Weimar 1823, I, 364 ff.; Le Duc de Luynes, Voyage d'exploration à la Mer morte, à Petra etc., Paris 1875, I, 274 ss. Vgl. Quatremère, Mém. sur les Nabatéens, im Nouv. Journ. asiat. XV, Par. 1835, 5 ss.; Cleß, Art. Nabataei in Pauly's Real-Encyklop. V, 1848, 377; Nöldeke, Die Namen der aramäischen Nation und Sprache [Zeitschrift der D. M. G. XXV, 1871, 113]; Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien, Berlin 1885; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, Leipzig 1890, Beil. II. Gesch. der nabat. Könige, wo auch eine reiche Literatur verzeichnet ist.) [Kaulen.]

Nabelschauer, Spottname der Hesychasten, s. d. Art.

Nabo (נְבוֹ, LXX Ναβαῦ), im A. T. 1. Name eines babylonischen Gottes, der in den einheimischen Inschriften Nabû (Nebo) lautet und als Bestandtheil sehr vieler Königsnamen erscheint (Is. 46, 1). Die so bezeichnete Gottheit hatte ursprünglich nur locale Verehrung zu Borsippa, wo ein großer Tempel des Nabo stand; von dort verbreitete der Cultus derselben sich über ganz Babylonien und ward schon vor 1100 v. Chr. auch in Assyrien eingeführt. Nach Ausbildung mythologischer Vorstellungen galt Nabo als ein Sohn Merodachs (s. d. Art.) und ward zum Hauptgott der Babylonier erhoben; obschon er ursprünglich im Planeten Mercur symbolisirt erscheint, so heißt er doch später „er, der da waltet über die Heere des Himmels und der Erde". Er ist „der höchste Herr", „der Ordner der Welt", „der Gott der Wissenschaft", insbesondere aber „der Gott der Schreibekunst". Aus dem frühen Einfluß der Babylonier auf ihre Nachbarvölker ist zu erklären, daß nach dem Namen dieser Gottheit Oertlichkeiten in Palästina genannt wurden; daher ist Nabo, einmal (1 Par. 5, 8) Nebo genannt, im A. T. 2. eine amoritische Stadt, welche unter neuem Namen dem Stamme Ruben zugetheilt wurde (Num. 32, 38), später aber zu Moab gehörte (Is. 15, 2. Jer. 48, 1); vermuthlich war sie am Berge Nebo gelegen (s. d. Art.). [Kaulen.]

Naboth (נָבוֹת, LXX Ναβουθαί), ein Israelit zu Jezrael, der sich weigerte, dem König Achab seinen Weinberg abzutreten, und deßwegen auf Jezabels Anstiften Opfer eines Justizmordes wurde (3 Kön. 21, 1 ff. Vgl. 4 Kön. 9, 21 ff.). [Kaulen.]

Nabuchodonosor (נְבוּכַדְנֶאצַּר, assyr. Nabu-kudur-usur, daher Chetib 2mal נבוכדנאצור, im Text 22mal נבוכדראצר, Ναβουχοδονόσορ, s. Jahrbb. für protestantische Theologie VII, 1881, 619), im A. T. 1. ein assyrischer König im Buch Judith (1, 5 ff.), dessen Name offenbar nur durch einen Schreibfehler dahin gekommen ist. — 2. ein bekannter babylonischer König, der eigentliche Begründer des neubabylonischen oder chaldäischen Reiches; er war der Sohn des Königs Nabopolassar, der im Bunde mit dem Mederkönige Cyaxares dem assyrischen Reiche ein Ende machte. Um das Bündniß dauernd zu festigen, hatte Nabuchodonosor die Tochter des medischen Königs als Gemahlin heimgeführt. Den Kampf zwischen Babylonien und Assyrien machte sich der Pharao Nechao zu Nutze, indem er die jahrhundertelangen Ansprüche Aegyptens auf Syrien und Palästina geltend zu machen suchte. Im J. 609 rückte er in Palästina ein, um nach dem Euphrat vorzudringen. Der König Josias von Juda stellte sich ihm bei Mageddo entgegen, verlor aber daselbst das Leben (4 Kön. 23, 29. 2 Par. 35, 20) und konnte ihn nicht hindern, die assyrischen Besitzungen in Vorderasien zu besetzen, während der babylonische König durch die Belagerung Ninevehs in Anspruch genommen war. Erst als diese Stadt gefallen war, konnte Nabopolassar daran denken, selbst das assyrische Erbe anzutreten; da er aber persönlich nicht in's Feld rücken konnte, sandte er seinen Sohn und

Thronerben Nabuchodonosor gegen Nechao. Beide stießen zu Charcamis am Euphrat auf einander (Jer. 46, 2). Nabuchodonosor blieb Sieger und zwang die Aegypter, Syrien und Palästina vor ihm zu räumen. Zu den Fürsten, welche demnach die Oberhoheit des chaldäischen Herrschers anerkennen mußten, gehörte auch Joakim von Juda (4 Kön. 24, 1). Nabuchodonosor zog in Jerusalem ein, nahm einen Theil der Tempelgefäße an sich und führte mehrere edle Jünglinge, unter denen auch Daniel war, mit nach Babel. Er würde seinen Siegeslauf bis nach Aegypten hinein verfolgt haben, wenn die Kunde von Nabopolassars Tode ihn nicht veranlaßt hätte, nach Babylon zu eilen, um den Thron seiner Dynastie zu sichern. Er selbst konnte seine Regierungszeit auf 43 Jahre ausdehnen (604—562). Ueber diese lange Zeit gibt es kaum andere Nachrichten als die biblischen, welche sich auf die Geschichte Juda's beziehen; denn die von Nabuchodonosor herrührenden Keilinschriften reden nur von den großartigen Bauten, welche er zu Babylon und im ganzen babylonischen Lande aufrichten ließ. Die Hauptstadt erhielt unter seiner Regierung ein ganz neues Ansehen; neue Straßen und Stadtviertel wurden hinzugefügt, eine neue Königsburg auf der Ostseite des Euphrat errichtet, der Fluß in Mauern gebettet, und die Stadtmauern wurden derart vergrößert, daß sie als Weltwunder galten und der Stadt die Uneinnehmbarkeit zu sichern schienen (s. d. Art. Babylon I, 1812). Auch das alte Borsippa ward mit in den Umkreis der Stadt gezogen, und bei dieser Gelegenheit ließ Nabuchodonosor auf den Resten des uralten Bauwerkes, von dessen Errichtung Gen. 11, 4 berichtet, den weltberühmten Tempel des Bel errichten (Herodot. 1, 181). Das Gelingen dieser großartigen Bauthätigkeit war es, das nach Dan. 4, 26. 27 den Stolz Nabuchodonosors wach rief und so zu einer empfindlichen Strafe führte. Daß er bei dieser Gelegenheit auch das zukünftige Geschick Babels vorhergesagt habe, ist spätere sagenhafte Ausschmückung, welche Eusebius (Praep. Evang. 9, 41) aus Megasthenes aufbewahrt hat. Auch außerhalb Babylons gab es nach Ausweis der Inschriften im ganzen Lande keinen alten Tempel, den er nicht verschönert, wiederhergestellt oder ganz neu gebaut hätte. Indem er hiermit das eine Lebenselement der Babylonier sicherte und so die chaldäische Herrschaft innerlich befestigte, sorgte er für die andere Existenzbedingung des Reiches durch ebenso großartige Wasserbauten an den Kanälen und dem Euphrat und ließ selbst die Ufer des persischen Meerbusens durch gewaltige Dämme gegen die Sturmfluten sichern. In ihren Beziehungen nach Außen betrachtet, war Nabuchodonosors Regierung verhältnißmäßig friedlich. Zum Kriege rief ihn im J. 603 der Abfall Joakims in Juda, der im Vertrauen auf ägyptische Unterstützung den Tribut verweigerte. Nabuchodonosor eilte mit großer Heeresmacht nach Jerusalem und belagerte es. Kurz vorher war Joakim gestorben und dessen erst 18jähriger Sohn Joachin oder Jechonias ihm auf dem Thron gefolgt. Dieser capitulirte nach dreimonatlicher Belagerung und wurde mit seiner Familie und allen Edeln des Landes, sowie mit allen kriegstüchtigen Leuten und allen Holz- oder Metallarbeitern nach Babylon geführt. Zu diesen Gefangenen gehörte auch der Prophet Ezechiel. Als Herrscher über das Volk, welches er seiner Wehrkraft beraubt hatte, setzte Nabuchodonosor Joakims Bruder Matthanias ein und gab ihm den Namen Sedecias. Dieser trug acht Jahre lang den Verhältnissen Rechnung, bis er sich durch den Pharao Apries oder Hophra, der 589 auf Nechao gefolgt war, trotz aller Warnungen des Propheten Jeremias, wieder zum Abfall verleiten ließ. Die Nothwendigkeit, sich gegen Aegyptens Vordringen zu sichern, bewog nunmehr Nabuchodonosor zu einem endgültigen Unternehmen. Er erschien zum dritten Mal mit seinem Heer vor Jerusalem und belagerte es von seinem Hauptquartier Reblatha aus zwei Jahre lang, bis eine gräßliche Hungersnoth die Einnahme der Stadt möglich machte. Der fliehende Sedecias ward ergriffen, mußte erst alle seine Kinder sterben sehen, ward dann geblendet und in Ketten nach Babel geführt. Jerusalem ließ Nabuchodonosor durch seinen Feldherrn Nabuzardan völlig zerstören, und alle heiligen Geräthe brachte er in einen der Tempel zu Babel (4 Kön. 25, 1 ff.). Nun nahmen noch Edom, Ammon, Moab, Tyrus und Sidon, welche sich ebenfalls zum Abfall hatten verleiten lassen (Jer. 27, 3), Nabuchodonosors Thätigkeit in Anspruch; alle erhielten ihre Züchtigung außer Tyrus, welches unter seinem König Ithobal II. in dreizehnjähriger Belagerung ihm Trotz bot und nicht erobert werden konnte. Nabuchodonosors Ausdauer bei dieser Unternehmung scheint auch noch den Zweck gehabt zu haben, sich freie Hand für einen Vorstoß nach Aegypten zu sichern; denn nach hieroglyphischen Inschriften steht fest, daß Nabuchodonosor noch zweimal, erst unter Apries, dann unter Amasis, in Aegypten einfiel und bis nach Syene vordrang, wie es von Ezechiel (29, 10) geweissagt worden war. Er hatte damit seine Absicht erreicht, den gefährlichen Gegner im Schach zu halten; eine Eroberung Aegyptens hatte nie in seinem Plan gelegen (Wiedemann in Lepsius' Zeitschr. f. ägypt. Sprache XVI, 1878, 2 ff.). (Vgl. Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums I, Stuttg. 1884, 587 ff.; Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. II, Gotha 1888, 421 ff.; Hugo Winckler, Gesch. Babyloniens u. Assyriens, Leipz. 1892, 310 ff.) [Kaulen.]

Nabuzardan (נְבוּזַרְאֲדָן), im A. T. der Oberst der Leibwache Nabuchodonosors, der im Auftrag seines Königs die Zerstörung Jerusalems bewirkte (4 Kön. 25, 8 ff. Jer. 39, 9 ff.). Während sein König Tyrus belagerte, kam Nabuzardan noch einmal nach Jerusalem und führte 745 Juden als Gefangene fort (Jer. 52, 30). Den assyrischen Namen dieses Heerführers erklärt Eberhard Schrader, Keilinschr. und A. T., 2. Aufl., Gießen 1883, 364. [Kaulen.]

Nachiante (Naclantus), Jacob, O. Pr., Theologe, stammte aus Florenz, lehrte längere Zeit Philosophie und Theologie im Ordenscolleg zum hl. Thomas ad Minervam zu Rom und wurde 1544 von Papst Paul III., der ihn wegen seiner hervorragenden Gelehrsamkeit schätzte, zum Bischofe von Chioggia im Gebiete von Venedig erhoben. Als er auf dem Concil von Trient bei den Erörterungen über die Quellen des Glaubens sich dem Decrete der 4. Sitzung (1546) heftig widersetzte und die kirchliche Tradition nicht der heiligen Schrift gleich anerkennen wollte, wurde seine Rechtgläubigkeit bezweifelt (Pallavic. Hist. Conc. Trid. l. 6, c. 14, n. 4); nachdem er aber sich unterworfen hatte, zogen ihn die päpstlichen Legaten nach Wiedereröffnung des Concils (1561) bei den schwierigsten dogmatischen Untersuchungen an ihre Seite. Er starb am 6. Mai 1596. Seine exegetischen Schriften über den Römer- und den Epheserbrief, die von Thomassin gerühmte Medulla s. Scripturae vel arcanorum Christi, ferner die Tractationes XVIII theologales und die Theoremata theologica, metaphysica, naturalia u. a. wurden von Petrus Fratinus in zwei Folianten zu Venedig 1567 herausgegeben. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. II, 202; Hurter, Nomencl. liter., ed. alt. I, Oeniponte 1892, 28 sq.) [Streber.]

Nachmanides, s. Ramban.

Nachor (נָחוֹר), in der heiligen Schrift 1. einer der Patriarchen nach der Sintflut, der Vater Thare's und Großvater Abrahams (Gen. 11, 22. Luc. 3, 34). — 2. der Sohn Thare's und Bruder Abrahams, mit diesem auch durch seine Gattin Melcha, die Schwester Sara's, verschwägert, durch seinen Sohn Bathuel Großvater Rebecca's, durch sieben andere Söhne Stammvater einer Reihe von aramäischen Stämmen (Gen. 11, 26; 22, 20; 24, 15. Jos. 24, 2). [Kaulen.]

Nachtigall, s. Luscinius.

Nachtmahlsbulle, s. Bulla in coena.

Nadab (נָדָב), im A. T. 1. der älteste Sohn Aarons (Ex. 6, 23), der nebst seinem Bruder Abiu von Gott durch Feuer vom Altar getödtet ward, weil sie beide gegen die liturgische Vorschrift bezüglich des Rauchopfers gesündigt hatten (Lev. 10, 1 f.). — 2. der zweite König im nördlichen Reich Israel, Sohn und Nachfolger Jeroboams und diesem an Sündhaftigkeit ähnlich, so daß er zur Strafe den Nachstellungen Baasa's erlag (3 Kön. 15, 25 ff.). — 3. ein Angehöriger des Stammes Juda aus dem Geschlecht Hesrons (1 Par. 2, 28). [Kaulen.]

Nägel, die heiligen, welche zur Kreuzigung des Herrn gedient haben, gehören gleich dem heiligen Kreuze, der Dornenkrone u. s. w. zu den großen Passionsreliquien. Daß bei der Kreuzigung beide Hände und Füße des Heilandes mit Nägeln durchbohrt wurden, ist im Art. Kreuzigung (VII, 1124 f.) nachgewiesen, wenn schon die Frage nach der Zahl der verwendeten Nägel eine offene bleibt. Ohne Zweifel haben die heiligen Nägel nach der Kreuzabnahme zunächst das Schicksal des Kreuzes selber getheilt, wie denn auch die Legende die heiligen Nägel zugleich mit dem heiligen Kreuze von der Kaiserin Helena auffinden läßt (s. d. Art. Kreuzerfindung VII, 1093). Aus einem der Nägel soll die Kaiserin alsdann eine Krone für ihren Sohn haben anfertigen lassen (die sog. eiserne Krone zu Monza, s. d. Art. Krone VII, 1222 f.), aus einem andern einen Pferdezaum für das kaiserliche Leibroß. So lautet das bestimmte Zeugniß des hl. Ambrosius in der Gedächtnißrede vom Jahre 395 auf Kaiser Theodosius den Großen (c. 47. 48). Ebenso sprechen sich um das Jahr 400 Rufin, um 440 Socrates, um 450 Theodoret aus, nur setzten sie an die Stelle des Diadems einen Helm, in welchen Constantin selbst den einen Nagel eingefügt habe. Aehnlich auch Sozomenus um 440, welcher hinzufügt, dieß sei geschehen zur Erfüllung der Weissagung des Propheten Zacharias (14, 19): Hoc erit peccatum Aegypti, et hoc peccatum omnium gentium, quae non ascenderint ad celebrandam festivitatem tabernaculorum. In die illa erit, quod super frenum equi est, sanctum Domino. „Helm und Roßzaum also, geschmückt mit den Nägeln, die dem Herrn die bitteren Todeswunden schlugen, sollten des Kaisers nie ruhenden Kampf und endlichen Sieg mit der Hilfe des Gekreuzigten gegen die Finsterniß sinnbilden, den Heiden und Juden zum Zeichen, daß Christus der gekreuzigte Sieger sei und für ihn der Kaiser in's Feld ziehe zu sicherem Triumphe über alle seine Feinde." Ebenso schön drückt sich Ambrosius über die Symbolik der beiden heiligen Nägel aus: „Wohl steht der Nagel dem römischen Kaiser, der den ganzen Erdkreis beherrscht; schön ziert er des Fürsten Stirne, auf daß sie, welche die Wahrheit bisher verfolgt, nunmehr sie verkündigen. Auf dem Haupte die Krone, in den Händen den Zügel; die Krone vom Kreuze, damit hell leuchte der Glaube, aber auch der Zügel vom Kreuze, damit die Gewalt gerecht und mild regiere." Um den Besitz der beiden übrigen heiligen Nägel streiten gar viele Städte und Cathedralen. Kraus zählt deren nicht weniger als 34 auf, Rohault de Fleury nur 29. Wie erklären wir uns diese seltsame Erscheinung? Kraus macht in dieser Beziehung an erster Stelle darauf aufmerksam, „daß die Kreuzesbalken wahrscheinlich mit eisernen Nägeln an einander befestigt waren, und daß diese Nägel gleich dem Kreuze selbst, als Werkzeuge der Erlösung und von dem Blute des Gottmenschen benetzt, dem christlichen Sinne als ehrwürdig und heilig erscheinen mußten. Das Nämliche gilt von den Nägeln, mit denen der Sitzpflock oder die Fußbank, sowie die Tafel über dem Haupte Christi am Kreuze befestigt waren". Gegen diese Annahme macht aber Rohault de Fleury geltend, daß das Eisen damals noch ein sehr seltenes und theures Metall war, welches man ebenso wenig in Judäa als in Rom und in Gallien verschwenden konnte, und daß alles Zimmerwerk in jener Zeit mit hölzernen Riegeln

befestigt wurde. Weiterhin wird zur Erklärung der großen Zahl von heiligen Nägeln von Kraus darauf hingewiesen, „daß viele Martyrer mit solchen hingerichtet worden sind, ferner auf die auch bei anderen Reliquien gebräuchliche Zertheilung derselben in kleinere Stücke und selbst in winzige Feilspäne, welche dann entweder für sich aufbewahrt oder in nachgemachte, den ersteren ganz ähnliche Nägel eingefügt wurden. Häufig wurden auch die als ächt anerkannten Nägel nachgebildet und diese an die Originalien angerührt, weßhalb sie dann eine gewisse Verehrung genossen. So ließ z. B. der hl. Karl von Borromeo nach dem Modell des Mailänder Nagels acht Nägel verfertigen, welche er dann an jenen anrührte. Einen dieser Nägel erhielt König Philipp II. von Spanien". Das Endurtheil des genannten Historikers über die vielen heiligen Nägel ist, „daß den heiligen Nägeln zu Trier und Rom noch am meisten Anspruch auf Aechtheit zukommen dürfte". Wir haben also noch von beiden besonders zu handeln. Der heilige Nagel zu Rom befindet sich in der Basilika vom heiligen Kreuz in Jerusalem, dem angeblich von Constantin in eine Kirche verwandelten sessorianischen Palast. Die heilige Reliquie ist der Sage nach von Helena nach der Hauptstadt der Christenheit übertragen worden. Floß und Kraus stimmen darin überein, „daß die beigebrachten Zeugnisse einen so alten Besitz nicht beweisen können". Cornelius a Lapide beschreibt ihn in seinem Commentar zu Matth. 17, 35 mit folgenden Worten: „Ich habe zu Rom mit großer Gemüthsbewegung den ganzen Nagel Christi in dem Tempel des heiligen Kreuzes in Jerusalem gesehen. Er ist lang, mäßig dick, vierkantig, hat einen starken gewölbten Kopf und verjüngt sich allmählich bis zur Spitze." Nach der Abbildung bei Rohault de Fleury hat er eine Länge von 12 cm, ist aber seiner Spitze beraubt; mit derselben würde er circa 16 cm messen. Auch seine Gestalt kommt der des heiligen Nagels zu Trier am nächsten. An zweiter Stelle ist der Partikel von dem Trierer heiligen Nagel in der ehemaligen Cathedrale von Toul, Suffraganbisthum von Trier, zu gedenken. Dieselbe besteht in der zur Zeit des heiligen Bischofs Gerardus von Toul nach Erbauung des dortigen Domes (963—994) von dem heiligen Nagel in Trier abgenommenen Spitze. Diese Uebertragung, welche durch sehr alte Bischofskataloge von Toul (Epitaphia episcoporum Tullensium seu sedulae cujuslibet Episcopi) verbürgt ist, muß unter dem Trierer Erzbischof Theodorich (965—977) stattgefunden haben, weil in der unter dessen Nachfolger Egbert (977—993) angefertigten Hülle des Trierer heiligen Nagels sich kein Raum für die abgenommene Spitze findet. Die heilige Reliquie findet noch heute in der genannten Kirche die größte Verehrung. Die Beweisstücke für die Aechtheit des heiligen Nagels in der Trierer Cathedrale decken sich im Wesentlichen mit denen des heiligen Rockes (der tunica) des Herrn in derselben Kirche, von welchen später ausführlich zu handeln ist. Speciell für den heiligen Nagel spricht nur noch ein monumentum aere perennius, welches wir dem Mäcen des Trierer Landes, dem genannten Erzbischof Egbert, verdanken. Es ist dieß das metallene Gehäuse des heiligen Nagels. „Dasselbe ist (nach Ernst Aus'm Weerth) von Gold und mit Edelsteinen, Perlen und Emaillen bekleidet" und hat nach Leon Palustre „einen sehr großen Kunst- und archäologischen Werth, welcher ihm einen Platz neben der eisernen Krone von Monza anweist". Einen noch größern, namentlich auch historischen Werth hat der Tragaltar des hl. Andreas, in welchem nebst der Sandale dieses Apostels auch der heilige Nagel aufbewahrt war. Er bildet nach Aus'm Weerth „das reichste und eigenthümlichste Werk der Goldschmiedekunst des 10. Jahrhunderts und ist ebenfalls eine Schöpfung Egberts". Von dem Urheber desselben und von dem heiligen Nagel legt folgende auf den vier Rändern des Deckels in aufgenieteten Goldbändern eingravirte Inschrift Zeugniß ab: Hoc sacrum Reliquiarum conditorium Egbertus Archiepiscopus fieri jussit et in ea pignora sancta servari constituit: clavum videlicet Domini, dentem S. Petri, de barba ipsius et de catena, sandalium S. Andreae Apostoli aliasque Sanctorum reliquias. Quae si quis ab hac ecclesia abstulerit, anathema sit. Unbekümmert um dieses Anathema bemächtigte sich 1803 die herzoglich nassauische Regierung, unter falscher Auslegung des § 37 des Reichsdeputations-Hauptschlusses, mit dem größten Theile des trierischen Domschatzes auch des heiligen Nagels mit seinem Gehäuse und dotirte (!) mit ersterem das neue Bisthum Limburg, während sie mit letzterem den österreichischen Haus-, Hof- und Staatskanzler v. Metternich beschenkte. Die Zurückgabe des heiligen Nagels an den Trierer Dom erfolgte auf wiederholtes Bitten im J. 1849.

Das Fest der heiligen Nägel wird in der Kirche mit dem der heiligen Lanze verbunden. Deutschland und Böhmen feiern dasselbe durch besonderes Indult Innocenz' VI. am Freitag nach der Osteroctav. Als festum pro aliquibus locis steht ein anderes Officium im Brevier und Missale für den Freitag der ersten Fastenwoche (s. d. Art. Lanze VII, 1421 f.). In der Diöcese Trier wurde das Fest schon seit 1547 mit dem Feste des heiligen Rockes verbunden und am Freitag nach dem weißen Sonntag gefeiert, 1844 auf den allgemeinen preußischen Buß- und Bettag, seit 1893 endlich, unter Trennung von dem Feste des heiligen Rockes, welches fortan am vierten Sonntag nach Ostern begangen werden soll, dem römischen Ritus gemäß auf den Freitag nach dem ersten Fastensonntag verlegt. (Vgl. F. X. Kraus, Der heilige Nagel in der Domkirche zu Trier, Trier 1868; Floß, Geschichtliche Nachrichten über die Aachener Heiligthümer, Bonn 1855; (Abbé Demange,) Le saint Clou de Toul, Nancy 1888; Aus'm Weerth, Kunstdenkmäler des christlichen Mittelalters in den

Rheinlanden, Leipzig 1860; Rohault de Fleury, Mémoire sur les instruments de la Passion de N. S. J. Chr., Paris 1870; Léon Palustre, Le Trésor de Trèves, Paris 1880; P. Stephan Beissel S. J., Gesch. der Trierer Kirchen, 2. Th.: Zur Gesch. des heiligen Rockes; C. Willems, Der hl. Rock zu Trier, Trier 1891.) [de Lorenzi.]

Nahum (נחום, LXX Ναούμ) ist der siebente in der Reihe der zwölf kleinen Propheten. Von seinen Lebensverhältnissen ist nur eines bekannt: in der Ueberschrift seines Buches wird Elkosch als seine Heimat bezeichnet (vgl. Knobel, Prophetismus, Breslau 1837, II, 207). Streitig ist es aber unter den Gelehrten, wo dieses Elkosch zu suchen ist. Da das Buch eine so genaue Kenntniß assyrischen Lebens an den Tag legt, und da in der Nähe des heutigen Mosul ein Dorf Alkusch mit einem modernen Kenotaph von Nahum bekannt geworden ist, so haben Einige geglaubt, der Prophet sei in Assyrien selbst geboren; Nahum wäre dann etwa als ein in Assyrien befindlicher Exulant aus dem vormaligen Zehnstämmereich anzusehen (Knobel a. a. O.). Hiergegen spricht jedoch das geringe Alter des fraglichen Dorfes, und der hl. Hieronymus bezeugt, daß Elkosch noch zu seiner Zeit als ein kleines Dorf in Galiläa bekannt war (Comm. in L. Nahum, Prol.). Auch einzelne dialektische Ausdrücke in dem Buch können als Beweis für die Herkunft des Verfassers aus Galiläa angesehen werden.

Das Buch Nahum hat zum Inhalte eine Untergangsdrohung gegen Assyrien und dessen Hauptstadt Nineveh. Zuerst wird Gottes Eifer für sein Volk und gegen seine Feinde überhaupt geschildert, und dann den Assyriern, weil sie zu letzteren gehören und das Volk Gottes bedrängen, in allgemeiner Weise der Untergang gedroht (1, 2 bis 2, 1). Sodann wird der feindliche Kriegszug gegen Assyriens Hauptstadt, die Belagerung, Eroberung, Plünderung und Zerstörung derselben, die Flucht und Gefangennehmung seiner Einwohner, die gerechte Wiedervergeltung dessen, was Assyrien anderen Völkern gethan, näher beschrieben (2, 1—13), und endlich, da die Beschreibung zu Ende geführt ist, wird dieselbe, wie mit einem neuen Schwunge, aber auf andere Weise und unter Hervorhebung anderer Seiten, wiederholt, und namentlich auf die Ursache eines so schrecklichen Unterganges der mächtigen Hauptstadt, auf die Leichtigkeit ihrer Eroberung und Zerstörung und den Spott und Hohn der Nationen über dieselbe hingewiesen (3). Aus diesem Inhalte ist schon klar, daß Nahums Drohung gegen Nineveh ein zusammenhangendes Ganzes ist und einen einheitlichen Charakter hat, wenn gleich das dritte Kapitel im Wesentlichen dieselbe Sache beschreibt wie das zweite; denn als eine eigentliche Wiederholung des zweiten oder als eine neben dem zweiten irgendwie unnütze oder überflüssige Beschreibung läßt es sich nicht ansehen. Man hat daher auch keinen Grund, mit Bertholdt (Einleitung in sämmtliche Schriften des Alten und Neuen Testamentes, Erlangen 1814, IV, 1661) anzunehmen, daß das Buch aus drei verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei, die nach kurzen Zwischenzeiten entstanden seien, und zwar so, daß bei Abfassung des ersten der Prophet noch nicht an das zweite und beim zweiten noch nicht an das dritte gedacht habe (Einleitung IV, 1661). Die Entstehungszeit der Drohung läßt sich aus ihrem Inhalte mit ziemlicher Sicherheit ermitteln. Zuvörderst ist klar, daß zur Zeit, wo sie vorgetragen wurde, das assyrische Reich mit seiner Hauptstadt Nineveh noch bestand. Zerstört wurde aber Nineveh im J. 625 v. Chr., und die Weissagung fällt somit in eine frühere, und zwar, weil auf eine ferne Zukunft lautend, in eine erheblich frühere Zeit. Andererseits erhellt aus 1, 12; 2, 2, daß das Reich Juda von den Assyriern bereits hart bedrängt worden ist; solche Bedrängung aber fand nur einmal statt durch die assyrische Invasion unter Sennacherib zur Zeit des Königs Ezechias, da sogar Jerusalem selbst in Gefahr kam, erobert zu werden. Dieser Vorfall ist also dem Propheten eine vergangene Thatsache. Endlich wird 3, 8 bis 11 gesagt, Nineveh könne in dem Schicksal von No-Amon (Theben; Vulgata irrthümlich Alexandria) in Aegypten sein eigenes Schicksal erblicken; wie nämlich diese Stadt, ungeachtet ihrer außerordentlichen Festigkeit und der ihr zu Gebote stehenden großen Macht, dem Untergange nicht zu entgehen vermocht habe, so werde auch Assyriens große Macht den Bestand des Reiches und seiner Hauptstadt nicht zu sichern vermögen. Eine Eroberung No-Amons durch die Assyrier, wobei die Aegypter durch die Aethiopier unterstützt wurden, fand aber nur einmal statt, nämlich unter Asurbanipal um 662 v. Chr., zu welcher Zeit Oberägypten in der Gewalt der Aethiopier stand (Winckler, Gesch. Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892, 273 ff.). Diese Eroberung erscheint in Nahums Rede als etwas erst vor Kurzem Geschehenes und noch in ganz frischem Andenken Stehendes, und es kann daher die Rede nicht in eine viel spätere Zeit gehören. Demnach erscheint Nahum als ein Zeitgenosse des Königs Manasses, wie auch die rabbinische Tradition festhält (Seder Olam, ed. Meyer, Amstelod. 1699, 55. 105), und Isaias'. In ästhetischer Hinsicht gehört seine Rede unter das Schönste, was sich von hebräischen Propheten in den alttestamentlichen Schriften erhalten hat. Ihre Aechtheit und canonische Geltung ist nie angefochten worden. (Vgl. Schegg, Gesch. der letzten Propheten II, Regensb. 1854, 3 ff.; Kleinert in Lange's Bibelwerk XIX, Bielefeld und Leipzig 1868, 96 ff.; Knabenbauer, Comm. in Proph. min. II, Par. 1886, 1 sq.; Kaulen, Einleitung, 3. Aufl., Freib. 1892, 421.) [(Welte) Kaulen.]

Naim (Ναΐν), im N. T. ein galiläisches Städtchen, vor dessen Thor der Heiland den Sohn einer Wittwe vom Tode erweckte. Der Ort besteht unter dem alten Namen Nain noch heute; es ist jetzt ein Dörfchen am Fuß eines nördlichen Vorsprungs

des Dschebel el Dachi, westlich von dem ehemaligen Endor, 7—8 km südwestlich vom Tabor. Der Weg von Nazareth hierher führt durch einen Hohlweg im Westen hinauf. Rechts vom Wege, noch weiter westlich, liegen Felsengräber, und so muß der Leichenzug mit der Bahre des jungen Mannes den Abhang zu der kleinen Quelle westwärts hergekommen und dem Herrn auf der Hauptstraße begegnet sein. (Vgl. Conder, Tent Work in Palestine, Lond. 1878, 2 vols., s. Palestine Explor. Fund 1878, 115.) [Kaulen.]

Nain, le, s. Tillemont.

Najoth (Chetib נְוִית, Keri נָיוֹת), in den biblischen Uebersetzungen immer als Eigenname behandelt (LXX Ναυάθ), aber eigentlich nur Plural von נָוֶה = נְוִית s. v. a. „Wohnungen", bezeichnet das Cönobium der Prophetenschüler, welches Samuel bei Rama gegründet hatte (vgl. 1 Sam. 19, 18 ff.), und welches vermuthlich wie die niederländischen Beghinagen aus einer Anzahl einzelner Wohnungen innerhalb einer Ringmauer bestand. [Kaulen.]

Namen, christliche, sind als persönliche Eigennamen in den Acten und Verzeichnissen der Martyrer, sowie durch Inschriften auf Monumenten von der ersten christlichen Zeit an bezeugt. Dieselben sind den biblischen Personen des Alten und des Neuen Testamentes entlehnt (wie Maria, die Apostelnamen, Samson, Salomon, Anna, Susanna u. s. w.) oder von christlichen Festen als liturgische Namen (Epiphanius, Paschasius, Natalis u. ä.), sowie von Tugenden (Fides, Spes, Sophia) hergeleitet, oder drücken eine fromme Gesinnung aus (Deogratias, Quodvultdeus u. s. w.; vgl. Kraus, Real-Encyklopädie II, 481 f.). Die christlichen Grabschriften in den ersten drei Jahrhunderten weisen allerdings vorzugsweise heidnische Namen auf, und nicht selten starben Christen des Martertodes, weil sie sich weigerten, den Gottheiten zu opfern, deren Namen sie trugen. Der anstößige Charakter jener profanen, sowie der dem heidnischen Cultus entstammenden Namen verschwand jedoch, und sie wurden, wie jene Tages- und Tugendnamen, eigentlich christliche Namen, wenn ihr Träger als vollkommener Christ anerkannt und als Martyrer verehrt wurde. Dasselbe gilt von den an sich profanen Namen, welche dem germanischen Sprachstamme angehören und seit dem Mittelalter in Deutschland als Heiligennamen eingebürgert blieben, z. B. Suitbert, Willibrord, Wolfgang, Oswald u. ä. Vielfach nannten die Gläubigen, wenn sie im gerichtlichen Verhör nach ihrem Namen gefragt wurden, sich einfachhin Christen, Anhänger Christi; es gaben aber auch Martyrer, neben den Namen, welche sie im bürgerlichen Leben führten, solche an, welche ihnen als Christen eigen waren. Eusebius (De mart. Palaest. 11, bei Ruinart, Acta Martyrum [ed. Ratisb. 1859, 367, n. 35]) berichtet von fünf Martyrern in Palästina um das Jahr 305, welche die von den Eltern erhaltenen Namen wohl deßhalb, weil es Namen heidnischer Gottheiten waren, abgelegt und Namen aus dem Alten Testamente angenommen hatten. Ein Martyrer erklärt vor Gericht im J. 311: Nomine paterno Balsamus dicor, spirituali vero nomine, quod in baptismo accepi, Petrus dicor (Ruinart l. c. 525 sq.). Das Vorkommen zweier Namen für Eine Person auf Monumenten weist wohl auch darauf hin, daß neben dem bei der Geburt beigelegten Namen ein eigener Taufname geführt wurde. Daß Erwachsene bei der Bekehrung zum Christenthum ihren Namen wechselten, wie dieß seit Kaiser Caracalla (212) den Freien gesetzlich erlaubt war, bezeugt Baronius zum Jahre 259.

Gemäß der Katechumenatsdisciplin hatten die Competenten zu Anfang der Fastenzeit die Namen abzugeben, was sachgemäß, damit diese in die Kirchenbücher eingetragen würden, wohl auch schon bei der Anmeldung zum Katechumenat geschah. Wie die Staats- oder Gemeindeangehörigkeit durch Eintragung in das Bürgerverzeichniß beurkundet wurde, so mochten auch die Christen durch Einzeichnung ihrer Namen in die Kirchenbücher den Erwerb der kirchlichen Gerechtsame bekunden. Durch die mancherorts bestehende Rechtsgewohnheit, daß der Herr zum Zeichen seiner Herrschaft dem neuerworbenen Sklaven einen neuen Namen beilegte, war bei dem Eintritt in das Katechumenat die Annahme eines neuen Namens zum Zeugniß der freiwilligen Hingabe in den Dienst Christi und des Eintritts in eine durchaus neue Lebensweise nahe gelegt. Der angenommene Name wurde fortan beibehalten, und da auf ihn dann auch die Taufe gespendet wurde, so erlangte er die Bedeutung eines Taufnamens, obwohl nach dem geltenden, an die altchristliche Disciplin sich enge anschließenden Taufritus eine Namengebung bei dem sacramentalen Acte der Taufe selbst nicht stattfindet. Nach dem Tauforde des Römischen Rituals wird nämlich der Name des Täuflings gleich zum Beginn der Taufcerimonien dem Priester als dem Vertreter der Kirche von dem Täufling selbst, bezw. dessen Pathen oder Eltern, angegeben; mit demselben wird der Täufling in den Exorcismen bezeichnet und bei den einzelnen Cerimonien sowie im Taufacte selbst angeredet; in dem Ordo für die Taufe der Erwachsenen wird dann unmittelbar vor der Taufhandlung der Name nochmals angegeben. Die Annahme eines neuen Namens bei dem Eintritt in das Katechumenat oder bei der Taufe war übrigens in den ersten Jahrhunderten nicht Pflicht oder stehender Gebrauch; Viele behielten den früher geführten Namen bei, wie Tertullian, Cyprian, Augustinus u. s. w. Erst von der Zeit an, da die Taufe der Kinder Regel und Gesetz wurde, konnte allgemein der Taufname der persönliche Eigenname werden.

Die Führung eines neuen Namens von der Bekehrung zum Christenthum und der diese besiegelnden Taufe an hat ihren tiefern mystischen Grund in der von dem hl. Paulus in den verschiedensten

Ausdrücken betonten Bedeutung der Taufe; sie ist ein Sterben und Begrabenwerden des alten, sündhaften Menschen, eine Neuschaffung und Auferstehung durch und in Christus, eine Wiedergeburt und Umgestaltung des Täuflings zur Ebenbildlichkeit mit Christus. Wie der von weltlichen Verhältnissen hergenommene Geschlechts- oder Familienname seinem Träger als Mitglied dieser Familie und der bürgerlichen Gesellschaft eigen ist, so bezeichnet der Taufname die Zugehörigkeit seines Trägers zum Reiche Christi; diese Auffassung findet in der Bemerkung des Römischen Rituals (Rit. 2, cap. 1, § 54) ihre officielle Bestätigung: Iis qui baptizantur, tamquam Dei filiis in Christo regenerandis et in ejus militiam adscribendis, nomen imponitur. In den liturgischen Gebeten wird darum auch zur Bezeichnung der Person, für die gebetet oder die um ihre Fürsprache angerufen wird, nur der Taufname gebraucht. Nach kirchlicher Anschauung soll ferner dieser Name seinen Träger beständig auf die Tugenden des Namensheiligen hinweisen und ihn dem besondern Schutz und der Fürsprache desselben empfehlen (vgl. Rituale Rom. l. c. und Catech. Rom. 2, 2, 52 [al. 72]) — eine Anschauung, welche dem christlichen Alterthum durchaus nicht fremd ist. Daß z. B. in der apostolischen Zeit der Name Johannes, mag er bei der Geburt oder erst bei der Taufe ertheilt worden sein, verhältnißmäßig oft vorkommt, findet Dionysius von Alexandrien (gest. 264) darin begründet, daß „Viele aus Liebe, Verehrung und Nacheiferung, sowie aus dem Verlangen, wie er vom Herrn geliebt zu werden, diesen Namen erwählten, wie auch die Kinder der Gläubigen vielfach Paulus und Petrus genannt werden" (bei Eusebius, H. E. 7, 25, 14). Wie ein dem Concil von Nicäa zugeschriebener, jedenfalls sehr alter Canon, und wie Theodoret, so ermahnt auch der hl. Johannes Chrysostomus (Hom. 21 in Genes.) die Eltern, ihren Kindern nicht die Namen ihrer Voreltern, sondern die von Heiligen zu geben, damit sie dadurch zur Tugend angespornt werden, und er lobt die Antiochener, daß der Name des hl. Meletius unter ihnen besonders beliebt sei (vgl. Ruinart l. c. 526). Es ist zwar nicht strenges Gebot, wohl aber der dringende Wunsch der Kirche, daß den Täuflingen Namen von Heiligen beigelegt werden; das Römische Rituale (a. a. O.) gibt die Weisung: Curet [parochus], ne obscoena, fabulosa aut ridicula, vel inanium deorum, vel impiorum ethnicorum hominum nomina imponantur, sed potius, quatenus fieri potest, sanctorum, quorum exemplis fideles ad pie vivendum excitentur et patrociniis protegantur. Uebrigens sind in Italien wohl infolge altrömischer Reminiscenzen heidnische und mythologische Namen noch beliebt; „so hieß z. B. Papst Leo XII. früher Hannibal della Genga, der berühmte Staatssecretär unter Pius VII. Hercules Consalvi, der große Kirchenhistoriker und Cardinal Cäsar Baronius, obwohl weder ein Hannibal, noch ein Cäsar, noch ein Hercules im Martyrologium vorkommt. Jemandem den Namen Jesus zu geben, trägt man mit Recht Bedenken; doch haben die Syrer zusammengesetzte Namen, in denen Jesus vorkommt, z. B. Ebedjesu; in Frankreich ist auch St. Esprit ein Vorname, z. B. Esprit Fléchier" (Hefele, Beiträge zur Kirchengesch., Archäologie und Liturgik II, 294, Tübingen 1865); in Spanien kommen die Titel der marianischen Feste (wie Mercedes, Concepcion, Nives) als Frauennamen häufig vor, in Frauenklöstern hört man Mariä Opferung u. dgl. als Name. Der Gebrauch, einer Person mehrere Namen beizulegen, unter denen einer als Haupt- oder Rufname bevorzugt ist, scheint in Deutschland in das 14. Jahrhundert zurückzureichen. Bei den Völkern, welche der katholischen Kirche entfremdet sind, wurden besonders seit der Reformation und mit Vorliebe bei den puritanischen Secten biblische und zumeist alttestamentliche Namen bevorzugt; die Synode von Doornik vom Jahre 1574 erachtet eine derartige Namengebung an sich zwar nicht als tadelnswerth, untersagt dieselbe jedoch als Eigenart der Häretiker in den Niederlanden (haereticorum peculiare signaculum).

Die Beilegung eines neuen Namens an Stelle desjenigen oder auch neben demjenigen, welcher bis dahin geführt wurde, hebt in den Fällen, welche in der heiligen Schrift erwähnt werden, eine neue Würde, eine ausgezeichnete Eigenschaft hervor: Abram wird Abraham, Sarai wird Sara, Simon wird Kephas, Petrus, genannt. Dem hl. Willibrord legt der Papst den Namen Clemens bei, Winfried nennt er Bonifatius. Der neue Name soll eine Auszeichnung sein oder eine Anempfehlung bedeuten.

Auch bei der Firmung, welche ähnlich wie die Taufe ihren Empfänger in eine neue geistige Lebensstellung einsetzt, wurde nach dem Zeugnisse der Commentatoren zum Römischen Rituale, Baruffaldi (10, 68) und Catalani (2, 1, 6, 9), der Taufname oftmals mit einem neuen Namen vertauscht. Gegenwärtig wird der Firmling in der Regel nach dem Namen des Pathen genannt, dieser Name aber nicht weitergeführt. Da der Eintritt in den Ordensstand dem canonischen Rechte gemäß eine völlige Trennung von den bisherigen Lebensverhältnissen bewirkt, einen neuen Lebensstand und durch die Eingliederung in den Orden eine neue Familienangehörigkeit begründet, so wird in den älteren Orden wie auch in den jüngeren Frauencongregationen bei der Einkleidung zum Noviciat durchweg sowohl der Familien- als auch der Taufname abgelegt und von dem Klosterobern als dem Haupte der geistlichen Familie dem Novizen ein neuer Name, gewöhnlich der eines dem Orden angehörigen Heiligen, gegeben.

Seit Papst Sergius II. (844), wahrscheinlicher jedoch seit Johannes XII. (946), der bei seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl seinen Namen Octavian mit jenem vertauschte, legt der neu-

erwählte Papst den Namen ab, den er bis dahin geführt hat, um sich fortan nach einem seiner Vorgänger zu benennen. Den neuen Namen wählt er selbst, sobald er sich zur Uebernahme der päpstlichen Würde bereit erklärt. Durch den ersten Cardinaldiacon wird der Erwählte mit dem Namen proclamirt, den er als Papst führen wird. Die Ausfertigung von Urkunden vollzieht der Papst mit seinem Papstnamen, unterzeichnet jedoch die Originale der Bullen mit seinem Taufnamen (Wiseman, Erinnerungen an die vier letzten Päpste, Köln 1858, 163). Ihren frühern Namen haben als Papstnamen nur Hadrian VI. (1522) und Marcellus II. (1555) beibehalten. Wohl aus Ehrfurcht hat nach dem Apostelfürsten Petrus keiner seiner Nachfolger sich benannt; eine alte Sage läßt mit Petrus II. die Reihe der Päpste und die Weltzeit zu Ende gehen.

Das Verhältniß zwischen dem Heiligen und dem Erdenpilger, dem sein Name beigelegt worden ist, erscheint wie eine geistliche Verwandtschaft; der Heilige ist der Namens- und Schutzpatron dessen, der nach ihm benannt wird; dieser verehrt ihn vor den übrigen Heiligen und bestrebt sich, ihm nachzuahmen und sich seines Namens würdig zu machen, indem er zugleich das Vertrauen hegt, daß der Namensheilige für ihn ein besonderer Fürsprecher und Patron am Throne Gottes sei. Der Tag, an dem das Fest oder Andenken des Heiligen begangen wird, ist auch für seinen Schützling ein Fest, der Namenstag, den er freudig begeht, an dem er seinem Schutzpatron durch Gebet, Sacramentenempfang und gute Werke Ehre erweist; die Wiederkehr dieses Tages wird gewissermaßen zum Gedächtnißfest der Namensertheilung, zu welchem nach deutscher Sitte Freunde und Verwandte dem Namensträger Glückwünsche und Liebeserweise darbringen.

Die Gotteshäuser, Kirchen und Kapellen werden gleichfalls nach christlichen Geheimnissen, meistens aber nach Heiligen benannt; der Name wird ihnen bei der Errichtung beigelegt (Rit. Rom. 8, 26, 4) und bei ihrer Einsegnung (Rit. Rom. 8, 27, 6) oder Consecration (Pontificale Rom. 2: De eccl. dedicatione) feierlich bestätigt. Dieser Name ist dann der titulus oder patronus ecclesiae und des zu der Kirche gehörenden Verbandes von Gläubigen, der Pfarrei. Zuweilen hat auch die Diöcese einen eigenen Patron. Das Titular- oder Patrociniumsfest ist von der betreffenden Kirche mit dem Rang eines duplex 1. classis und einer Octav zu begehen. Von dem Gotteshause ist der Name des Heiligen vielfach als Eigenname auf die Ansiedlung übergegangen, welche sich um das Heiligthum gebildet hat, und so Ortsname geworden. Auch manche Berge und Höhen tragen als alte Cultusstätten Namen von Heiligen oder religiösen Gegenständen. Seit dem Ausgange des 10. Jahrhunderts werden des Oeftern den Glocken eigene Namen, sowohl profane als auch Namen von Heiligen, gegeben. Das Pontificale schreibt zwar nicht ausdrücklich vor, daß die Glocke bei ihrer Weihe nach einem Heiligen benannt werde, deutet dieß aber durch die Weisung an, daß die Salbung unter Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit in honorem Sancti N. geschehen soll. [K. Schrod.]

Namen Gottes sind Bezeichnungen seiner Wesenheit, seiner Eigenschaften und seiner Wirksamkeit. Allgemein nämlich soll der Name einer Person oder Sache das Wesen und die Bedeutung derselben bezeichnen. Dieß ist bei dem heutigen Zustande der menschlichen Sprache nur unvollkommen möglich; denn während im Urzustande Begriffe und Merkmale ausgedrückt wurden, stellt die jetzige Sprache nur Vorstellungen und Kennzeichen dar. In diesem Sinne ist zu verstehen, was nach Aristoteles der hl. Thomas (S. Th. 1, q. 13, a. 4 ad 1) sagt: Ratio, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Bei dieser unvollkommenen Beschaffenheit ward es möglich, daß die Namen, vor allen die Personen- oder Eigennamen, conventionelle Geltung erhielten, ohne in ihrer eigentlichen Bedeutung verstanden zu werden; die älteren Völker fühlten bei allen Namen deren etymologische und bei den Eigennamen deren appellative Bedeutung heraus. Die Namen Adam, Eva, Kain, Seth, Noe, Isaac, Jacob, Moses u. a. sind mit Rücksicht auf die Stellung der Namensträger gewählt, Abram, Saraj u. a. wurden darnach verändert, Israel, Josue u. a. den eigentlichen Namen hinzugefügt. Auch für den Messias wurde der Name nach seiner Lebensaufgabe bestimmt (Matth. 1, 23. Luc. 1, 31). Wie der Gedanke sich im Wort verkörpert und erhält, so dient der Name dem Wesen der Dinge und Personen zur äußern Darstellung und zur bleibenden Unterscheidung, worauf auch die beiden Wörter des Hebräischen für den Namen (Gedächtniß und Erinnerung, Zeichen und Kennzeichen) hindeuten. Dieß gilt von allen geschaffenen Wesen; bei Gott hingegen scheinen diese beiden Gründe für die Namengebung wegzufallen. Denn wir kennen das Wesen Gottes nicht, Gott ist uns unbegreiflich, und der einzige Gott bedarf keines Namens zur Unterscheidung von anderen. Es war allgemeine Ansicht der Väter, daß kein Name das Wesen Gottes auszudrücken vermöge. „Dem Vater des Alls kann kein Name gegeben werden, denn er ist ungeboren. Derjenige also, welcher Gott einen Namen beigelegt hätte, müßte älter und früher da gewesen sein als Gott selbst. Wenn er daher Vater und Gott und Schöpfer und Herr und Gebieter genannt wird, so sind dieß keine Namen, sondern Bezeichnungen, die von seinen Wohlthaten und Werken genommen sind“ (Just. Apol. 2, 6). „Ob man Gott Licht oder Verstand oder Geist oder Weisheit oder Kraft nennt, so nennt man nicht ihn, sondern sein Werk oder seine Eigenschaften oder seine Wirksamkeit“ (Theoph., Ad Autol. 1, 3). „Frage nicht nach dem Namen Gottes, Gott ist sein Name“ (M. Felix, Tert., Cypr.). Besonders den Eunomianern gegenüber, welche Namen und Wesen Gottes zu kennen glaubten (ἀγεννησία),

drangen die Väter auf das Bekenntniß, daß Gott unaussprechlich, unnennbar sei. Das Wort des Pseudo-Areopagiten, welcher ein Werk über die Namen Gottes geschrieben hat, daß Gott ohne Namen sei (ἀνώνυμος), ist zum Gemeingut der Theologie geworden; es beruht auf dem Princip der Gotteserkenntniß, wonach man von Gott nur sagen kann, daß, nicht, was er ist. Dennoch sagt derselbe Dionysius, der Unnennbare habe viele Namen (πολύονομος). Weil wir keinen ganz der unendlichen Natur entsprechenden Namen kennen, so legen wir derselben verschiedene Namen bei, um durch solche Bezeichnungen den Mangel des wahren Namens zu ersetzen, um etwas zu haben, worauf sich die Erkenntniß stützt (Clem. Alex. Strom. 5, 12; Migne, PP. gr. VIII, 695). Wenn das ἀνονόμαστον in dem Sinne genommen wird, daß in Worten und Zeichen nichts gefunden wird, was die Eigenschaften Gottes ausdrücken kann, so ist es wahr. Wenn man aber unter Namengebung das versteht, daß wir eine Eigenthümlichkeit desselben bezeichnen, um den Zuhörer zur Kenntniß Gottes anzuleiten, so weit es die menschliche Vernunft gestattet, so ist es nicht absurd, wenn wir Gott für benennbar halten (Orig. C. Cels. 6, 65). Da die Offenbarung uns am besten Gottes Wesen und Eigenschaften kundgethan hat, so sind die Namen Gottes aus der heiligen Schrift zu schöpfen. Weil sich aber Gott zur Fassungskraft des Menschen herablassen mußte, so ist auch den geoffenbarten Namen nur relative Bedeutung zuzugestehen.

I. Die heilige Schrift gebraucht den Ausdruck „Namen Gottes“ (שֵׁם, ὄνομα, nomen) allgemein zur Bezeichnung des erscheinenden Gottes, so daß der Name für Gott selbst und für seine Herrlichkeit oder in Verbindung mit seiner Herrlichkeit gesetzt wird (Js. 24, 15; 30, 27. Ps. 101, 16. Spr. 18, 10). Der Name Gottes wird gerühmt; er ist groß, gefeiert, herrlich in Israel (Deut. 28, 58; 32, 3. Jer. 10, 6; 44, 26. Ez. 39, 7) und auf der ganzen Erde. Gott gibt seinen Namen wie seine Ehre keinem Andern (Js. 42, 8), sondern eifert für ihn (Ez. 20, 9. 14. 22; 39, 7. 25), daß er nicht entehrt werde unter den Völkern, sondern ihm die Ehre gegeben werde (Deut. 32, 3. Ps. 101, 16; 142, 11. Mal. 2, 2). Weil sein Name mit dem Geschick des Offenbarungsvolkes eng verflochten ist, so will Gott um seines Namens willen Israel nicht verstoßen, sondern verherrlichen (1 Sam. 12, 22. Js. 48, 9. 11. Ps. 78, 9) und die Frommen führen, beschützen und ernähren (Ps. 22, 3; 30, 4; 88, 25; 123, 8). Sein Name wird auf Israel gelegt, um es zu segnen, und wohnt in seinen Heiligthümern (Deut. 12, 5. 11; 16, 6. 11. 2 Sam. 7, 13. 3 Kön. 3, 2; 8, 17. 20. 29; 9, 3. 4 Kön. 23, 27). Wie alle Völker im Namen ihres Gottes wandeln, so wandelt der ächte Israelit im Namen seines Gottes ewiglich (Mich. 4, 5; 5, 4), vertraut auf den Namen Gottes (Ps. 32, 21; 117, 10 ff.) und frohlockt in ihm (Ps. 74, 2). Wer aber dem Namen Gottes flucht oder durch leichtfertigen Schwur denselben verunehrt, der hat Gottes Ehre angetastet und ist dem Banne verfallen (Ex. 20, 7. Lev. 24, 11). Die Herrlichkeit, welche Gott an seinem Volke offenbart, hat ihm einen Namen gemacht (Js. 63, 12. 14. Jer. 32, 20. Ps. 28, 2 ff.; 105, 8; 137, 2) und führt auch Fremde zu seinem Namen (Jos. 9, 9. 3 Kön. 8, 41), während die Sünde und das Elend der Gefangenschaft die Verunehrung des Namens Gottes bei den Heiden veranlaßt (Js. 52, 5. Ps. 73, 10. 18; vgl. Ps. 113, 9 f.). Deßhalb wird Gott gebeten, um seines Namens, um der Ehre seines Namens willen diejenigen, welche ihn anrufen, von den Sünden zu heilen und zu retten (Ps. 78, 9). Gott selbst wird kommen und seinen Namen kennen lehren (Js. 52, 6. Ez. 39, 7), durch seine großen Thaten einen Namen machen und sich die neue Welt der Zukunft zum Namen setzen (Jer. 33, 9). Dieser allgemeine Gebrauch des Namens für das Wesen (numen) und die Person Gottes hat allerdings in der Regel eine Beziehung zu einer speciellen Bezeichnung Gottes. In den meisten Fällen ist ein besonderer Name hinzugesetzt. Auch die allgemeinen Wendungen: Gottes Namen verkündigen, anrufen, lieben, fürchten, entheiligen, kennen lernen, ihm die Ehre geben, danken u. s. w., weisen auf einen solchen hin. Doch ist es gezwungen, wenn man annimmt, daß stets an einen besondern Namen zu denken sei; vielmehr sind viele derartige Ausdrücke nur zu begreifen, wenn der Name Gottes zur Bezeichnung Gottes selber, des sich in den Gnadenerweisungen offenbarenden Gottes, der Heiligkeit, Herrlichkeit, Ehre und Majestät Gottes gebraucht ist. Wenn Job sagt: „Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, der Name des Herrn sei gebenedeit“ (1, 21), so ist gewiß der Name für das ganze Wesen, die Persönlichkeit Gottes gesetzt. Lev. 24, 11. 16. Deut. 28, 58 steht der Name für Jehova. In der Mischna steht er metonymisch für Gott, die Samaritaner lesen für Jehova Schema, wo die Juden Adonai lesen. Freilich wenn Gott bei seinem großen Namen schwört (Jer. 44, 26), so ist an den speciellen Namen zu denken. Die Bedeutung des Namens tritt noch stärker im Neuen Testament hervor, wo der Ausdruck „im Namen Gottes oder Christi“ zu den verschiedensten Bezeichnungen gebraucht wird. Er bedeutet die Thätigkeit im Auftrag Gottes, das Reden, Handeln in der Kraft desselben, im Glauben oder Bekenntniß. Mehr auf Ziel und Zweck weist die Wendung „auf den Namen“ hin. Die Vergebung der Sünden durch den Namen Christi (Apg. 10, 43) wie die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zeigen die Wirkung an, welche Gott im Herzen derjenigen hervorbringt, welche durch das Bekenntniß seines Namens zu ihm ihre Zuflucht nehmen.

II. Die substantivischen Namen Gottes in der heiligen Schrift zerfallen zunächst in zwei Klassen, deren erste das Verhältniß Gottes als Schöpfers und Erhalters der Welt, als Herrn der Natur, die

zweite das Verhältniß Gottes zu seinem Volke, zugleich aber auch im Gegensatz zum Götzendienst das Wesen des wahren Gottes bezeichnet. Letztere Klasse ist durch Jehova allein, die erstere durch El, Elohim, Adonai repräsentirt. Dazu kommen noch Schaddai, Eljon, Kadosch, welche in Verbindung mit den anderen Namen, aber auch selbständig in appellativer Bedeutung gebraucht werden.

1. El (אֵל) von אוּל = stark, mächtig sein (vgl. Ex. 15, 2. Ps. 36 [hebr.], 7; 80, 11; 90, 2) ist der älteste semitische Name zur Bezeichnung des göttlichen Wesens. Er bedeutet die Kraft, Allmacht Gottes, welche bei den semitischen Völkern stets den Grundbegriff seines Wesens bildete und sich in der Schöpfung und Vorsehung ausgedrückt fand. Die Semiten rufen im Gebet ein einziges göttliches Wesen, den allmächtigen Herrn, an. Dieser höchste Herrscher trägt verschiedene Namen nach den Volksstämmen: El, Alon, Eloah; Elion, Saddai, Baal, Adonai, Ram, Milik, Moloch, aber alle bezeichnen dieselbe Vorstellung, den „Herrn", den „Höchsten", den „Allmächtigen". Dieß beruht aber weniger auf Rassenbegabung als auf alter theokratischer Ueberlieferung, welche durch den ursprünglichen Wüstenaufenthalt befestigt worden sein mag. Die monarchische Staatsverfassung hatte nicht nur die Vorstellung von der absoluten Macht des Herrschers, sondern auch die Idee der Theokratie zur Voraussetzung. Die älteste Regierungsform bei den Assyrern war die rein theokratische. Ihnen wie den übrigen Semiten war die höchste Gottheit der einzige wahre König, der irdische Regent nur sein Stellvertreter. Wahrscheinlich ist dieß in Babylon auch so gewesen. Eine göttliche Verehrung der Könige wie in Aegypten findet man nicht. Der älteste babylonische Name für den höchsten Gott ist Ilu, akkadisch (semitisch?) An. Doch ist derselbe nicht Eigenname, sondern Appellativbezeichnung Gottes und wird deßhalb anderen Namen vorgesetzt (Ilu Nebo, Ilu Merodach u. s. w.). Ob Ilu einen über den höchsten Göttern stehenden Gott bezeichnet, wird neuerdings bezweifelt; doch ist die allgemeine Verbreitung des Namens bei den semitischen Völkern ein Beweis für die hohe Bedeutung desselben. Auch der einzige Gottesname, welcher den Assyrern eigen ist, Asur = der große Herr, der König der Götter, zeigt seine sachliche Verwandtschaft mit Ilu. Mit der Ausbildung des babylonisch-assyrischen Polytheismus ist Ilu immer mehr zurückgetreten und wurde schließlich durch andere Gottheiten verdrängt. Eine ähnliche Entwicklung nahm auch die Geschichte der hebräischen Gottesnamen, nur war es der ausgesprochene Monotheismus, welcher einen Namen als den ausschließlichen zur Geltung brachte. Der Gebrauch in alten Eigennamen erweist El als den ältesten Gottesnamen der Hebräer. Er wird ohne und mit Artikel gebraucht (Ps. 18 [hebr.], 31. 33. 48) und auch auf fremde Götter angewandt (Ex. 34, 14. Js. 44, 10. 15; 45, 20). Mit Ausnahme der Poesie (z. B. Job 5, 8; 8, 5) steht er regelmäßig mit Beiwörtern (עֶלְיוֹן, חַי, שַׁדַּי) oder mit einem Genetiv (Gen. 21, 33; 33, 20. Ps. 49, 1. Dan. 11, 36). Im Plural steht er von Jehova und den Götzen (Ex. 15, 11) und von Jehova allein (Dan. 11, 36). Js. 9, 5 geht el gibbor auf den Messias. Neben El kommt Eloah vor (Ps. 18, 32), welches 2 Sam. 22, 32 mit El ersetzt ist. Deßhalb wird es auch als Weiterbildung von El betrachtet, so daß Elohim nicht die Pluralbildung davon wäre, sondern als eines jener Wörter zu gelten hätte, welche keinen Singular haben. Eloah kommt außer dem Buch Job (41mal) und Deut. 32, 15. 17 vereinzelt in späteren Schriften vor (2 Par. 32, 15. Neh. 9, 17). Im Chaldäischen und Syrischen wird es von Jehova, aber auch von anderen Göttern gebraucht. Ueber Elohim und Jehova vgl. d. Artt.

2. Alle vier substantivischen Namen Gottes, welche oft mit einander abwechseln oder zusammengestellt werden und dadurch der modernen Kritik ein scheinbares Recht geben, die angeblichen Quellenschriften nach dem Gebrauch der Gottesnamen auszuscheiden, werden mit gewissen Beiwörtern verbunden, welche entweder die Erhabenheit Gottes über die Natur oder seine Herrschaft über das Volk Israel besonders hervorheben sollen. Das Erstere geschieht namentlich bei El und Elohim zur Steigerung, das Andere bei Jehova oder Jehova-Elohim zur Darstellung des heiligen und gnädigen Wesens Gottes. Die gewöhnlichste und älteste Bezeichnung ist el schaddai (שַׁדַּי = gewaltthätig sein), welchen Namen sich Gott selbst gab (Gen. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3. Ex. 6, 2 ff.). Schaddai wird aber auch allein zur Bezeichnung Gottes gebraucht (Gen. 49, 25. Ruth 1, 20. 21), häufig dichterisch (Job 24, 1; 27, 2 u. a. Ps. 68, 15), abwechselnd mit El (Job 23, 16; 27, 2). Die LXX übersetzen gewöhnlich παντοκράτωρ, die Vulgata omnipotens, der „Gewaltige", weil in diesem Wort die Allgewalt Gottes noch stärker, als in El allein zur Geltung kommt und der Gegensatz zu den Göttern der Heiden schärfer ausgedrückt wird. El Schaddai ist seinen Bekennern ein mächtiger Gott. Sie können furchtlos und sicher auf ihn vertrauen. Als der „Höchste" (עֶלְיוֹן, ὕψιστος, altissimus) wird El schon Gen. 14, 18 bezeichnet. Das Epitheton wird auf Elohim (Ps. 57, 3) und Jehova (Deut. 26, 19. Ps. 7, 18) übertragen und auch substantivirt (Ps. 9, 3; 21, 8; 107, 11). Der Name entspricht der altsemitischen Vorstellung von dem Herrn der Natur. Nach Sanchuniathon soll der phönicische Bal Eliun geheißen haben (Eus., Praep. ev. 1, 10, 36). Daß Gott ein lebendiger Gott, das Leben selbst und die Quelle des Lebens ist, wird durch den Beisatz der „Lebendige" (חַי, ζῶν, vivens s. vivus) angedeutet. Derselbe steht bei El (Jos. 3, 10) und Elohim (4 Kön. 19, 4. 16), auch im Plural (Deut. 5, 23. 1 Sam. 17, 26. 36. Jer. 10, 10; 23, 36) und wechselt mit Elohim und El (Ps. 42 [hebr.], 3) oder Jehova und El (Ps. 42, 9). Besonders eignet diese Bezeichnung Jehova als dem

Seienden, der Sein und Leben in absoluter Weise ist (vgl. Jer. 2, 13; 17, 13. Ps. 35, 10). — Die näheren Bezeichnungen für das Verhältniß Gottes zu dem Volke Israel sind keine eigentlichen Namen, sondern sollen nur die innige geistig-sittliche Verbindung, welche unter dem Bilde der Ehe dargestellt wird, veranschaulichen. Deßhalb ist hier nicht mehr El, sondern Jehova oder Jehova-Elohim, welche beide Namen oft zusammengefaßt werden, um den Schöpfer und Bundesgott als den einen wahren Gott darzustellen, der gebräuchliche Name. Ausnahmen sind Gen. 33, 20; 46, 3. Js. 5, 16. Dieser Gott Jehova-Elohim ist der Gott Abrahams (Gen. 24, 12. 27; 28. 13) und Isaacs (Gen. 32, 9; 46, 1), Abrahams, Isaacs und Jacobs (Ex. 3, 6. 15. 16; 4, 5), der Väter (Gen. 48, 15. Ex. 3, 13), der Hebräer (Ex. 3, 18; 5, 3; 7, 16; 9, 1. 13; 10, 3). An die gewöhnliche Bezeichnung „Gott Israels" schließt sich der Name „der Heilige Israels" an, der bei Isaias gewöhnlich ist (1, 4; 5, 19. 24 u. a.), aber auch sonst sich findet (4 Kön. 19, 22. Jer. 50, 29; 51, 5. Ps. 77, 41; 88, 19). Das Wort bezeichnet nach der Grundbedeutung von קָדשׁ in erster Linie die Majestät und Verehrung, welche Jehova in Israel genießt, deutet aber zugleich die sittliche Hingabe des Volkes an den Heiligen Israels an (Lev. 11, 44). Deßhalb heißt Jehova auch schlechtweg „der Heilige" (Job 6, 10. Js. 40, 25. Hab. 3, 3. Ps. 21, 4), d. h. Gott (Js. 5, 16. 1 Sam. 6, 20). Der Name „Vater" kommt seit Oseas für Jehova vor, bezeichnet aber das besondere Liebesverhältniß zu Israel (Deut. 32, 6. Js. 63, 16; 64, 8) oder, wo es ohne Näherbestimmung steht (Jer. 2, 27; 3, 4. Mal. 1, 6), die Ursächlichkeit und Auctorität, so daß er nicht als eigentlicher Gottesname im Alten Testament betrachtet werden kann. — In den älteren, namentlich in den poetischen Theilen, findet sich häufig der Name „Gott der Heerschaaren" (יְהוָֹה צְבָאוֹת 1 Sam. 1, 3; 4, 4. Js. 1, 24; 5, 24 u. a. Jer. 2, 19; 6, 6. 9. Am. 3, 13; 5, 14 u. a. אֲדֹנָי צ׳ Js. 10, 16). In der zweiten Psalmensammlung (Elohimpsalmen) ist dafür Elohim gesetzt (80, 8. 15 u. a.), was die neueren Kritiker aus dem spätern Verbot, den Namen Jehova auszusprechen, erklären (vgl. Kautzsch, Die ursprüngliche Bedeutung des Namens Jahve Sabaoth, in Stade's Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch., 6. Jahrg. 1886, 1). Eine Zusammenfassung beider findet sich Jer. 5, 14; 15, 16; 38, 17; 44, 7. Ps. 59, 6; 80, 20. Der Name des Bundesgottes konnte zu der Ansicht führen, die ursprüngliche Bedeutung sei von den Heerschaaren Israels genommen, welche als solche Gottes Heerschaaren waren (Ex. 7, 4; 12, 17. 41. 51. Num. 1, 3. 20; 2, 3 u. a.). Es wird auch Gott oft in dichterischer Weise geschildert, wie er für Israel in den Krieg zieht, sein Schlachtheer mustert, seine Helden sammelt (1 Sam. 17, 45. Ps. 23, 8; 43, 10; 59, 12; 107, 12. Js. 13, 4). Allein diese Anwendung ist doch mehr eine Uebertragung des Gedankens von der Hilfe Gottes und seiner himmlischen Heerschaaren. Zu diesen gehören nach alter Anschauung allerdings auch die Himmelskörper (Deut. 4, 19. Job 38, 7. Js. 34, 4; 40, 26. Jer. 19, 13; 33, 22), doch bei den Juden nicht als göttlich verehrte Wesen, denn eine solche Verehrung wurde als Abfall zum Götzendienst gebrandmarkt (4 Kön. 17, 16; 21, 3. 5; 23, 4 f.). Das Kämpfen durch die Gestirne (Richt. 5, 20) ist trotz Jos. 10, 12 etwas prosaisch erklärt, wenn man darunter nur den Vortheil der nächtlichen Beleuchtung versteht, aber es hindert nichts, an den im Alterthum weit verbreiteten Glauben von der Leitung der Gestirne durch reine Geister zu denken. Denn es werden auch die Engelschaaren als Gottes Heerschaaren bezeichnet (Jos. 5, 14. 3 Kön. 22, 19. Ps. 102, 21; 148, 2) und mit dem Himmelsheer zusammengefaßt (Job 38, 7). Daher ist es wahrscheinlich, daß der Name „Gott Sabaoth" von den Engelschaaren auf die Himmelskörper und irdischen Heerschaaren übertragen worden ist. Wie allgemein der Name Sabaoth war, bezeugt Origenes, indem er den Ophianern (Ophiten) vorwirft, sie hätten aus dem Hebräischen den Javia (Jao oder Ja), den Sabaoth, den Adonaios und den Eloaios entlehnt, welche in der heiligen Schrift Namen eines und desselben Gottes seien (C. Cels. 6, 32). Hieronymus (Ep. 25, al. 136) zählt zehn Namen auf: El, Eloim, Eloe, Sabaoth, Elion, Eser Jeje, Adonai, Ja, Tetragramm(at)on, Saddai. Junilius nennt acht Namen, welche principaliter das göttliche Wesen bezeichnen: Deus, Dominus, Dominus Deus, Adonai, Sabaoth, Heli, Heloi, Est (Inst. 1, 13). — Die LXX übersetzen El und Elohim mit θεός, Jehova mit κύριος, die Vulgata hat Deus, Dominus. Das Neue Testament hat beide Ausdrücke aufgenommen. Die Anwendung auf die Götter der Heiden ergab sich nach dem Vorgang des Alten Testaments von selbst, ohne daß dieselben damit als wirkliche Götter anerkannt würden (Ps. 81, 6. 1 Cor. 8, 5). Der Name Jehova, der allein Seiende, wird niemals von einem heidnischen Gott gebraucht; θεός, das in der Regel von θεᾶσθαι = schauen, theilweise von θέειν = laufen oder αἴθειν = brennen abgeleitet wird, bedeutet bei den Griechen, wie bei den Lateinern Deus, ganz allgemein das göttliche Wesen als Gattungsbegriff, der durch die besonderen Namen erst specificirt, aber doch als Hauptbezeichnung beibehalten wird, so daß insbesondere im Augenblick der Noth nicht dieser oder jener Gott, sondern der Gott angerufen wurde. In den indo-europäischen Sprachen ist das Wesen Gottes nach einer den naturalistischen Morgenländern besonders in's Auge fallenden Erscheinung, nach dem Glanz des Himmelslichtes, bezeichnet worden. Denn das sanskritische Dyaus, Deva ist das Glänzende, und Ζεύς, Jovis, Zio, Tiu beweisen die allgemeine Uebereinstimmung in dieser Vorstellung. Das Wort, welches in der ältesten Sprachperiode den Sitz und die Wohnung des höchsten Gottes be-

zeichnete, der Himmel, wurde zu einer sinnvollen Bezeichnung dieses Gottes selbst gewählt. Die persönliche Auffassung aber erhielt sich in Dyaus-Pitar = Ζεὺς-Πατήρ = Jupiter = Tyr. In Bezug auf κύριος ist noch zu beachten, daß es in den Evangelien auf den Messias (Matth. 21, 3; 22, 45. Marc. 11, 3; 12, 36. Luc. 1, 43; 2, 11; 19, 34; 20, 44), im Lucas- und Johannesevangelium, in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen auf Christus übertragen und die Bezeichnung „unser Herr Jesus Christus" eingeführt wird. Joh. 20, 28 wird Jesus als Herr und Gott angeredet. Eigenthümlich ist dem Neuen Testament der Name „Vater" für die erste Person in der Gottheit (Matth. 11, 25 ff.). Es ist dieß „Gott der Herr", der „Höchste" (Luc. 1, 32), der Schöpfer und Erhalter aller Dinge (Eph. 3, 14. 15. Hebr. 12, 9), besonders der Menschen (Matth. 6, 4. 8. 15; 24, 36. Luc. 6, 36 u. a.). Er wohnt im Himmel (Matth. 5, 16. 45. 48 u. a. Luc. 11 13), ist der himmlische Vater (Matth. 6, 14. 26. 32; 15, 13) und als Vater Jesu Christi auch der Vater aller Erlösten, der Brüder Christi.

III. Die adjectiven oder attributiven Namen Gottes fallen mit den Eigenschaften Gottes (s. d. Art. Gott) zusammen, weil jede Eigenschaft Gottes Wesen selbst bezeichnet, und Gott das, was in den Eigenschaften von ihm ausgesagt wird, in eminentem Sinne ist, während alle geschaffenen Dinge nur durch die Theilnahme an seinem Sein und seinen Eigenschaften ihr Sein und ihre Eigenschaften erhalten. Deßhalb haben die alten Theologen nach dem Vorgang des Pseudo-Dionysius diese Namen Gottes den Eigenschaften Gottes gleichgesetzt oder sie wenigstens in Verbindung mit denselben behandelt (Thom., S. th. 1, q. 13; Petav., De Deo Deique proprietatibus 8, 6—8). Junilius stellt den Namen, durch welche Gottes Wesen principaliter bezeichnet werde, diejenigen zur Seite, durch welche dasselbe consequenter dargestellt werde, und findet diese, indem er personas aut operationem aut collationem ejus (Dei) ad creaturas untersucht. Die Vergleichung geschieht confessione et negatione, wie schon Dionysius gezeigt hat. Danach ist es üblich geworden, positive und negative Namen Gottes zu unterscheiden und dieselben nach den positiven und negativen Eigenschaften zu bestimmen. Die einzelnen Namen bezeichnen nicht reale Verschiedenheiten in Gott, sondern sind logisch unterschieden, aber cum fundamento in re. Indem sie die sich dem betrachtenden Verstande darbietenden Momente des absolut einfachen Wesens Gottes zur Anschauung bringen, verleihen sie in ihrer Gesammtheit eine Vorstellung Gottes, so weit der Unbegreifliche von der menschlichen Vernunft erfaßt werden kann. Wie gerade die negativen Eigenschaften die höchsten Vollkommenheiten des göttlichen Wesens anzeigen, insofern sie die durch Raum und Zeit dem Endlichen gezogenen Schranken beseitigen, so sind auch die negativen Namen Gottes, des Unendlichen, Unermeßlichen, Allgegenwärtigen, Ewigen, Unveränderlichen, die Namen des absoluten Wesens. Dadurch werden auch die positiven Namen des Allwissenden, Allweisen, Allmächtigen, Allgütigen, Allbarmherzigen, Heiligen, Gerechten in Gott entsprechender Weise charakterisirt. Daraus läßt sich einerseits abnehmen, daß die attributiven Namen mit den substantivischen in enger Verbindung stehen, wie denn auch beide in der Offenbarung mit einander verbunden werden; andererseits erkennen, daß die Namen Gottes nicht willkürlich gewählt oder gleichgültig sind. Schon Origenes hat gegen diesen Vorwurf des Celsus bemerkt, es sei nicht gleichgültig, ob man Gott den Höchsten oder Adonai oder Sabaoth oder den Gott des Himmels nenne, oder, wie die Griechen, Zeus, oder wie andere Völker, Aegypter, Inder u. s. w., denn die Namen der Offenbarung seien weder menschlicher Willkür zu verdanken, wie Aristoteles allgemein von den Namen behaupte, noch aus der Natur der Dinge geflossen, wie die Stoiker glaubten, sondern von Gott als wirkliche Bestimmungen über sein Wesen gegeben, wenn dieses auch dem Menschen nie auf erschöpfende und vollkommene Weise geoffenbart werden könne (C. Cels. 1, 24; 6, 39). — Zur Literatur vgl. die Angaben in den Einzelartikeln, die Handbücher für die Theologie des Alten Testaments von Scholz (Regensburg 1861), Oehler (3. Aufl. Stuttgart 1891), Schultz (4. Aufl. Göttingen 1889) u. A. und die Handbücher der Dogmatik im Abschnitt von den Eigenschaften Gottes. Als Ergänzung zu den betr. Artt. Dalman, Studien zur bibl. Theologie. Der Gottesname Adonai und seine Geschichte, Berlin 1889; Broglie, Elohim et Jahweh, Annales de phil. chrét. 1891, 537 s. [Schanz.]

Namen Jesu, Titel mehrerer religiösen Genossenschaften. I. Männliche. 1. Congregation vom Namen Jesu in den Antillen, ein reformirter Zweig des Dominicanerordens, besaß um 1849 ein Kloster mit 20 Pfarrstellen. — 2. Ritterorden, auch Seraphim genannt, 1334 von den Königen von Schweden und Norwegen zur Vertheidigung des Landes gegen Einfälle der Heiden gestiftet; ging durch die Reformation unter.

II. Weibliche Genossenschaften dieses Namens bestehen in folgenden Diöcesen Frankreichs: 1. Besançon. Krankenpflegerinnen mit einem Mutterhause zu Grand' Fontaine, 14 Häusern und an 60 Mitgliedern. — 2. Marseille. Erziehungshaus für Mädchen, gegründet 1852 nach der Regel des hl. Augustinus, hatte 1880 53 Schwestern. — 3. Paris. Ein Haus mit 33 Mitgliedern zur Erziehung armer Mädchen und zur Krankenpflege. — 4. Rodez. Genossenschaft mit Mutterhaus zu Sainte-Radegonde, 10 Filialen und 31 Schwestern zur Mädchenerziehung und Krankenpflege, gegründet im Beginn dieses Jahrhunderts. — 5. Toulouse. Congregation mit Mutterhaus zu Toulouse und 120 Mitgliedern, 1827 staatlich anerkannt für Unterricht und Erziehung. — 6. Valence. Im

Jahre 1815 (1825?) gestiftete, 1855 anerkannte Congregation mit Mutterhaus zu Loriol und 125 Schwestern zur Krankenpflege und Mädchenerziehung, besonders in Landgemeinden. (Vgl. Hélyot, Dictionn. des ordres religieux etc., mise par ordre alphabétique, corrigée et augmentée etc. par Badiche, publié par Migne [Encyclopédie théologique XX—XXIV, Paris 1847 à 1859]; Keller, Les congrégations religieuses en France, Par. 1880.) [Beissel S. J.]

Namen Jesu und Mariä, Titel weiblicher religiöser Genossenschaften: 1. Zu Marseille (vgl. oben VI, 1465, 5). — 2. Zu Longueuil in Canada, Diöcese Montreal, gestiftet 1843 zum Unterricht der weiblichen Jugend, zählte im J. 1891 nach Sadlier's Catholic Directory 443 Profeßschwestern, 29 Novizen und 29 Postulantinnen in 34 Häusern verschiedener Diöcesen. (Vgl. Hélyot-Migne wie im vorigen Artikel.) [Beissel S. J.]

Namen-Jesu-Fest wird auf Anordnung des Papstes Innocenz XIII. vom Jahre 1721 in der gesammten lateinischen Kirche begangen und ist seiner Bedeutung nach das Centralfest für die Feste Jesu. Es gilt nämlich die Feier, wie leicht zu denken ist, nicht den fünf Buchstaben, aus denen das Wort „Jesus" zusammengesetzt ist, sondern demjenigen, der mit diesem Worte bezeichnet wird. Während die übrigen Feste Jesu einzelne Ereignisse im irdischen Wirken des Herrn den Gläubigen zur Betrachtung vorlegen, das Weihnachtsfest z. B. die Geburt Jesu Christi, das Osterfest die Auferstehung desselben, vereinigt dieses die einzelnen Radien der Feste Jesu zu einem Ganzen, um dem Auge des Gläubigen alles mit einander zu vergegenwärtigen, was Jesus Christus ist, für uns gethan hat, thut und noch thun wird. Der Grund, warum es dessen ungeachtet erst in so später Zeit eingeführt wurde, ist wohl zunächst darin zu suchen, daß es kein einzelnes historisches Factum, sondern eine, wenn auch noch so erhabene Idee zur Grundlage hat; auch war es im Grunde ohnehin in das Fest der Beschneidung eingeschlossen, an welchem, wie bekannt, der neugeborne Weltheiland den Namen erhielt, vor dem sich alle Kniee im Himmel, auf Erden und unter der Erde zu beugen haben. Angebahnt wurde es durch den hl. Bernhardin von Siena (s. d. Art.), welcher, um die Ehrfurcht für den Namen Jesu zu vermehren, nach der Predigt den Zuhörern eine Tafel zeigte, auf welcher dieser Name mit Strahlen abgezeichnet war, eine Darstellung, welche noch jetzt in Siena gleich einem Stadtwappen das Rathhaus und die größte Zahl der Wohnhäuser schmückt. Noch mehr Vorschub erhielt das Fest durch das von Bernhardin von Busti (s. d. Art.) verfaßte und 1530 von Papst Clemens VII. für den Franciscanerorden genehmigte Officium zu Ehren des Namens Jesu. Nach Clemens wurde nämlich der Gebrauch dieses Officiums und die Feier des Festes immer mehr ausgedehnt, bis endlich Innocenz XIII. dasselbe allgemein einführte. Für den Franciscanerorden blieb der 1530 bestimmte 14. Januar als Festtermin bestehen, während die allgemeine Feier auf den zweiten Sonntag nach Epiphanie angesetzt wurde. Wird das Fest an diesem Tage durch den Sonntag Septuagesima verdrängt, so ist es auf den 28. Januar, bei der Occurrenz mit einem höhern Feste jedoch auf den ersten freien Tag zu verlegen; es soll aber stets vor der Fastenzeit begangen werden. [F. X. Schmid (K. Schrod).]

Nancy, eine zur Kirchenprovinz Besançon gehörige Diöcese in Frankreich. Der Name Nancy, eigentlich Nanzig, Nancium, Nancejum, kommt als Ortsname schon im 9. Jahrhundert vor. Im 12. Jahrhundert war es noch ein Schloß, wurde aber später Hauptstadt des Herzogthums Lothringen und 1766 mit Frankreich vereinigt. Heute ist dieselbe Hauptort des gleichnamigen Arrondissement im Departement Meurthe-et-Moselle, links an der Meurthe, westlich von Straßburg und südlich von Metz, mit über 90 000 Einwohnern und einer Cathedrale de N. D., in welcher sich die Gräber der Herzoge von Lothringen befinden. In der Franciscanerkirche ist das Grabmal Karls des Kühnen (gest. 1477) und in der Kirche Bon Secours das des ehemaligen Polenkönigs Stanislaus Leszczynski (gest. 1766) und seiner Gemahlin. Früher hatte Nanzig 3 Pfarr- und 3 Collegiatkirchen, 2 Abteien, 17 Klöster und ein Jesuiten-Colleg; jetzt besitzt es eine Universität mit vier Facultäten, ein Lyceum, eine medicinische Secundärschule, die einzige Forstakademie in Frankreich, ein großes Seminar, eine Normalschule, zwei Hospitäler und andere Wohlthätigkeitsanstalten. Bischofssitz wurde diese Stadt erst am 19. November 1777. Weil nämlich das Bisthum Toul, zu dem Nancy gehörte, sehr groß war — es zählte über 1400 Pfarreien —, so dismembrirte Papst Pius VI. von demselben zwei neue Sprengel, St-Dié und Nancy. Letzteres wurde, wie Toul selbst, der Metropole Trier unterstellt. Dieses Verhältniß bestand nur kurze Zeit; denn das Concordat vom Jahre 1801 stellte Nancy unter die Metropole Besançon, während Toul ganz aufgehoben wurde. Was die Bischöfe von Nancy betrifft, so wurde der erste derselben, Apollinaris Ludwig de la Tour Dupin, der am 15. December 1777 bestätigt und am 25. Januar 1778 consecrirt worden war, am 18. Juli 1783 zum Erzbischof von Auch promovirt. Franz Fontanges, consecrirt den 17. August 1783, wurde 1787 Erzbischof von Bourges. Anna Ludwig Heinrich de la Fare, bestätigt am 17. December 1787, ließ sich 1801 nicht zur Resignation bewegen, unterwarf sich aber 1815 dem heiligen Stuhle, wurde den 1. October 1817 Erzbischof von Sens und später Cardinal, war dann erster Almosenier der Herzogin von Angoulême, seit 1824 Staatsminister und Mitglied des geheimen Raths, bis er am 10. December 1829 starb. Anton Eustach d'Osmond, 1785 Bischof von St. Bertrand de Comminges und 15. April 1802 transferirt, wurde 1810 zum Erzbischof

von Florenz ernannt, kehrte aber auf den Stuhl von Nancy zurück und starb 29. September 1823. Karl de Forbin-Janson, consecrirt 6. Juni 1824, ist allbekannt als Einführer des segensvollen Vereins der heiligen Kindheit. Geboren zu Paris den 3. November 1785, machte er in jüngeren Jahren Reisen nach Nordamerika, Jerusalem und Kleinasien und starb auf einem Landhause zu Marseille am 12. Juli 1844. Alexander Basilius Menjaud, seit 12. Juni 1839 Bischof von Joppe i. p. i., succedirte 1844, wurde erster kaiserlicher Almosenier, hielt 1851 eine Diöcesansynode und wurde 26. September 1859 Erzbischof von Bourges. Georg Darboy, consecrirt 30. November 1859, wurde 16. März 1863 zum Erzbischof von Paris promovirt. Karl Martial Allemand Lavigerie, Auditor der Rota zu Rom, am 22. März 1863 als Bischof von Nancy consecrirt, wurde 27. März 1867 Erzbischof von Algier. Joseph Alfred Foulon, geb. zu Paris 29. April 1823, consecrirt am 1. Mai und inthronisirt am 12. Mai 1867, wurde 1882 als Erzbischof nach Besançon transferirt. Der gegenwärtige Bischof ist Karl Franz Turinaz, geb. 1838, Bischof von Tarentaise seit 1873, nach Nancy transferirt 1882. Sein Sprengel umfaßt das Departement Meurthe-Moselle mit (1892) 444 000 Seelen. Er hat mehrere Generalvicare; sein Secretariat bilden drei, sein Officialat zwölf höher gestellte Geistliche. Das Domcapitel zählt neun Titular-Canonici und vier Präbendaten. Diöcesanpriester leiten das Clericalseminar, das theologische und das philosophische Seminar, die Schule für höhere Studien und das Knabenseminar, letzteres zu Pont-à-Mousson. Der Pfarreien sind 34, davon 10 erster Klasse, Succursalen 463, Vicariate 14, außerdem eine Anzahl von Kapellen.

Orden und Congregationen: Oblaten Mariä zu Sion; Karthäuser zu Bosserville; Brüder von der christlichen Lehre mit Haupthaus, Noviciat und Pensionat zu Nancy; Schulbrüder zu Nancy, Lüneville und Longuyon. Von den weiblichen Congregationen haben das Mutterhaus in der Stadt Nancy: Schulschwestern; Schwestern vom hl. Karl, mit vielen Niederlassungen in und außer der Diöcese; Schwestern von der heiligen Kindheit Mariä, sowie Schwestern vom heiligen Herzen Mariä; zu Haroue ist das Mutterhaus der Schwestern des Glaubens und zu Longuyon das Mutterhaus der Schwestern de Ste-Chrétienne. Weiter finden sich: Cistercienserinnen, Benedictinerinnen an zwei Orten (Pensionat); Visitantinerinnen zu Nancy; Carmeliterinnen zu Luneville; Nonnen von der Geburt Mariä zu Pont-à-Mousson (Pensionat); Damen vom heiligen Herzen zu Nancy (Pensionat); daselbst auch Dominicanerinnen (Pensionat) und Schwestern vom guten Hirten, Kleine Schwestern der Armen, Barmherzige Schwestern, Töchter des göttlichen Erlösers, Schwestern des Mitleids, Vorsehungsschwestern, Dienerinnen des heiligen Herzens, Schwestern von der guten Hilfe, Schwestern des armen Kindes Jesu und andere. (Vgl. Moroni, Diz. XLVII, 157 sgg.; Annuaire histor., Paris 1847, 123 s.; Gams, Series Epp. 580 sq.; La France eccl. 1892, 497—506.) [Neher.]

Nanea (Ναναία, Pesch. נני), im A. T. eine in Elymais oder Persien verehrte Göttin, in deren Tempel und von deren Priestern Antiochus Epiphanes bei dem Versuche, die Tempelschätze zu rauben, getödtet wurde (2 Mach. 1, 13—16). Es ist ohne Zweifel die nämliche Gottheit gemeint, welche in Babylonien unter dem Namen Nana verehrt wurde. Dieselbe ward als Gemahlin Nabo's (s. d. Art.) betrachtet und hatte ihr Heiligthum in Arach (s. d. Art.). Von dort ward ihr Bild um 2200 v. Chr. durch den elamitischen König Kudurnachundi nach Elam entführt und erst 1635 Jahre später durch den assyrischen König Assurbanipal zurückgebracht, so daß sich hieraus der Cultus derselben auf persischem Boden erklärt. Sie scheint auch mit der persisch-armenischen Ἀναΐτις identisch zu sein und kann, weil sie von Istar unterschieden wird, nicht mit der griechischen Aphrodite oder Venus, sondern nur mit Artemis oder Diana zusammengestellt werden. Noch auf sassanidischen Münzen erscheint sie unter dem Namen Nanaia. (Lagarde, Ges. Abhandlungen, Göttingen 1866, 16. 143. 157. 295; Schrader, Keilinschr. und A. T. 457; Tiele, Babylon.-assyrische Geschichte 98. 394.) [Kaulen.]

Nangis, s. Wilhelm von Nangis.

Nantes, Edict von, s. Hugenotten VI, 364 ff.

Naogeorgus, Thomas, einer der gelehrten Abenteurer zur Zeit der sogen. Reformation, mit seinem deutschen Namen Kirchmair genannt, war 1511 auf einem Dorfe bei Straubing geboren, ward lutherischer Pfarrer 1536 zu Sulza, dann 1541 zu Kahla in Thüringen, blieb aber den Führern der Bewegung immer wegen seiner Neigung zum Zwinglianismus verdächtig und mußte deßwegen sehr oft Stellung und Aufenthalt wechseln. Er erscheint als Feldprediger des schmalkaldischen Bundes, als Pfarrer zu Augsburg, Kaufbeuern, Kempten, Stuttgart, Eßlingen, Basel, bis er am 29. December 1563 als Pfarrer zu Wiesloch in der Pfalz starb. Seine Hauptbedeutung erlangte er durch seine schriftstellerische Thätigkeit. Er trat zuerst mit lateinischen Satiren und Tragödien im Sinne Luthers auf, z. B. Tragoedia nova, Mercator seu Judicium. In qua in conspectum ponuntur Apostolica et Papistica doctrina, quantum utraque in conscientiae certamine valeat et efficiat, et quis utriusque futurus sit exitus, Thoma Naogeorgo Straubingensi autore, s. l. 1540 und wieder 1560 und 1590, auch französisch 1558 von Crespin gedruckt. Die boshafteste seiner Schmähschriften, Regnum papisticum, s. l. 1553 u. ö., übersetzte er auf Befehl des Landgrafen Philipp von Hessen in's Deutsche; sie erschien von 1555—1575 fünfmal unter dem Titel: Das Päpstisch Reych. Ist ein Buch lüstig

zu lesen allen so die warheit lieb haben, Darin der Babst mit seinen gelidern, leben, glauben, Gottesdienst, gebreüchen vnd Cerimonien, so vil müglich, warhafftig vnd auffs kürtzeste beschrieben, getheilt in 4 Bücher, Durch Thoman Kirchmair ... MDLV. Andere seiner lateinischen Schriften wurden von fremder Hand in's Deutsche übersetzt und herausgegeben; er selbst schrieb deutsch: Der Mort brandt. Ein neuwe Tragedi. Inn welcher, des Bapsts und seiner Papisten, erschreckliche anschlege, vnd darauff mit der that volnstreckte handel, vermeldet vnd entdeckt werden. Durch Thomam Kirchmeyern von Straubingen, artlich beschriben, o. O. MDXLI und noch zweimal. (Vgl. Nachricht von Thomae Naogeorgii Leben und Schriften von Am Ende in Strobels Miscellaneen III, 107 ff.; Corpus Reformatorum V, 290; Döllinger, Die Reformation II, 134 ff.; Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung II, 2. Aufl. Dresden 1886, 595.) [Kaulen.]

Narcissus, 1. in der heiligen Schrift ein römischer Familienvater, dessen Angehörigen Paulus (Röm. 16, 11) einen Gruß schickt; nach der Meinung Einiger ist derselbe identisch mit dem bei Tacitus und Sueton genannten Günstling des Kaisers Claudius, nach anderer Ansicht mit dem im römischen Martyrologium zum 31. October angeführten Martyrer. — 2. ein Bischof von Jerusalem zu Ende des 2. Jahrhunderts, der im J. 198 wegen der Osterstreitigkeiten ein Provinzialconcil daselbst abhielt. Er war wegen seines heiligen Lebens und seiner Wundergabe allgemein verehrt, ward aber von verleumderischen Menschen mit größter Unverschämtheit eines gemeinen Verbrechens bezichtigt; dieß erschütterte ihn so sehr, daß er tief in die Wüste hinein zog und lange Jahre als Ascet lebte. Nachdem wegen seines Verschwindens schon der dritte Bischof auf ihn gefolgt war, erschien er wieder wie ein von den Todten Auferstandener und mußte auf allgemeines Bitten, da auch die Falschheit der gegen ihn gerichteten Verleumdung von Gott längst an den Tag gebracht worden, seinen Stuhl wieder einnehmen. Seines vorgerückten Alters wegen wählte er sich später einen Coadjutor in dem cappadocischen Bischof Alexander, der nach Jerusalem gepilgert war, und führte mit dessen Hilfe sein Amt noch bis zum 120. Lebensjahre fort. (Euseb. Hist. eccl. 5, 12, 1 sq.; 6, 8, 7 sq.; Tillemont, Mém. eccl., 2e éd. Paris 1701, III, 177 ss.) [Kaulen.]

Narrenfeste, s. Feste II, od. IV, 1398.

Narthex, eigentlich eine Pflanze, welche Ruthen lieferte, auch eine Kapsel oder ein Futteral bezeichnend, ist der technische Name für einen Bestandtheil der alten Basilica geworden. Wenn eine solche ein eigenes Atrium hatte, so war dasselbe gewöhnlich von einer Säulenhalle umgeben; derjenige Theil der letztern, welcher sich an die Schmalseite des Kirchengebäudes anschloß, hieß Narthex. Da derselbe sich unmittelbar vor dem Kircheneingange befand, so war er für die zweite Klasse der Büßer, die audientes, zum Aufenthalt während der P[...]digt bestimmt; auch gestattete man wohl den Hei[...] und den Häretikern, hier der Predigt anzuwoh[...] (S. Kraus, Realencykl. I, 122 f.) [Kaulen.]

Nas (Nasus), Johannes, Franciscaner [...] Weihbischof von Brixen, einer der eifrigsten [...]kämpfer der sog. Reformation, war am 19. M[...] 1534 zu Eltman in Ostfranken von „frumm[...] erbarn Eltern" geboren. Seinen Vater, Valen[...] Nas, verlor er frühzeitig. Im Alter von zw[...] Jahren kam Johannes als Schneiderlehrling n[...] Bamberg, wanderte dann und arbeitete als Ges[...] in Nürnberg, Regensburg und Augsburg. [...] lernte er das Thun und Treiben der Reformato[...] kennen, besuchte ihren Gottesdienst, hörte ihre P[...]digten, lebte in ihrer Gesellschaft und fand sol[...] Vergnügen an Allem, daß er nahe daran war, [...] apostasiren. Allein im J. 1551 kam er nach Mü[...]chen; dort fiel ihm 1552 das Büchlein „Die Na[...]folge Christi" in die Hände, und dessen fleißige Le[...]türe bewog ihn, nicht bloß der lutherischen Lehre a[...]zusagen, sondern auch der Welt den Rücken zu kehre[...] er trat zu München als Laienbruder in den Ord[...] der Barfüßer. Am 5. August 1553 legte er a[...] Franciscanerbruder seine Profeß ab. Das Schne[...]derhandwerk übte er auch im Kloster, studirte ab[...] Nachts stundenlang bei der Lampe, welche v[...] einem Bilde der Mutter Gottes brannte, die late[...]nische Grammatik und brachte es in kurzer Ze[...] so weit, daß er die römischen Classiker mit Ve[...]ständniß lesen konnte. Die staunenden Obere[...] nahmen ihn nun in die Zahl der Cleriker auf; be[...]reits im J. 1557 erhielt er zu Freising die Priester[...]weihe. Nun sandten ihn die Oberen nach Ingol[...]stadt, damit er dort die theologischen Vorlesungen de[...] gelehrten Jesuiten-Patres Le Jay, Salmeron un[...] Canisius, sowie der berühmten anderen Koryphäen wie Staphylus, Eisengrein und Caspar Franc[...] hören könne. Er sammelte sich reiche Kenntnisse, un[...] da er eine besondere Begabung für das Predigtam[...] an den Tag legte, ward er 1560 zum Convents[...]prediger ernannt und seitdem vorzugsweise für di[...] Wirksamkeit auf der Kanzel bestimmt. Im J. 15[...] bewirkte er durch seine Predigten zu Straubing, daß Rath und Bürgerschaft sich für die katholisch[...] Lehre entschieden. Im J. 1568 hielt er Fasten[...]predigten zu München, 1569 predigte er in Würz[...]burg. Zum Guardian des Franciscanerklosters in Ingolstadt und zum Custos der Straßburger Ordensprovinz ernannt, ging er Pfingsten 1571 zum Generalcapitel nach Rom und ward von Pius V. mit dem Titel eines apostolischen Predigers ausgezeichnet. Nach seiner Rückkehr ward er Commissar der Ordensprovinzen Straßburg, Oesterreich und Böhmen und wurde von Erzherzog Ferdinand zu Innsbruck als Hofprediger erbeten. Seit 1575 erscheint er zu Brixen, wo er schon 1571 das Beneficium S. Barbarae erhalten hatte. In den Jahren 1577 und 1578 hielt er die Fastenpredigten zu Augsburg; in letzterem Jahre ward er von Gregor XIII. zum Commissar über alle in Fer-

dinands Gebiet befindlichen Klöster ernannt. Vom Bischof zu Brixen als Weihbischof gewählt, ward Nasus am 18. September 1580 zum Bischof von Bellin i. p. i. ordinirt und konnte sich an der Verwaltung der Diöcese noch fast zehn Jahre betheiligen. Er starb am 16. Mai 1590 zu Innsbruck, wohin ihn Ferdinand auf den Landtag berufen hatte, und liegt daselbst in der Hof- oder Franciscanerkirche begraben. Sein beigegebenes Wappen zeigt die Schneiderscheere. Mit Recht bemerkt sein Biograph: „Seine vielseitige Thätigkeit als Prediger, als Beichtvater und Rathgeber für Tausende, als Bischof ... begründen seinen Anspruch auf den Dank der deutschen Katholiken, namentlich in Bayern und in Tyrol." Bedeutender aber ist er für das katholische Deutschland durch die literarische Thätigkeit geworden, welche er neben den vielseitigen von seinen Stellungen geforderten Geschäften seit 1565 unermüdlich fortsetzte. Als Polemiker war er ebenso gefürchtet als schlagfertig. Die Koryphäen der Reformirten, welche er in seinen Darstellungen nicht schonte, „gefielen sich darin, ihn seines Handwerks wegen zu schmähen und mehr zu verhöhnen, als zu widerlegen. Lucas Osiander gab ihm in der ‚Ableinung' 72 Schimpfnamen, die Nasus im ‚Vortrab' mit der Bemerkung zusammenstellt, er fahre darüber nicht aus der Haut; ‚o nein! vrsach, sie gehen mich nicht an.' Das genauere Studium seiner in Norddeutschland wenig verbreiteten Schriften würde auch hier wie bei Murner ergeben, daß Nas viel bedeutender war, als die Witzeleien über ihn glauben machen. In manchen seiner Schriften, in denen hin und wider Gedichte, Reime und Lieder eingemischt sind, erscheint er, wenn auch nicht Fischart, doch Nigrinus vollkommen gewachsen". So Goedeke, der ein sehr genaues Verzeichniß seiner deutsch verfaßten Schriften mittheilt (Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, 2. Aufl., Dresd. 1886, II, 486 ff.). Es sind hauptsächlich „Wolgegründter Predig" und sechs „Centurien" polemischer, meist an praktische Beispiele angeknüpfter Erörterungen, alle wiederholt aufgelegt. Ferner: **Catechismus catholicus**, Ingolst. 1567, später wieder 1598; **Examen chartaceae Lutheranorum concordiae**, Ingolst. 1581, zweite Auflage in demselben Jahre. Das Verzeichniß seiner sämmtlichen Schriften s. bei J. B. Schöpf O. S. Fr., Johannes Nasus, Franciscaner und Weihbischof von Brixen, Bozen 1860, 72 ff. (Vgl. auch Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed. Oenip. 1892, 71 sq.; Adam Wolf, Lucas Geizkofler u. s. Selbstbiogr., 1550—1620, Wien 1873, 119 ff.; Jul. Jung, Zur Gesch. der Gegenreformation in Tirol, Innsbr. 1874, 5 ff.; [Anonymus,] Joh. Nas und die Jesuiten, im Archiv f. Gesch. der deutschen Sprache u. Dicht. 1874, 49 ff.; Werner, Gesch. der apol. u. polem. Literatur IV, Schaffh. 1865, 505. 588. 604; Räß, Die Convertiten I, 298 ff.) [Mitterrutzner.]

Nasiräer, s. Gelübde bei den Israeliten V, 247.

Nasoräer, s. Mandäer.

Natale, Natalis, sc. dies, **Natalitium** (abgekürzt N., N̄., NT., NAT.), kommen in der altkirchlichen Sprache, in Inschriften, Martyrologien und Kalendarien mit mehrfacher Bedeutung vor.

1. **Natalitia sanctorum** heißen insbesondere die **Todestage der Heiligen**. Während die classischen Römer mit natalis den Geburtstag oder Eintritt in's Fleisch bezeichneten, bedeutet es in der alten Kirche am häufigsten den Sterbetag eines Gläubigen, insbesondere den eines Martyrers, also technisch soviel als dies martyrii oder passionis. Die Griechen sagten entsprechend (ἡμέρα) γενέθλιος oder bloß γενέθλιον; daher oft γενέθλια τῶν μαρτύρων = natalitia martyrum. So heißt es schon in der Eccl. Smyrn. Epist. de mart. S. Polycarp. c. 18: Seinen Todestag (τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον) begehen wir mit Freuden. Fragt man nach dem Grunde dieser eigenthümlichen Benennung des Todestages als Geburtstag, so meinen Einige, die Heiden hätten bereits das Wort natalis in dem allgemeinen Sinn von Festtag gebraucht, in dieser verflachten Bedeutung sei das Wort in das Christenthum übergegangen, und erst später habe man ihm die christliche Idee unterschoben; so theilweise auch Probst, Discipl. in den drei ersten christl. Jahrhunderten, Tübingen 1873, 129. Dieß ist irrig. Wo immer das Wort natalis oder ein Aequivalent bei den Römern für Fest steht, ist jedesmal der Gedanke: Geburt, Ursprung, Entstehung, klar damit verbunden, so in natalis urbis = Gründungstag, Geburtstag der Stadt (Rom) und Aehnliches. Es ist aus der classischen Literatur keine Stelle anzuführen, wo natale Festtag schlechthin bedeutet. In Stellen wie derjenigen, auf welche Probst a. a. O. sich beruft, heißt natalis nicht Todestag, sondern Geburtstag von Verstorbenen, den man festlich beging (vgl. Pauly, Real-Encyklop. V, 422 f.). Aber abgesehen hiervon stehen dagegen aus der christlichen Literatur vom 2. bis 6. Jahrhundert zahlreiche Stellen zur Verfügung, welche zeigen, daß die Christen von Anfang an und in allen Jahrhunderten der neuen, ächt christlichen Idee, welche sie mit natalis verbanden, sich lebendig bewußt waren. Uebrigens dürften Bibelstellen, wie Röm. 7, 24, nach welchen der leibliche Tod den Eintritt in die wahre Heimat bedeutet, den ersten Anlaß zu jener christlichen Vorstellung von natalis gegeben haben, wie ja schon der oben citirte Brief der Smyrnaer Kirche den Todestag der Martyrer als einen Freudentag charakterisirt. Zur Auffassung der Bedeutung von natalis nur einige Stellen. Ambrosius, Serm. 57 de depos. S. Eusebii unde et depositionis ipsa dies natalis dicitur, quod delictorum carcere liberati libertati nascimur salvatoris; und ebenda: Nam ideo haec dies pro celebritate maxima procuratur; quia vere est summa festivitas mortuum esse vitiis, soli vigere justitiae. Besonders kräftig Tertull., Scorpiace c. 15: Tunc Paulus civitatis Romanae consequitur

nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate. Euseb., Hist. eccles. 4, 15, wo Rufin ἡμέρα γενέθλιος geradezu mit dies passionis übersetzt. Pseudo-Orig. Comm. in Job l. 3: Nos non nativitatis diem (wie die Heiden) celebramus, cum sit dolorum atque omnium tentationum introitus, sed mortis diem celebramus utpote omnium dolorum depositionem ... Diem mortis celebramus, quia non moriuntur hi, qui mori videntur. Aehnlich Chrysolog., Serm. 129; Aug., Serm. 10 de sanctis und In Ps. 39. Besonders bezeichnet die Stelle des Cäsarius (?) in der Homil. In natali de s. Genes. in der Sammlung des Eusebius Gallicanus (Bibl. Max. Lugd. VI, 670): Beatorum martyrum passiones natales vocamus dies etc., denn ihr Martyrium gebar sie der Ewigkeit (genuit aeternitati). Schließlich zwei Inschriften statt vieler: SANCTIS MARTYRIBVS TIBVRTIO | BALERIANO ET MAXIMO QVORVM | NATALES (-is) EST XVIII KAL MAIAS (vgl. Mazochius, In vetus marmor. eccles. Neapolit. Comm., Neap. 1733, 207) und: PARENTES FILIO MERCVRIO FECE | RVNT QVI VIXIT ANN V ET MENSES VIII || NATVS (= gestorben) IN PACE ID FEBR (vgl. Mamachi, Originum et antiquitatum christianarum Lib. 2, ed. altera, Rom. 1844, 230; Marangoni, Acta s. Victorini, Rom. 1740, 88). — Allmälig kamen zur Unterscheidung die Ausdrücke natale genuinum, natale de nativitate (Mazochius l. c. 17) für den wirklichen Geburtstag, und natale allein oder mit Zusätzen wie passionis, de passione, abgekürzt NP, für den Todestag in Gebrauch. Anfänglich ward natale nur von den Sterbetagen der Martyrer gebraucht; wenn jedoch Tertullian (De coron. c. 3) sagt: Oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus, so scheinen bereits die Todestage von Nichtmartyrern ebenfalls alljährlich gefeiert worden zu sein. — Pagi (ad Baron. Ann. 67, n. 4. 23) hatte den Satz aufgestellt: natalis bedeute in den Kalendarien gewöhnlich den Tag der Translation (der Reliquien), nicht den Tag des Martyriums, weil es in Zeiten der Verfolgung ja gar nicht möglich gewesen sei oder doch schwer, den Todestag zu entdecken oder zu fixiren. Dem gegenüber hat schon Muratori auf die Thatsache hingewiesen, daß die Kirche mit peinlicher Sorgfalt den wirklichen Todestag zu bestimmen strebte, wofür u. A. die Acta s. Ignatii c. 6 (vgl. Ruinart, Acta Martyrum, ed. Ratisb. 1859, 70) und Cypr. Ep. 12, 2 (dies eorum, quibus excedunt, adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus) sprechen. Aus diesen Aufzeichnungen gingen die Kalendarien und Martyrologien hervor. Das Jahresdatum pflegt in den Aufzeichnungen zu fehlen. Die Natalitien berühmter Martyrer wurden dann selbst zur Datirung benützt; so heißt es z. B.: Studentia starb am natale s. Marcelli.

2. Natale (genuinum, de nativitate) vom Eintritt in's Fleisch wurde nur bei Christus (natale Domini, natale Domini corporalis) und bei Johannes Bapt. gebraucht, von letzterem bereits im Gelasianischen Sacramentar; nur ausnahmsweise auch von der hl. Agnes (Mazochius l. c. 17).

3. Natale bezeichnet auch wohl, besonders in späterer Zeit, den Festtag eines Heiligen überhaupt. So stellt Mazochi in dem genannten gelehrten Commentar wenigstens für sein Kalendarium den Canon auf: Passio bedeutet Todestag eines Martyrers, depositio Todestag eines Bekenners, natale Festtag eines Heiligen im Allgemeinen, nämlich entweder Tag der Auffindung oder Hebung und Translation der Reliquien (so oftmals in jenem Kalender); oder es bezeichnet den Sterbetag, aber nur dann, wenn das Datum unbekannt oder die Feier verlegt war. Aehnlich im Martyrol. Hieron., z. B. IV Non. Aug.: In Antiochia natalis reliquiarum Stephani protomart. et diac. Auch im Laterc. Silv. steht am 7. Januar natalis Stephani, wiewohl man wußte, daß sein Sterbetag in den August fiel. Diese Terminologie fixirte sich jedenfalls erst dann, als die Feste der Heiligen zahlreicher geworden und bezüglich ihrer kirchlichen Feier Unterschiede festgesetzt worden waren.

4. Natalis überhaupt für Fest oder Jahrestag = dies solemnis sive anniversarius. Daher: natale Petri de cathedra im Bucherianum; natalis calicis (Elig. Noviom., Hom. 20), natalis coenae calicis (so besonders im Mittelalter), natalis eucharistiae, alle drei für Gründonnerstag. Seit dem 4. Jahrhundert wurde natalis sehr gebräuchlich zur Bezeichnung der Jahrestage bischöflicher Wahlen, Weihen ꝛc., so natalis electionis, consecrationis, ordinationis, inthronisationis episcopi; auch natalis cathedrae und natalis sedis bei Aug., Serm. 15 de sanct.; eine Dictio des Ennodius trägt die Ueberschrift: In natali (cathedrae) Laurentii Mediolanensis. Zu diesen Bischofsfesten wurden andere Bischöfe eingeladen. Paulin., Ep. 20 vom Papst Anastasius: Ad natalem suum, quod consacerdotibus suis tantum deferre solet, invitare dignatus est. Nicht selten waren Synoden mit den natales verbunden (Sixt. Pap. Ep. ad Cyrill. Al. [430] u. Leo, Serm. 1. 3).

5. Daß natalis für Tauftag gesagt wurde, läßt sich zwar, wie es scheint, nicht belegen, wohl aber finden sich Umschreibungen wie nativitas secunda (Pontius, Vita Cypr. c. 2). (Vgl. außer Ducange und Hildebrand, De natal. vet. sacr. et profan., Helmst. 1661, besonders Mazocchi's oben citirtes Werk a. v. St.; Augusti, Handb. der christl. Archäol. I, Leipzig 1836, 473 ff. 537 f.; de Rossi, Roma Sott. III, Rom. 1877; und zur Deutung Isidor., De offic. eccl. 1, 34; Hrabanus M., De cler. instit. 2, 43; Beleth, De divin. offic. c. 4.) [Krieg bei Kraus, Realencykl.]

Natali, Petrus de (de Natalibus), seit 1370 Bischof von Equilio oder Jesolo, ist als Verfasser einer sehr geschätzten Heiligenlegende, welche

die Ordnung des kirchlichen Kalenders befolgt, bekannt. Dieselbe erschien zuerst 1498 zu Vicenza und ward oft lateinisch, 1523 auch französisch gedruckt. Eine der besten lateinischen Ausgaben ist die handlich gedruckte von 1521, welche ohne Ortsangabe den Titel trägt: Catalogus Sanctorum ex diversis ac doctis voluminibus congestus: a Reverendissimo in Christo patre domino Petro de natalibus de venetiis: dei gratia Episcopo Equilino: ac jam denuo accurate revisus. Anno M. D. XXI. [Kaulen.]

Natalis Alexander, s. Alexander Natalis.

Nathan (נָתָן, LXX Νάθαν), im A. T. 1. ein Prophet zur Zeit Davids, der bei diesem Könige in großem Ansehen stand. Zum ersten Mal erscheint er bei David, als derselbe den Entschluß gefaßt hat, dem Herrn einen Tempel zu bauen, und überbringt ihm am folgenden Tag die Weisung Gottes, die Ausführung nicht mehr selbst vornehmen, sondern seinem Nachfolger zu überlassen, mit dem Beifügen zugleich, daß Gottes Huld stets über ihm verbleiben, und daß sein Königthum ein ewiges sein werde (2 Sam. 7, 1—17). Als später David das grobe Verbrechen an Urias verübt hatte, war es Nathan, der ihn zur Reue und Buße stimmen mußte; er that es durch Anwendung einer Parabel in solcher Weise, daß David sich genöthigt sah, sein eigenes Verdammungsurtheil auszusprechen. Als er aber die Reue und Zerknirschung des Königs wahrnahm, konnte Nathan ihm sogleich Milderung der gedrohten Strafe und Vergebung der Sünde ankündigen (2 Sam. 12, 1—15). Vielleicht ist Davids Gesinnung gegen Nathan dadurch ausgedrückt, daß er den dritten Sohn der Bethsabee ebenso nannte (2 Sam. 5, 14). Als endlich Davids Tod herannahte und sein Sohn Adonias, von Joab und Anderen unterstützt, bereits versuchte, sich zum Könige aufzuwerfen, vereitelte Nathan diesen Versuch, indem er David dahin zu bestimmen wußte, daß er sogleich seinen Sohn Salomon, dem die Thronfolge schon früher zugesichert war, öffentlich als König ausrufen und salben ließ (3 Kön. 1, 5 ff.). Daß Nathan auch der Erzieher Salomons gewesen sei, folgt zwar nicht aus 2 Sam. 12, 25, ist jedoch wegen des Verhältnisses, in welchem Nathan sowohl zu ihm als zu David erscheint, keineswegs unwahrscheinlich. Nach 2 Par. 29, 25 traf Nathan auch in Bezug auf die religiöse Musik beim Heiligthum gewisse Anordnungen; auch kennt der Chronist noch Aufzeichnungen von ihm über die davidische und salomonische Regierung (1 Par. 29, 29. 2 Par. 9, 29; vgl. Knobel, Prophetismus II, Breslau 1837, 55—59). Zwei seiner Söhne erhielten unter Salomon hohe Stellen (3 Kön. 4, 5). Die außerbiblischen Nachrichten über Nathan, deren Zahl nur gering ist, sind augenscheinlich fabelhaft, wie z. B. die Angabe bei Epiphanius, Nathan habe von dem Ehebruch Davids im Voraus Kunde erhalten und sich sogleich von seinem Wohnort Chabath aufgemacht, um nach Jerusalem zu gehen und das Verbrechen zu verhindern, der Dämon habe aber seine Absicht vereitelt, indem er ihn eine nackte Leiche finden ließ, die er beerdigte, so daß er zu spät nach Jerusalem gekommen sei (De prophetarum vita et interitu c. 1). — 2. Außer den beiden genannten kommen in den alttestamentlichen Schriften noch sechs Personen dieses Namens vor, von denen jedoch wenig mehr als der Name bekannt ist (Calmet, Dictionarium biblicum s. v. Nathan). [Welte.]

Nathan Isaac, gen. Mordechai, ein jüdischer Gelehrter des 15. Jahrhunderts, ist der Verfasser der ersten Concordanz zum hebräischen Bibeltext (s. o. II, 640). Außerdem verfaßte er polemische Schriften gegen das Christenthum (J. B. de Rossi, Bibliotheca judaica antichristiana, Parmae 1800, 76; Il med., Dizion. stor. degli aut. Ebrei II, Parma 1802, 76). [Kaulen.]

Nathanael (נְתַנְאֵל), in der heiligen Schrift 1. ein Fürst vom Stamme Issachar während des israelitischen Wüstenzuges (Num. 1, 8). — 2. ein Bruder Davids (1 Par. 2, 14). — 3. ein Priester zur Zeit Davids (1 Par. 15, 24). — 4. ein Levit zur Zeit Davids (1 Par. 24, 6). — 5. einer der Gesetzeslehrer, welche Josaphat als Missionare durch's Land sandte (2 Par. 17, 7). — 6. ein Levit zur Zeit Josias' (2 Par. 35, 9). — 7. einer der mit Ausländerinnen verheirateten Juden, welche unter Esdras ihre Frauen entlassen mußten (1 Esdr. 10, 22). — 8. im Evangelium Johannes einer der ersten Jünger Jesu, wegen seiner Geradheit von Jesu besonders gepriesen (Joh. 1, 45—50), der auch nach der Auferstehung in der Umgebung des Heilandes erscheint (Joh. 21, 2), aber in den synoptischen Apostelverzeichnissen fehlt und deßwegen unter dem Namen Bartholomäus (s. d. Art.) gesucht wird. [Kaulen.]

Natur und Uebernatur, s. Stand u. Gnade.

Naturgesetz, s. Gesetz n. III oben V, 542.

Naturrecht nennt man die Summe aller Rechtsnormen oder Rechtsgesetze, welche für die Societät und für das sociale Leben der Menschen im Allgemeinen von Natur aus, d. h. in Kraft der natürlichen Ordnung maßgebend sind. Das Naturrecht steht im Gegensatze zum positiven Rechte, unter welchem die Summe aller Rechtsnormen oder Rechtsgesetze zu verstehen ist, welche in einer besondern Gesellschaft durch die dazu berechtigte Auctorität nach freiem Ermessen festgestellt sind. I. Der Begriff des Rechtes kann im subjectiven und im objectiven Sinne gefaßt werden. Im subjectiven Sinne ist das Recht eine moralische Befugniß einer Persönlichkeit zu etwas, sei es eine Befugniß, etwas zu thun oder zu unterlassen, oder etwas mit Ausschluß aller Anderen zu besitzen, oder etwas von Anderen zu fordern, welche Befugniß von jedermann zu achten ist und nicht verletzt werden darf. Ein solches Recht ist für den, der es besitzt, ein Gut, und als solches muß es ihm zugetheilt werden. Diese Zutheilung würde ihm aber nichts nutzen, wenn selbe nicht in der Weise ge-

schähe, daß dadurch eo ipso alle Anderen verpflichtet werden, dieses Recht zu achten, es nicht anzutasten, vielmehr das zu thun, was etwa durch das Recht von ihnen gefordert wird. Daraus folgt, daß jedes Recht ein Gesetz voraussetzt, durch welches es begründet wird (Rechtsgesetz, Rechtsnorm). Die Zutheilung eines Rechtes an eine Person kann nur als eine gesetzliche gedacht werden. Eben deßhalb aber, weil das Recht durch das Rechtsgesetz begründet wird, wendet man den Begriff „Recht" auch auf das Rechtsgesetz an, und so erhält man den Begriff des Rechtes im objectiven Sinne. Man versteht dann unter „Recht" eben das Rechtsgesetz, die Rechtsnorm, oder, collectiv genommen, die Summe aller jener Rechtsgesetze oder Rechtsnormen, welche in der Gesellschaft überhaupt oder in einem besondern gesellschaftlichen Verbande die darin geltenden Rechte begründen und für sie maßgebend sind. Nun sind aber für die Societät und für das sociale Leben der Menschen im Allgemeinen schon in Kraft der natürlichen Ordnung bestimmte Rechtsnormen maßgebend, und durch sie werden Rechte begründet; deßhalb nennt man die Summe dieser Rechtsnormen Naturrecht.

Dieses Naturrecht nun hat im Gegensatze zum positiven Rechte für's Erste den Charakter der Allgemeinheit. Denn es ist begründet in der natürlichen Ordnung, und diese ist überall die nämliche, weil alle Menschen die gleiche Natur haben, und es somit nicht mehrere, sondern nur eine natürliche Ordnung geben kann. Das Naturrecht gilt also in gleicher Weise für alle Menschen, mögen sie in was immer für besonderen socialen Verhältnissen stehen. Das positive Recht dagegen theilt diesen Charakter der Allgemeinheit seinem Wesen nach nicht, da es je nach den verschiedenen socialen Verbänden, in welchen es Geltung hat, verschieden sein kann. Für's Zweite hat das Naturrecht im Gegensatze zum positiven Rechte den Charakter der Unveränderlichkeit. Denn es ist begründet in der natürlichen Ordnung, in den natürlichen socialen Verhältnissen der Menschen. Die menschliche Natur aber und deren natürliche sociale Verhältnisse sind immer dieselben und können keiner Veränderung unterliegen. Daher muß auch das Naturrecht diesen Charakter der Unveränderlichkeit theilen. Das positive Recht dagegen, weil aus dem freien Ermessen einer zur Rechtssetzung berechtigten Auctorität entspringend, ist seiner Natur nach veränderlich; es können die bestehenden Rechtsnormen auch wieder außer Kraft gesetzt und durch andere ersetzt werden.

II. Die obige Definition des Naturrechtes vorausgesetzt, erledigt sich von selbst die Frage, welches denn der höchste Grund des Naturrechtes ist, die Quelle, aus welcher es sich herleitet. Das Naturrecht ist zunächst begründet in der natürlichen Ordnung; diese aber ist nicht etwas Absolutes, sondern sie stammt von Gott, dem Urheber der menschlichen Natur und der natürlichen Beziehungen, welche in dieser angelegt sind. Folglich muß auch das Naturrecht, weil in der natürlichen Ordnung begründet und in dieser gegeben, seine höchste Quelle in Gott haben. Das natürliche Recht ist göttliches Recht; es geht von Gott unmittelbar aus und ist von ihm unmittelbar gesetzt. Dabei ist aber ein Doppeltes zu unterscheiden: der Inhalt der natürlichen Rechtsnormen, und ihre verpflichtende Kraft, gemäß der sie für jeden Menschen bindend sind. Ihrem Inhalte nach sind die natürlichen Rechtsnormen begründet in der göttlichen Intelligenz. Denn in dieser ist die gesammte Welt und die gesammte Weltordnung von Ewigkeit her ideal präformirt, folglich auch die natürliche sittliche Ordnung; und da in dieser die natürlichen Rechtsnormen begründet und gegeben sind, so gilt dieses auch von den natürlichen Rechtsnormen, von dem Inhalte des Naturrechtes. Ihrer obligatorischen Kraft nach dagegen sind die natürlichen Rechtsnormen begründet in dem göttlichen Willen, sofern Gottes Wille es ist, welcher sie obligatorisch macht. Denn wenn Gott einmal die ihrem Inhalte nach in seiner ewigen Intelligenz präformirten natürlichen Rechtsnormen in der natürlichen Ordnung zur Offenbarung bringt, so muß er auch wollen, daß diese für das gesellschaftliche Thun und Lassen unbedingt maßgebend seien, und daß also die Menschen gehalten seien, sich diesen in all ihrem Thun und Lassen zu conformiren; sonst würde er seinem eigenen Werke gegenüber sich gleichgültig verhalten, was undenkbar ist. Es steht also auch nicht in dem freien Belieben des göttlichen Willens, ob er die obligatorische Kraft den natürlichen Rechtsnormen beilegen wollte oder nicht; es ist dieses vielmehr für den göttlichen Willen etwas Unabweisbares, da er sonst mit der göttlichen Intelligenz, aus welcher die natürlichen Rechtsnormen ihrem Inhalte nach emaniren, in Widerspruch treten würde. Hat nun aber das Naturrecht in solcher Weise seinen höchsten Grund in Gott, so ist damit zugleich gesagt, daß ohne Gott von einem natürlichen Rechte gar nicht die Rede sein könne. Wenn daher Hugo Grotius behauptet, das natürliche Recht sei gültig und habe obligatorische Kraft auch in der Voraussetzung, daß es keinen Gott gäbe, so ist diese Behauptung entschieden zurückzuweisen. Wie ohne Gott jedes natürliche sittliche Gesetz mit obligatorischer Kraft undenkbar wäre, so auch jedes natürliche Rechtsgesetz, jede natürliche Rechtsnorm.

III. Die Existenz des Naturrechtes ist vielfach in Abrede gestellt worden. Schon ältere Rechtsphilosophen, wie Hobbes, Rousseau, Kant, läugneten die Existenz eines natürlichen Rechtes und vertraten die Ansicht, daß alles Recht ohne Ausnahme auf einer Uebereinkunft der Menschen beruhe. Sie konnten zu dieser Läugnung des Naturrechtes allerdings nur dadurch kommen, daß sie den Menschen als schlechterdings autonom betrachteten und ihn nicht unter eine göttliche Ordnung stellten. Aber in neuerer Zeit glaubte man auch ohne diese Voraussetzung das Naturrecht beseitigen zu können.

Man behielt die göttliche Weltordnung bei und stellte den Menschen unter diese, läugnete aber doch die Existenz eines Naturrechtes, durch welches für den Menschen unmittelbar natürliche Rechte und Pflichten begründet würden. Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist der Rechtsphilosoph Julius Stahl. Es wird angezeigt sein, auf dessen Doctrin etwas näher einzugehen.

Stahl geht von dem Grundsatze aus, daß das Recht zwar in Gottes Ordnung begründet sei, daß aber die Rechtsordnung nicht wie die sittliche Ordnung unmittelbar von Gott stamme, sondern nur mittelbar. In Gottes Ordnung seien nämlich allerdings die Principien der Rechtsordnung gegeben; aber die wirkliche Gestaltung dieser Rechtsordnung sei von Gott den Menschen überlassen worden, und sie werde vollzogen im Staate und durch den Staat. Die Rechtsordnung sei hiernach zunächst und unmittelbar rein menschliche Ordnung, im Staate und durch den Staat gesetzt. Sie wurzle zwar in der göttlichen Ordnung, weil diese die Principien des Rechtes in sich schließe; aber sie sei selbständig in sich. Der letzte Grund des bindenden Ansehens des Rechtes sei zwar Gottes Weltordnung, aber der Sitz des Rechtes sei doch die menschlich festgesetzte Ordnung. Alles Recht sei daher, weil vom Staate gesetzt, positives Recht; ein sogen. natürliches Recht gebe es nicht. Diese Grundgedanken werden dann weiter ausgeführt in folgender Weise: a. Es müssen zwar allgemeine Rechtsideen und Rechtsprincipien angenommen und diese als Gebote der göttlichen Weltordnung, welche unbedingt zur Geltung kommen sollen, betrachtet werden. Aber diese Rechtsprincipien sind noch keine „Rechtssätze", welche ein wirkliches Vernunft- oder Naturrecht begründen könnten, denn sie haben, um dieses sein zu können, weder die erforderliche Bestimmtheit (Präcision), noch die bindende Kraft des Rechtes. Die erforderliche Präcision können sie nur gewinnen durch die positiv gesetzliche Bestimmung der Obrigkeit, und die bindende Kraft des Rechtes können sie gleichfalls nur erhalten durch Anerkennung und Sanction von Seiten des Staates. — b. Ein eigentliches Naturrecht ist also unmöglich; alles wirkliche Recht ist vom Staate festgestellt und daher wesentlich positiver Natur. Für dieses positive Recht liegen zwar die Principien in der göttlichen Weltordnung; aber erst durch die positive Gesetzgebung des Staates kommt es zum wirklichen Rechte. Nichts kann daher als wirklich bestehendes Recht gelten, was nicht vom Staate als solches gesetzt oder wenigstens anerkannt, positiv bestätigt und garantirt ist. Der Staat soll zwar, soviel möglich, die in der Rechtsidee begründeten Ansprüche sämmtlich sanctioniren; thut er es aber nicht, so gelangen sie auch nicht zu wirklicher Rechtskraft. — c. Noch mehr; eben weil die menschlich gesetzte Rechtsordnung selbständig in sich ist, darum kann das wirkliche Recht geradezu in Widerstreit treten mit Gottes Weltordnung, der es dienen soll; die menschliche Gemeinschaft, welche dem Gedanken des Rechtes die bestimmte Gestalt geben soll, kann denselben in sein Gegentheil verkehren, das Unvernünftige und Ungerechte anordnen. Aber auch in dieser gottwidrigen Beschaffenheit behält das Recht sein bindendes Ansehen. Das heißt: Der Gesetzgeber soll zwar kein unvernünftiges und ungerechtes Gesetz geben; thut er es aber dennoch, so ist das Gesetz darum nicht ohne Rechtskraft; es hat Gültigkeit und verpflichtet ebenso, wie wenn das Gegentheil stattfände. Es dürfen daher auch die Unterthanen, einzeln oder in Masse, nicht etwa, gestützt auf ein angebliches Naturrecht, sich widersetzen, sie müssen vielmehr dem Gesetze gehorchen.

Diese Lehre Stahls muß jedoch entschieden zurückgewiesen werden. An der Existenz eines Naturrechtes im Gegensatze zum positiven Rechte kann und darf man nicht rütteln. Es existirt vor allem positiven Rechte und unabhängig von diesem ein natürliches Recht, welches für sich allein und ohne das positive Recht vollkommene Rechtskraft besitzt. In der That gibt es a. gewisse Rechte, die überall und von allen Menschen und Völkern als wirkliche Rechte anerkannt sind, bei denen es aber niemandem in den Sinn kommt, sich für dieselben auf ein positives Gesetz zu berufen, durch welches sie begründet und festgestellt worden wären, wie z. B. das Recht, welches jeder auf sein Leben, auf die Anerkennung seiner Persönlichkeit, auf seine Selbsterhaltung hat. Jedermann nimmt diese Rechte für sich in Anspruch, und er würde sie in Anspruch nehmen und nehmen müssen, wenn auch kein positives Gesetz existirte, durch welches sie möglicherweise begründet werden könnten. Da nun aber auch diese Rechte entsprechende Rechtsgesetze voraussetzen, so können letztere nur solche sein, welche außer und über dem positiven Rechtsgesetze stehen, d. h. es müssen natürliche Rechtsgesetze sein. Es existirt also ein natürliches Recht. — b. Es gibt ferner gewisse Handlungen, welche an sich rechtswidrig sind, ohne Rücksicht auf ein positives Gesetz, welches sie verbietet. Diese werden von Allen als solche anerkannt. Niemandem kommt es beispielsweise in den Sinn, die Ermordung oder Beraubung eines Menschen bloß deßhalb für rechtswidrig zu halten, weil sie durch ein positives Gesetz verboten ist. Jedermann hält dafür, daß die Rechtswidrigkeit diesen Handlungen an sich und wesentlich innewohnt. Die Menschen würden es in Kraft ihrer gesunden Vernunft gar nicht verstehen, wenn man ihnen sagte, sie dürften einen Andern ermorden oder berauben, ohne ein Recht zu verletzen, wenn nicht der Staat durch sein Gesetz den Mord und Raub verboten hätte. Da nun aber solche Handlungen doch nur dadurch rechtswidrig sein können, daß sie durch ein Rechtsgesetz verboten sind, so müssen wir schließen, daß sie durch ein außer und über dem positiven Rechtsgesetze stehendes, also durch ein natürliches Rechtsgesetz verboten sind. Es existirt somit ein natürliches Recht. — c. Gibt es endlich kein natürliches Recht,

ist vielmehr alles wirkliche Recht vom Staate gesetzt, dann folgt daraus, daß die Menschen von Natur aus rechtlos wären, d. h. daß ihnen von Natur aus kein Recht zukäme, und daß sie daher auch durch keine Rechtspflicht gebunden wären. Nimmt man aber dieses an, so kann man auch nicht mehr sagen, daß sie von Natur aus gesellschaftliche Wesen, d. h. daß sie durch ihre Natur zur gesellschaftlichen Verbindung mit Anderen ihresgleichen hingeordnet seien, weil eine Gesellschaft ohne Recht und Rechtsordnung sich nicht denken läßt. So muß die Läugnung des Naturrechtes zuletzt nothwendig auf die Ansicht führen, daß der Naturstand der Menschen ein gesellschaftsloser sei, und daß die gesellschaftliche Verbindung der Menschen mit einander auf einem bloßen Vertrage (Gesellschaftsvertrag) beruhe. Diese Ansicht ist aber falsch und verwerflich (s. d. Art. Gesellschaft V, 511 ff.). Auch daraus muß also geschlossen werden, daß ein Naturrecht nothwendig existirt.

Die Existenz eines natürlichen Rechtes ist denn auch von allen Völkern zu allen Zeiten anerkannt worden. Man irrte allerdings vielfach im Einzelnen in der Bestimmung desjenigen, was als natürliches Recht anzuerkennen sei; aber das Naturrecht überhaupt läugnete man nie. Auch dem Staate gegenüber gaben die Völker das natürliche Recht nie auf; man betrachtete es stets als ein solches, welches dem Staate und seinen Gesetzen vorangehe und also obligirende Kraft besitze ohne den Staat und seine Gesetze. Deßhalb habe auch bei einem Conflicte zwischen dem natürlichen und positiven Rechte das letztere dem erstern zu weichen. Beispielsweise weisen wir nur hin auf die sophokleische Tragödie „Antigone", worin dieser Gedanke in ergreifender Weise durchgeführt wird. Es drängt sich in der That die Nothwendigkeit, ein natürliches Recht anzunehmen, so unwiderstehlich auf, daß selbst dessen Gegner Zugeständnisse machen, welche zuletzt wieder auf das Naturrecht zurückführen müssen. Sie legen nämlich ein Hauptgewicht auf das Gewohnheitsrecht und nehmen an, daß die positive Gesetzgebung dieses Gewohnheitsrecht zu achten und an dasselbe anzuknüpfen habe. Dieses Gewohnheitsrecht soll aber nach ihrer Ansicht seinen Grund haben in dem Volksgewissen, aus welchem der Rechtssatz hervorgehe, der dann zum Gewohnheitsrecht sich ausgestalte. Aber das Volksgewissen könnte keinen Rechtssatz erzeugen, wenn es nicht informirt wäre durch ein Rechtsgesetz, durch welches es bestimmt wird, etwas als Recht anzuerkennen. So drängt dieses Gewohnheitsrecht selbst wiederum hin zur Anerkennung eines Rechtsgesetzes, welches nicht bloß dem positiven, sondern auch dem Gewohnheitsrecht vorausgeht: und das ist eben das Naturrecht.

Gegen diese Beweise können die Gründe, welche der juridische Positivismus für sich in's Feld führt, nicht aufkommen. a. Vor Allem ist nämlich zu bemerken, daß diejenigen, welche eine göttliche Weltordnung mit bestimmten Geboten, die als Au[s]druck des göttlichen Willens gelten sollen, anne[h]men und doch die Existenz des Naturrechtes läu[g]nen, damit in's Unverständliche fallen. Wenn [man] nämlich zugeben, daß in der göttlichen Weltor[d]nung natürliche Rechtsprincipien im Sinne v[on] „göttlichen Geboten" involvirt seien, dagegen al[s] läugnen, daß dieß Rechtssätze seien, wodurch wi[rk]liche Rechte und Pflichten begründet werden, [so] heißt das die Prämisse setzen, den Schlußsatz d[a]gegen in Abrede stellen. Denn die natürlich[en] Rechtsprincipien können ja „Gebote" nur un[ter] der Bedingung sein, daß sie wirkliche Rechte u[nd] Pflichten begründen. Diese letzteren verhalten s[ich] ja correlativ zum Begriffe des Gebotes; sie si[nd] die Wirkung des letztern. Es läßt sich also gar ke[in] Rechtsprincip im Sinne eines Gebotes der göt[t]lichen Weltordnung denken, ohne daß es, eb[en] weil es letzteres ist, wirkliche Rechte und Pflich[ten] erzeugt. — b. Man sagt freilich, die natürlich[en] Rechtsprincipien besäßen nicht die erforderlic[he] Präcision, um ganz bestimmte natürliche Rech[te] und Pflichten zu erzeugen, sie seien zu unbestimm[t] und allgemein hierfür. Allein das ist unrichti[g]. Die natürlichen Rechtsprincipien sind zwar al[l]gemeiner Natur. Aber für's Erste ist diese Al[l]gemeinheit bei einem Princip nicht gleichbedeuten[d] mit Unbestimmtheit und Mangel an Präcisio[n]. Jedes Princip ist allgemein; aber man kan[n] nicht sagen, daß es deßwegen etwas ganz Un[]bestimmtes sei; es hat immer einen ganz bestimm[]ten Inhalt, der als solcher auch mit aller Be[]stimmtheit erkannt wird. Für's Zweite begrün[]den solche allgemeine Rechtsprincipien allerding[s] auch allgemeine Rechte und Pflichten. Aber die[se] sind deßhalb, weil sie allgemein sind, gleichfal[ls] nicht unbestimmt; sie sind vielmehr ganz bestimm[te] Rechte und Pflichten, eben weil der Inhalt de[s] bezüglichen allgemeinen Rechtsprincips ein gan[z] bestimmter ist. Der Einwurf verkennt die Natu[r] eines allgemeinen Princips. In der Anwendun[g] auf besondere Fälle mag das allgemeine Rechts[]princip allerdings einer nähern Präcision bedürfe[n] — dieß wird sogleich zu erörtern sein —, aber a[n] und für sich leidet es keineswegs an Unbestimmthei[t]. — c. Man sagt ferner, die natürlichen Rechtsprin[]cipien könnten keine wirklichen Rechte und Pflich[]ten begründen, weil ihnen die bindende Kraft fehle, die sie erst durch Anerkennung und Sanction vo[n] Seiten des Staates gewinnen könnten. Aber auc[h] das ist unrichtig. Die natürlichen Rechtsprincipie[n] erhalten ihre obligatorische Kraft nicht erst durc[h] Anerkennung und Sanction von Seiten des Staa[]tes, sondern sie haben diese, wie gezeigt, schon a[n] und für sich in Kraft des göttlichen Willens. Durch diesen ist das Naturrecht wirkliches, bin[]dendes Recht, ob es der Staat anerkennt und sanc[]tionirt oder nicht. In der That, ob der Staa[t] das Recht, das ich z. B. auf mein Leben oder au[f] Anerkennung meiner Persönlichkeit habe, anerkenn[t] oder nicht, in Kraft des göttlichen Willens besitz[e]

ich dieses Recht dennoch, und jeder Andere ist verpflichtet, es unangetastet zu lassen. Sonst müßte man sagen, die Aussetzung der Kinder, die Herabwürdigung des Menschen zum Sklaven sei etwas an sich Erlaubtes, so lange die Obrigkeit dieß nicht gesetzlich verbietet. Das kann aber doch im Ernste nicht behauptet werden. Der Staat muß das natürliche wie jedes andere Recht schützen; aber er schafft es nicht und macht es nicht erst obligatorisch.

IV. Existirt nun aber ohne Zweifel ein natürliches Recht, so muß weiter die Frage sich ergeben, in welchem Verhältnisse denn das Naturrecht zum positiven Rechte steht und umgekehrt. Diese Frage beantwortet sich dahin, daß das positive Recht das Naturrecht voraussetzt, und daß ersteres nur dazu bestimmt ist, die allgemeinen naturrechtlichen Normen auf die besonderen Conjuncturen und Verhältnisse, die in der Societät sich ergeben, anzuwenden und für diese näher zu präcisiren. Die natürlichen Rechtsnormen haben nämlich, für sich genommen, stets einen allgemeinen Charakter und begründen daher zunächst auch allgemeine Rechte und Pflichten. Die besonderen Conjuncturen und Verhältnisse in der Societät sind aber thatsächlich von der vielfachsten und verschiedensten Art und können somit nicht durchgängig unmittelbar durch das Naturrecht geregelt sein. Soll also die sociale Ordnung nicht bloß in ihren Grundzügen feststehen, sondern auch in alle besonderen Conjuncturen und Verhältnisse der Gesellschaft ein- und durchgeführt werden, so erscheint es als nothwendig, daß die allgemeinen naturrechtlichen Normen auf jene besonderen Conjuncturen und Verhältnisse angewendet und für diese näher präcisirt werden. Dieß kann aber nur geschehen auf dem Wege der Gesetzgebung. Es muß eine (menschliche) Auctorität dazwischen treten, welche diese Anwendung der allgemeinen naturrechtlichen Normen auf die besonderen Verhältnisse in der Societät und deren nähere Präcision für letztere gesetzlich vollzieht. Diese Gesetze nun sind, im Gegensatze zu den natürlichen, positive Gesetze und begründen positive Rechte und Pflichten — positives Recht. — So setzt das positive in Wahrheit das natürliche Recht voraus und verhält sich zu letzterem in gewissem Sinne ergänzend. Nicht zwar in dem Sinne, als wäre das Naturrecht eine bloß halbe Einrichtung, deren Mängel und Lücken erst durch das positive Recht ausgefüllt werden müßten. Gottes Werk ist überall etwas Vollkommenes. Das Naturrecht ist, an und für sich genommen, für die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens vollkommen ausreichend; es schließt alle Rechtsnormen in sich, welche für die gedachte Ordnung erforderlich sind; aber entsprechende Anwendung müssen sie finden auf die so mannigfaltigen Conjuncturen und Verhältnisse in der Societät. Und da dieses nur geschehen kann auf dem Wege der Gesetzgebung, so muß die positive Rechtsgesetzgebung eintreten, um die gedachte Anwendung zu vollziehen und das Naturrecht in dieser Weise zu ergänzen. Das positive Recht ist also von diesem Gesichtspunkte aus nothwendig; es ist durch das Naturrecht selbst gefordert, weil dieses ohne jenes nicht hinreichen würde, um eine vollkommene und durchgreifende Ordnung des socialen Lebens bis in die particularsten Verhältnisse hinein zu erzielen. Man kann daher das positive Recht auch bezeichnen als eine weitere Entfaltung des Naturrechtes gemäß den Bedürfnissen der Societät. Diesen Zusammenhang mit dem Naturrechte muß das positive Recht überall unbedingt festhalten; es darf sich kein Ziel setzen, welches diesen Zusammenhang verkennt. Die Gesellschaft ist keine tabula rasa, welcher durch die positive Gesetzgebung das Recht erst gleichsam eingeschaffen werden müßte. Das Naturrecht ist da vor dem positiven Rechte, und an jenes muß letzteres überall anknüpfen. Es ist Sache der gesetzgebenden menschlichen Auctorität, das natürliche Recht überall zuerst zu ermitteln und zu studiren und es dann in ihrer Gesetzgebung zur entsprechenden Anwendung zu bringen. Verhält es sich aber also, dann ergibt sich daraus von selbst eine weitere Folge. Das positive Recht darf sich nämlich nie in Widerspruch setzen mit dem natürlichen Rechte. Jenes findet in diesem seine Norm, von welcher es nie abweichen, mit der es sich nie in Conflict setzen darf. Würde das positive Recht je in Widerspruch treten mit dem Naturrechte, so wäre es nicht mehr Anwendung, sondern Negation des letztern. Das Naturrecht ist göttliches Recht; wie aber überhaupt das Menschliche mit dem Göttlichen nicht in Conflict treten darf, so auch hier nicht das positiv menschliche mit dem göttlichen Rechte. Darum kann auch kein positives Rechtsgesetz Gültigkeit und obligatorische Kraft haben, das mit dem Naturrechte in Widerspruch steht. Die Unterthanen dürfen selbes gar nicht als obligatorisch betrachten. Gibt eine menschliche Auctorität ein positives Rechtsgesetz, welches mit dem Naturrechte in Widerspruch steht, so lehnt sie sich damit gegen das göttliche Recht, also gegen Gott auf. In dieser Auflehnung darf ihr niemand folgen. Das würde aber geschehen, wenn die Unterthanen diesem Gesetze folgen würden.

V. Es bleibt nun noch zu erörtern, in welchem Verhältnisse das Naturrecht zur Moral steht. Nach Kant hat das Recht mit der Moral gar keinen Zusammenhang, beide sind ganz von einander getrennte Gebiete. Die Rechtspflicht ist, an und für sich genommen, nach Kant ohne allen sittlichen Charakter; sie ist vielmehr einzig auf den Zwang gestellt, eine reine Zwangspflicht. Nur weil der äußere Zwang den Menschen dazu nöthigt, muß er die Rechtspflicht erfüllen; ein sittlicher Grund ist hierfür in keiner Weise maßgebend. Ebenso trennt auch die Stahl'sche Rechtstheorie Moral und Recht von einander. Das subjective Ethos (die Moral), so wird gelehrt, habe mit dem objectiven Ethos (dem Rechte) durchaus nichts zu schaffen; beide seien ganz getrennte Gebiete. Die sittliche

Weltordnung gehe unmittelbar von Gott aus und habe zum Zwecke, das Bild Gottes im Menschen zu erhalten und zur Entwicklung zu bringen. Die Rechtsordnung dagegen habe zwar ihre leitenden Principien in Gottes Weltordnung; aber für sich genommen sei sie rein menschliche Ordnung und daher von der sittlichen Ordnung ganz geschieden, und dieß zwar bis zu dem Grade, daß, wie oben schon erwähnt, das Recht sogar mit der sittlichen Ordnung in Widerstreit treten könne, ohne seine verpflichtende Kraft zu verlieren. — Das ist falsch. Das Recht, zunächst das Naturrecht, steht mit der Moral in innerem, wesentlichem Zusammenhange und ist davon in keiner Weise zu trennen. Es leitet sich das Naturrecht, wie oben gezeigt, unmittelbar von Gott ab, insofern es einerseits seinem Inhalte nach in der göttlichen Intelligenz präformirt ist und andererseits durch den göttlichen Willen obligatorische Kraft erhält. Wenn aber dieses, dann ist es Gottes Wille, daß jedermann die Pflichten erfülle, welche den natürlichen Rechten Anderer entsprechen. Gottes Willen zu gehorchen ist aber sittliche Pflicht. Folglich ist jede natürliche Rechtspflicht als solche auch schon sittliche Pflicht; dieser sittliche Charakter ist von ihr schlechterdings nicht zu trennen. Demnach schlägt auch die natürliche Rechtsordnung wesentlich in die natürliche sittliche Weltordnung ein; sie ist nur ein Theil, ein Zweig der natürlichen sittlichen Ordnung. In der That hat das sittliche Gesetz die Bestimmung, das Handeln, und zwar alles Handeln des Menschen, obligatorisch zu regeln in der Richtung auf seine ewige Bestimmung. Folglich kann auch das sociale Handeln des Menschen hiervon nicht ausgeschlossen sein. Der Mensch steht in der Gesellschaft, ist von Natur aus zum socialen Leben bestimmt; er muß also auch in socialer Richtung thätig sein, und diese Thätigkeit kann gleichfalls in letzter Instanz nur auf die Erreichung seiner ewigen Endbestimmung gerichtet sein. Folglich sind auch die natürlichen Rechtsgesetze, welche sein sociales Leben regeln, in letzter Instanz auf dieses Ziel hingeordnet. Wenn aber dieses, dann haben sie auch in Rücksicht auf diesen ihren höchsten Zweck einen sittlichen Charakter, weil sie der Mensch nicht übertreten kann und darf, ohne seiner ewigen Endbestimmung verlustig zu gehen. Es ist also evident, daß das Naturrecht mit der Moral in wesentlichem Zusammenhange steht, und daß jede natürliche Rechtspflicht zugleich sittliche Pflicht ist. Darum kann man auch das Wesenbestimmende des Rechtes im Unterschiede von der Moral nicht in den Zwang setzen. Der Zwang verhält sich zum Rechte nur accessorisch; er ist bloß motivirt durch die Unverletzlichkeit des Rechtes und durch die Nothwendigkeit, die sociale Ordnung aufrechtzuerhalten, und muß folglich nur dann eintreten, wenn jemand eine Rechtspflicht, deren Erfüllung für den gedachten Zweck erforderlich ist, nicht freiwillig aus sittlichem Motiv erfüllen will. Wie dann jede natürliche Rechtspflicht zugleich eine sittliche Pflicht ist, so involvirt auch die Verlet eines natürlichen Rechtes, das einem Andern steht, zugleich eine sittliche Verschuldung.

Das Naturrecht ist von jeher meistentheils gleich mit der philosophischen Ethik behandelt n den, weil man der ganz richtigen Ansicht war, die Lehre vom Naturrechte nur ein Zweig philosophischen Ethik im Allgemeinen ist. Wei stens suchte man das Naturrecht immer mehr weniger in Verbindung mit der Ethik zu brin Von neueren Werken, welche über das Naturr handeln, nennen wir vorzugsweise: Trendelenb Das Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, 2. A Leipzig 1868; Walter, Naturrecht und Politik Lichte der Gegenwart, 2. Aufl., Bonn 18 Costa-Rossetti, Philosophia moralis seu stitutiones ethicae et juris naturae, 2. e Oenip. 1886; Theod. Meyer, Grundsätze Sittlichkeit und des Rechts, Freiburg i. B. 18 (Die Encyclica Papst Pius' IX. vom 8. Dec. 18 Th. IX); Cathrein, Moralphilosophie, 2 B Freiburg i. B., 2. Aufl. 1893.) [Stöckl.]

Naturreligion, s. Religion.

Nauclerus, Johannes, Lehrer des cano schen Rechtes und Kanzler der Universität Tübi gen, ist vor Allem bekannt als Verfasser ei Chronik, des „Großen Buches von Tübinger wie sie später genannt wurde. Nauclerus ist gräcisirte Form des deutschen Namens Ve (Fährmann), weßhalb die in Rede stehende P sönlichkeit auch der „Vergenhanns" hieß. stammte aus einem niedern Adelsgeschlechte Schwaben. Zeit und Ort seiner Geburt wie se ganzes Jugendleben bleiben dunkel; nach gewöh licher Annahme war er gegen 1430 in der Na von Tübingen geboren. Im J. 1450 erscheint als Lehrer des Grafen Eberhard von Würtember Urach, dann (1460) als Propst am Collegiatst zum hl. Kreuz in Stuttgart, 1476 als Pfarrer Brackenheim in der Herrschaft Urach; 1477 wur er Lehrer des canonischen Rechts und 1478 Kan ler der eben gegründeten Universität Tübinge Einigemal tritt er später noch in Geschäften d Grafen Eberhard auf, dessen Gunst er fortwähre besaß. Er schloß sein Leben hochbetagt um 151 — Die schon erwähnte Chronik erschien öffentli erst 1516 unter dem Titel Memorabilium omni aetatis et omnium gentium chronici commer tarii a Joanne Nauclero ... digesti in ar num salutis MD. Sie sollte ein Sammelwe über die ganze Weltgeschichte sein und wurde i dem Sinne später von Verschiedenen fortgeset Nauclerus hatte dieselbe auf den Wunsch Kais Maximilians I. begonnen und vor dem Erscheine in Freundeskreisen bereits bekannt gemacht. Si ist aber schon vor dem öffentlichen Erscheinen vo einem Andern durchgesehen und ergänzt worden wohl nicht von Melanchthon, sondern von der Hirschauer Mönche Nicolaus Basellius, der auc die erste Fortsetzung schrieb. Das Werk erfreut sich großen Ansehens und ist wichtig nicht sowoh

als selbständige Arbeit, denn Nauclerus ist nur Compilator, sondern als Materialiensammlung aus vielen, zum Theil für uns verlorenen Geschichtsquellen des Mittelalters. Wohlthuend berührt es dabei, daß Nauclerus als treuer Anhänger von Kaiser und Reich wie von Papst und Kirche erscheint, aber auch ein offenes Auge für besserungsbedürftige Schäden hat. Letzteres zeigt auch seine canonistische Schrift Tractatus de Symonia editus a Joh. Nauclero vulgaritur Vergenhanss nuncupato, s. l. 1500. Ein anderer Tractat über Fragen des canonischen Rechts (Verwendungsrecht der Früchte eines Beneficiums) befindet sich handschriftlich auf der Tübinger Universitätsbibliothek. Die Untersuchungen über die Chronik des Nauclerus sind erst theilweise abgeschlossen. (Vgl. Erich Joachim, Johannes Nauclerus und seine Chronik, Göttingen 1874, dazu die Recension in Sybels Hist. Zeitschrift XXXIV, 1875, 423 ff., und verschiedene Artikel in den Forschungen zur deutschen Gesch. XVIII, 57 ff. XXIII, 595 ff. XXVI, 138. Karl Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen, Tübingen 1881, 62 ff. 128 ff. und 210 ff., gibt die verschiedenen Ausgaben der Chronik an. Zum Ganzen s. Allgem. deutsche Biogr. XXIII, 296—298.) [A. Esser.]

Naumburg-Zeitz, aufgehobenes Bisthum in Sachsen, wurde 968 als Suffraganbisthum von Magdeburg unter den nämlichen Umständen wie das letztere (vgl. d. Art.) gegründet. Es umfaßte 8 Gaue und wurde begrenzt durch die Gebiete der Bisthümer Halberstadt, Merseburg, Meißen, Prag, Regensburg, Bamberg und Mainz. Erster Bischof war der Benedictiner Hugo (gest. 979), der Schüler des Erzbischofs Adalbert, von dem er die Bischofsweihe empfing. Sitz des Bischofs war anfänglich Zeitz; weil aber die Einfälle der Wenden und Böhmen diesen Ort zu sehr gefährdeten, so wurde mit Zustimmung des Papstes 1032 der Sitz des Bischofs nach Naumburg verlegt, welchen Ort die Markgrafen Hermann und Eckard II. dem Bisthume schenkten, nachdem er befestigt und mit Privilegien ausgestattet war. Die Einkünfte des Bisthums waren anfänglich Zehnten; im Laufe der Zeit kamen viele Schenkungen hinzu. Unter Bischof Cadalus (gest. 1045) wurde der Bau des prächtigen Domes zu Naumburg begonnen. Bischof Eberhard (gest. 1078), von Heinrich III. eingesetzt, war zumeist am kaiserlichen Hofe; er hielt zu Heinrich IV. gegen Gregor VII., was dem Stifte viele kaiserliche Schenkungen einbrachte; dagegen war sein Nachfolger Günther (gest. 1089) ein Freund des Papstes. Walram (gest. 1111), vom Kaiser eingesetzt, verfaßte Schriften für dessen Sache, die der hl. Anselm von Canterbury durch Gegenschriften widerlegte. Dietrich I. (gest. 1123), ein frommer, apostolischer Mann, gründete die Klöster Bosau, St. Stephan zu Zeitz und zu Risa. Ein tückischer Wende ermordete ihn im Kloster Bosau. Unter Udo I. (gest. 1147), dem Freunde des hl. Norbert, vermehrten sich die Klöster im Stift. Ein bedeutender Mann sowohl im Reich als in seiner Diöcese war Bischof Engelhard (gest. 1242), unter dem die Franciscaner an mehreren Orten derselben sich ansiedelten. Schutzherren des Bisthums waren von Anfang an die Markgrafen von Meißen, die jedoch allzu oft ihre Befugniß überschritten. Unter Engelhard und seinen Nachfolgern Dietrich II. (gest. 1272) und Meinher (gest. 1280) wurde das Verhältniß des Schutzherrn zum Stift geordnet; Meinher erlangte wirkliche Landeshoheit für den Bischof. Die beiden folgenden Jahrhunderte bieten keine besonders bemerkenswerthen Ereignisse im Stift. Der Bischof, welcher kurz vor der Reformation regierte, Joh. von Schönberg (gest. 1517), führte kein priesterliches Leben, in weltlichen Dingen aber war er ein guter Fürst. Nach seinem Tode wählte das Capitel den Bischof von Freising, Philipp, Pfalzgraf zu Rhein und Herzog von Bayern (gest. 1541), welche Wahl der Kurfürst Friedrich und Herzog Georg verlangten. Da dieser Bischof selten in Naumburg war, konnte die lutherische Reformation um so freier ihren Einzug in das Bisthum halten. Naumburg war schon 1533 fast ganz protestantisch gesinnt; in Zeitz hielt sich die katholische Partei länger. Von Gewaltmaßregeln, welche der Bischof gegen die Neuerung anwenden wollte, mahnten seine Räthe zu Zeitz ihn ab. Als er starb, hatte das Lutherthum im Stift die Oberhand. Der Kurfürst Johann Friedrich verlangte nun vom Domcapitel die Wahl eines Protestanten zum Bischof; dieses wählte jedoch den katholischen Dompropst Julius von Pflug (vgl. d. Art.). Darauf setzte jener Nicolaus von Amsdorf (s. d. Art.) zum Bischof ein, den Luther bekanntlich in seiner Weise ordinirte. Pflug dagegen wurde vom Kaiser in Schutz genommen, 1545 mit dem Stift belehnt und nach der Schlacht von Mühlberg (1547) in sein Bisthum eingeführt. Die verschiedenen Versuche des neuen Bischofs, den Katholicismus in seinem Stift wiederherzustellen, schlugen fehl. Er war der letzte Bischof von Naumburg. Nach seinem Tode (1564) wurde von den protestantischen Schutzherren ein Administrator eingesetzt; das Stift wurde zum Herzogthum Sachsen-Zeitz für eine Seitenlinie des regierenden Hauses von Kur-Sachsen. Aus dieser ging Christian August, Herzog von Sachsen-Zeitz (s. d. Art.), hervor, der 1691 zur katholischen Kirche zurückkehrte und später Bischof von Raab und Cardinal-Primas von Ungarn wurde. In den Städten Naumburg und Zeitz sind erst durch den Bonifatiusverein wieder katholische Missionen gegründet worden. (Vgl. Lepsius, Geschichte der Bischöfe des Hochstifts Naumburg, Naumburg 1846; Pauli Langii Chronica Numburg. bei Mencken, Scriptt. rer. Germ., Lipsiae 1728, II, 1 sqq.) [Woker.]

Naumburger Fürstentag, s. Commendone III, 696 f.

Nausea, Friedrich, Bischof von Wien, ein vielseitiger Schriftsteller, war geboren 1480 (?)

zu Waischenfeld (Blancicampium) im ehemaligen Hochstift Bamberg als der Sohn des Wagners Grau (Grawe, Groe, latinisirt Nausea, von grauen). Seine ersten Studien machte er vermuthlich an der Bamberger Domschule. Zwischen 1511 und 1514 scheint er unter Johann Cochläus, dem Rector der Schule bei St. Sebald in Nürnberg, als Pädagog gewirkt und daneben besonders Theologie studirt zu haben. Während seines Aufenthaltes in Bamberg war er mit dem fürstbischöflich bambergischen Hofmeister Johann von Schwarzenberg und Hohenlandsberg in Berührung gekommen, und als dieser seinen Sohn Paul, Canonicus in Bamberg, Würzburg und Köln, auf die Universität in Leipzig sandte, gab er ihm Nausea als Begleiter mit; letzterer ist 1514 als Fridericus Grawe de Weiszenfeldt in die Matrikel eingetragen. Während er dort weiter studirte, wirkte er gleichzeitig auch als Lehrer. Als Paul von Schwarzenberg 1518 die Universität Padua bezog, begleitete ihn Nausea auch dorthin. Ein daselbst 1519 (2. Aufl. Venedig 1521) veröffentlichtes Gedicht in 179 Distichen über die Hauptwerke des Lactantius (Disticha in omnia capita omnium librorum Lactantii) ist von den Professoren Quintianus Stoa und Petrus Georgius ehrenvoll bevorwortet. Im Juli 1521 habilitirte sich Nausea zu Padua als Lehrer der Poetik und Rhetorik und begann zugleich juridische Studien. Diese wurden aber zeitweilig unterbrochen durch längere Krankheiten, welche er in einem der Mutter Gottes von Altötting in demüthigem Vertrauen gewidmeten Gedicht von 60 Distichen schildert. Einer Reihe von schönwissenschaftlichen Abhandlungen folgten von 1523 an mehrere juridische. Im Sommer dieses Jahres erhielt er das Doctorat der Jurisprudenz; daneben hatte er immer auch theologische Studien betrieben. Wann er die Priesterweihe empfing, ist nicht zu eruiren. Bald öffnete sich für Nausea ein weiterer Wirkungskreis. Als sein Gönner Cardinal Laurentius Campeggi (s. d. Art. II, 1779, 4) im December 1523 mit dem Bisthum Bologna betraut und als päpstlicher Legat zur Beilegung des Reformationsstreites nach Deutschland gesandt wurde, rief dieser den allseitig gelehrten Nausea als Secretär an seine Seite. Auf der Reise von Bologna nach Nürnberg (19. Februar bis 14. März 1524) machte Nausea einen Abstecher nach Bretten in der Pfalz und suchte vergeblich den dort in seiner Vaterstadt weilenden Melanchthon wieder für die Kirche zu gewinnen. Zu Nürnberg arbeitete Nausea in Campeggi's Auftrag eine für den heiligen Stuhl bestimmte Beleuchtung der 100 von den Ständen eingereichten Gravamina aus (erst 1538 in Köln gedruckt), in welcher er mit großer Freimüthigkeit Mißbräuche bezüglich der Dispensen, Ablässe, Verleihung von Beneficien 2c. rügt und Abschaffung der Mißbräuche, nicht aber, wie die Neuerer, der kirchlichen Einrichtungen selbst fordert. An der Abfassung der von Campeggi am 7. Juli 1524 veröffentlichten Constitutio ad removendos abusus et ordinatio ad cleri vitam reformandam in 35 Artikeln (Schannat-Hartzheim, Conc. Germ. VI, Colon. 1765, 196 sqq.) hat Nausea jedenfalls hervorragenden Antheil gehabt. Nachdem Campeggi im Juli zu Regensburg eine Besprechung mit einigen katholischen Reichsständen gehabt, begab sich Nausea mit ihm nach Wien; hier ernannte ihn der Cardinal zur Anerkennung seiner ausgezeichneten Verdienste mit päpstlicher Vollmacht am 14. September zum Comes palatii Lateranensis und zum Notarius apostolicae sedis. Zu Anfang des December reiste Campeggi zum Reichstag nach Ofen, wo die drohende Türkengefahr besprochen und gegen die Picarden (Adamiten) in Böhmen kräftige Maßregeln beschlossen wurden; dann begab er sich Mitte September 1525 nach Rom. Schon im August war Nausea dem Cardinal nach Rom vorausgereist, wo er an der Curie Angelegenheiten der Deutschherren zu verhandeln hatte. Von Rom nach Bologna zurückgekehrt, fand er sich vor die Wahl zwischen drei Pfründen gestellt, die von Deutschland aus ihm angetragen waren: der Pfarrstelle bei St. Bartholomäus in Frankfurt, der Domkanzel in Mainz und der Stelle des Weihbischofs in Würzburg. Er entschied sich für Frankfurt, obschon dort die schwierigste Stellung war. Daselbst war nämlich am 17. April 1525 ein Aufstand ausgebrochen, welcher, wie der Bauernaufruhr, vorzüglich gegen den Besitzstand der Klöster und Stifte sich richtete. Die gegen die Bauern im Felde stehenden Kurfürsten Richard von Trier, Ludwig von der Pfalz und der Bischof Wilhelm von Straßburg, Statthalter von Mainz, schickten am 19. Juni an den Rath die Drohung, die Stadt als Genossin des Bauernkrieges zu behandeln, wenn nicht Alles in den frühern Stand zurückgeführt würde. Dieß dämpfte allerdings den Säcularisationseifer der Bürger. Das besonders bedrohte reiche St. Bartholomäusstift aber strebte in dieser schweren Zeit für seine Pfarrstelle einen hervorragend tüchtigen Mann zu erhalten, und bot dieselbe deßwegen sammt einem Canonicat Nausea an, welcher nach längerem Zögern acceptirte. Cardinal Campeggi führte ihn bei dem Rath und den geistlichen Behörden durch glänzende Empfehlungsschreiben ein; allein erst nach wiederholten Mahnschreiben aus Frankfurt erschien er dort um Weihnachten 1525. Obschon auch der kaiserliche Statthalter Erzherzog Ferdinand ein Empfehlungsschreiben d. d. 11. Januar 1526 für Nausea an den Rath richtete, machte er dennoch dort die schlimmsten Erfahrungen. Die Prädicanten hetzten gegen ihn, der Rath verbot ihm die Kanzel, und ein Volksaufstand am 25. Februar zwang ihn zur Flucht nach Mainz. Hier erhielt er die Dompredigerstelle und hatte sie bis Ende 1534 inne. Aus der Vorrede einer seiner Schriften geht übrigens hervor, daß es der entschiedene Wunsch des Papstes war, der ihn nach Mainz führte. Damals weilte dort der junge Augustinermönch Johannes

Hoffmeister (s. d. Art.) zu weiterer Ausbildung; derselbe hatte an dem feurigen Domprediger ein herrliches Vorbild für seine eigene, später so gewaltige Predigtthätigkeit und stand lebenslänglich mit ihm in freundschaftlichem Briefwechsel (Paulus, Joh. Hoffmeister, Freiburg 1891, 13 f.). Während dieser Zeit gab Nausea eine Menge von Predigten heraus: vier Centurien von Homilien, welche 1540 in 5. Auflage erschienen, apologetische Reden, zwei Cyklen Marienpredigten (1530), Miscellanea pro horis canonicis (1531), exegetische Predigten über das Buch Tobias (1532), Variae de rebus variis orationes (1536), zahlreiche Predigten über Reform des Clerus ꝛc. Auch eine handschriftliche Sammlung von Chroniken über Mainzer, Wormser, Magdeburger und Erfurter Geschichte, welche die Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Nr. 24163) besitzt, wird ihm zugeschrieben. Im J. 1532 veröffentlichte er ein naturwissenschaftliches Werk Libri mirabilium septem, in welchem er gegen die astrologischen Träumereien auftritt, aber den Satz vertheidigt, daß Gott durch prodigia, omina, ostenta etc. die Menschen auf große Weltereignisse aufmerksam mache und zur Buße bewege. Während des Reichstags in Speier 1529 weilte er daselbst und veröffentlichte von den dort gehaltenen Predigten Homiliae XII contra anabaptistas und fünf Homilien De vera christiani hominis institutione. — Bevor er eine feste Stellung besaß, hatte er vorzugsweise von den Ehrengeschenken gelebt, welche von vornehmen Gönnern, denen er nach der Sitte jener Zeit seine Schriften gewidmet, gegeben wurden. Die zahlreichen und rasch auf einander folgenden Publicationen hatten aber seine Kasse stark in Anspruch genommen. Erst durch die Erträgnisse eines Weingutes, welches mit einer ihm verliehenen Präbende bei Sancta **Maria** ad gradus in Mainz verbunden war, konnte er allmälig seine Druckerschulden decken. Hierin, sowie in mancherlei Verlusten infolge seiner Vertrauensseligkeit, ist der Grund für seine häufigen Geldverlegenheiten zu suchen. Er selbst lebte schlicht und einfach. Der Nutzen, welchen seine publicistische Thätigkeit der Kirche brachte, war aber auch ein hinreichender Grund für die päpstliche Dispens super pluralitate beneficiorum. — Neben dem Einfluß des Domdecans Laurentius Truchseß von Pommersfelden mag es namentlich das Wirken Nausea's gewesen sein, welches den Mainzer Erzbischof Albrecht von Brandenburg zu entschieden kirchlicher Thätigkeit drängte (s. ob. I, 449; zur Ehrenrettung Albrechts vgl. seine Biographie von Gredy, Mainz 1892). König Ferdinand wünschte den gelehrten und seeleneifrigen Nausea als Hofprediger und Rath an seiner Seite zu haben. Sein Freund, Bischof Johann Faber von Wien, redete ihm eifrig zu, die Berufung anzunehmen. Er aber wollte zur Sicherung seiner Subsistenz auch im Besitz seiner Pfründe in Mainz bleiben und begab sich mit einem königlichen Empfehlungsschreiben zu Clemens VII. nach Rom, welcher seinem Wunsche willfahrte. Gelegentlich dieser Reise erlangte er am 9. Januar 1534 nach glänzendem Examen das Doctorat der Theologie von der Facultät zu Siena, welche Würde ihm für seine neue Stellung wünschenswerth schien. Inzwischen bearbeitete er sein großes Homilienwerk für die deutsche Ausgabe, welche 1535 erschien. Seine Hauptaufgabe in der neuen Stellung war, vor dem Hofe die Fastenpredigten zu halten, und deren hielt er von Aschermittwoch bis Osterdienstag 1535 zu Wien 49, im J. 1536 zu Innsbruck 50, 1537 zu Prag 33 und nach Ostern noch 15, die er mit verschiedenen anderen alle im Druck herausgab. Nach der Predigtsaison weilte er gewöhnlich in Mainz, um seiner Residenzpflicht zu genügen und seine stark angegriffene Gesundheit zu pflegen. Aber eigentliche Ruhe gönnte sich der eifrige Mann nicht. Am 27. December 1536 verlieh Ferdinand seinem verdienten Hofprediger die Pfarrei Asparn an der Zaya in Niederösterreich, die er jedoch nie sah, sondern durch Vicare verwalten ließ. Am 5. März 1538 wählte Bischof Faber von Wien seinen Freund Nausea zum Coadjutor, und zwar ohne dessen Wissen, weil er voraussah, daß er sich ungern dauernd an Wien fesseln lassen würde. Die Bestätigung von Rom erfolgte im März 1539, und zwar mit Belassung aller übrigen Pfründen und, da er in Wien zu predigen hatte, unter Dispens von der Residenzpflicht. Auf Wunsch des Königs und des Papstes Paul III. wohnte Nausea dem Religionsgespräch in Speier 1540 bei, welches im Juni nach Hagenau und im November nach Worms verlegt wurde. In Hagenau hatte er mit Cochläus den Passauer Domdechanten Ruprecht von Mosheim (s. d. Art.) zu verhören, welcher alle Secten — und als solche bezeichnete er auch die katholische Kirche — im Glauben an Christus zusammenschmelzen wollte. In Worms hatte er einen Privatcongreß mit Melanchthon und Butzer, dessen Verlauf im Januar 1541 im Druck erschien. Seine irenischen Bestrebungen, welche von Manchen als zu weit gehend bezeichnet wurden, erhielten volle Rechtfertigung, als er an das Cardinalscollegium über seine Thätigkeit in Worms Bericht erstattete. Als Bischof Faber am 21. Mai 1541 starb, folgte ihm Nausea ohne weitere Formalitäten als Bischof von Wien, fand aber eine schwierige Stellung. Er selbst war zur Zeit verschuldet, das Bisthum ohne hinreichende Dotation, aber belastet mit ungeheuern Steuern, der Bischof von Geistlichen und Weltlichen in seiner Thätigkeit gehemmt. Im November 1542 erhielt er von Rom die Erlaubniß, durch einen Bischof unter Assistenz zweier Prälaten die Consecration zu empfangen. Die Diöcese war arg in Unordnung: der Herrenstand inclinirte zum Protestantismus, viele junge Adelige studirten in Wittenberg, Leipzig und Tübingen und brachten protestantische Bedienstete mit in die Heimat, zahlreiche ausgesprungene heimische und ausländische Mönche predigten gegen die „Greuel des Papstthums"; über 300 Pfarreien

waren ohne Hirten und wurden von Prädicanten occupirt. Nausea aber schreckte vor keiner Arbeit zurück. An jedem Sonn- und Feiertag predigte er im Stephansdom vor zahlreichen Zuhörern. Auch in Böhmen predigte er gegen die Husiten und Adamiten (Picarden); in Glogau ließen sich nach einer Predigt über die Firmung einige tausend Menschen, darunter 40- bis 50jährige, von ihm firmen. Mehrere Dom- und Collegiatstifte wünschten ihn zu den Ihrigen zu zählen; doch gelang dieß nur dem Domstift zu Olmütz, wo er ein Canonicat erhielt. Zur Hebung des Clerus führte er die Pfarrvisitationen ein, zur Weckung der häuslichen Andacht schrieb er 1542 in deutscher Sprache eine Erklärung des Vaterunsers und veröffentlichte in lateinischer und deutscher Sprache eine Predigt an das Militär mit angefügten Gebeten. Welches Gewicht sein Name auch bei Gegnern der Kirche hatte, mag daraus entnommen werden, daß sie wiederholt Bücher verbreiteten, welche fälschlich seinen Namen trugen, so daß er sich genöthigt sah, 1546 den Lucubrationum catalogus, ein Verzeichniß seiner ächten Schriften, zu veröffentlichen. In denselben führt er auch eine Reihe von Abhandlungen auf, die theils in Vorbereitung, theils vollendet, aber noch nicht edirt waren, so Libri III methodi de ratione concionandi. Als die Jesuiten in Deutschland erschienen, trat er mit ihnen in lebhaften Verkehr; Bobadilla war 1543 in Wien; seit 1551 waren die Väter dort auf der Kanzel und an der Universität thätig. — Eine neue Aufgabe fand Nausea durch seine Theilnahme am Concil von Trient. Zur Einleitung für dasselbe hatte er schon 1538 (Leipzig) veröffentlicht: Rerum conciliarium libri quinque, in welchen er alles, was berühmte Theologen und Canonisten über dieses Thema geschrieben, zusammenfaßt. Wie Bischof Faber bereits in einer Denkschrift (vom 4. Juli 1536) dem Papst Paul III. empfohlen, zu den Concilsberathungen deutsche Theologen, unter diesen Nausea, zu berufen, so geschah das jetzt. Während seines Aufenthaltes in Rom gab er ein bereits in Mainz begonnenes Werk heraus, Catechismus catholicus sex libris comprehensus (Köln, Folio, 654 S. mit Dedication an Papst Paul vom 1. Januar 1543), in welchem er die Glaubens- und Sittenlehre wie auch die Liturgie der Kirche apologetisch behandelt; es ist ein Vorläufer des Catechismus romanus. Weitere Zeugen seiner Thätigkeit als Consultor sind die codd. 11 095 und 11 096 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, welche eine große Zahl verschiedener, das Concil beschäftigenden Fragen behandeln. Ferdinand hatte bereits 1542 Nausea zu seinem Orator beim Concil ernannt; aber trotz wiederholter Mahnungen von Seiten des Papstes zögerte Nausea, auf Wunsch des Kaisers, den ersten Sitzungen desselben beizuwohnen. Im J. 1545 veröffentlichte er sogar in Wien, jedenfalls nach der Intention Ferdinands, eine Schrift: Super deligendo futurae in Germania Synodi loco catacrisis, in welcher er unter Darlegung staun
werther geographischer, topographischer und hist
scher Kenntnisse dafür eintrat, daß das Conci
Deutschland, und zwar entweder in Köln oder
sonders wegen dessen centraler Lage, in Regens
gehalten werden möge. Erst als Julius III.
Concil wieder nach Trient berufen und den 1.
1551 als Eröffnungstag bestimmt hatte, ers
Nausea am 30. August daselbst und übergab in
12. Sitzung (der 2. unter Julius) am 1. Septem
sein Mandat als Orator des römischen Kö
(Theiner, Acta genuina C. Trid. I, Zagrab
1874, 486). In der Generalcongregation
21. September sprach er aus Opportunitätsgrün
für die Gestattung der Communion unter beiden
stalten, wodurch Deutschland leichter zur kirchli
Einheit zurückgeführt werden könne (l. c. 503
in der vom 6. October betheiligte er sich leb
an der Debatte über die Formulirung der cano
über die heilige Eucharistie (l. c. 522), und
definitive Fassung derselben beweist die hohe
tung der Concilsväter vor Nausea's dogmati
und stilistischer Kritik. In der Generalcongrega
vom 20. November machte er verschiedene en
dirende Vorschläge bezüglich der Fassung der
nones über die Sacramente der Buße und
letzten Oelung (l. c. 593). In der vom 7.
nuar 1552 hielt er einen längeren Vortrag i
das heilige Meßopfer, besonders zur Vertheidig
der Privatmessen (l. c. 637). Die Betheilig
an der Fassung der canones de sacrificio mis
et sacramento ordinis war seine letzte Arb
Er starb am 6. Februar 1552 als Opfer de
Trient herrschenden Fiebers. Sein Testam
welches er am 3. Februar mündlich erklärte,
notariell vom 8. Februar datirt. Die Concilsa
berichten: Die sabbati 6. ejusdem mensis
bruarii obiit Tridenti Fridericus Nausea
Vienn., orator regis Romanorum in conci
vir optimae vitae et spectatissimorum mor
ac scientiae omnis generis admirabilis:
multa pro fide catholica contra haereti
hujus temporis scripsit: cujus anima requi
cat in pace (l. c. 652). An der Leichenfeier
theiligten sich sämmtliche Concilsväter, mit A
nahme des erkrankten Legaten. Seine Leiche wu
nach Wien überführt und seinem Wunsche gem
in der Cathedrale beigesetzt. Ein Oelgemälde, w
ches ihn als Prediger darstellt, wahrt die Erin
rung an ihn, wie auch eine der Büsten, welche
Chorstühle zieren. Sie trägt die Ueberschrift: F
dericus Nausea, nonus Episcopus anno 15
— das Jahr seiner Ernennung zum Coadjutor.
seiner Vaterstadt Waischenfeld ließ er laut Insch
im J. 1550 auf seine Kosten den Chor der Pfa
kirche neu erbauen und stiftete dort einen Jahr
und ein kleines Kapital zur Unterstützung
Armen. Es folgte ihm der Ruf eines Man
von musterhaften Sitten, großer Wohlthätig
und Bereitwilligkeit zu jedem Werk der Nächst
liebe, von außerordentlichem Fleiß, umfassen

Gelehrsamkeit, glühendem Seeleneifer, streng kirchlichem Sinn, eines Mannes, der von Rom stets als eine Säule der Kirche in Deutschland geschätzt wurde. (Vgl. Metzner, Friedrich Nausea aus Waischenfeld, Bischof von Wien, Regensburg 1884.) [Weber.]

Navarra, Petrus de, Moralist, von Geburt ein Spanier, dessen Lebensumstände und Todesjahr unbekannt sind, schrieb De ablatorum restitutione in foro conscientiae LL. IV in 2 voll., Lugd. 1594, Brix. 1606, ein Werk, welches nach dem Zeugniß Nic. Antonio's (Bibl. hisp. nova II, 220) zu seiner Zeit viel gebraucht wurde und jetzt noch nicht ohne Werth ist. [Hurter S. J.]

Navarrete, 1. Balthasar, spanischer Dominicaner, lebte zu Anfang des 17. Jahrhunderts. Zu Alcala erklärte er die heilige Schrift und wurde zu Valladolid mit dem ersten Lehrstuhl der Theologie betraut. Er hinterließ Controversiae in d. Thomae et ejus scholae defensionem, Valdol. 1605—1634, 3 fol., die sich mit den ersten 64 qq. des 1. Theils der Summa des hl. Thomas befassen. — Verschieden von ihm ist 2. Dominicus Ferdinand Navarrete, gewöhnlich Fernandez genannt, ebenfalls Dominicaner. Dieser wurde geboren zu Peñafiel in Altcastilien. Obwohl ihm die ersten theologischen Lehrkanzeln Spaniens in Aussicht standen, zogen ihn mehr die Missionen unter den Heiden an. So segelte er mit 27 seiner Ordensbrüder 1646 ab, langte aber über Mexico erst am 23. Juni 1649 auf den Philippinen an und erhielt hier zuerst Auftrag, die Theologie zu lehren. Bald wurde ihm der Unterricht der Heiden und Neubekehrten übertragen; im J. 1659 setzte er nach Macao über, und nachdem er die chinesische Sprache erlernt hatte, widmete er sich mit allem Eifer den chinesischen Missionen. Infolge des Sturmes, der im J. 1665 wider die christlichen Missionen losbrach, wurde er mit so vielen Anderen relegirt und in Canton internirt und suchte sich nun wenigstens durch Schriften für die Verbreitung und die Befestigung des Glaubens in jenen Ländern nützlich zu machen. Da aber doch seine Thätigkeit gehemmt war, begab er sich nach Rom, um im Interesse der Mission daselbst Bericht zu erstatten. Er erwarb sich bei dieser Gelegenheit so sehr die Achtung des heiligen Vaters und der Congregation de propaganda fide, daß Cardinal Ottoboni, nachmaliger Papst Alexander VIII., ihn zum Bischof für jene Mission vorschlug. Er schlug die Würde zwar aus, aber nach seiner Rückkehr nach Spanien konnte er der Ernennung zum Erzbischof von St. Domingo nicht entgehen (1677). Im folgenden Jahre begab er sich an den Ort seiner Bestimmung, wo er bis zu seinem Tode im J. 1689 überaus segensreich wirkte. Wenn er auch in dem sog. Accommodationsstreit (s. d. Art.) anderer Ansicht als die Jesuiten war, ja deren Meinung sehr scharf bekämpfte, so bewies er denselben doch in seiner Diöcese die größte Achtung; er schrieb zu ihren Gunsten in den wärmsten Worten, mit Betonung ihrer großen Verdienste um das Heil der Seelen, an den Statthalter von Domingo und den König von Spanien und ermöglichte ihnen die Errichtung eines Collegs in seiner Residenzstadt, nachdem sie sich bereits seit 30 Jahren vergebens darum bemüht hatten und schon daran dachten, den dortigen Wirkungskreis aufzugeben. Seine in China erworbenen Kenntnisse verwerthete er, indem er den Verlauf und die Bedeutung des damals so berühmten und lebhaft geführten Accommodationsstreites in einem großen, auf 3 Foliobände berechneten Werke darzustellen suchte, dessen I. Band den Titel führt: Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarquia de la China. Descripcion breve de aquel imperio, y exemplos raros de emperadores, y magistrados de él, con la narracion difusa de varios sucesos, y cosas singulares de otros reynos, y diferentes navegaciones. Añadense los decretos pontificios, y proposiciones calificadas en Roma pará la mision Chinica, y una bulla de ... Clemente X. en favor de los misionarios, Madr. 1676. Der II. Band, der in 9 Abhandlungen sich besonders mit jener Controverse befaßt, war beinahe schon ganz gedruckt, wurde aber auf Befehl der spanischen Inquisition 1679 unterdrückt. Vom III. Band scheint selbst das Manuscript verloren gegangen zu sein. (Vgl. Quétif et Echard, Scriptores Ord. Praed. II, 720—723.) [Hurter S. J.]

Navarrus, s. Azpilcueta, Martin.

Naxos, Kirchenprovinz der Cykladen-Inseln. Im Norden von Creta zieht sich im ägäischen Meere eine Gruppe von 60 Eilanden kreisförmig um Delos und trägt daher den Namen Cykladen. Diese Inseln zählen auf 2485 qkm 132 000 Einwohner, unter diesen etwa 30 000 Katholiken. Ursprünglich von verschiedenen Völkern colonisirt, zuletzt von Hellenen bewohnt, kamen die Cykladen später an die Römer, beziehungsweise an das oströmische Reich. Von 1204 an standen sie unter der Herrschaft der Venetianer und seit 1574 unter der Botmäßigkeit der Türken, bis sie bei Constituirung des Königreichs Griechenland zu diesem geschlagen wurden. Zur Zeit der Römer gehörten die Cykladen zur Reichsdiöcese des proconsularischen Asiens und bildeten eine eigene kirchliche Provinz. Letztere stand zuerst, wie die ganze Reichsdiöcese Asien, unter der Obermetropolitangewalt des Bischofs von Ephesus. Nach dem Concil von Chalcedon verblieb aber diesem nur mehr der Exarchentitel über die Reichsdiöcese Asien, während die Cykladen unter der alten Metropole Rhodus (s. d. Art.) mit den übrigen Provinzen dieser Reichsdiöcese unter das Patriarchat Constantinopel kamen, aber dadurch auch in das Schisma des Photius und Cerularius hineingezogen wurden. Als die Cykladen infolge der Kreuzzüge wieder katholische Bischöfe erhielten, wurde neben Rhodus auch Naxos lateinische Metropole und ist heute, nachdem Rhodus im 16. Jahrhundert eingegangen ist, die einzige Metropole auf den Inseln des Archi-

pels mit den Suffraganbisthümern Andros, Chios, Santorin, Syra, Tino und Mykono, welche zusammen die Kirchenprovinz der Cykladen bilden. Uebrigens umfaßt diese Kirchenprovinz nicht bloß die zum Königreich Griechenland gehörigen Cykladen-Inseln, sondern zu Chios gehören auch Samos, Ipsara, Nikaria und andere kleinere zu den Sporaden gezählte Inseln des Archipels. Auf all' diesen Inseln waren zuerst die Jesuiten und nach ihnen die Lazaristen und Franciscaner als Missionare thätig. 1. Archidioecesis Naxiensis. Die Insel Naxos, die größte der Cykladen, südöstlich von Delos, mit der einzigen Stadt Naxos, im Mittelalter Naxia oder Axia, war seit der Mitte des 5. Jahrhunderts Sitz eines Bischofs. Im 9. Jahrhundert, nach Anderen erst 1083, wurde dieses Bisthum mit dem der Insel Paros, welches schon vor der Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden war, vereinigt und beide als Paronaxia zur Metropole erhoben. Von den in das Schisma hineingezogenen Bischöfen unirten sich manche zeitweilig wieder mit der Kirche. Im 14. Jahrhundert wurde hier auch eine lateinische Metropole errichtet, und der Metropolit der Insel Naxos, die von 1207—1566 unter christlichen Herzogen stand, wurde nach der Einnahme der Insel Rhodus durch die Türken sogar Primas des ägäischen Meeres. Der Metropole Naxos unterstand anfänglich nur das Bisthum Santorin als Suffraganat; nach und nach, namentlich nach dem Eingehen der Metropole Rhodus, kamen dazu die Bisthümer Andros, Tino, Syra, Skio und Milo; letzteres ging bald wieder ein. Der erste Metropolit wird um 1345 erwähnt. Im J. 1627 gründeten die Jesuiten hier ihre erste Niederlassung, welche der Mittelpunkt ihrer Wirksamkeit im ägäischen Meere wurde; seit 1641 hatten sie auch eine Niederlassung auf Paros. Der gegenwärtige Erzbischof ist Joseph Zaffino, Alumnus der Propaganda, geb. zu Corfu 1824, erwählt 30. Juli 1875. Sein Sprengel umfaßt die Inseln 1) Naxos mit 13000 Einwohnern, unter denen etwa 200 Katholiken sind; 2) Paros (8000 Einwohner) mit dem dicht dabei liegenden Felseneiland Antiparos (1200 Einwohner) mit kaum 100 Katholiken; 3) Zea oder Keos, 4600 Einwohner, unter denen nur wenige Katholiken sind, was auch der Fall ist bei den weiteren Inseln; 4) Argentiera oder Kimolo mit 2400 Einwohnern, und 5) Seripho oder Serfanto mit 800 Einwohnern. Im Ganzen mögen es etwa 350 Katholiken sein. An der Cathedrale Purificat. B. V. M. sind 13 Canoniker, unter ihnen 4 Dignitäten; 2 der Canonicate sind patronatisch, die anderen werden alternativ vom heiligen Stuhl und dem Erzbischof verliehen. Letzterer hat ein auf 300 Kammergulden taxirtes Einkommen. Der Priester sind 20 (?), darunter Lazaristen, Franciscaner und Kapuziner; der Obere der Kapuziner auf Naxos ist zugleich Pfarrer von Paros. Seit Anfang dieses Jahrhunderts wirken auf Naxos auch wieder Jesuiten. Die Lazaristen haben hier eine sehr gute Schule mit 30 Schülern. Von weiblichen Orden finden sich nur Ursulinerinnen. (Vgl. Le Quien, Oriens christ. I, 937—942. III, 1001—1008; Moroni, Diz. XLVII, 251; G. Petri, L'Orbe catt. II, 239.)

2. Dioecesis Andrensis. Die zwischen Tino und Negroponte gelegene Insel Andros war vom 7.—9. Jahrhundert Sitz eines griechischen Bischofs und wurde um 1272 lateinisches Suffraganbisthum der Metropole Athen. Der letzte lateinische Bischof erscheint um 1647; später finden sich noch einige griechisch-unirte Bischöfe auf Andros. Wegen der geringen Zahl der Katholiken — heute unter 22000 Einwohnern kaum 100 mit einem einzigen Priester — wurde dieses Bisthum dem Bischof von Tino zur Administration übergeben (1824). Die Cathedrale zum hl. Andreas steht zwar noch, bleibt aber fast leer. (Vgl. Le Quien I, 943—944. III, 859—866; Moroni II, 57 sg.; G. Petri II, 239.)

3. Dioecesis Chiensis, s. d. Art. Chios III, 163 f.

4. Dioecesis Sanctoriensis. Die Insel Santorin, ursprünglich Thera, dann Sanctorium oder Sancturinum, nach der hl. Irena so benannt, welche von den um 304 christlich gewordenen Insulanern zur Patronin erwählt wurde, erhielt etwa um 340 ihren ersten Bischof, dessen spätere Nachfolger schismatisch wurden. Im 13. Jahrhundert erhielten die etwa 1000 dem päpstlichen Stuhle treu gebliebenen Katholiken einen lateinischen Bischof; die ersten Nachfolger desselben sind aber bis auf Johannes de Nardo, der 1423 erwählt wurde, nicht bekannt. Der katholischen Inselbewohner nahm sich besonders Papst Paul V. (1605 bis 1621) an; er sandte unter dem 15. Bischofe Andreas Sophian oder Sofiani Jesuiten dahin, die sich in Skaro, der Residenz des lateinischen Bischofs, niederließen. Durch deren Bemühungen war eine vollständige Union der Griechen mit Rom fast gesichert; da wurde die türkische Regierung gegen die Jesuiten aufgestachelt. Diese durften zwar bleiben, dagegen wurden der Bischof und sein Secretär verhaftet, und es ward für deren Freilassung ein so hohes Lösegeld verlangt, daß sämmtliche Kirchengüter veräußert werden mußten, um dasselbe aufzubringen; auch der Cathedrale und anderer Kirchen bemächtigte man sich. Der Nachfolger Sofiani's, Anton de Marchis, der 1580 das erste Kloster der Dominicanerinnen zu Skaro gestiftet, fand die Diöcese so verarmt, daß er gezwungen war, als Lehrer seinen Unterhalt zu erwerben. Kurz vorher war mit Santorin auch das im J. 1370 auf der Insel Keos oder Zea errichtete lateinische Bisthum vereinigt worden (vgl. Le Quien III, 868—870; Moroni XI, 40 und XLVII, 252). Als der griechische Bischof Andreas Suffranus, der zu Pyrgos residirte, die Jesuiten auch in seinem Sprengel wirken ließ und sich 1642 sogar mit Rom unirte, brachten die schismatischen Mönche vom Berge Athos und von Jerusalem den Patriarchen

von Constantinopel dazu, daß er, um die Griechen von der Union mit Rom abzuschrecken, diejenigen mit der Excommunication bedrohte, welche sich der katholischen Kirche näherten, so daß trotz des eifrigsten Wirkens der Jesuiten eine weitere Union nicht zu Stande kam. Im J. 1782 wurde diese Mission durch päpstliches Decret den Lazaristen anvertraut. Damals war Petrus Delenda Bischof (1774—1815); ihm folgte sein Neffe Kaspar Delenda (1815—1826), dann der Franciscaner Franz de Leonessa, 1828 Ludwig de Sigala und 1847 Franz Cuculla. Nachdem dieser 1853 Erzbischof von Naxos geworden, bestieg den Stuhl von Santorin der syrische Priester Nicolaus Adolf Marinelli, ein Mann nicht ohne Gelehrsamkeit und Seeleneifer, aber von rauhem Charakter, der beim Volke so wenig als beim Clerus Vertrauen genoß, und unter dem auch die Dominicanerinnen viel zu leiden hatten, weil er ihnen eine neue Regel vorschreiben wollte. Er wurde 1856 Titularbischof von Soli; auch sein Nachfolger Lorenz Bergeretti wurde 1862 Titularbischof von Arsinoe. Auf Fidelis Abbati (1863—1878), der wie sein Vorgänger Franciscaner war, folgte der gegenwärtige Bischof Anton Galibert, Alumnus der Propaganda, erwählt im Mai 1879. Er residirt neuestens nicht mehr in Skaro oder Skauro, sondern in Phyra und hat ein Einkommen von 240 Scudi. Das Domcapitel besteht aus 5 Dignitäten und 2 Canonikern. Unter den 14 000 Einwohnern der Insel Santorin und den 2000 von Jos oder Nio, welche Inseln seinen Sprengel bilden (al. auch Keos oder Zea), zählt man kaum 500 Katholiken, da die Zahl derselben sich im Laufe der Jahrhunderte verminderte, und zwar einzig durch Auswanderung. Die Katholiken sind zufällig die Reichsten der Insel, ragen durch Bildung und festes Zusammenhalten hervor und haben gegen die von der griechischen Regierung ausgehenden Plackereien sich einen sie schützenden Einfluß zu bewahren gewußt (Jahrbb. d. Verbr. d. Glaubens, Köln 1861, 1. Heft, 30 ff.). In den zwei Pfarreien, in welche die Katholiken eingetheilt sind, wirken Lazaristen, 3 Priester und 2 Laienbrüder; diese unterhalten zugleich eine Knabenschule (1860 unter 76 Schülern 16 griechischen Bekenntnisses), deren Unterricht zum Eintritt in die Lehrcurse eines Lyceums oder der Universität Athen befähigt. Mit dieser Schule ist eine Waisenanstalt (30 Knaben) verbunden. Neuestens haben Dominicaner ein 1864 eingeweihtes Hospiz errichtet neben der Kirche der Dominicanerinnen, zu deren Leitung sie hierhergekommen. Diese Ordensfrauen mußten zu Anfang dieses Jahrhunderts ihr dem Einsturz drohendes Kloster zu Skaro verlassen und nach Phyra übersiedeln, wo ihnen die Familie Delenda ein neues Kloster sammt Kirche gebaut hatte; heute sind daselbst 14 Chor- und 3 Laienschwestern. Barmherzige Schwestern (der christlichen Liebe), seit 1841 auf Santorin, halten eine Töchterschule; das Externat ist von Mädchen aus allen besseren Familien, selbst griechischen, besucht; das Pensionat, mit dem eine Waisenanstalt verbunden, hat Zöglinge aus allen Theilen des hellenischen Königreichs und ist zugleich eine Art Normalschule zur Bildung von Lehrerinnen für ganz Griechenland. Viel Gutes stiftet auch der seit 1846 gegründete Verein des hl. Vincentius, namentlich auch insofern, als er ein immer innigeres Zusammenhalten der Katholiken bewirkt. (Vgl. Le Quien I, 941—942. III, 1007—1010; Moroni LXI, 79 sg.; G. Petri II, 240; Katholische Missionen, Freib. 1884, 49—54.)

5. Dioecesis Syrensis. Die Insel Syra muß schon frühe mit dem Christenthum bekannt geworden sein; Sitz eines Bischofs, und zwar eines griechischen, wurde sie aber erst im 12. Jahrhundert. Eingangs des 13. Jahrhunderts ließ sich dann eine Schaar Kreuzfahrer auf dem Rückzug aus dem heiligen Lande hier nieder und schloß mit den einheimischen Familien Verbindungen. Hierdurch wurde der lateinische Ritus eingeführt; denselben nahm selbst der damalige griechische Bischof, Phyllos, an und eröffnete so die Reihe der lateinischen Bischöfe auf Syra. Da die Einwanderer, Venetianer, Genuesen, Franzosen u. s. w., in der Mehrzahl waren und fest an ihrem Glauben hielten, so blieb Syra bis heute der katholischen Kirche erhalten. Wegen ihres Ritus wurden die Bewohner der Insel unter der ottomanischen Herrschaft gewöhnlich nur „Lateiner" genannt. Wenn sie auch oft durch den Islam schwer bedrängt waren, so hatte doch der besondere Schutz, welchen Frankreich den Katholiken daselbst gewährte, ihnen eine bevorzugte Stellung verschafft. Unter der griechischen Regierung nahm dieß ein Ende, indem die Katholiken, erst noch ausschließliche Eigenthümer der Insel, von den Schismatikern nach und nach aus allen Positionen hinausgedrängt wurden. Die fünf bis sechs schismatischen Familien Syra's zu Ende des vorigen Jahrhunderts haben nach dem Jahre 1820 raschen Zuwachs erhalten; auf dieser dem neuen Königreich Griechenland einverleibten Insel ließen sich nämlich viele flüchtige Griechen aus Constantinopel, Skio, Psara und anderen Gegenden der Levante nieder. Diese bauten in der Nähe des Hafens eine Neustadt, Hermupolis, welche sich unaufhörlich erweiterte (heute bereits 30 000 Einwohner) und eine Haupthandelsniederlage Griechenlands wurde. Die Erbauer dieser Stadt hatten den Katholiken die um dieselbe her gelegenen Ländereien einfach weggenommen, und ähnlich verfährt heute noch die griechische Regierung. Alle Beamtenstellen werden fast ausschließlich nur Hellenen anvertraut, und die Rechtspflege vor den griechischen Gerichtshöfen wird von den Katholiken dergestalt gefürchtet, daß sie oft lieber ihrem guten Rechte entsagen, als eine gerichtliche Sentenz abwarten, die jedenfalls gegen sie ausfallen würde. Unter den späteren Bischöfen ist vor allen hervorzuheben der Dominicaner Johannes Andreas Carga (1607—1617). Durch neidische Schismatiker bei den Türken angeklagt, als stehe er mit den Vene-

tianern in Briefwechsel, um ihnen die Insel auszuliefern, wurde er, da er den Vorschlag, zum Islam überzutreten und so wenigstens sein Leben zu retten, mit Entrüstung zurückwies, vom türkischen Admiral an dem Maste seines Schiffes aufgeknüpft. Sein Leichnam wurde feierlich in die St. Georgskirche übertragen, und an seinem Grabe geschahen viele Wunder. Wären die Acten des ersten canonischen Processes zur Zeit der Revolution zu Ende des vorigen Jahrhunderts nicht verschleppt oder vernichtet worden, so wäre er schon längst selig gesprochen (vgl. Jahrbb. 1879, 2. Heft, 74 f.). Einer der thätigsten Bischöfe war der Minorit Aloys Maria de Blancis. Als junger Pater begleitete er eine Zeitlang die Heere Napoleons I. und verweilte seit 1800 in einem Kloster zu Smyrna. Hier gründete er ein eigenes Hospital für österreichische Unterthanen und pflegte namentlich die Pestkranken selbst. Dadurch erlangte er solche praktische Kenntnisse von dieser Krankheit, daß er auch für Aerzte eine Auctorität wurde. Später kam er nach Constantinopel an die Kirche U. L. Frau, welche unter Oesterreichs Schutz stand. Beim Ausbruche der griechischen Revolution nahm er hier allmälig bei 4200 Griechen in seinem Kloster auf und schickte sie unter verschiedenen Flaggen an sichere Orte. Von 1825 an leitete er, die ersten fünf Jahre als Coadjutor, das Bisthum Syra, das er sozusagen aus seinen Ruinen wieder aufbaute und erweiterte. Durch liebreiche Aufnahme der flüchtigen Chioten und durch unentgeltliche Ueberlassung einer Küstenstrecke auf der Insel zur Errichtung von Wohlthätigkeitsanstalten erwarb er sich auch hier die allgemeine Achtung. Ueberdieß baute er in Syra die Cathedrale zum hl. Georg, die Pfarrkirche St. Sebastian, die Kirche der Jesuiten zu Ehren Mariä vom Berge Carmel, eine Kirche der Kapuziner zum hl. Johannes; weiter errichtete er ein Kloster der Schwestern vom heiligen Herzen Mariä, baute eine neue bischöfliche Residenz bei der Cathedrale und eröffnete in derselben ein Seminar unter Leitung der Jesuiten, um das Studium der theologischen Wissenschaften zu beleben. Er starb 30. October 1851, im 81. Lebens- und 54. Priesterjahre, arm an Gütern, aber reich an Verdiensten. An seine Stelle trat sein Coadjutor, Joseph Maria Alberti, gest. 1879. Der heutige Bischof ist Theophil Massucci, Minorit, ernannt 1. October 1880. Sein Einkommen besteht in 600 Scudi, wozu die Propaganda noch 200 zuschießt. So lange der Bischof zugleich Delegat für Griechenland war, erhielt er vom Lyoner Missionsverein jährlich noch 10—20 000 Fr. für die Bedürfnisse seines Sprengels, heute empfängt er kaum mehr die Hälfte. Sein Sprengel umfaßt die Insel Syra mit etwa 7000 Katholiken, und zwar über 5000 allein in der Stadt Syra, 800 in Hermupolis, 700 im Dorfe Varis, 400 in Possidonia; die andern leben zerstreut auf verschiedenen Punkten der Insel. Die Katholiken sind in sechs Pfarreien und einige Missionsstationen eingetheilt und werden pastorirt von 25 Welt- und 10 Ordensgeistlichen; im Seminar befinden sich 10 Alumnen. Außer Kapuzinern, die als die ersten Religiosen auf Syra schon 1629 eine Niederlassung gegründet hatten, finden sich auch Jesuiten und seit 1860 christliche Schulbrüder, welche letztere Schulen für Knaben und Jünglinge leiten; dann Ursulinerinnen, Dominicanerinnen, Clarissen, Schwestern vom hl. Joseph von der Erscheinung und Schwestern vom heiligen Herzen Mariä. Letztere leiten ein Mädcheninstitut; die Josephsschwestern haben ein kleines Pensionat und ein Externat mit 150 Mädchen; die Ursulinerinnen leiten fünf Mädchenschulen. Die Stadtgemeinde Syra unterhält außerdem noch zwei Schulen; die für Knaben steht in geistlicher Beziehung unter Leitung eines Priesters; die für Mädchen wird von einer einheimischen Lehrerin unter Beihilfe einer Ursulinerin geleitet. Für Greise und Kranke besteht ein Spital. (Vgl. Le Quien III, 865 sq.; Moroni LXVI, 295 sg.; G. Petri II, 240; Jahrbb. z. Verbr. d. Gl. 1861, 1. Heft, 27—29; 1879, 2. Heft, 3—7; Kath. Miss. 1883, 239.)

6. Dioecesis Tinensis et Miconensis. Die südlich von Andros gelegene Insel Tino oder Tenos erhielt um die Mitte des 6. Jahrhunderts den ersten Bischof (griechischen Ritus) und wurde gegen Ende des 13. Jahrhunderts auch lateinisches Bisthum. Mit diesem vereinigte am 31. März 1400 Papst Bonifaz IX. das kurz vorher auf der Insel Mykono errichtete Bisthum; nach Petri geschah jedoch diese Union erst durch Nicolaus V. am 3. October 1449. Im J. 1677 eröffneten die Jesuiten ihre erste Niederlassung auf Tino, und seit 1698 besitzen auch die Franciscaner-Observanten einen Convent daselbst. Als die Türken am 3. Juli 1715 die Insel eroberten, zerstörten sie deren Convent und Kirche; 1721 wurden diese Gebäude wieder hergestellt. Außerdem besitzen die Observanten noch ein mit Erlaubniß der Propaganda 1742 gegründetes Hospiz nebst schöner Kirche zum hl. Antonius von Padua, woselbst beständig ein Priester und ein Laienbruder weilten (Werner S. J., Kathol. Missions-Atlas, 2. Aufl. 1885, 11). Der gegenwärtige Bischof, Michael Castelli, Alumnus der Propaganda, geb. zu Smyrna 1824, ernannt im Mai 1879, ist, wie auch seine Vorgänger, zugleich Administrator des Bisthums Andros. Sein Sprengel umfaßt die Insel Tino (12 000 Einwohner) und Mykono (5000 Einwohner) mit etwa 5000 Katholiken, wovon 4000 allein auf Tino; übrigens weilt der vierte Theil der Katholiken meist in Constantinopel und Smyrna. Das Capitel zählt 6 Canoniker; von den 26 Pfarrern sind 12 ebenfalls Canoniker, d. h. sie haben als Pfarrer gewisse Ehrenrechte. Im Dorfe Kinara, der Residenz des Bischofs, ist auch das Seminar. Auf Tino ist ein Jesuiten- und ein Franciscanerkloster; daselbst sind auch Franciscanerinnen seit 1614. In der Stadt Tino, mit zwei katholischen Kirchen, ist auch eines der am meisten verehrten Heiligthümer der Griechen.

ein wunderbares Marienbild in der Kirche Panagia, zu dem jährlich an Mariä Himmelfahrt wohl 30000 Personen wallfahren. (Vgl. Le Quien I, 943—944. III, 1059—1060; Flaminius Cornelius, Creta sacra II, Venet. 1755, 137; Moroni XLV, 23. LXXV, 183 sq.; G. Petri II, 241.) [Neher.]

Nazaräer (Nazaraeus) steht in der Vulgata des A. T. durchweg für das hebr. נָזִיר und das griech. Ναζιραῖος, z. B. Num. 6, 18. 1 Mach. 3, 49, daher auch Gen. 49, 26. Im N. T. gibt die Vulgata an der einen Stelle Matth. 2, 23 damit das griech. Ναζωραῖος wieder, wofür sie an allen anderen Stellen Nazarenus setzt. So scheint ein Unterschied zwischen letzterem als gentilicium und ersterem als appellativum festgestellt werden zu sollen. An der Stelle Apg. 24, 5 ist derselbe freilich nicht eingehalten; wohl aber scheint in der ältesten Kirche derselbe durchweg gegolten zu haben. Unter dem Namen Ναζαραῖοι, Nazaraei berichten nämlich die Kirchenschriftsteller des 3. und 4. Jahrhunderts von einer christlichen Denomination, welche die früheren Berichterstatter zu den Ebioniten rechnen (s. d. Art. IV, 85), und welche erst mit der Zeit einen häretischen Charakter annahm (Epiph. Haer. 29). Sie umfaßte die Abkömmlinge derjenigen Judenchristen, welche vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus nach Pella in Peräa geflohen waren; dieselben hatten sich südwärts am todten Meer angesiedelt und waren so außer Verbindung mit der übrigen christlichen Welt geblieben. Sie bewahrten das Evangelium des hl. Matthäus in der Originalsprache, hatten dasselbe aber durch mancherlei Zusätze entstellt, so daß es in dieser Gestalt als τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, Evangelium juxta Hebraeos, für apocryph galt. Der hl. Hieronymus hielt es freilich wegen seiner ursprünglichen Bestandtheile für wichtig genug, um es sich abzuschreiben und zu übersetzen; wenn aber Epiphanius (Haer. 29, 9) von den Nazaräern sagt, sie bewahrten das Evangelium Matthäi πληρέστατον ἑβραϊστί, oder wenn nach Angabe des hl. Hieronymus zu dessen Zeit Manche das Nazaräer-Evangelium für das Original des hl. Matthäus hielten, so sind dieß Irrthümer, welche aus dem angegebenen Thatbestand erklärt werden können (Kaulen, Einl. 399. 400). Ueber die dogmatischen Anschauungen der Nazaräer sind wir nur sehr unvollkommen unterrichtet; sie wollten das typisch aufgefaßte Gesetz des Alten Bundes für sich beobachten, nicht aber dessen allgemeine Geltung behaupten; sie bekannten Christi jungfräuliche Geburt, seinen Opfertod und seine Auferstehung, und es ist nicht klar, in welchen Stücken sie später von der Kirchenlehre abgewichen sind. (Vgl. Wirthmüller, Die Nazoräer, Regensburg 1864; Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. I, 170 f., und die daselbst angef. Liter.) In der Gegenwart kommt der Name Nazaräer auch für die eigenthümliche Secte vor, welche sonst Nasoräer oder Johannisjünger, richtiger aber Mandäer (s. d. Art.) genannt wird; deßgleichen führen die Reste der Nestorianer (s. d. Art.) im Orient diesen Namen. [Kaulen.]

Nazarener (Nazarenus, später auch Nazareus und Nazarus), das Gentilicium von Nazareth (s. d. Art. Nazaräer), erscheint im N. T. so constant als Beiname Jesu (vgl. Joh. 19, 19), daß daraus der in den ersten Jahrhunderten bestehende Gebrauch erklärt werden muß, sowohl den Heiland selbst als seine Anhänger so zu nennen. Schon zur Zeit der Apostel wurden die Christen Nazarener genannt (Apg. 24, 5), und es scheint, daß es diese Bezeichnung war, welche zuerst in Antiochien durch den Namen Christen verdrängt wurde (Apg. 11, 26). Aber auch noch bei Prudentius findet sich O Nazarene, lux Bethlem, Verbum Patris (Cath. 7, 1). — In neuester Zeit legt sich diesen Namen eine Secte bei, welche in den fünfziger Jahren in Ungarn aufgetreten ist und besonders im südlichen Ungarn Verbreitung gefunden hat. Die Mitglieder derselben betrachten bloß das Neue Testament als Glaubensquelle, glauben an die heilige Dreifaltigkeit und die Menschwerdung des Sohnes, verwerfen aber die Lehre von der Transsubstantiation, das Priesterthum als besondere Institution und die Kindertaufe, verbieten Eid, Soldatendienst, Prozesse, Theilnahme an politischen Wahlen und gelehrte Studien und verkündigen das Weltende als nahe bevorstehend, so daß sie zu den apocalyptischen Schwärmern gerechnet werden müssen (Allgem. Zeitung, Beilage zu Nr. 152 vom 1. Juni 1870). [Kaulen.]

Nazareth ist die in der officiellen Ausgabe der Vulgata eingehaltene Namensform der Stadt, welche als Heimat Mariä und Wohnort Jesu ein unsterbliches Andenken erlangt hat. Sie kommt im Alten Testament nicht vor; in den Handschriften des Neuen Testaments schwankt die Schreibung des Namens zwischen Ναζαρέτ, Ναζαρέθ, Ναζαράθ und Ναζαρά (Matth. 4, 13. Luc. 4, 16. Tischend.). Die Form des Nomen gentile Ναζαρηνός läßt schließen, daß die Form Nazara ursprünglich war, wie dieß auch der Gebrauch derselben bei nachbiblischen Schriftstellern (z. B. Eus. H. E. 1, 7, 14; Juvenc. 2, 107) und die heutige Form en-Nazirâ nahelegt. Es handelt sich demnach bei den einzelnen Formen um verschiedene Feminalbildungen eines und desselben Ortsnamens, also um einen Vorgang, der nicht gerade selten zu nennen ist. Nach dem constanten Gebrauch nun, welchen die LXX und der hl. Hieronymus einhalten, muß die hebräische Namensform von dem Stamme נזר abgeleitet werden, so daß zwei den Paradigmen מַלְכָּה und גְּבֶרֶת entsprechende Formen נִזְרָה und נְזֶרֶת anzunehmen sind; dieß würde sich mit Matth. 2, 23 (nach der ersten Erklärung des hl. Hieronymus [Comment in h. l.] Nazaraeus sanctus interpretatur) ganz gut vereinigen lassen. Wenn aber Hieronymus (Lib. interpr. hebr. nomm. [de Lagarde, Onomastica sacra, 2. ed. Gottingae 1887, 62, 25])

sagt: Scribitur autem non per z litteram, sed per hebraeum sade, so hat er den Gebrauch der damaligen Juden vor Augen. Dieselben nannten den Heiland בן נצר, als sollte dieß eine Umschreibung von Ναζαρηνός sein; in Wahrheit war es eine unwürdige Schmähung, insofern sie Jesu den Namen eines berüchtigten Räubers בֶּן נֵצֶר beilegten. Daß hierbei an eine Stadt נֵצֶר gedacht werden muß, folgt aus der Benennung nicht, und von der Existenz einer solchen ist auch nichts bekannt. Die Ausdrücke der späteren Juden für Christus, Christ und Christwerden (נוֹצְרִי, הִתְנַצֵּר) sind Fortsetzung derselben Blasphemie, nicht Andenken an eine geographische Thatsache. — Das heutige Nazira, dessen Identität mit dem alten Nazareth durch die Tradition aller Jahrhunderte sichergestellt ist, liegt auf einem der Hügel, mit welchen der Libanon südwärts in die Ebene Esdraelon abfällt. Auch nach Luc. 4, 29 lag Nazareth auf einer Anhöhe, welche nach einer Seite hin senkrecht oder doch sehr steil abstürzte, und gehörte zu Galiläa (Marc. 1, 9). Die heutige Ortschaft gehört zu den besser gebauten Dörfern des heiligen Landes und hat 3000 bis 4000 Einwohner, welche zu zwei Dritteln Christen, zu einem Drittel Mohammedaner sind, aber keine Juden unter sich zählen. Aus der Frage Nathanaels Joh. 1, 46 schließt man gewöhnlich, daß Nazareth in keinem guten Rufe gestanden habe, und die Behandlung, welche Jesus daselbst nach Marc. 6, 6. Luc. 4, 22 ff. erfuhr, scheint diese Ansicht zu rechtfertigen. Vielleicht will aber der zu Cana geborene Nathanael nur seinen Zweifel ausdrücken, daß ein so unbedeutender Ort, welcher in der Weissagung nirgend erwähnt sei, Ausgangspunkt für das Heil der Welt werde. [Kaulen.]

Bis auf Kaiser Constantin war Nazareth nur von Juden bewohnt. Seine Mutter, die hl. Helena, erbaute über dem Hause, in welchem der Erzengel Gabriel Maria als Mutter Gottes gegrüßt, einen herrlichen Tempel (Niceph. Hist. Eccl. 8, 30). Der hl. Hieronymus fand Nazareth als einen Flecken mit der genannten Basilika der Verkündigung und einer zweiten Kirche an dem Orte, wo der Herr aufgewachsen war. Von da an nahm es infolge der vielen Pilgerfahrten zu diesem Sanctuarium immer mehr zu. Doch hatten die Pilger bald von den wilden Araberstämmen und räuberischen Kurden zu leiden, und wie uns der hl. Willibrord im 8. Jahrhundert erzählt, mußten die Christen sich die Kirche über dem heiligen Hause von den Ungläubigen, welche sie zerstören wollten, durch jährlichen Tribut erkaufen. Noch schlimmer wurde es, als die Türken diese Gegenden eroberten. Beim ersten Kreuzzug bekamen die Lateiner auch Nazareth in ihre Gewalt (1100), und der edle Sicilianer Tancred, der Fürst von Galiläa und damit Herr von Nazareth geworden war, bezeugte dem heiligen Hause nicht bloß seine Verehrung, sondern beschenkte es auch auf's Großmüthigste. Bald darnach wurde die Kirche des heiligen Hauses wegen der Heiligkeit des Ortes zur Metropolitankirche erklärt (s. d. Art. Barletta I, 2018). Im J. 1252 besuchte der aus der Gefangenschaft des ägyptischen Sultans befreite heilige König Ludwig vor seiner Heimkehr neben anderen heiligen Stätten am 25. März auch Nazareth. Zur Erinnerung an diesen Besuch ließ er ein Wandgemälde im heiligen Hause selbst anbringen, welches ihn im Gebet vor dem Bilde der allerseligsten Jungfrau darstellte. Dieses Gemälde war noch im Jahre 1626 zu Loreto sichtbar, und selbst heute erblickt man bei aufmerksamer Betrachtung noch Reste davon. Im J. 1263 vertrieb der wilde Sultan Bibars die Christen aus Nazareth und zerstörte alle heiligen Merkwürdigkeiten, namentlich von Grund aus die von der hl. Helena erbaute Kirche, während das heilige Haus unversehrt blieb. Acht Jahre später versuchte eine kleine Schaar von Kreuzfahrern unter Prinz Eduard von England Nazareth wieder zu erobern, aber diese letzte Anstrengung hatte keinen dauernden Erfolg. Als im J. 1291 die letzte christliche Stadt des heiligen Landes, Ptolemais, in die Hände der Türken gefallen war, hat Gott der Entweihung des heiligen Hauses dadurch vorgebeugt, daß einer frommen Sage zufolge dasselbe durch Engel nach Dalmatien und einige Jahre später nach Loreto (s. d. Art.) im Kirchenstaate gebracht wurde, wo es bis zur Stunde noch verehrt wird. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts war die Grotte der Verkündigung noch ganz von Ruinen umgeben und das Dorf ohne christliche Bewohner. Erst 1620 erhielten die Franciscaner von dem Emir Fahr ed-Din diese Grotte in ihren Besitz und zugleich die Erlaubniß zu einem neuen Kirchen- und Klosterbau. Zuerst fanden nur einige Mönche ein Unterkommen, die zudem in steter Furcht vor den Arabern leben mußten. Zwischen 1720 und 17:30 wurde dann die Kirche Mariä Verkündigung, wenn auch nicht in früherer Größe und Pracht, wieder aufgebaut, und hiervon schreibt sich der Aufschwung der jetzigen Stadt her. Diese Kirche is gerade über jener Stelle erbaut, auf der die jetz zu Loreto befindliche Santa Casa ursprünglic stand, wie die noch vorhandenen Grundmauern zeigen. Unter dem erhöhten Chor der Kirche i eine Krypta in Felsen gehauen, aber mit Marmo überkleidet. In der Mitte dieser Krypta ist de untere Theil einer Felswand sichtbar, der Begin einer Grotte, dergleichen heute noch in den Hau sern zu Nazareth häufig in die von dem ansteigen den Berg gebildete Felswand eingehauen sin In dem Raum zwischen der von der obern Kirc herabführenden marmornen Treppe und diese Beginn der Felsengrotte stand einst die Sant Casa, die somit ein Vorhaus der Grotte wa Da wo das Vorhaus aufhört, am Eingang d Grotte, ist die Stelle, wo Maria betete, als d Engel ihr erschien, und vor dem schon in der Grot befindlichen Marmoraltar liest man auf dem weiß Marmor des Fußbodens die mit goldenen Buc staben geschriebenen und durch silberne Lamp

beständig erleuchteten Worte: Verbum hic caro factum est. In einer kleinen Entfernung von der Kirche Mariä Verkündigung zeigt man die Werkstätte des hl. Joseph. Auch hier stand vor Alters eine schöne Kirche; heute ist nur eine Kapelle vorhanden, welche 1863 renovirt wurde. Bei der Kirche ist das Franciscanerkloster, das größte und massivste Gebäude der Stadt; daneben ist eine neue Pilgerherberge, la Forestiera. Nazareth, das bei dem furchtbaren Erdbeben am 1. Januar 1837 viel litt, heißt bei den Arabern en-Naṣirâ und hat heute wieder über 3000 Einwohner, unter diesen 1000 Katholiken des lateinischen und maronitischen Ritus; die übrigen sind Griechen und Mohammedaner. Für Knaben bestehen zwei Schulen; die Mädchen werden seit 1855 in dem Hause der Schwestern von Nazareth unterrichtet. Diese Schwestern haben auch eine Anstalt für Waisenmädchen. Ein barmherziger Bruder errichtete neuestens in einem gemietheten Hause ein kleines Spital. [Neher.]

Nazarius, der hl., 1. ein christlicher Soldat, welcher in der diocletianischen Verfolgung zu Rom mit drei Gefährten den Martertod erlitt und am 12. Juni gefeiert wird. Reliquien von ihm und von dem hl. Romanus schickte Papst Symmachus durch den hl. Ennodius an die afrikanischen Bischöfe, welche der Vandalenkönig Trasemund nach Sardinien verbannt hatte (Ennodii Op. ed. Hartel, Vindob. 1882, Ep. 2, 14, p. 55). — 2. ein Martyrer, dessen heiliger Leib 395 vom hl. Ambrosius in einem Garten bei Mailand aufgefunden und in der Apostelkirche beigesetzt wurde. Der Leichnam war bei der Erhebung noch ganz frisch und hatte die Haare noch vollkommen erhalten, als wäre er erst vor zwei Tagen begraben worden (Paulinus in Vita Ambrosii 32). Nach den schwerlich ganz zuverlässigen Acten, welche die Bollandisten zum 28. Juli mittheilen (Jul. VI, 503), war der hl. Nazarius der Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter zu Rom, entschied sich frühzeitig für die Religion der letztern und ward von Papst Linus getauft. In der neronischen Verfolgung entfernte er sich auf Bitten seiner Eltern von Rom, kam nach Piacenza und Mailand, wo er die hll. Gervasius und Protasius im Kerker ermuthigen konnte, wandte sich dann, aus der Stadt getrieben, nach Gallien, kam auch nach Trier, belehrte sehr Viele zum Christenthum und ward um das Jahr 68 nach mancherlei Reisen zugleich mit dem von ihm getauften jungen Gallier Celsus in Mailand enthauptet. Durch den hl. Ambrosius wurden die heiligen Reste in viele Kirchen Italiens und Frankreichs vertheilt. Der unter Ambrosius' Werken stehende Sermo 55 in natali Ss. Nazari et Celsi martt. (Migne, PP. lat. XVII, 715) ist unächt. Paulinus von Nola gedenkt des hl. Nazarius Poem. 27 (bei Migne, PP. lat. LXI, 658). Das Fest desselben wird mit dem der hll. Celsus, Victor und Innocenz zugleich am 28. Juli begangen. — 3. ein Abt des Klosters Lerins im 5. Jahrhundert, Schüler des hl. Honoratus, des spätern Bischofs von Arles, und Nachfolger des Abtes Faustus, nachdem dieser Bischof von Riez geworden war (Vinc. Barralis, Salernus, Chronologia sanctor. et al. insulae Lerinensis II, Lugd. 1613, 79 sq.). [Kaulen.]

Nazarius, 1. Johann Paul, gelehrter Dominicaner, geb. zu Cremona, trat bereits in jugendlichem Alter in den Orden und lehrte an verschiedenen Orten Italiens mit großem Beifall Theologie. Im J. 1592 begleitete er den apostolischen Nuntius an den kaiserlichen Hof zu Prag und bekämpfte an der Universität eine Zeitlang die Irrthümer der Zeit mit großem Erfolge. Bei seiner Rückkehr nach Italien bestimmte ihn Clemens VIII. zum Vertheidiger der katholischen Lehre über das heilige Meßopfer bei der öffentlichen Disputation mit calvinischen Predigern, welche im Thal von Chiavenna stattfinden sollte (8.—10. März 1597). Von den Ständen Mailands wurde er in wichtigen Angelegenheiten an den Hof Philipps III. entsendet, und seine Bemühungen waren mit Erfolg gekrönt. Im Alter von 90 Jahren starb er 1645, nach Anderen 1646. Nazarius hinterließ bedeutende theologische Werke, die man zu den seltenen zählt: Commentaria et controversiae in 1. P. Summae d. Thomae Aq., Bononiae 1620, 3 fol., nur bis zur q. 114 reichend; in 3. P., ib. 1625 ad 1627, 3 fol., in denen er die Menschwerdung des Sohnes Gottes (qq. 1—59) behandelt. Dazu kommen noch 2 Foliobände (Opp. VII u. VIII): Opuscula varia theologica et philosophica, ib. 1630. 1632; darunter befinden sich De scriptis d. Thomae Aq. diss. crit.; die Acten des oben erwähnten Religionsgespräches; Controversiae de magia; Tract. de ss. patrum et doctorum Ecclesiae auctoritate in doctrina theologica; Commentarium 16 continens regulas ad scientiae tam divinae quam humanae cognitionem assequendam aptissimas ex angelico doctore collectas et expositionibus illustratas; Lösungen von Schwierigkeiten und Einwendungen, die gegen seine Ansichten von gelehrten Theologen erhoben wurden u. s. w. (Vgl. Quetif et Echard, Scriptt. O. Pr. II, 544 sq.; Hurter, Nomencl. I, 2. ed., Oeniponte 1892, 386.)

2. Johann Dominicus, ebenfalls Dominicaner, Missionar in Armenien, von dem uns Quetif (II, 579) nur zu berichten weiß, daß er im J. 1654, in Rom anwesend, der Congregation de propaganda fide Relationem de statu dictae provinciae Nexciovanensis, numerum domorum ordinis, sodalium in iis Deo et proximo inservientium, familiarum Armenarum, quarum nostri iique soli curam habent et quas in fide catholica romana tuentur vorlegte. [Hurter S. J.]

Neander, Johann August Wilhelm, protestantischer Kirchenhistoriker, wurde am 17. Januar 1789 in Göttingen als Sohn einer jüdischen Familie geboren, erhielt in Hamburg, wohin die Mutter bald nach seiner Geburt, getrennt von

ihrem Manne, übersiedelte, seine Gymnasialbildung, trat am Schluß dieser Periode zum Christenthum über und nahm bei der Taufe statt des bisherigen Namens David Mendel einen neuen an, um dadurch seine Zuwendung zu einem neuen Leben (Neander = Neumann) anzudeuten. Als er dann zu Ostern 1806 die Universität bezog, entschied er sich gegenüber seiner anfänglichen Neigung zur Rechtswissenschaft für die Theologie, widmete sich dem Studium derselben 1806—1809 in Halle und Göttingen, habilitirte sich 1811 mit einer Abhandlung über Glauben und Wissen bei Clemens von Alexandrien zu Heidelberg und kam 1813 als Professor nach Berlin. Hier blieb er bis zu seinem Tode am 14. Juli 1850, ein stilles Gelehrtenleben führend. Er verfaßte mehrere Monographien: Ueber den Kayser Julianus und sein Zeitalter, Leipzig 1812; Der hl. Bernhard und sein Zeitalter, Berlin 1813, 2. Aufl. Hamburg und Gotha 1848; Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818; Der hl. Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter, 2 Bde., Berlin 1821—1822, 3. Aufl. 1848; Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens, 3 Bde., Berlin 1822 bis 1824, 3. Aufl. 1848; Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften, Berlin 1825, 2. Aufl. 1849; Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 2 Bde., Hamburg 1832—1833, 4. Aufl. 1847; Das Leben Jesu Christi, Hamburg 1837, 5. Aufl. 1852. Sein Hauptwerk ist die Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Es erschien, bis auf Bonifatius VIII. reichend, in 5 Bänden bezw. 10 Abtheilungen Hamburg 1825—1845, in 2. Auflage mit theilweiser Umarbeitung der ersten Bände 1842 ff. Einen elften Theil, bis 1431 gehend, fügte aus den nachgelassenen Papieren 1852 Schneider hinzu. Denselben Umfang hat die 3. Auflage, 2 Quartbände 1856. In der Gesammtausgabe, welche 1862—1875 in 14 Bänden erschien und außerdem die beiden ersten und die beiden letzten der angeführten Monographien, sowie die Denkwürdigkeiten enthält, füllt die Kirchengeschichte die ersten 9 Bände. Ueberdieß verfaßte Neander zahlreiche kleinere Abhandlungen. Eine Sammlung gab er selbst heraus: Kleine Gelegenheitsschriften praktisch-christlichen, vornehmlich exegetischen und historischen Inhalts, 1824, 3. sehr veränderte Aufl. Berlin 1829. „Wissenschaftliche Abhandlungen" veröffentlichte (Berlin 1851) J. L. Jacobi. Aus den Manuscripten und auf Grund von Nachschriften wurden auch einige Vorlesungen herausgegeben: Dogmengeschichte, Berlin 1857; Katholicismus und Protestantismus, Berlin 1863; Geschichte der christlichen Ethik, Berlin 1864. Neander nimmt in der protestantischen Theologie und namentlich Kirchengeschichtschreibung eine bedeutsame Stellung ein. Gegenüber der rationalistischen und pantheistischen Richtung, welche zur Zeit seines Auftretens herrschend war, machte er eine gläubige Anschauung geltend. Die Kirchengeschichte ist ihm das durch Jahrtausende forttönende Zeugniß von der erlösenden Kraft Christi in der Menschheit. Demgemäß bemüht er sich, auch der frühern Zeit gerecht zu werden, und findet in den neuen Dogmen des 16. Jahrhunderts nicht bloße Wahrheit, wenn er gleich als Protestant die protestantische Kirche höher stellt als die katholische. Da er in den Dienst seines Glaubens eine staunenswerthe Gelehrsamkeit stellte, so war ihm eine tiefgreifende Wirksamkeit beschieden. Seine auf ausgedehntem Quellenstudium ruhenden Werke haben zum Theil einen über seine Zeit hinausgehenden Werth. (Vgl. J. L. Jacobi, Erinnerungen an Aug. Neander, Halle 1882; Ph. Schaff, August Neander, Gotha 1886; Wiegand, A. Neanders Leben, Erfurt 1889. Schaff bietet auch ein chronologisches Verzeichniß der Werke Neanders, sowie ein Verzeichniß der Schriften über denselben.) [v. Funk.]

Neapel, Stadt, Erzbisthum und Königreich in Unteritalien. — I. Stadt und Universität. Die Hauptstadt der frühern Campania felix und des spätern Königreichs beider Sicilien, Neapolis (ital. Napoli, Neustadt), ursprünglich Parthenope (a tumulis Sirenis Parthenopes), wurde von griechischen Colonisten gegründet und behielt, auch nach der Eroberung durch die Samniter, ihren griechischen Charakter, ihre altgriechischen Spiele und Wettkämpfe; ja noch aus dem 7. Jahrhundert finden sich griechische Inschriften in Neapel. Auch die Römer, unter deren Schutz sich die Stadt bald danach gestellt, beließen ihr als civitas foederata ihre eigenthümliche Verfassung. Neapel stieg nun rasch zu hoher Blüte, leistete den Römern durch seine Flotte wesentliche Dienste und war wegen der herrlichen Gegend und der daselbst blühenden griechischen Kunst und Wissenschaft ein Lieblingsaufenthalt gebildeter und vornehmer Römer. Nachdem es unter Titus durch ein Erdbeben fast ganz zerstört worden, wurde es im römischen Geschmacke wieder aufgebaut. Wenn es aber auch neben Tarent die größte Seestadt Unteritaliens war, gewann es doch erst nach und nach den heutigen Umfang, und erst im Mittelalter erhielt es als Residenz der normannischen Könige seine dermalige Größe und Bedeutsamkeit. Neapel blieb unter der Herrschaft der Römer bis auf Theodorich (493), hatte aber während der Völkerwanderung viel zu leiden. Es wurde 410 durch Alarich und 456 durch die Vandalen verheert, dann von den Ostgoten erobert. Im J. 536 den Goten durch Belisar entrissen, gehörte es nun zum byzantinischen Reiche, war aber unter einem eigenen Herzog (Duca oder Doge) fast ganz unabhängig. Es wußte auch seine Unabhängigkeit gegen die langobardischen Fürsten zu behaupten, bis es 1048 von den Normannen erobert wurde, welche die Griechen und Saracenen vertrieben

staufen. Diese herrschten hier bis 1266. Nach dem Aussterben des legitimen Mannesstammes der normannischen Dynastie (1194) kam es durch Constanze, Gemahlin Kaiser Heinrichs VI., an die deutschen Kaiser. Friedrich II. erhob Neapel zur Reichshauptstadt für die festländischen Besitzungen und stiftete die Universität. Im J. 1266 aber verlieh der Papst als Oberlehensherr diese Stadt an Karl von Anjou, der sie gleichfalls zur Hauptstadt seines Reiches machte. Alfons von Aragonien eroberte Neapel im J. 1442, und jetzt blieb es unter einem Vicekönig den Spaniern, bis es im 18. Jahrhundert nach kurzer Zwischenzeit einen eigenen König erhielt (1735). Seit 1860 ist diese so vielfältigem Wechsel unterworfene Stadt infolge der Annexion Neapels an das Königreich Italien nur mehr Provinzialhauptstadt, welche in 55 (darunter vier Haupt-) Pfarreien 470 000, bezw. im ganzen Gemeindegebiet über 500 000 Einwohner zählt. Für die Akatholiken, welche noch in den 40er Jahren nur die Kapelle in dem Hotel des preußischen Gesandten, ein französisches und ein englisches Oratorium in Privathäusern hatten, bestehen heute sechs protestantische Kirchen, nämlich vier englische und je eine französische und deutsche. Unter den 250 katholischen Kirchen und Kapellen ragt die 1299 erbaute schöne Cathedrale S. Gennaro (St. Januarius) mit der reich verzierten Cappella del Tesoro di S. Gennaro hervor, in welcher das Haupt des hl. Januarius (s. d. Art. VI, 1237 f.) und zwei Gefäße mit seinem Blute aufbewahrt sind. Die alte Cathedrale war Sta. Restituta, auf den Trümmern eines Apollo- und Neptuntempels aufgebaut. Zu nennen ist dann S. Domenico, 1255 von Papst Alexander IV. persönlich eingeweiht; im anstoßenden Kloster zeigt man noch die Zelle des hl. Thomas von Aquin und den Hörsaal, worin dieser große Kirchenlehrer 1272 seine Vorträge hielt. Herrlich ist auch die 1584 erbaute ehemalige Jesuitenkirche Gesù Nuovo mit der Prachtkapelle des hl. Ignatius. Sta. Chiara wurde 1310 durch König Robert als königliche Kapelle zu Ehren des allerheiligsten Altarssacramentes (Corpus Domini) gegründet und 1317 mit einem Clarissenkloster verbunden. L'Annunziata, 1317 gleichfalls von König Robert gegründet, wurde nach einem Brande 1760 durch Vanvitelli ganz mit weißem Marmor wieder aufgebaut und birgt das Grabmal der Königin Johanna II. (gest. 1435). S. Angelo a Nilo, 1410 von Cardinal Brancaccio gegründet, enthält ein schönes Grabdenkmal des Rinaldo Brancaccio, Sta. Maria del Carmine die Leichname Konradins und Friedrichs von Oesterreich, sowie ein wunderthätiges Christusbild. Abgesehen von den anderen Kirchen und Kapellen, gibt es noch 160 Kapellen auf dem Campo Santo Nuovo für die 160 Bruderschaften der Stadt, unter denen mehrere der Beachtung werth sind. Dieser Gottesacker in der Nähe der Stadt, an einem über dieselbe hereinragenden Bergabhange 1836 angelegt, mit entzückender Aussicht auf Stadt und Umgebung, hat förmliche Straßen, an denen zu beiden Seiten die Kapellen als Begräbnißstätten der Bruderschaftsmitglieder stehen. Sie sind nach dem Wege hin offen, haben in ihrem Hintergrunde einen Altar, an den Seitenwänden Grabnischen und stehen unter der Aufsicht von Kapuzinern, welche hier ein Kloster haben. Merkwürdig sind auch die Katakomben (s. d. Art. VII, 235 f.) unter den Kirchen Gennaro dei Poveri und Sta. Maria della Vita, welche größer sind als die römischen und namentlich viele Malereien aus den Zeiten des Urchristenthums enthalten. In den vielen Klöstern der Stadt — zu Ende des vorigen Jahrhunderts 104 Manns- und 42 Frauenklöster, im Jahre 1845 noch 54, heute wohl alle aufgehoben — wurden vielfach nur Jünglinge und Jungfrauen von gutem Adel aufgenommen, und in den meisten erhielten die Mitglieder nur Obdach, während sie für ihre weiteren Bedürfnisse selbst zu sorgen hatten. Das vornehmste adelige Nonnenkloster war Sta. Chiara, früher für das größte Kloster der Welt gehalten, indem gewöhnlich 300 Jungfrauen aus den ersten Häusern darin weilten. Von der großen Anzahl Wohlthätigkeitsanstalten sind unter den Spitälern das allgemeine Krankenhaus, das deutsche und das englische Spital, und unter den 37 Armen- und Arbeitshäusern das großartige Reale Albergo dei Poveri für arme Findlinge, Waisen, Lahme, Blinde und Taubstumme, zusammen für 2000 Personen, zu nennen; daneben bestehen noch ein großes Findelhaus, zwei Waisenhäuser, ein großes Armenversorgungshaus und 25 Conservatorien zur Erziehung armer Mädchen. Sämmtliche milde Stiftungen der Stadt, die nun vom Staate eingezogen sind, hatten noch 1832, nach öfteren Beraubungen, ein Einkommen von 3 200 000 Gulden.

In Neapel besteht auch die einzige Universität des vormaligen Königreichs; sie ist eine der ältesten Universitäten in Europa, ihre Entstehungsweise ist aber verschieden von allen anderen im Mittelalter. Die Universitäten gingen in der Regel von der Kirche aus oder wurden durch Auswanderung von Lehrern und Schülern begründet; die von Neapel aber rief Kaiser Friedrich II. im Juli 1224 nach Ueberwältigung des Saracenenaufstandes in's Leben, in erster Linie sicherlich aus politischen Gründen. „Zwar hatte es auch hier", sagt Hurter (Gesch. Innocenz' III., Hamburg 1842, IV, 590 f.), „zu keiner Zeit an Schulen gefehlt; aber Friedrich faßte den großartigen Gedanken, eine Anstalt zu gründen, in welcher mit den freyen Künsten sämmtliche Wissenschaften gelehrt würden. Dazu bewog ihn die Größe der Stadt, die Anmuth ihrer Lage, die Milde der Sitten, die Leichtigkeit der Zufuhr aller Lebensbedürfnisse zu Land und über Meer, der Vortheil, daß junge Leute nicht Gefahren der Reisen sich aussetzen müßten. Aus allen Ländern berief er Männer jeder Wissenschaft, die sich einen Namen gemacht, mit angewiesenem Gehalt. Den Jünglingen, die aus der Fremde nach Neapel kommen wollten, gewährte er Sicherheit für Personen

und Habe, befreite sie von Steuer und Dienst, gestattete ihnen eigene Obere, setzte die Miethpreise für die Wohnungen fest, wies Leute an, bey denen sie unter bestimmten Bedingungen Geld borgen konnten; war aber auch der erste Fürst, welcher mehr als ein halbes Jahrtausend früher, als er sonst eingeführt worden, den weder mit dem Begriff wahrer Freiheit noch mit höherer Würdigung des Werthes der Wissenschaften vereinbaren Universitätszwang ersann." Dieses Urtheil Hurters ist hervorgerufen durch eine Stelle aus Petrus de Vineis, Ep. III, 11, welche lautet: Omnes, qui studere voluerint in aliqua facultate, vadant Neapolim ad studendum, et nullus ausus sit pro scholis extra regnum exire vel infra regnum in aliis scholis addiscere vel docere: et qui sunt de regno extra regnum in scholis, usque ad festum S. Michaelis proximum venturum, sine morae dispendio revertantur. Karl I. (gest. 1284) hob den Glanz der Universität, an welche er den hl. Thomas von Aquin berief. Später, namentlich unter den Bourbonen, kam sie etwas herab; in neuerer Zeit hat sie sich wieder gehoben, und ihre Frequenz ist die höchste in Italien; sie hat in vier Facultäten 52 Lehrstühle mit 270 Lehrern und 3300 Studenten. Die Universitätsbibliothek ist nicht bedeutend (60 000 Bände), dagegen befinden sich in der Stadt noch: die Farnesische Nationalbibliothek mit 240 000 Bänden und 10 000 Manuscripten, die Brancacciana mit 100 000 Bänden, eine Stadtbibliothek, Bibliothek S. Giacomo; überdieß haben auch verschiedene andere aufgehobene Klöster Bücher- und Manuscripte-Sammlungen. Universitätsgebäude war früher das heutige Museo Nazionale (vormals Museo Borbonico); seit 1780, wo die Universität umgestaltet wurde, ist das vormalige Jesuitencollegium Universitätsgebäude. Die Vorsteher und sechs Lehrer der Universität standen von 1780 an als Oberbehörde an der Spitze des Gesammtunterrichtswesens diesseits des Faro; in den Provinzen waren ihnen besondere Ausschüsse zur Ueberwachung des öffentlichen Unterrichts untergeordnet. Im übrigen blieb die kärgliche Besoldung der Professoren sich gleich, und die Studirenden waren noch wie früher strengstem Zwange unterworfen. Außer der Universität besteht noch ein Priesterseminar mit theologischer Lehranstalt, ein höheres Lyceum (Secundäruniversität), ein gewöhnliches Lyceum, vier Gymnasien, höhere Normalschule, drei königliche Lehr- und Erziehungsinstitute für Mädchen, zahlreiche Elementar- und Privatschulen. Nicht zu vergessen ist das chinesische Colleg zur Heranbildung junger Chinesen für die Missionen ihres Vaterlandes (s. d. Art. Missionsanstalten VIII, 1597), sowie das Institut La Palma auf der nordwestlichen Seite der Stadt, auf dem Capo di Monte, 1854 von dem eifrigen Franciscaner P. Ludwig da Casoria zur Erziehung von Negerkindern gegründet, womit er dann 1860 auch eine Anstalt für verwahrloste Knaben verband (vgl. Salzb. Kirchenbl. 1865, 232).

II. **Erzbisthum.** Das Christenthum wurde in Neapel noch zur Zeit der Apostel eingeführt, und zwar vom hl. Petrus selbst, der auf seiner Reise von Antiochien nach Rom im Jahre 42 auch durch Neapel kam. Viele glaubten auf seine Predigt hin an Christus, besonders auch der reiche und angesehene Aspronas oder Asprenus. Der heilige Apostel befreite ihn von einer langwierigen Krankheit, taufte ihn, und nachdem er ihn vollständig in das Christenthum eingeführt, weihte er ihn etwa im J. 54 oder 57, als er wieder dahin kam, zum Bischof dieser jungen Kirche. Daß Aspronas als der erste Bischof Neapels vom heiligen Apostelfürsten aufgestellt und geweiht worden ist, wird allgemein angenommen, nur über die Zeit seiner Erhebung herrscht Verschiedenheit der Meinung, da Einige sagen, daß er schon im J. 46, gleich nach seiner Taufe, zum Bischof erhoben worden sei. Die eifrigen Bemühungen desselben bewirkten, daß nicht nur in Neapel, sondern auch in der Umgegend die christliche Frömmigkeit erblühte. Viele bekehrten sich auch, als der hl. Paulus im J. 59 von Puteoli nach Neapel kam; ebenso als der hl. Ignatius als Candidat des Martyriums hier landete. Er stärkte die Neapolitaner durch Wort und Beispiel, und viele folgten ihm auch, so die heiligen Martyrer Faustinus, Jovita, Maximus, Rufus u. s. w. Nach einer segensreichen Wirksamkeit im bischöflichen Amte, die nach den Einen 23, nach Anderen 33 Jahre währte, ging der hl. Aspronas in hohem Alter ein in die Freude des Herrn (Martyr. Rom. 3. Aug.). Ihm folgten: der hl. Epitimitus, dann der hl. Maro oder Marus, dessen Leib „wegen der Verdienste seiner Heiligkeit in die St. Stephanskirche übertragen wurde", und der hl. Probus, welcher placida morte quievit. Nach Paulus kam der hl. Agrippinus, der wegen seiner hohen Tugenden wie auch wegen der Wundergabe, die er besaß, sehr berühmt war (Martyr. Rom. 9. Nov.). Der hl. Eustathius oder Eustasius wird am 17. November (al. 10. Mai) noch verehrt. Den hl. Euphebius oder Ephebus setzt Baronius in's 8. Jahrhundert, während die Bollandisten (Maji V, 236) darthun, daß er dem 3. Jahrhundert angehört. Erwiesen ist seine besondere Verehrung zu Neapel, wo zu seiner Ehre eine Kirche erbaut worden, zu Capua und Salerno (Martyr. Rom. 23. Maji). Der hl. Fortunatus (Bolland. Jun. II, 1052) lebte zur Zeit des heiligen Papstes Julius I., der ihn 347 als Legaten zum Concil von Sardica sandte (gest. 350). Der hl. Maximus, welcher als fidem vindicans rectam bezeichnet wird (Bolland. Jun. II, 517; vgl. auch A. Trama, Dell' unico vescovo per nome Massimo nella Serie de' Vescovi di Napoli, Nap. 1872), wurde als Gegner der arianischen Synode von Rimini im J. 359 in die Verbannung geschickt. Es ward ihm ein arianisch gesinnter Nachfolger Namens Zosimus (362 oder 363) gegeben; diesen belegte er mit dem Banne, und nach der Tradition ward infolge dessen Zosimus, sobald er die Cathedrale betrat,

derart an der Zunge gelähmt, daß er kein Wort sprechen konnte. Der hl. Severus stand wenigstens 20 Jahre (367—387), nach Anderen sogar 45 Jahre lang dieser Kirche vor — nach Baronius hätte er zur Zeit des Kaisers Valentinian III. (425—455?) gelebt. Er erbaute drei Klöster und mehrere Kirchen, erweckte auch einen Zeugen von den Todten, damit einer Wittwe durch dessen Zeugniß zu ihrem Rechte verholfen würde. Man pflegt ihn als Patron der Sterbenden zu verehren (Boll. April. III, 767). Auf den hl. Ursus oder Ursinus (etwa 387—391) und Johannes (392—419) folgte der hl. Nostrianus, der wie der hl. Prosper u. A. gegen die Arianer kämpfte und als wahrer Vater seiner Diöcesanen Bäder und andere Gebäude in Neapel errichtete, welche seinen Namen tragen. Er lebte etwa um 444 (Bolland. Aug. III, 294 sq.), während er bei Migne in das 7. Jahrhundert versetzt wird. Von den weiteren Bischöfen sind noch zu nennen: Stephan, 499 bei einem Concil zu Rom, dem zu Ehren eine Basilika Stefania benannt ist; der hl. Pomponius (514 bis ca. 536), dem die Erbauung der Kirche Sta. Maria Maggiore, wo sein Leib ruht, zugeschrieben wird (Boll. Maji III, 373); der hl. Athanasius II. (876 bis 902). Dieser, Sohn des Herzogs Sergius von Neapel, erhielt von seinem Vater die Güter des 880 von den Saracenen zerstörten Sitzes Misenum oder Misenas, des heutigen Miseno am Vorgebirge gleichen Namens, für seine Kirche zugewiesen. Er machte sich auch durch seine Freigebigkeit gegen die Kirche und die apostolische Leitung seiner Diöcese sehr verdient, mußte aber von seinem Neffen, welcher die Herrschaft der Stadt erhalten hatte und durch seine Frau gegen den Bischof eingenommen war, sehr viel leiden, ja sich flüchten. Aus den Acten dieses Heiligen, sowie aus dem Umstande, daß damals noch mehrere griechische Priester in Neapel sich befanden, denen sechs Kirchen für die vielen hier weilenden Griechen angewiesen waren, zog man den Schluß, es müsse neben dem lateinischen auch ein griechischer Bischof hier gewesen sein. Der Auctor, welcher im 10. Jahrhundert die genannten Acten verfaßte, schreibt nämlich: Nam et introrsus binas praesulum gestat sedes adinstar duorum Testamentorum, quamquam una sit quae gubernat et regit. Allein diese Stelle besagt etwas ganz Anderes. Wie in Rom fünf Patriarchalkirchen, aber nur ein Patriarch ist, so war auch in Neapel eine besondere Hauptkirche für die Lateiner und eine besondere für die Griechen, aber nur Ein Bischof für beide. Dieß ist nach Cantelius (Metrop. urb. hist. civ. et eccl., Paris. 1685, 371—375), der einen mehrfachen Beweis dafür liefert, der eigentliche Sinn dieser Stelle. Somit war hier niemals ein griechischer Bischof neben dem lateinischen. Unter Athanasius blühte Johannes Diaconus (s. d. Art. VI, 1651), der als Fortsetzung einer ältern Chronik eine Bisthumsgeschichte von Neapel verfaßte.

Im 10. Jahrhundert wurde dieser Bischofssitz zur Metropole erhoben. Gegenwärtig nimmt man gewöhnlich an, daß dieß im J. 992 erfolgt sei. Früher glaubten Einige, die Erhebung habe schon zu Zeiten der Apostel oder längstens zur Zeit Gregors des Großen stattgefunden. Cantelius (l. c. 378) entscheidet sich für das Jahr 970. Unter welchem Papste diese Veränderung geschah, ist nach ihm unbekannt. Er sagt aber: Wenn die Documente des Klosters S. Sebastiano ächt sind, so ist Nicetas (962—978) als erster Erzbischof von Johann XIII. eingesetzt worden; sind sie aber unächt, wie Ughelli vermuthet, so ist um diese Zeit Sergius (990 bis 1005) dazu ernannt worden. Mag es sich damit wie immer verhalten, sicher ist, daß Neapel um die Mitte des 11. Jahrhunderts bereits als Metropole erscheint; denn Sergius II. (1059—1065) unterschrieb sich beim Concil zu Benevent als Archiepiscopus Neapolitanus. Auch mit Rücksicht auf die ersten Suffraganate herrscht keine Einstimmigkeit unter den älteren kirchlichen Geographen. Johann XIII. soll dieser Metropole unterstellt haben: Nola, Cumae, Puteoli, Misenum (s. ob.), Ischia, Aversa, Acerra. Heinrich Bachi hat den von Cumä nicht und Miräus außerdem auch Misenum und Aversa nicht. Das letztgenannte Bisthum kam bald wieder unmittelbar unter Rom, unter dem vorher sämmtliche Sitze standen. Die Notitia Coelestini führt folgende fünf Suffraganate auf: Aversanum, Nolanum, Puteolanum, Cumanum, Isclanum s. Insulanum. Der Sitz von Cumä ging unter Erzbischof Anselm (1191—1214) ein. Als nämlich in Campanien der Bürgerkrieg entbrannt und auch die Cumaner sich gegen die Neapolitaner erhoben, wurden sie als die Schwächeren besiegt, ihre Stadt und Burg vollständig geschleift und der größte Theil der Einwohner nach Neapel gebracht. Zugleich wurden auch die Rechte des bischöflichen Stuhles von Cumä auf den von Neapel übertragen, und Erzbischof Anselm kam mit dem Bischof von Aversa dahin überein, daß dieser die Geistlichkeit der bisherigen Diöcese Cumä unter die seinige aufnahm, Anselm selbst aber für den Metropolitansitz die Güter und Einkünfte des Bischofs behielt. Im 15. Jahrhundert unterstanden dieser Metropole nach Wiltsch noch: Nola, Aversa und Acerra; Ausgangs des 18. Jahrhunderts waren es wieder vier Suffraganate: Puzzuoli, Nola, Acerra und Ischia, welche noch heute unter Neapel stehen. Kurze Zeit war auch S. Agata de' Goti Suffraganat von Neapel, ursprünglich Suffraganat von Benevent; im J. 1818 wurde es mit Acerra unirt und Neapel unterstellt, aber 1854 wieder davon getrennt und dem heiligen Stuhl unterworfen.

Was die weiteren Erzbischöfe betrifft, so folgten auf Anselm: Thomas (1215—1217), Petrus von Sorrento (1217—1247), Bernardus Caraccioli Rossi (1253—1262), Dalphinas (1266) und Ayglerius (1267—1281), welcher 1278 Titular-Patriarch von Jerusalem ward. Nach zehnjähriger

Sedisvacanz bestieg diesen Stuhl Philipp Capece Minutolo (1288—1301), welcher die heutige Cathedrale zu bauen begann; consecrirt wurde diese von Humbert de Montauro (1308—1320). Von den späteren Erzbischöfen sind zu nennen: Kaspar de Diano (1438—1451), unter welchem König Alfons den Humanisten Laurentius Valla (s. d. Art.) nach Neapel berief; Cardinal-Erzbischof Vincenz Carafa (1505—1540), unter welchem Ferdinand der Katholische von seinen Stammländern aus die Inquisition auch nach Neapel verpflanzen wollte; die Versuche dazu wurden aber durch wiederholte Aufstände vereitelt. Damals suchte auch Johann Valdez (s. d. Art.) eine akatholische Secte zu stiften; dieselbe ward aber durch energische Maßregeln der Regierung unterdrückt. Johann Petrus Carafa (1549—1555) bestieg als Paul IV. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl. Eine der größten Zierden des Stuhles von Neapel war Marius Carafa (1565—1576). Er glänzte durch alle Hirtentugenden, führte die Reformation des Clerus, bei dem Domcapitel beginnend, im Geiste eines Karl Borromäus und Philipp Neri mit Klugheit und Ausdauer durch, gründete ein Knabenseminar im Sinne des Tridentinums und begünstigte auf diese Weise die Gesellschaft Jesu, durch deren Mitglieder er den Clerus in Wissenschaft und Frömmigkeit unterweisen ließ. Ueber Junicus Caraccioli s. d. Art. II, 1931; dessen Nachfolger, Anton Pignatelli (1687—1691), war der zweite Erzbischof Neapels, der den päpstlichen Stuhl als Innocenz XII. (s. d. Art. VI, 758 ff.) bestieg. Cardinal-Erzbischof Jacob Cantelmi (1691 bis 1702), der ihm gefolgt, hielt 1699 eine Provinzialsynode und Franz Pignatelli (1703 bis 1734) im J. 1726 eine Diöcesansynode. Unter Joseph Spinelli (1734—1754) wurde durch Benedict XIV. die große Zahl der Festtage vermindert und unter Cardinal Anton Sersale (1754 bis 1775) die Jesuiten vertrieben. Auf Serafinus Filingeri O. S. B. (1776—1782) folgte Joseph Capece Zurlo (1782—1801), der zu den Republikanern hielt. Der im Namen Ferdinands damals regierende Cardinal Ruffo wurde von Zurlo als der vorzüglichste Urheber des Unglücks des Landes, als ein Zerstörer und eine Schande der Religion und Kirche bezeichnet; Ruffo dagegen excommunicirte den Zurlo als Feind Gottes, der Kirche, des Papstes und des Königs (Gams, Gesch. der Kirche Christi I, Innsbruck 1854, 237). Cardinal Zurlo wurde 1799, nach der Besiegung der Franzosen, abgesetzt und nach der Einsiedelei Monte Vergine geschickt, wo er 1801 unbekannt starb. Als sein Nachfolger Johann Vincenz Monforte, der 1802 von Nola hierher promovirt wurde, schon nach 14 Tagen mit Tod abging, bestieg Cardinal Ludwig Ruffo Scilla den Metropolitanstuhl. Da er sich geweigert hatte, dem König Joseph Napoleon den Eid der Treue zu leisten, wurde er 1806 mit seiner ganzen Familie aus Neapel ausgewiesen, und der König ernannte aus eigener Machtvollkommenheit an dessen Stelle den Bischof von Lettere zum Generalvicar der Metropolitankirche und der Diöcese Neapel mit unumschränkter Vollmacht (Gams a. a. O. 250 u. 252). Wieder zurückgekehrt, wurde Ruffo auch von Kaiser Napoleon 1809 verbannt und lebte als einer der sog. schwarzen Cardinäle von 1810 bis 1813 ganz unbeachtet und verborgen in St. Quentin. Nachdem er noch bei den beiden Conclaven 1823 und 1831 gewesen, starb er 1832 in hohem Alter, und es folgte ihm Cardinal Philipp Giudice Caracciolo-Gessi (1833—1844), dann Sixtus Riario Sforza, der, 1845 von Aversa hierher promovirt, am 19. Januar 1846 Cardinal wurde und bis zu seinem Tode (29. November 1877) unter schwierigen Verhältnissen mit großer Weisheit diese Kirche leitete. Im J. 1872 erließ er ein Rundschreiben, in welchem er seinen Clerus aufforderte, die Gläubigen über die Nothwendigkeit ihrer Betheiligung an den Municipalwahlen zu belehren, was in den gegnerischen Kreisen ungeheure Sensation hervorrief. Der gegenwärtige 117. Erzbischof ist Nicolaus Sanfelice dei Duchi di Acquavella, Congr. Ben. Cassin., geboren zu Aversa 14. April 1834, präconisirt 15. Juli 1878, als Cardinal creirt 24. März 1884, dem zwei Weihbischöfe zur Seite stehen. Er genießt großes Ansehen bei der Bevölkerung Neapels, hat aber stets zu kämpfen, wie gegen die kirchenfeindliche Regierung, so neuestens auch gegen die protestantische Propaganda. Anfangs des Jahres 1892 sah er sich gezwungen, einen scharfen Hirtenbrief gegen die in Neapel über die Maßen zunehmenden protestantischen Schulen zu erlassen, durch welche man den Neapolitanern das „letzte Werthvolle", das sie noch besitzen, den Glauben, nehmen will (Kath. Kirchenztg., Salzb. 1892, 89). Ihm unterstehen 700 000 Seelen in 25 Gemeinden der Provinz Neapel, die in 85 Pfarreien eingetheilt sind und von 2803 Priestern pastorirt werden. Sein Capitel zählt 30 Canoniker. Sein Einkommen, das bis auf die neueste Zeit 9352 Ducaten betrug, war, wie schon im 15. Jahrhundert, auf 2000 flor. aur. taxirt. (Vgl. C. d' Engenio Caracciolo, Napoli sacra, Nap. 1624; B. Chioccarellus, Antistitum Neapolitanae eccl. catal. ab apostol. temp. ad ann. 1643, Neap. 1643; A. Caracciolus, De sacris eccl. Neapol. monumentis liber (adusque ann. c. 900), Neap. 1645 et 1654; A. Symm. Mazochius, Dissert. hist. de Cathedralis eccl. Neapol. semper unicae variis vicibus etc., Nap. 1751; Id., De Sanctorum Neapol. Eccl. Episcoporum cultu dissert., Neap. 1753; F. Ughelli, Italia s. II, 7—217; J. Cappelletti, Le Chiese d' Italia XIX, 369—525; Moroni, Diz. XLVII, 169 sino 216; G. Petri, L' Orbe Cattol. I, 209 sq.; Gams, Ser. Epp. 904 sq.; dann auch: Dizionario statist. de' Communi del regno delle due Sicilie, Napoli 1850; Stanisl. d' Aloe, Storia della chiesa di Napoli provata con documenti libri cinque, Napoli 1861; Sca-

dato, Stato e chiesa delle due Sicilie, Palermo 1887.)

III. **Königreich.** In dem Artikel Italien (VI, 1051 ff.) ist bereits die kirchlich-politische Geschichte Neapels von seiner Christianisirung an bis auf die neueste Zeit mit der der übrigen italienischen Staaten im Umrisse dargestellt, weßhalb hier nur Weniges nachzutragen ist. Um zu zeigen, wie rasch das Christenthum in Unteritalien und auf Sicilien sich verbreitet, geben wir nach der ältesten Notitia die daselbst in den ersten Jahrhunderten entstandenen Bischofssitze. Es waren demnach Bisthümer 1. in Campania (27): Abellinum, Acerra, Amalfia, Aquinum, Atella, Atina, Calatia, Calenum, Capua, Cassinum, Cumae, Formia, Fundi, Liternum, Minturna, Misenum, Neapolis, Nola, Puteoli, Salernum, Sora, Stabia, Suessa, Surrentum, Teanum, Venafrum, Vulturnum; 2. in Samnium (12): Aeclanum, Alipha, Beneventum, Bovianum, Frequentum, Istonium, Ortona, Saepinum, Samnium, Salerno, Theate, Valva; 3. in Apulia (16): Acheruntia, Aecana, Arpi, Barium, Cannae, Canusium, Cupersanum, Egnatia, Herdonia, Melfia, Rubi, Salapia, Sipontum, Tranum, Venusia, Vigiliae; 4. in Calabria (11): Aletium, Alexanum, Brundusium, Callipolis, Hydruntum, Lecce, Lypia, Neritum, Tarentum, Uria, Uxentum; 5. in Lucania (7): Acropolis, Blanda, Buxentum, Cosilianum, Grumentum, Paestum, Potentia; 6. in Bruttium (18): Bova, Carina, Cerillus, Cisella, Consentia, Crotona, Locri, Malvete, Nicotera, Orestis, Rhegium, Scyllatium, Submuranum, Taurianum, Tempsa, Thurium, Tropia, Vibo; 7. in Sicilia cum Malta (15): Syracusae, Agrigentum, Alaesa, Cameruna, Catana, Leontini, Lipara, Lilybaeum, Melita, Messana, Panormus, Tauromenium, Thermae, Tindarum, Triocala. Von diesen 106 Bischofssitzen gingen freilich manche wieder unter, die meisten wurden jedoch später wieder aufgerichtet, ja es wurden noch mehr gegründet. Nach dem Concordate vom Jahre 1741 waren es 131; das Concordat vom Jahre 1818 hat sie auf 109 reducirt, und heute sind es 111, davon 94 diesseits und 17 jenseits des Faro (vgl. d. Art. Italien VI, 1101 f., wo die einzelnen Sitze aufgezählt sind).

Was das Lehensverhältniß dieses Königreichs zum Papstthum betrifft, so entstand es auf folgende Weise. Die altgermanische Sitte, wonach die Adeligen gern auf Abenteuer auszogen, um Kriegsdienste in fremden Ländern zu suchen, herrschte auch unter den Normannen in Frankreich. Diese kamen, gerufen von apulischen Herren, seit dem Jahre 1017 nach Süditalien und machten sich bald unentbehrlich. Sie dienten einem Herrn gegen den andern, einem Fürsten gegen den andern, machten aber auch auf Kosten der Griechen und Saracenen Eroberungen und errichteten bald mehrere Grafschaften. Die Päpste sahen den Kirchenstaat von den rasch voranschreitenden Eroberern bedroht, da diese bereits die Güter der römischen Kirche in Apulien und Calabrien angegriffen hatten. Da sie im Dienste der langobardischen Fürsten Pandulph III. und Landulph VI. selbst das dem Papste Leo IX. von dem Kaiser statt des Bisthums Bamberg überlassene Gebiet von Benevent demselben streitig machten, überzog sie Leo mit Krieg; allein die Normannen siegten und nahmen den Papst selbst gefangen. Sie begegneten ihm jedoch mit der größten Achtung und geleiteten ihn sicher nach Benevent, wohin er verlangte. Hier verständigte er sich mit ihnen dahin, daß er sie mit allen schon gemachten Eroberungen und im Voraus auch mit allem, was sie in Calabrien und Sicilien noch den Saracenen entreißen würden, belehnte. Nach dem Tode Leo's IX. (gest. 1054) erhielt das normannische Apulien durch die kühne und glückliche Führung des Grafen Robert Guiscard und seines Bruders Roger einen bedeutenden Zuwachs. Gleichzeitig gestalteten sich die Verhältnisse zwischen den Normannen und den Päpsten zu einem ziemlich friedlichen und freundlichen Verkehr. Den Päpsten lag hieran besonders auch darum so viel, weil sie für Nothfälle an den Normannen eine Stütze zu haben wünschten. Deßhalb verlieh oder vielmehr bestätigte Papst Nicolaus II. dem Grafen Robert Guiscard den Titel eines Herzogs von Apulien und Calabrien und belehnte ihn mit diesem Herzogthum, und im Voraus zugleich mit dem Besitz von Sicilien, gegen Entrichtung eines jährlichen Zinses; Robert dagegen restituirte das dem römischen Stuhl an Patrimonien Entzogene, schwor dem Papste Vasallentreue und verpflichtete sich, den römischen Stuhl und dessen Besitzungen, sowie die Freiheit der Papstwahl zu beschützen. Während nun einerseits Robert seine Eroberungen auf dem Festlande fortsetzte und vollendete und von Papst Gregor VII. auch mit dem Gebiet von Benevent, ohne die Stadt, im J. 1080 belehnt wurde, eroberte andererseits sein Bruder Roger (1061 bis 1090) die Insel Sicilien, bekam von seinem Bruder Robert 1062 halb Calabrien, ließ sich von Papst Alexander II. im J. 1063 damit belehnen und wurde 1098 von Papst Urban II. zum apostolischen Legaten von Sicilien ernannt, ein Privilegium, welches die Herrscher Siciliens immer mehr auszudehnen suchten, nicht ohne mit dem römischen Stuhle in vielfachen Streit zu gerathen (s. d. Art. Monarchia Sicula VIII, 1768 f.). Robert II., von Papst Honorius II. im J. 1128 mit Apulien und Calabrien belehnt, erhielt vom Gegenpapst Anaclet II. das Zugeständniß des Titels eines „Königs von Sicilien" und die Belehnung mit dem Fürstenthum Capua und dem Herzogthum Neapel (1130); 1137 aber verlor er beinahe Alles wieder auf dem festen Lande an Kaiser Lothar II. und Papst Innocenz II. Von letzterem wurde er auf dem Lateranconcil 1139 als der vorzüglichste Beförderer des Schismas excommunicirt, jedoch bald darauf wieder losgesprochen, weil er

das Schisma aufgab und Innocenz II. als rechtmäßigem Papste huldigte. Dieser belehnte ihn nun mit Sicilien als Königreich, sowie mit dem Herzogthum Apulien und Calabrien und auch mit dem Herzogthum Capua. Nachdem Roger das Herzogthum Neapel sich unterworfen und auch dazu noch das Land der Marsen genommen hatte, wurde sein Nachfolger, Wilhelm I. der Böse, von Papst Hadrian IV. im J. 1156 auch mit dem Herzogthum Neapel und dem Marsenlande belehnt. Er leistete den Eid als ligischer Vasall des römischen Stuhles, wie Roger II., und verpflichtete sich zur jährlichen Entrichtung eines weißen Zelters, sowie eines Tributes von 600 Goldgulden. Auf diese Weise entstand und entwickelte sich die Oberlehensherrlichkeit des apostolischen Stuhles über Neapel und Sicilien, woran derselbe fortan als an einem ihm zustehenden Rechte festhielt. Zugleich wurden dem Papste die Kirchenvisitation, die Sendung von Legaten und die Annahme von Appellationen für die festländischen Besitzungen des Königs als Rechte verbrieft; für Sicilien waren aber, nach dem Privileg Urbans II., diese Rechte Beschränkungen unterworfen und namentlich von der königlichen Zustimmung abhängig gemacht; auch ward die Freiheit der canonischen Wahl zugesichert, die in Sicilien der königlichen Bestätigung unterliegen sollte.

Obschon Lehen des heiligen Stuhles, wurde dieses Königreich, wie unter dem normannischen, so auch unter der staufischen (1194—1266) und dann der französischen Herrschaft (1266—1442) meistens despotisch regiert und zerfiel zuletzt (seit 1282) in die Reiche Neapel und Sicilien. In letzterem Reiche waren die Bischöfe in drückender Abhängigkeit vom Hofe, fast jeder Freiheit beraubt und schwer mit Abgaben belastet. Auch nachdem Neapel ganz unter aragonische Herrschaft gekommen (seit 1442), wurde ziemlich despotisch regiert, den Päpsten viele Zugeständnisse abgepreßt, das kirchliche Leben mit eiserner Faust niedergehalten. Dieß war besonders der Fall unter König Alfons von Neapel (gest. 1458), der untaugliche und unwürdige Personen zu Bischöfen ernannte und in heftigen Streit mit dem Papst gerieth. Als sein Bastardsohn Ferdinand den Thron besteigen wollte, erkannte ihn Papst Calixt III. nicht an, erklärte vielmehr das Königreich für zurückgefallen an die römische Kirche. Endlich anerkannt, mußte Ferdinand sich verpflichten, den Zins zu zahlen und die päpstlichen Rechte anzuerkennen, was er aber bald wieder verweigerte. Auch in Sicilien erwirkte Ferdinand der Katholische sehr schwer die Investitur vom Papst (1479) und mußte geloben, 8000 Unzen Gold jährlichen Zins, alle drei Jahre einen weißen Zelter und zum Antritt jedesmal 50 000 Ducaten, für den Krieg aber 300 Reiter zu stellen. Da dieser Tribut jedoch beharrlich verweigert wurde, ertheilte der Papst in dem zwischen Clemens VII. und Kaiser Karl V. 1529 zu Barcelona geschlossenen Frieden dem Kaiser eine neue Investitur für Neapel, erließ ihm den Zins und behielt sich bloß die Entrichtung des Zelters (chinea) vor (Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. IX, 561). Nachdem infolge des spanischen Erbfolgekrieges Neapel und bald auch Sicilien im J. 1713 an Oesterreich und 1735 an den Sohn des Königs Philipp V. von Spanien, Karl III., gekommen, regierte dieser nach den damals allgemein geltenden Regeln eines aufgeklärten Despotismus bis 1759, wo er seinem Bruder Ferdinand II. auf dem spanischen Throne folgte und seinem dritten Sohne das Königreich Neapel und Sicilien mit voller Souveränität für sich und seine Nachkommen überließ. Für diesen, der sich von 1815 an Ferdinand I., „König beider Sicilien" nannte, regierte, da er beim Regierungsantritt erst neun Jahre alt war, lange Zeit der mit den französischen Encyklopädisten befreundete Staatsmann Tanucci (s. d. Art.). Unter diesem gewaltthätigen Minister fand 1767 die grausame Vertreibung der Jesuiten statt; außerdem ging man an eine fundamentale Zerstörung der kirchlichen Ordnung und Jurisdiction. Natürlich mußte auch die päpstliche Oberlehensherrlichkeit fallen als mittelalterliche päpstliche Anmaßung, wie man damals alle päpstlichen Rechte zu benennen beliebte. Schon im J. 1777 ließ der König bei der Uebergabe des Zelters erklären, daß sie bloß aus Verehrung gegen die heiligen Apostel geschehe; im J. 1788 unterblieb die Uebergabe ganz. Zwei Jahre später verglich man sich zwischen Rom und Neapel dahin, daß die Uebergabe des Zelters aufhören und der König nicht mehr Vasall des apostolischen Stuhles sein solle, nur seien bei jedem Thronwechsel 500 000 Ducati zu entrichten. Wie nach dem Sturze Napoleons die wiedereingesetzten italienischen Fürsten im Verein mit dem heiligen Stuhle die kirchlichen Verhältnisse ihrer Staaten wieder zu ordnen suchten, so auch der König von Neapel durch das Concordat vom Jahre 1818 (s. d. Art. Concordate III, 835, wo der Inhalt desselben kurz angegeben ist). So sehr den edlen Pius VII. das Ergebniß dieser Vereinbarung freuen mußte, so tief betrübte ihn, neben der Aufrechthaltung der **Monarchia Sicula** und des alten Staatsabsolutismus in Kirchensachen, die beharrliche Verweigerung der Anerkennung des alten Lehensverbandes. Nachdem Franz II. im J. 1860 durch schnöden Verrath sein Land an die piemontesischen Kirchenfeinde verloren, ist jede Hoffnung auf Wiedereinsetzung in den vorigen Stand wohl für immer geschwunden. [Reher.]

Neapolis, ein im Alterthum häufig vorkommender Städtename, bedeutet Apg. 16, 11 eine im ehemaligen Thracien oder dem spätern **Macedonia adjecta** am strymonischen Meerbusen, der Insel Thasus gegenüber liegende Hafenstadt (**Strabo** 7, p. 330, 32). Bei Griechen und Römern ist Neapolis, vollständiger **Flavia Neapolis**, die stetige Bezeichnung für die Samaritanerstadt Sichem (s. d. Art.), so daß der an ihrer Stelle liegende Ort noch heute den Namen Nablus führt. [Kaulen.]

Nebahaz (נִבְחַז), im A. T. einer der Götzen, welche von den in Palästina angesiedelten Assyrern verehrt wurden (4 Kön. 17, 31). Ueber die Individualität desselben ist nichts bekannt. [Kaulen.]

Nebo (נְבוֹ), im A. T. 1. Ortsname: a. ein zu dem Gebirge Abarim gehöriger Berg, welcher etwa 22 km östlich von der Nordspitze des todten Meeres liegt. Derselbe steigt von Osten her nur ganz allmälig an, stürzt aber nach Westen steil in die Tiefe ab, und da er auch im Norden und Süden von tiefeingeschnittenen Thälern umgeben ist, so ermöglicht er eine solche Aussicht, wie nach Deut. 34, 1—3 Moses vor seinem Tode gewährt wurde; bei klarem Wetter reicht noch heute der Blick bis zum Carmel, Hermon, Tabor und den Gebirgen im Ostjordanlande. — b. eine alte Stadt am Fuß dieses Berges, welche bei der Eroberung des Ostjordanlandes dem Stamme Ruben zugetheilt wurde und sonst Nabo genannt wird (1 Par. 5, 8). — 2. Personenname eines der Stammeshäupter, welche mit Zorobabel aus der Gefangenschaft zurückkehrten (1 Esdr. 2, 29; 10, 43. 2 Esdr. 7, 33). [Kaulen.]

Nebrissensis, s. Antonius von Lebrija.

Nebucadnezar, s. Nabuchodonosor.

Nechao (נְכֹה, LXX Νεχαώ), im A. T. ein ägyptischer König, der erste Pharao, welchen die heilige Schrift mit seinem Eigennamen einführt (4 Kön. 23, 29). Es ist nicht Nechao I. gemeint, der zur Zeit des Aethiopiers Tirhaka König von Sais und Memphis war, sondern Nechao II., der Sohn Psammetichs II., der König über ganz Aegypten zur Zeit Nabopolassars war. Er gehörte der 27. saitischen Dynastie als 5. oder 6. König an und regierte nach Herodot, wie nach den Denkmalen, 16 Jahre (Her. 2, 159). Er war ein unternehmender Geist, denn er versuchte von Neuem, den Nil durch einen Kanal mit dem rothen Meer zu verbinden, und würde diesen Wasserweg hergestellt haben, wenn nicht politische Rücksichten ihn bewogen hätten, vor der Fertigstellung davon abzulassen. Um aber gleichwohl die Aegypter zu einer seefahrenden Nation zu erheben, ließ er durch phönicische Seeleute Afrika umschiffen und so dem ägyptischen Handel die künftigen Wege zeigen. Mit derselben kühnen Berechnung hielt er, während Nabopolassar von Babylonien im Bunde mit Cyaxares von Medien vor Nineveh lag und beide die Alleinherrschaft Assyriens zu stürzen suchten, die Zeit für gekommen, sich wieder in den Besitz der zwischen dem Nil und dem Euphrat gelegenen Länder zu setzen, welche Aegypten an Assyrien verloren hatte. Im Frühjahr 608, zwei Jahre nach seiner Thronbesteigung, verließ er mit seinem Heere den ägyptischen Boden und überschritt die Grenzen Juda's. Hier regierte damals der energische Josias, der an Stelle der zusammenbrechenden assyrischen Macht nicht eine neue Weltmacht und einen gefährlichen Nachbar in Aegypten erstehen sehen wollte. Daher stellte er sich dem heranziehenden Pharao bei Mageddo (s. d. Art.) entgegen und suchte ihm den Weg zu verlegen. Nechao wollte einen Zusammenstoß vermeiden, weil er seine Streitkräfte für weitergehende Unternehmungen aufsparen mußte, und ließ daher Josias ermahnen, er solle ihm freien Durchzug gewähren. Dieser weigerte sich, nachzugeben; trotzdem kam es nicht zum Kampf, weil Josias noch vor dem ersten Zusammenstoß durch den Pfeil eines ägyptischen Bogenschützen fiel. Während er bestattet wurde, zog Nechao weiter und gelangte bis nach Charcamis am Euphrat. Obwohl er keinen Widerstand fand, fühlte er sich doch nicht stark genug, in Mesopotamien einzufallen, sondern kehrte um, ohne einen entscheidenden Erfolg errungen zu haben. Inzwischen hatten die Juden Josias' Sohn Joachaz auf den Thron erhoben und damit thatsächlich die Nichtanerkennung der ägyptischen Oberhoheit ausgesprochen. Als daher das ägyptische Heer wieder nach Juda gekommen war, befahl Nechao dem neuen Könige, zu ihm nach Rebla zu kommen, ließ ihn daselbst in Ketten werfen und nahm ihn mit nach Aegypten, wo er bald starb. An seiner Statt ernannte Nechao Joachaz' ältern Bruder Eliacim unter dem Namen Joakim zum Vasallenkönig von Juda. Während dessen war Nineveh gefallen, und Nabopolassar, der nunmehr seine Streitkräfte wieder frei hatte, wollte den Vormarsch der Aegypter nicht ruhig hinnehmen und rüstete sich zum Zuge gegen Aegypten. Auf die Nachricht hiervon eilte Nechao mit einem großen Heere zum Euphrat, um die Besitzungen in Asien zu behaupten. In der ersten Schlacht jedoch ward Nechao geschlagen, mußte Syrien den Babyloniern überlassen und zog sich eilig in sein Land zurück. Der babylonische König sandte ihm seinen Sohn Nabuchodonosor nach, und dieser stand schon an der ägyptischen Grenze, als er die Nachricht von Nabopolassars Tod erhielt. Jetzt zog er vor, mit Nechao Frieden zu schließen; Preis dieses Friedens war der Verlust sämmtlicher ägyptischen Besitzungen in Asien, welche an Babylonien fielen. Seit dieser Zeit konnte Nechao sich an den Weltbegebenheiten nicht mehr betheiligen und mußte sich begnügen, in seinem Lande die Regierung weiterzuführen. (Vgl. 4 Kön. 23, 29 bis 24, 7. 2 Par. 35, 20 bis 36, 4. Jer. 22, 11 f.; 46, 1 ff. Ez. 19, 3 f.; Herod. 2, 158. 159; Jos. Antiqq. 10, 5 et 6; Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. 406 ff.; Wiedemann, Aegypt. Gesch., Gotha 1884, 625 ff.) [Kaulen.]

Neckam (Nequam, Necham), Alexander, regulirter Canoniker, Dichter und Schriftsteller, geb. 1157 zu Hartfort in England, ward in dem englischen Kloster St. Alban erzogen, trat sodann in Paris als Lehrer auf, kehrte später nach England zurück und starb als Propst der Chorherren zu Exeter 1215. Er machte sich früh als Schriftsteller, namentlich auch als Dichter bemerklich. Unter seinen Schriften ist wohl diejenige die bedeutendste, welche den Titel De naturis rerum trägt. Es ist eine Art Realencyklopädie; sie ward herausgegeben von Th. Wright, London 1863.

Alexander, der einen Anflug von Systematik zeigt, läßt die Reihenfolge der Gegenstände nach den ihnen zu Grunde liegenden Elementen auftreten. Zuerst handelt er von dem Himmel und den Gestirnen, dann von der Luft und ihren Bewohnern, dann von dem Wasser und seinen Producten, endlich von der Erde und dem, was auf ihr vorkommt. Für die Förderung der Wissenschaften — der **septem artes** — tritt er ebenso warm ein, wie er gegen den Mißbrauch derselben warnt. Er liefert in seinem Buch ein interessantes Bild seiner Zeit und ihres Treibens auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft und Kunst. (Vgl. Fabricius-Mansi I, 62 sq.; Hist. littér. de la France XVIII, Paris 1835, 521—523.) [Bach.]

Necrologien, Todtenbücher, heißen im engern Sinn officielle Verzeichnisse von verstorbenen Mitgliedern, Wohlthätern und Freunden einer geistlichen Gemeinschaft (Kloster, Capitel, Pfarrei), welche nach dem Todestag der Betreffenden kalendarisch zusammengestellt und dazu bestimmt sind, im Chor vorgelesen zu werden und den an dem betreffenden Tag Verstorbenen das gemeinsame Gebet zuzuwenden. Schon aus dieser Definition dürfte sich ergeben, daß solche Todtenlisten vornehmlich in klösterlichen Genossenschaften angefertigt wurden, daß sie sich nur allmälig ausbilden konnten, uud daß ihre Entstehung sich somit zeitlich nicht genau feststellen läßt. Bezüglich der Art der Entstehung sind die Ansichten zwar verschieden, doch erscheint es naturgemäß, daß in die kirchlichen Kalendarien und Martyrologien necrologische Eintragungen gemacht wurden, welche sich nach und nach so sehr vermehrten, daß sie als eigene officielle Listen von jenen abgesondert werden mußten. Die ältesten christlichen Documente bezeugen auf's Bestimmteste die Thatsache, daß die Christen von Anfang an die Todestage der Martyrer und anderer Heiligen zum Zweck der gottesdienstlichen Feier aufzeichneten, und zwar mußte dieß selbstverständlich nach Ordnung des römischen Kalenders geschehen. So entstanden frühzeitig Kalendarien und Martyrologien einzelner Kirchen, welche regelmäßig den verschiedenen liturgischen Büchern, namentlich den Sacramentarien, vorangestellt wurden. In diese Kalendarien und Martyrologien wurden aber auch frühzeitig von den betreffenden Geistlichen die Todestage hervorragender Männer, Bischöfe, Regenten, Wohlthäter, sowie auch theurer Angehörigen eingetragen, theils um sie der Vergessenheit zu entreißen, theils um ihnen ein pietätvolles Andenken beim Gottesdienst zu sichern. Diese Todtennotizen waren anfänglich selbstredend nicht officiell, d. h. geschahen nicht von Amts wegen, sondern hatten lediglich privaten Charakter. Die ältesten bekannt gewordenen derartigen Notizen stammen aus dem 7. Jahrhundert. Als sodann namentlich die sog. Jahrtagsstiftungen häufiger wurden, was besonders seit Ausgang des 8. Jahrhunderts geschah, war deren Aufzeichnung zur Pflicht geworden, und auch für sie fand sich die passendste Stelle in den Kalendarien und Martyrologien. Diese ersten necrologischen Aufzeichnungen erhielten systematische Förderung und Mehrung durch die Entwicklung der klösterlichen Gebetsverbrüderungen. Wie man sich im Leben in das Gebet der klösterlichen Genossenschaften empfahl, so a fortiori auch für den Fall des Todes. Außerdem hatte man auch der verstorbenen Mitglieder des eigenen Klosters, sowie der mit ihm verbrüderten Genossenschaften zu gedenken. Diese **commemoratio defunctorum** fand gewöhnlich im Capitel statt, d. h. in der täglichen Versammlung des Klosterconvents nach der Prim oder Terz, und schloß sich an die Verlesung des Martyrologiums an. Wann die Verlesung der Necrologien in den Capiteln üblich wurde, läßt sich nicht genau feststellen; sicher scheint nur zu sein, daß sie nicht von Anfang an stattfand, sondern nach und nach an die Verlesung des Martyrologiums sich anschloß. Gegen Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts dürfte dieß durchgeführt gewesen sein. Die necrologischen Aufzeichnungen wurden mit der Zeit, wie jene in den **libris vitae**, immer zahlreicher, so daß der Raum des Martyrologiums oder Kalendariums nicht mehr ausreichte. Die Namen der Verstorbenen mußten somit in eigene Abtheilungen verwiesen werden, d. h. diese Verzeichnisse wurden als selbstständig ausgeschieden und als officielle Necrologien weitergeführt. Einen klaren Beweis für diese allmälige Entwicklung haben wir in denjenigen Necrologien, die noch mit den Martyrologien zusammengeschrieben sind, wie z. B. in dem der Bamberger Domkirche (s. Hist. Jahrbuch VIII [1887], 479 ff.). Es ist selbstverständlich, daß diese Necrologien, wie sie sich in den Klöstern, Stiften und Canonicaten ausbildeten, auch hier am reichhaltigsten und umfangreichsten waren; ja sie tragen bis etwa in's 11. Jahrhundert geradezu internationalen Charakter. So kann z. B. ein Necrologium eines deutschen Klosters französische, englische, spanische und italienische Namen aufweisen; vor Allem gilt dieß von den Cistercienser- und Karthäuser-Klöstern. Spätere Necrologien, namentlich vom 14. Jahrhundert abwärts, enthalten meistens nur mehr Namen aus nächster Nachbarschaft; ganz besonders ist dieß der Fall bei den Necrologien der Pfarrkirchen, für welche zuerst von den Priesterconfraternitäten eigene Necrologien mit localem Charakter angelegt wurden. Die Klosternecrologien bilden übrigens kein Buch für sich, sondern sind meist mit dem Martyrologium und der Ordensregel zusammengebunden und bilden damit den sog. **liber capitularis**, in welchem nach klösterlicher Auffassung die triumphirende (Martyrologium), die streitende (Ordensregel) und die leidende (Necrologium) Kirche symbolisirt war. Von den ältesten Necrologien, aus dem 9. und 10. Jahrhundert, haben sich nur sehr wenige erhalten und zwar aus dem einfachen Grund, weil diese Verzeichnisse nach einiger Zeit überfüllt und dann in

neuer Recension angefertigt werden mußten, wodurch das alte Exemplar überflüssig wurde und verloren ging.

Die Einträge in die Necrologien sind überaus einfach: bloße Namen mit dem Beisatz obiit, höchstens noch eine kurze Angabe des geistlichen oder weltlichen Standes. Anfänglich waren die Verzeichnisse in vier Spalten getheilt, wovon die erste die Mönche des eigenen Klosters, die zweite die Mitglieder der Confraternität, die dritte die Nonnen und die vierte die Laien enthielt. Später fiel diese Schablone weg, und der Stand wurde nach dem betreffenden Namen nur kurz angemerkt, z. B. abb. = abbas, abb^a = abbatissa, m. = monachus, m^a = monacha, can. = canonicus, can^a = canonica, fr. = frater, h. m. = hujus monasterii, n. c. = nostrae congregat. oder nostri conventus, cfr. = confrater, cv. = conversus, cv^a = conversa, eps. = episcopus, dec. = decanus, pbr. = presbyter, pleb. = plebanus, cap. = capellanus, sac. = sacerdos, diac. = diaconus, acc. = acolythus, p. = pater, ppos. = praepositus, pr. = praebenda; com. = comes, com^a = comitissa, l. = laicus, l^a = laica etc. Zerstreut finden sich manchmal auch fremdartige Einträge, z. B. über Kirchen- und Altarweihe, bestimmte Feste an der betreffenden Kirche, über Almosenspenden &c., allein hier zeigen sich schon die Uebergänge zu den Anniversarien. Leider sind die Eintragungen nicht immer verläßlich, d. h. sie stimmen nicht immer mit dem wirklichen Todestag der betreffenden Person. Nicht selten sind die Namen einen Tag früher oder später angesetzt, ja oft sogar um eine Woche und selbst einen Monat und noch mehr verrückt, offenbar durch die Schuld der Abschreiber.

Verschieden von den Necrologien, aber aus ihnen hervorgegangen sind die Anniversarien- oder Seelbücher, Verzeichnisse von eigentlichen Jahrtagsstiftungen. Schon frühe, nachweislich seit dem 8. Jahrhundert, kam die Sitte auf, auch für kirchliche Würdenträger und hervorragende Wohlthäter an ihrem jährlichen Todestag in der betreffenden Kirche nicht nur im Chor zu beten, sondern einen eigenen Jahrtag zu begehen, der darin bestand, daß an der Vigil die Todtenvesper gebetet, am Tag selbst die heilige Messe für den Verstorbenen gesungen und eine Procession zu seinem Grabe gehalten wurde. Solche Jahrtage wurden in Bälde auch für andere Personen gestiftet durch Ueberweisung einer bestimmten Geldsumme, der Erträgnisse eines Grundstücks, eines Waldes, nutzbarer Rechte u. dgl. Um die Abhaltung für die Zukunft sicherzustellen, machten die Stifter die Klosterangehörigen selbst, sowie die Armen zu Aufsehern dadurch, daß ersteren am betreffenden Jahrtag ein besseres Mahl, letzteren aber bestimmte Almosen verabreicht werden sollten. Außerdem wurden nicht selten auch die Gebühren für die Einzelnen vom Celebrans an bis zum Calcanten festgestellt, ja sogar die Zahl der Lichter testamentarisch bestimmt. Diese Jahrtagsstiftungen mußten selbstverständlich genau verzeichnet werden, und hierfür fand sich anfänglich der passendste Platz in den Necrologien. Als aber einerseits die Jahrtagsstiftungen und andererseits die einzelnen Bestimmungen für dieselben sich fortwährend mehrten, konnten die ohnehin mit Namen überlasteten Necrologien sie nicht mehr wohl fassen, und so entstanden hierfür seit dem 12. Jahrhundert eigene Verzeichnisse, die Anniversarien- oder Seelbücher. Ihre volle Ausbildung fanden letztere erst seit dem 14. Jahrhundert, namentlich an den bischöflichen Kirchen. Es geben nämlich die betreffenden Verzeichnisse nicht bloß an, aus welchen Mitteln der Jahrtag gehalten werden müsse, sondern zählen auch detaillirt auf, wie derselbe zu feiern, und wie das hierzu bestimmte Einkommen, die Präbende, zu vertheilen sei. Die Anniversarien- oder Seelbücher sind somit im 12. Jahrhundert aus den Necrologien hervorgegangen, ihrem Wesen nach von letzteren aber verschieden. Das Necrologium diente zum Chorgebet und war ein Bestandtheil des Breviers (der Prim); das Anniversarienbuch dagegen gehört in die Sacristei, denn es gibt Anleitung, wie an den betreffenden Tagen der Gottesdienst für die Verstorbenen gehalten werden soll. Dem entspricht jetzt die kirchliche Vorschrift, daß in jeder Sacristei ein Verzeichniß der an der Kirche bestehenden Stiftungen sichtbar aufgehängt sein muß. (Vgl. Mon. Germ. hist. Necrologia Germaniae I et II; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen Beil. I; L. Baumann, Bericht über schwäb. Todtenbücher, bezw. Ueber die Todtenbücher der Bisthümer Augsburg, Constanz und Cur, im N. Archiv der Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde VII [1882], 21 ff. VIII [1883], 427 ff. und XIII [1888], 411 ff.; Dr. A. Ebner, Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen bis zum Ausgange des karolingischen Zeitalters, Regensb. 1890, 130 ff.) [Knöpfler.]

Nectarius, erster Patriarch von Constantinopel, gebürtig aus Tarsus in Cilicien, Senator und Stadtprätor zu Constantinopel, bestieg nach der Abdankung Gregors von Nazianz den bischöflichen Stuhl dieser Stadt. Der Clerus und das Volk hatten ihn als ihren Oberhirten verlangt; die bei der ersten allgemeinen Synode von Constantinopel anwesenden Bischöfe, 150 an der Zahl, und der Kaiser Theodosius willigten in dieses Verlangen ein. Bald darauf verliehen die Väter derselben Synode dem bischöflichen Stuhl von Constantinopel den ersten Rang nach dem römischen und erkannten ihm die Würde eines Patriarchalsitzes zu (can. 3). Dieß alles geschah noch vor Beginn des Monats August im J. 381 (Socrat. H. E. 5, 8; Theodoret. H. E. 5, 9; Cod. Theodos. l. 16, tit. 1, leg. 3). Sozomenus erzählt in seiner Kirchengeschichte (7, 8), daß Nectarius bis zu seiner Erhebung auf den Patriarchalstuhl Katechumen gewesen sei, und berichtet von außerordentlichen Umständen, welche die Wahl

begleitet und gerechtfertigt hätten; ferner erwähnt er (7, 12) in Uebereinstimmung mit Socrates (5, 10) die allzu große Nachgiebigkeit des Nectarius gegen die Novatianer. Allein das Erstere erzählt Sozomenus nur vom Hörensagen, und in Betreff des letztern Punktes mögen beide Geschichtschreiber, welche, wie bekannt, den Novatianern geneigt waren, Nectarius' Nachgiebigkeit mißverstanden und zu ihren Gunsten übertrieben haben. Das Wahre ist, daß Nectarius, als ein bescheidener, mäßiger und kluger Mann allgemein bekannt, bei dem Kampfe widersprechender Parteien, welchem der kräftige Gregor von Nazianz ausweichen zu müssen glaubte, am geeignetsten schien, die Kirche von Constantinopel zu leiten (Socrat. 5, 8). Entschiedenen Männern mag er freilich durch seine zwar gut gemeinte, aber zu weit gehende Nachsicht Anlaß zur Unzufriedenheit gegeben haben, wie dieß namentlich Gregor von Nazianz beklagt (Epist. 202, Migne, PP. gr. XXXVII, 167). Uebrigens berichtet uns die Geschichte nur Weniges von der Wirksamkeit des Nectarius. Am bekanntesten ist das Ereigniß, welches zur Aufhebung des Amtes der Bußpriester Veranlassung gab (s. d. Art. Beichte II, 230, und Frank, Die verhängnißvolle Beicht zu Constantinopel, in der Theol. Quartalschr., Tüb. 1867, 529 ff.). Nach Angabe Balsamons (Hard. I, 955) soll unter Nectarius zu Constantinopel im J. 394 eine große Synode gehalten worden sein, auf welcher beschlossen worden sei, daß zur Absetzung eines Bischofs das Urtheil mehrerer Bischöfe der Provinz nöthig sein solle. Eine Homilie des Nectarius in Theodorum martyrem s. bei Migne, PP. gr. XXXIX, 1821 sqq. Nectarius starb im J. 397 oder 398; sein Nachfolger wurde der hl. Johannes Chrysostomus. (Vgl. Ceillier, Histoire des auteurs sacrés VI, Par. 1860, 280 ss.) [G. Tinkhauser.]

Nectarius, griech. Patriarch von Jerusalem, wurde 1602 auf der Insel Kreta geboren. Den ersten wissenschaftlichen Unterricht erhielt er bei Meletius, dem Vorsteher eines Sinaitenklosters dortselbst; Philosophie dagegen studirte er zu Athen bei Theophilus Korydalus, bei welchem er den spätern Metropoliten Germanus von Nyssa und Dionysius von Nauplia zu Mitschülern hatte. In dem ernsten Kampf, den die griechisch-orthodoxe Kirche damals nach zwei Seiten zu führen hatte, einerseits gegen die Erfolge der lateinischen Missionare, andererseits gegen die Protestantisirungsbestrebungen des Patriarchen Cyrillus Lucaris, stand Nectarius ganz entschieden auf der streng orthodoxen Seite; das war auch wohl der Grund, daß er 1661 zum Patriarchen von Jerusalem erwählt wurde. Sofort bekannte er sich zur confessio orthodoxa des Mogilas, deren erste Ausgabe von 1662 er mit Parthenius von Constantinopel durch ein empfehlendes Schreiben einführte. Als ein Franciscaner Namens Petrus zu Jerusalem fünf Thesen über die Gewalt des Papstes verbreitete, verfaßte Nectarius dagegen eine Schrift: Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα, die sein Nachfolger Dositheus 1682 zu Jassy griechisch herausgab; in's Lateinische übersetzt (Confutatio imperii papae in ecclesiam, interprete Pet. Allix) erschien sie London 1702 (vgl. Acta Erudit. 1703, 292 ad 305). Nectarius sucht hier an der Hand geschichtlicher Vorkommnisse, die er in seinem Sinn interpretirt, den Nachweis zu erbringen, daß die Verfassung der Kirche keine monarchische, sondern eine aristokratische sei, und daß weder dem hl. Petrus noch seinen Nachfolgern eine Gewalt zukomme, welche die der anderen Bischöfe übertrage. Die potior principalitas des Irenäus habe keine principielle Bedeutung; sie beziehe sich nur auf die Heiligkeit der Vorsteher, die große Zahl der Martyrer in Rom, die Herrlichkeit des dortigen Kaiserthums und die Größe des den ganzen Occident umfassenden kirchlichen Sprengels. Alle Rechte der Päpste sind nach Nectarius im Laufe der Zeit durch monarchische Usurpation widerrechtlich erworben worden. Die Behauptung, daß nach Ablösung der griechischen die lateinische Kirche die wahre sei, kehrt er zu Gunsten der erstern um, indem er auf die Verfälschung des Symbolums durch die Lateiner hinweist. Eine zweite Schrift: Λόγος περὶ ἀναβαπτισμοῦ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Φρατόρων τοῦ γενομένου εἰς τοὺς ἐξ ἡμῶν πρὸς αὐτοὺς ἀποστάντας wurde von Nectarius 1674 verfaßt und ist am Schluß der ersten abgedruckt. Eine dritte Schrift: De artibus quibus missionarii latini, praecipue in terra sancta degentes, ad subvertendam Graecorum fidem utuntur et de quamplurimis ecclesiae romanae erroribus et corruptelis libri tres ex autographo graeco latine redditi, erschien unter dem Namen dieses Nectarius 1729 zu London. Im J. 1669 legte Nectarius das Patriarchat wegen Altersschwäche nieder, zog sich in ein Kloster in Jerusalem zurück und starb daselbst am 14. Juli 1676, 74 Jahre alt. (Vgl. Fabricius-Harles, Bibl. gr. IX, 310 s.; Kimmel, Libri symbolici, Jenae 1843, Proleg. p. 62. 75 sq. et 45; Demetracopulos, Graecia orthodoxa, Lips. 1872 [neugriechisch]; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses, Paris 1880, IX, 568; W. Gaß, Symbolik der griech. Kirche, Berlin 1872, 220.) [Knöpfler.]

Nehemias (נְחֶמְיָה), im A. T. 1. eines von den Familienhäuptern, welche mit Zorobabel und Josue aus der Gefangenschaft in Babylonien nach Jerusalem zogen (2 Esdr. 7, 7). — 2. der Sohn Azbocs, ein angesehener Mann aus Bethsur, der sich beim Wiederaufbau der Mauer von Jerusalem hervorthat (2 Esdr. 3, 16). — 3. der Sohn des Helchias, der angesehenste Jude in nachexilischer Zeit, über den lediglich das nach ihm benannte Buch der heiligen Schrift Auskunft gibt. Er bekleidete am Hofe des persischen Königs Artaxerxes II. Mnemon das hohe Amt eines Mundschenks und erhielt im 20. Jahre von dessen Regierung, 385 v. Chr., durch zureisende Juden traurige Nachrichten über die Zustände, welche in Jerusalem und dem Judenlande überhaupt infolge

der 1 Esdr. 4, 23 erwähnten Gewaltthätigkeiten eingetreten waren. Nehemias konnte seine Betrübniß darüber vor dem König nicht verbergen, mußte auf dessen Zureden ihm sein Leid offenbaren und erhielt nun Urlaub, um nach Jerusalem zu ziehen und für die Herstellung der Stadt und der socialen Ordnung zu sorgen. Zu diesem Zweck erlangte er ausgedehnte Vollmachten mit dem Titel eines פחה oder Pascha. Bei seinen Landsleuten, unter denen damals auch Esdras weilte, ward er mit Begeisterung aufgenommen und seitdem zum Ausdruck der Ehrfurcht gewöhnlich „der Tirschatha", Vulg. Athersatha (etwa „die Excellenz") genannt. Für seine Wirksamkeit fand Nehemias jedoch große Hindernisse. Zur Herbeiführung dauernder Zustände erschien es zunächst nöthig, Jerusalem zu befestigen; dieß aber erregte die Eifersucht der samaritanischen Häuptlinge in Palästina, so daß Nehemias nur mit äußerster Vorsicht, jeden Augenblick eines feindlichen Ueberfalls gewärtig, den Bau der Stadtmauer zu Stande bringen konnte. Während dessen war seine Umsicht und Thätigkeit auch durch Theuerung und Wucher innerhalb der Gemeinde in Anspruch genommen worden; gleichwohl gelang es ihm, die Mauer in 52 Tagen fertig zu stellen. Jetzt kam es darauf an, der erneuerten Stadt auch Einwohner zu verschaffen, und zu dem Ende traf Nehemias die Bestimmung, daß ein Zehntel des ganzen Volkes durch's Loos bestimmt wurde, seinen Wohnsitz in Jerusalem zu nehmen. Zum Bestande der neuen Ordnung der Dinge hielt er jedoch die religiöse Erneuerung des Judenthums für nothwendiger als alle socialen Maßregeln; deßhalb bewog er den zum Weggehen bereiten Esdras, seine Wirksamkeit in Jerusalem mit einer feierlichen Erneuerung der Gesetzestreue zu beschließen. Er selbst trat jetzt auch in Esdras' Aufgabe ein und traf wirksame Maßregeln zur Haltung des erneuerten Bundes. Zu diesen gehört auch ohne Zweifel die 2 Mach. 2, 13 berichtete Sorge für die Aufbewahrung der heiligen Schriften. Inzwischen war sein Urlaub abgelaufen, und er mußte im 32. Jahre des Artaxerxes, nach zwölfjähriger Thätigkeit zu Jerusalem, wieder nach Susa zurückkehren. Noch einmal aber führten ihn neue Sorgen nach Jerusalem. Nach seinem Weggange hatte die alte Wankelmüthigkeit des Volkes, zumal da der Hohepriester Eliasib mit schlimmem Beispiel voranging, bald wieder große Untreuen gegen das göttliche Gesetz und damit gegen die sociale Ordnung hervorgerufen. Noch einmal gelang es dem eifrigen Reformator, die verletzte Ordnung wiederherzustellen, allein mit seinem Weggang und Tode nahmen auch die besseren Zustände ein Ende, und es bereiteten sich bald Dinge vor, welche den 1 Mach. 1, 12 dargestellten Vorfall erklärlich machen.

Das Buch Nehemias' kommt unter diesem Namen bloß im jüdischen Canon vor. In der Septuaginta wird es als drittes, in der Vulgata als zweites Buch Esdras' aufgeführt. Diese Benennungen beruhen auf der richtigen Erkenntniß, daß das sogen. Buch Nehemias' ein dem Buch Esdras' nebengeordneter Bestandtheil eines größern Werkes ist. Derjenige Schriftgelehrte, welcher eine Anzahl vorhandener Schriftstücke sammelte und durch eigenen verbindenden Text zu einer Geschichte der jüdischen Restauration zusammenstellte, nämlich Esdras (s. d. Art. IV, 899), hat in sein Werk auch die von Nehemias vorhandenen Aufzeichnungen eingereiht. Letztere sind dadurch kenntlich, daß der Verfasser in der ersten Person redet, und die Bedeutung, welche Esdras der Wirksamkeit seines Mitarbeiters beigelegt hat, zeigt sich demnach auch in der wörtlichen Aufnahme seiner Niederschrift bei Abfassung des gedachten größern Werkes. Letztere fällt in eine späte Zeit, da 2 Esdr. 12, 10. 22 Personen erwähnt sind, welche mit Alexander dem Großen gleichzeitig lebten; allein in diese Zeit reicht auch das 120jährige Leben Esdras'. Seiner Pietät gegen Nehemias ist zuzuschreiben, daß das 2 Esdr. 7, 6 ff. aufgenommene amtliche Schriftstück beibehalten ist, obwohl es 1 Esdr. 2, 1 ff. schon mitgetheilt worden; die dabei aus Verschiedenheit der Abschrift entstandenen Abweichungen haben die jüdischen Hüter des Textes nicht für nöthig gehalten zu bessern. Hiernach erscheinen die auch bei dem Buch Nehemias gemachten Versuche, die Einheit des Buches zu läugnen und spätere Einschiebungen nachzuweisen, als unnöthig und unhaltbar. (Vgl. Kaulen, Einleit., 3. Aufl. Freiburg 1892, 251 ff.; Barde, Néhémie, étude critique et exégétique, Genève 1861 [Thèse p. le bacc. en théol.]; Sayce, An introduction to the books of Ezra, Nehemiah, and Esther, London 1885; Driver, An introduction to the liter. of the Old Test., 4. ed., Edinburgh 1892, 517 f.) [Kaulen.]

Nemesius, ein christlicher Philosoph, Bischof von Emisa in Phönicien, lebte wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Man hat ihn für den vormaligen Statthalter von Cappadocien gleiches Namens gehalten, den Gregor von Nazianz in Briefen vor der Abgötterei warnt; dazu fehlt jedoch jeder sichere Anhaltspunkt. Wir besitzen von Nemesius ein Werk über die Natur des Menschen (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου), das ehedem Gregor von Nyssa zugeschrieben worden, weil dieser eine Schrift gleichen Inhalts verfaßt hatte. In demselben zeigt der Verfasser für seine Zeit sehr anerkennenswerthe naturphilosophische, anthropologische und psychologische Kenntnisse, sowie Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie, deren Begriffe er mit Gewandtheit zur Erläuterung der theologischen benutzt. In 45 Hauptstücken behandelt er die Natur des Menschen, die der Seele, die Verbindung von Leib und Seele, die Beschaffenheit des Körpers, die Kräfte der Seele, die Freiheit des menschlichen Willens und die göttliche Vorsehung. Dabei bekämpft er die Lehren der Manichäer, der Eunomianer, der Apollinaristen und die der Heiden bezüglich des Fatums, vertheidigt aber auch die Lehre des Traducianismus und der Präexistenz

der Seelen. Die Schrift ist griechisch mehrfach herausgegeben worden, zuerst 1565 zu Antwerpen (fehlerhaft), dann zu Oxford 1671, auch zu Halle 1802 durch Chr. Friedr. Matthäi; mit verschiedenen Vorreden und den Noten der Oxforder Ausgabe findet sie sich bei Migne, PP. gr. XL, 503 sqq. (Vgl. Gallandius, Bibl. vet. Patr. VII, 353 sq.; Pauly, Real-Encycl. V, 532; Ceillier, Hist. des aut. sacrés VI, Par. 1860, 283 ss.) [Stemmer.]

Nemrim (נִמְרִים), im A. T. eine moabitische Ortschaft, welche durch Wasserreichthum berühmt war (Is. 15, 6. Jer. 48, 34). [Kaulen.]

Nemrod, Nimrod (נִמְרֹד), im A. T. unzweifelhaft Name einer Persönlichkeit, welche durch Chus von Cham abstammte, nicht etwa eines Volksstammes. Was von diesem Manne Gen. 10, 8. 9 berichtet wird, ist so zu verstehen, daß er durch Gewaltthätigkeit die bestehenden Verhältnisse änderte; denn er hatte durch die Uebung der Jagd eine solche Thatkraft erlangt, daß seine Stärke sprichwörtlich geworden und er allgemein gefürchtet war. Nachdem die Erbauung Babels als eines Centrums für die ganze Menschheit vereitelt war, behauptete er sich mit denen, welche ihm anhingen, in dem fertig gestellten Theile der Stadt und gründete so das erste Reich auf Erden, zu dessen Befestigung er weitere Culturstätten im Südlande Sennaar anlegte (Gen. 10, 10). Dieser Ursprung der babylonischen Monarchie, welche deßwegen Mich. 5, 6 „Nimrodsland" heißt, wird durch die einheimischen Geschichtsquellen bestätigt (s. d. Art. Babylon I, 1804). Die Persönlichkeit Nimrods indeß hat bei den Babyloniern nur in mythischer Gestalt fortgelebt; denn offenbar ist er der Hauptheld des babylonischen Nationalepos, welcher den akkadischen Namen IZ · DU · BAR trägt, mag dieser Name Namrutu gelesen werden müssen oder nicht. (Vgl. George Smiths Chaldäische Genesis, übersetzt von H. Delitzsch, Leipzig 1876, 150 ff.; A. Jeremias, Izdubar-Nimrod. Eine altbabyl. Heldensage, Leipzig 1891.) [Kaulen.]

Nennius wird der sonst unbekannte Verfasser einer mittelalterlichen Schrift genannt, welche unter dem Titel Historia Britonum oder Eulogium Britanniae die sagenhafte Geschichte Englands vor Ankunft der Angeln und Sachsen darstellt. Sie liegt in Handschriften seit dem 10. Jahrhundert vor, welche dem Umfange nach sehr verschieden sind; offenbar ist das Buch viel gelesen und oft durch Zusätze bereichert worden. Nach den beiden Vorreden hätte der Verfasser im Kloster Bangor unter dem 809 verstorbenen Abt Elbod gelebt und sein Buch, dessen Inhalt er aus den heiligen Vätern Hieronymus, Prosper und Eusebius, sowie aus den Geschichtschreibern der Schotten und Sachsen geschöpft, im J. 858 vollendet. Allein diese Vorreden sind spätere Zuthaten; eines der ältesten Manuscripte gibt als Verfasser Marcus den Einsiedler, einen um 870 lebenden Bischof in Irland, an. Man darf annehmen, daß die Schrift um 700 entstanden und zu verschiedenen Zeiten interpolirt worden ist. Im J. 1072 ward sie von Gilla Caemhain in's Irische übersetzt und auch in dieser Gestalt mit vielen auf Irlands Geschichte bezüglichen Zuthaten versehen. Sie ist ohne historischen Werth, aber gleichwohl von englischen Geschichtschreibern sehr viel benutzt und angeführt worden. Von Ausgaben sind zu nennen die von Gale in den Hist. Brit. ... Scriptores XX, Oxoniae 1691, 93 sq.; von Stevenson in Engl. histor. Society, Lond. 1838, und danach von San-Marte (A. Schulz), Nennius u. Gildas, Berlin 1844; die irische Version von Todd in den Publ. of the Irish Archaeol. Society XII, n. 16, Dublin 1848. (Vgl. die Vorreden zu diesen Ausgaben; H. Zimmer, Nennius vindicatus. Ueber Entstehung, Geschichte und Quellen der Historia Brittonum, Berlin 1893.) [Kaulen.]

Neocäsarea, eine kleinasiatische Stadt, welche erst kurz vor der christlichen Zeitrechnung entstanden und daher den classischen Schriftstellern vor Plinius unbekannt ist. Sie lag im mittlern Pontus, nicht weit von Polemonium, war durch Größe und Schönheit berühmt und ist noch heute unter dem Namen Niksar oder Niksara, etwa 90 km nördlich von Tokat, vorhanden. Sie ist am meisten durch eine daselbst im Anfang des 4. Jahrhunderts gehaltene Synode bekannt geworden, von der man griechisch und lateinisch 14 Canones besitzt. Die Ueberschriften, welche letztere in den Handschriften führen, besagen, daß die Synode später als die zu Ancyra und früher als die von Nicäa stattfand; sie fällt mithin zwischen die Jahre 314 und 325. Einen nähern chronologischen Anhaltspunkt scheinen noch die Verzeichnisse der auf der Synode versammelten Bischöfe liefern zu können, die sich in den gedruckten Ausgaben finden. Es sind meist dieselben Namen, die bei dem Concile von Ancyra genannt werden, Vitalis von Antiochien an der Spitze. Die Zahl schwankt zwischen 19 und 20, zum Theil variiren auch die Namen. Das Synodicon, wohl gegen Ende des 9. Jahrhunderts verfaßt, gibt die Zahl der Bischöfe auf 23 an (Harduin V, 1499). Doch sind jene Bischofsverzeichnisse höchst wahrscheinlich spätern Ursprungs; sie fehlen in den griechischen Handschriften und bei Dionysius Exiguus, finden sich aber bei Isidorus Mercator und in der Prisca des Justellus. Wiederum wurde ein Verzeichniß einigen Abschriften der Dionysischen Sammlung angehängt. Man hatte schon früh Bedenken gegen ihre Aechtheit (Tillemont, Mémoires, 2e éd. Paris 1704, VI, 200 ss.); die Ballerini haben sie geradezu für spätern Ursprungs erklärt (Leonis M. Opp., Venetiis 1757, III, p. XXII [1, 3, § 2]). Gewöhnlich weist man der Synode das nämliche Jahr an wie der von Ancyra, nämlich 314 oder 315; doch ist die Vermuthung nicht unbegründet, daß sie um einige Jahre später falle, weil in den Canones von den lapsi nicht mehr die Rede ist. Die Synode von Ancyra, bald nach einer schweren Verfolgung versammelt, hat 10 Canones über die

Behandlung der lapsi. Da nun zu Neocäsarea keine Rede von ihnen ist, liegt die Folgerung nahe, daß man den Gegenstand für erledigt betrachtete und keine Verordnung darüber mehr nöthig hielt. Freilich hielte das Argument nicht Probe, wenn das Synodicon Recht hätte, daß man zu Neocäsarea über diejenigen gehandelt habe, die in der Verfolgung opferten, abschwuren oder Götzenopfer aßen. Allein die Canones enthalten davon keine Silbe; der vielfach ungenaue Verfasser des Synodicon scheint sie hierin mit den Canones von Ancyra oder vielleicht mit der Epistola catholica des Gregorius Thaumaturgus (Harduin I, 190) zu verwechseln. Die Annahme, daß wir nur einen Theil der Canones von Neocäsarea besäßen, ist ohne Halt. Die Canones verbieten die Ehe des Priesters (1); die Ehe im ersten Grade der Schwägerschaft (2); handeln von der Buße derer, die sich mehr als zweimal verheirateten (3); Unkeuschheit bloß in Gedanken zieht keine äußerliche Buße nach sich (4); von der Strafe des Katechumenen, der schwer sündigt (5); von der Taufe der Schwangeren (6); Priester sollen dem Hochzeitsschmause des Bigamus nicht beiwohnen (7); vom Ehebruch (8); von dem Priester, der vor oder nach der Weihe fleischlich sündigte (9); von dem Diacon im gleichen Falle (10); dreißig Jahre werden erfordert zum Empfang der Priesterweihe (11); der Clinicus kann nur ausnahmsweise zum Priester ordinirt werden (12); der Landpriester darf nur in Abwesenheit des Bischofs und der Priester der Stadt, und zwar, wenn er beauftragt wird, in der Cathedrale das heilige Opfer darbringen und das Abendmahl reichen; den Landbischöfen dagegen ist solches ehrenhalber verstattet (13); auch große Städte sollen in der Regel nur sieben Diaconen haben (14). Vielfach zerfällt Can. 13 in den griechischen Handschriften in zwei Canones, so daß dann 15 neocäsareische Canones herauskommen. (Vgl. Mansi, Coll. Conc. II, 539; Routh, Reliquiae sacrae III, Oxon. 1816, 457 sq.; Harduin I, 282 sq.; Ceillier, Hist. des auteurs sacrés II, Paris 1859, 640 ss.; Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., Freiburg 1873, 242 ff.) [Floß.]

Neophyten (νεόφυτοι) heißen im bildlichen Sprachgebrauche der Kirche die Neubekehrten, welche als Erwachsene aus dem Juden- oder Heidenthume eben erst in die christliche Kirche aufgenommen worden, oder wie der hl. Gregor der Große (Epist. 5, 53) sagt: qui adhuc noviter erat plantatus in fide. Solche sollen nicht ohne weitere Prüfung zum Clericate zugelassen werden. Unter Hinweisung auf die apostolische Vorschrift: Oportet ergo episcopum irreprehensibilem esse, ... non neophytum, ne in superbiam elatus in judicium incidat diaboli (1 Tim. 3, 6), verordnet schon das erste allgemeine Concil (Conc. Nic. I, can. 2), daß künftig kein noch im Katechumenate Begriffener oder jüngst erst Getaufter alsbald zum Bischofe oder Priester ordinirt werden oder (nachdem einmal der stufenweise Empfang der ordines gesetzlich eingeführt war) auch nur eine niedere Weihe empfangen sollte. Gleichwohl fehlt es in der Geschichte nicht an Beispielen, daß ausnahmsweise auch noch späterhin Neugetaufte in den Clericalstand aufgenommen, ja sogar (wie z. B. der hl. Ambrosius) zur bischöflichen Würde erhoben wurden. Solche singuläre Ausnahmen gewahren wir aber nur bei Männern, welche mit den ihre Wahl bestimmenden Vorzügen eine so innige Demuth des Geistes besaßen, daß die Befürchtung des Apostels, es könne ihre Erhebung ihnen durch Hochmuth ein Fallstrick des Satans werden, keinen zureichenden Grund fand. So sagt Ambrosius in seinem Briefe an die Bürger von Vercelli von sich selbst: Neophytus prohibetur ordinari, ne extollatur in superbiam. Sed si non deest humilitas competens sacerdotio, ubi causa non haeret, vitium non imputatur. Itaque ordinationem meam Occidentales episcopi judicio, Orientales etiam exemplo probarunt (c. 9, Dist. LXI). Fortwährend aber blieb es die herrschende Vorschrift und Praxis der Kirche, daß alle diejenigen vorderhand von den Weihen zurückgehalten werden sollen, von denen man, wie in der Regel bei Neophyten, annehmen kann, daß sie in den Glaubenswahrheiten der katholischen Kirche noch nicht allseitig genug unterrichtet und in der Gemeinschaft des kirchlichen Lebens nicht hinlänglich erstarkt sind. Man nennt diesen wirklichen oder präsumtiven Mangel an gehöriger Glaubensfestigkeit den defectus fidei (s. d. Art. Irregularität VI, 921). Die Dauer der Probezeit blieb dem Ermessen des Bischofs überlassen und wurde bisweilen durch Provinzialconcilien auf ein bestimmtes Zeitmaß festgesetzt. Bei der großen Verschiedenheit der individuellen Geistesanlagen, des Unterrichtes und der Erziehung hat das Tridentinum von einer bestimmten Probedauer zwar abgesehen, aber schon die Ertheilung der Tonsur von dem vorläufigen Unterrichte in den Grundwahrheiten der katholischen Kirche und von dem Empfange des Sacramentes der Firmung abhängig gemacht (Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 4 De ref.). Aehnliche Vorsicht beobachtet die Kirche aus dem nämlichen Grunde bei Clinikern (s. d. Art. Clinische Taufe II, 553) und Convertiten oder solchen, die von einer häretischen oder schismatischen Secte in den Schoß der katholischen Kirche zurückgekehrt sind. Gelegentlich sei hier noch bemerkt, daß zuweilen auch Klosternovizen und neugeweihte Priester „Neophyten" genannt werden. (Vgl. Ferraris, Bibliotheca s. v.) [Permaneder.]

Nephthali (נַפְתָּלִי, LXX Νεφθαλείμ), der sechste Sohn Jacobs, der zweite von der Bilha (Gen. 30, 3—8). Rachel sagte bei seiner Geburt (Gen. 30, 8): „Kämpfe Gottes habe ich gekämpft mit meiner Schwester und obgesiegt", und nannte ihn deßhalb Nephthali (mein Kampf). — Nephthali hatte vier Söhne: Jasiel, Guni, Jeser und Sallem (Gen. 46, 24), deren Nachkommen, in vier Geschlechter (Jesieliten, Guniten, Jeseriten

und Sellemiten) getheilt (Num. 26, 48), später den nach ihm genannten israelitischen Stamm Nephthali bildeten. Im Segen Jacobs heißt es von ihm: „Nephthali ist eine schnelle Hindin und gibt liebliche Worte“ (Gen. 49, 21). Da die schnelle Hindin Sinnbild gewandter Tapferkeit ist, und schöne liebliche Worte (אִמְרֵי־שָׁפֶר) Dichterworte, Gesänge bezeichnen, so erinnert man dabei gewöhnlich an Barac aus dem Stamme Nephthali, der die Canaaniter besiegte (Richt. 4) und dann mit Debora ein Siegeslied anstimmte (Richt. 5). Zu Moses' Zeit zählte der Stamm zunächst 53 400 (Num. 1, 43; 2, 30), einige Zeit nachher aber nur 45 400 (Num. 26, 50) waffenfähige Männer. Im israelitischen Lager hatte der Stamm Nephthali während der Wanderungen durch die Wüste seinen Platz auf der Nordseite der Stiftshütte neben dem Stamme Dan (Num. 2, 25—30). Unter Josue wurde ihm sein Stammgebiet im Norden von Palästina angewiesen; seine Grenzen waren im Osten der Jordan, im Süden der Stamm Zabulon, im Westen der Stamm Aser und im Norden der Libanon und das phönicische Gebiet (Jos. 19, 32—39). Das Gebirge Nephthali, auf dem die Freistadt Cades lag, ist also sicher ein Vorsprung des Libanon, wahrscheinlich der jetzige Dschebel Szaffad (vgl. Raumer, Palästina, 3. Aufl., 30 f.). Dieses Stammgebiet war eines der fruchtbarsten, wie schon Deut. 33, 23 andeutet, konnte jedoch von den Nephthaliten lange nicht ganz erobert werden, und sie mußten sich begnügen, die dortigen Canaaniter, statt sie zu vertreiben, sich tributpflichtig zu machen (Richt. 1, 33). Uebrigens betheiligten sie sich in der Richterperiode eifrig an den Freiheitskämpfen Israels gegen die Canaaniter (Richt. 4, 6; 5, 18) und Madianiter (Richt. 6, 35; 7, 23). Nach Salomon gehörte Nephthali zum Reiche Israel und hatte als nördlicher Grenzdistrict von den feindlichen Nachbarvölkern im Norden und Nordosten Manches zu leiden. Schon unter Baasa wurde der District durch die Syrer unter Benadad verheert (3 Kön. 15, 20), und unter Phacee wurde schon ein großer Theil des Stammes durch Teglathphalasar nach Assyrien in die Gefangenschaft abgeführt (4 Kön. 15, 29). Nach dem Falle Samaria's ward der Rest des Stammes durch Sargon nach Assyrien und Medien deportirt; hierbei befand sich auch die Familie, mit welcher sich das Buch Tobias beschäftigt. Die Visionen und Weissagungen, welche Nephthali im apocryphischen Testamentum duodecim Patriarcharum kurz vor seinem Tode seinen Söhnen kund thut, verdienen hier höchstens eine Erwähnung. (Vgl. Fabricius, Codex pseudepigraphus Vet. Test. etc. I, Hamburgi 1722, 659—674.) [Welte.]

Nephthuim (נַפְתֻּחִים, LXX durch Schreibfehler Νεφθαλείμ), im A. T. (Gen. 10, 13. 1 Par. 1, 11) ein ägyptischer Volksstamm, der vermuthlich nordwestlich von Memphis bis zum Meere hin wohnte. (S. Ebers, Aegypten und die BB. Moses I, Leipz. 1868, 112 ff.) [Kaulen.]

Nepomuk, s. Johannes von Nepomuk.

Nepos, ein ägyptischer Bischof, der zu Ende der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in der Landschaft Arsinois in Mittelägypten, wahrscheinlich zu Arsinoe (Krokodilopolis), einer christlichen Gemeinde vorstand, wurde nach seinem Tode die Veranlassung zur Bildung einer chiliastischen, bald wieder verschwundenen Secte, welche nach ihm die der Nepotianer genannt wurde. Sein Gegner Dionysius von Alexandrien (s. d. Art.) schildert ihn als einen frommen, tugendhaften, durch Thätigkeit und Fleiß in Erklärung der heiligen Schriften ausgezeichneten Mann, dessen sonstige Rechtgläubigkeit außer allem Zweifel stand (Dionys. Alex. apud Eus. H. E. 7, 24, 4). Auch hatte er sich durch Abfassung mehrerer Psalmen und Hymnen zum kirchlichen Gebrauche einen rühmlichen Namen gemacht. Dieß alles hinderte aber doch nicht, daß Nepos dem damals selbst unter den Katholiken noch ziemlich verbreiteten Wahne eines zu erwartenden 1000jährigen Reiches verfiel (s. d. Art. Chiliasmus). Den ernsten wissenschaftlichen Angriffen, denen der Chiliasmus damals von Seiten Origenes' und dessen Schule ausgesetzt war, glaubte er durch eine Schrift mit dem Titel Ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν begegnen zu müssen, in welcher er auf buchstäbliche Auffassung der Apocalypse und des darin prophezeiten neuen Jerusalems drang. Dionysius von Alexandrien erzählt, daß dieses Buch, obgleich es „statt der herrlichen und göttlichen Zukunft unseres Herrn, statt unserer Auferstehung und unserer Verähnlichung mit ihm nur kleine und vergängliche Dinge vom Reiche Gottes hoffen lehrte“, doch viele Bewunderer im arsinoitischen Nomos fand und als eine Schrift, die große und tiefe Geheimnisse enthalte (ὡς μέγα τι καὶ κεκρυμμένον μυστήριον), von Hand zu Hand lief. Ohne Zweifel trug neben der verehrten Persönlichkeit des Schriftstellers die bald darauf eintretende decische Verfolgung dazu bei, dem von Nepos vertretenen Chiliasmus in Aegypten noch größern Anhang zu verschaffen. Nepos war inzwischen gestorben, die Verfolgung hatte nachgelassen; die chiliastische Richtung mehrerer Gemeinden der arsinoitischen Landschaft trat aber nun so ausgeprägt hervor, daß es bereits zu einer Trennung von der alexandrinischen Mutterkirche gekommen war. Zum Glücke stand damals der Kirche von Alexandrien Origenes' Schüler Dionysius vor, der mit warmem kirchlichen Eifer ächte Liberalität des Geistes und mit tiefem theologischen Wissen liebevolle Sanftmuth gegen Irrende verband. Dionysius begab sich in eigener Person im J. 254 in die Landschaft Arsinois und rief die Priester und Lehrer aus den Flecken zu einer Unterredung zusammen, zu welcher auch Laien sich einfanden; hier wurde die Lehre des Nepos einer sorgfältigen Prüfung unterworfen. Diese Conferenz dauerte drei Tage hindurch vom frühen Morgen bis Abend. Obwohl Dionysius Anfangs das Buch des Nepos als ein Schild und eine unbezwingbare Mauer

entgegengesetzt wurde, zeigten sich doch die Nepotianer besserer Belehrung zugänglich. In der schönsten Ordnung, mit der größten Bescheidenheit wurden Fragen aufgeworfen, Zweifel erhoben, Sätze zugestanden. Keiner erlaubte sich, darum eine Meinung noch hartnäckig zu behaupten, weil er ihr bisher angehangen, noch strebte jemand, einleuchtenden Gründen sich zu entziehen. Mit frohem, gegen Gott weit geöffneten Herzen erkannten alle die Wahrheit an, Coracion, das Haupt dieser chiliastischen Parteiung, nicht ausgenommen. Freilich nur unter Thränen im Auge gestand er Dionysius den Sieg zu, entsagte aber öffentlich dem Irrthum und versprach, nie mehr für denselben einzutreten. (Vgl. Dittrich, Dionysius d. Gr. von Alexandrien, Freib. 1867, 69 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 134.) [Franz Werner.]

Nepotismus, d. h. Begünstigung der Nepoten (Anverwandten), heißt in der Geschichte das Bestreben der Machthaber, zumal der Päpste, ihren Verwandten oder (im weitern Sinne) Landsleuten und Standesgenossen einflußreiche Stellen oder Reichthum zu verschaffen, ohne Rücksicht auf die Würdigkeit der Begünstigten. In Bezug auf die Päpste ist das Wort geradezu ein technischer Ausdruck geworden. Solcher Nepotismus ist überall als Eigennutz zu verurtheilen und sollte mit Rücksicht auf Luc. 14, 26 (vgl. Matth. 10, 37) bei kirchlichen Personen erst recht nicht vorkommen. Wenn aber die Feinde der Kirche den Nepotismus mit Vorliebe als ein allgemeines und verächtliches Uebel gerade der Kirche vorwerfen, so darf dem gegenüber wohl auf die gleichartigen Erscheinungen im Staatenleben hingewiesen werden, z. B. auf das Bestreben der Könige, sich eine Hausmacht zu gründen, auf die zahlreichen französischen und spanischen Primo- und Secundogenituren im 18. Jahrhundert, auf den Pairsschub im 19. Jahrhundert, durch welche die Regierungen ihre Pläne fördern. Nicht minder zeigt sich der Nepotismus in den freien Republiken, wo die Präsidenten ihre Verwandten und Anhänger zu den höchsten Stellen befördern, und schließlich ist Protection und Cliquenwesen auf vielen Gebieten sprichwörtlich geworden. Solchen Erscheinungen gegenüber müßte für den Nepotismus der Päpste auch eine mildere Beurtheilung deßwegen erwartet werden, weil unter der großen Zahl der Päpste verhältnißmäßig wenige desselben angeklagt werden. Gewiß soll nun der wirkliche Nepotismus nicht als berechtigt dargethan oder verschwiegen werden. Große Geister gerade unter den Katholiken, der hl. Bernhard, der hl. Bonaventura, Dante, haben eine solche Entartung in den schärfsten Worten gegeißelt (vgl. Hettinger, Die göttliche Komödie, 2. Aufl., Freiburg 1889, 487 ff. 535 ff.). Aber diese Erscheinung will, wie jede andere in der Weltgeschichte, erklärt und verstanden sein, und damit auch in vielen Fällen ihre Rechtfertigung finden.

I. Im Allgemeinen sind dabei folgende Punkte zu beachten: 1. Verwandtschaftliche und freundschaftliche Verbindung mit einem Bischofe, Einfluß und hohe Geburt mochten wohl die Nachfolge auf einem Bischofsstuhle verschaffen können. Der Nepotismus in dieser Form aber ist bei dem Papstthume, dieser Wahlmonarchie ohne Gleichen, durchaus ausgeschlossen. Jeder gewöhnliche Christ konnte Papst werden, eher als der Verwandte oder Günstling eines Papstes hoffen durfte, es zu werden. Man denke an Sixtus V. und Cölestin V.; dasselbe will auch die Sage von Gregorius auf dem Steine besagen.

2. Der Nepotismus mancher Päpste erklärt sich aus dem Bestreben, bei der schwierigen Leitung der ganzen Kirche und insbesondere des Kirchenstaates vertraute und erprobte Männer an ihrer Seite zu sehen; naturgemäß suchten sie solche zuerst im Kreise der Verwandten und nächsten Bekannten. Es gehört eine große Erfahrung in den Geschäften der Kirche überhaupt, ein langjähriger, vertrauter Verkehr mit den bedeutendsten Geistern, ein besonderes Geschick und ein klarer Einblick in die Zeitlage, vor Allem auch eine eigene Menschenkenntniß dazu, jedesmal die besten und geeignetsten Männer für die zahlreichen wichtigen Aemter auszuwählen. Manche Päpste aber waren bis zu ihrer Erwählung in den großen Angelegenheiten der Kirche gar nicht thätig gewesen; sie übernahmen deßhalb die verantwortungsvollste Stellung der Erde nur mit Furcht und Zittern. Ihre besten Absichten, ihr Streben und Handeln wurden oft verkannt; unter den Cardinälen, ihren berufenen Rathgebern, fanden sie manchmal ihre größten Gegner, die für sich eine Hauptrolle spielen wollten. Hierbei standen nicht selten die Nepoten der Vorgänger im Vordergrunde, so daß der neue Papst fast nothwendig dazu gedrängt wurde, nun auch seinerseits Nepotismus zu treiben, um so die Gegner im Schach zu halten.

Schwierig wurde die Stellung des Papstes erst recht, wenn in Rom, als dem Centralpunkt der Christenheit, die Sonderinteressen der Fürsten und Völker aufeinander stießen. Dann spielten Bestechung und Gewalt auch bei der Curie ihre Rolle, und oft genug suchten geistliche und weltliche Beamten um die Wette den Papst für sich zu gewinnen. Manche Klagen über dergleichen Vorkommnisse mögen übertrieben oder der Ausdruck getäuschter Hoffnungen sein; aber schon der hl. Bernhard klagt, daß der Papst sich nur schwer dem Einfluß seiner täglichen, vertrauten Umgebung zu entziehen vermöge (De consideratione 4, 1; vgl. auch Fridankes Bescheidenheit, herausg. von Bezzenberger, Halle 1872, 207 ff.). Wohl mochte der Papst unter solchen Umständen lieber treue Verwandte, als Unbekannte und Unzuverlässige um sich sehen. Dabei ist der veränderliche Charakter des italienischen Volkes wohl zu beachten. Politische Unruhen sind nirgends so zahlreich wie in Italien und Rom. Seit alter Zeit schon wollten die Italiker immer zwei Herren dienen, um einen durch den andern in Schach zu halten (Luitprand,

Antapod. 1, c. 37, ad a. 894; vgl. Leo, Gesch. der italien. Staaten, Hamburg 1829, I, 166 ff.). Kein Volk Europa's hat eine so verwirrende Menge von Revolutionen gehabt als Rom (Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom III, 4. Aufl., Stuttgart 1892, 23), so daß es geradezu bemerkenswerth ist, wie die Päpste immer wieder die Herrschaft behauptet haben. Die Stellung des Papstes unter solchen Verhältnissen gibt der hl. Bernhard (De consid. 4, 2, § 2 et 4) mit den Worten: „Was soll ich über das Volk sagen? Es ist eben das römische Volk. Nicht kürzer, nicht deutlicher kann ich es sagen.... Was ist den Jahrhunderten so bekannt, wie die Unverschämtheit und stolze Rücksichtslosigkeit der Römer? Ein Volk, an den Frieden nicht gewohnt, gewohnt an Aufruhr, ein Volk, unmilde und ungefügig bisher, das nicht versteht sich zu unterwerfen, als wenn es keinen Widerstand mehr zu leisten vermag. Siehe da deine Last, diese Sorge liegt dir ob, das läßt sich nicht verhehlen. Du lachst vielleicht über mich in der Ueberzeugung, es sei unheilbar.... Die Fürsorge dafür, nicht die Heilung wird von dir verlangt.... Ich weiß, daß das Herz dieses Volkes verhärtet ist.... Wenige hören auf den Papst, Alle wollen von ihm empfangen. Wenige schauen ihm nach dem Munde, Alle ihm nach den Händen, in deren Spenden ihnen das ganze päpstliche Amt aufgeht. Wen nennst du mir aus der ganzen großen Stadt, der dich zum Papste angenommen hat, ohne daß Lohn oder Hoffnung auf Lohn mitspielte?... Sie verheißen Treue, um leichter denen, die ihnen trauen, zu schaden. ... Ungestüm sind sie, um zu empfangen; ungeduldig, bis sie empfangen; undankbar, wenn sie empfangen haben." Papst Eugen III. erfuhr selbst die Wahrheit dieser scharfen Worte. Mehr als er galt den Römern Arnold von Brescia. — Auch die Stellung des Papstes als des weltlichen Herrn des Kirchenstaates brachte ihn oftmals in schlimme Lagen. Die Gegner des Papstthums bezeichnen deßhalb die weltliche Herrschaft der Päpste als der Kirche und dem Papstthum verderblich, weil dieselbe die Päpste in weltliche Angelegenheiten verstrickt, weil die Päpste zu deren Behauptung, die weltlichen Fürsten zu deren Gewinnung viele Kriege geführt hätten. Hier liegt gewiß auch in vielen Fällen die Quelle des Nepotismus. Aber die Fürsten haben doch nicht den Päpsten deßhalb die weltliche Macht gegeben, um sie dadurch für ihre habgierigen Nachfolger zu sichern, sondern nur aus Verehrung vor den Päpsten und der Kirche, und um diese Gebiete vor der Bedrückung anderer Machthaber zu schützen und das Papstthum mindestens so frei und so hoch wie die Bischöfe zu stellen, die meist mit weltlicher Macht bekleidet waren. Diese irdischen Besitzthümer und die weltliche Souveränität fielen dem Papstthume zu als eine nothwendige Stütze seiner großartigen geistlichen Stellung. In seiner weltlichen Souveränität besaß der Papst die wirksamste Garantie für seine Freiheit und seine moralische Macht (vgl. des Protestanten Guizot L'église et la société chrét. en 1861, Par. 1861, 77. 143 ss.). Gewiß aber hatten dann auch die Päpste als zeitige Verweser dieses der ganzen Kirche zugehörigen Staates das Recht und die Pflicht, denselben mit allen Mitteln, äußersten Falls sogar durch Krieg, zu vertheidigen und zusammenzuhalten (vgl. d. Art. Kirchenstaat; ferner: v. Hoensbroech, Der Kirchenstaat in seiner dogmatischen und historischen Bedeutung, 2. Aufl., Freiburg 1889). Und dieß war, auch ohne äußere Bedrohung, keineswegs leicht. In den einzelnen, zu verschiedenen Zeiten gewonnenen, nach Lage und Verfassung gesonderten, dazu äußerst milde regierten Gebieten des Kirchenstaats war Gefühl und Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit ihren Vortheilen und Erfordernissen, namentlich seit den Wirren der avignonesischen Zeit und des Schismas, noch weit schwächer als anderswo. „Selbst in den besten Zeiten hatten die Päpste bei meist kurzen Regierungen und vielfachem Systemwechsel diese separatistischen Tendenzen nicht zu bemeistern vermocht, gewöhnlich es auch nicht einmal versucht" (Reumont, Gesch. d. Stadt Rom III, 1, Berlin 1868, 55). Wenn sie es aber versuchten, um das Auseinanderfallen ihrer ganzen Herrschaft zu verhindern, so hatten sie nicht immer einen Pelagrue und Albornoz im Cardinalscollegium zur Verfügung. — Wie nun endlich keine Religion mehr Anfeindungen erfahren als die beste, die heilige katholische Religion, so haben auch keine Herrscher mehr Gegner in aller Welt gefunden als gerade die Päpste, mochten nun die Gegner den die christliche Welt beherrschenden moralischen Einfluß der Päpste, wie die römischen Kaiser des Mittelalters, zu vernichten, oder, wie die Könige von Frankreich während der avignonesischen Zeit und wie Napoleon, ihrem eigenen Interesse dienstbar zu machen suchen. Faßt man alle diese verschiedenen äußeren Umstände, welche eine verantwortungsvolle, die Welt umfassende Aufgabe erschweren, alle die verschiedenen Bestrebungen, den Papst zu beeinflussen, die Parteiungen in Rom und im Kirchenstaate, die gegen die Persönlichkeiten einzelner Päpste und gegen das Papstthum und den Kirchenstaat überhaupt gerichteten Angriffe, zusammen, so ist die geschichtliche Erklärung des Nepotismus gegeben. Was lag bei alledem näher, als daß die Päpste in ihren Verwandten und Landsleuten die festesten Stützen und treuesten Anhänger ihrer Regierung und ihres Systems zu finden hofften und suchten? Zu ihnen hatten sie Zutrauen; diese kannten sie, von ihnen konnten sie am ersten Verständniß und Förderung ihrer Pläne erwarten; mußte doch auch den Nepoten selbst am meisten daran gelegen sein, den betreffenden Pontificat möglichst glorreich zu gestalten. Aus dem nämlichen Grunde wählten die Päpste, welcher Nation sie auch angehören mochten, in Rom meist Italiener, in Avignon meist Franzosen zu ihren Rathgebern und Helfern. So

ist es auch nicht zufällig, daß das Papstthum und das Cardinalscollegium gerade seit dem Aufkommen der Idee von der Erhaltung des Gleichgewichts so „italienisch“ geworden ist. Bei einer nach den Nationalitäten auch noch so gut vertheilten Besetzung des päpstlichen Stuhles und Zusammensetzung des Cardinalscollegiums würde das Papstthum erst recht dem Vorwurfe des Nepotismus und der Parteilichkeit in nationalem Sinne nicht entgehen können. Die bloße Behandlung etwa irischer Angelegenheiten durch Engländer, russischer durch Polen, deutscher durch Franzosen würde von vornherein mit Mißtrauen aufgenommen werden, und doch ließe sich das nicht vermeiden. Das ist ja das Unglück der avignonesischen Zeit des Papstthums geworden, nicht daß es damals wirklich die Angelegenheiten der Christenheit in französischem Sinne und Interesse behandelte, sondern daß man glaubte, es geschehe so, und daß man alle Schritte der Päpste in diesem Sinne erklärte. So mußte auch Hadrian VI., der letzte deutsche, der letzte nicht italienische Papst überhaupt, dem Kaiser Karl V. bemerklich machen, daß die anderen Mächte ihn schon bloß wegen der alten guten Beziehungen zum Kaiser für parteiisch in dessen Interesse hielten, während Karl gerade jeden Unterschied in der Gesinnung des Papstes gegen ihn selbst und Franz I. von Frankreich vermißte und besondere Bevorzugung verlangte (Reumont, Gesch. d. Stadt Rom III, 2, Berlin 1870, 156; C. v. Höfler, Der deutsche Kaiser u. der letzte deutsche Papst, Wien 1876 [Sonderabdruck aus: Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wissensch., philos.-hist. Klasse]). Wenn die Päpste in den bedrohlichen Zeiten des 15. und 16. Jahrhunderts ihre Nepoten zu den höchsten militärischen Aemtern beriefen und ihnen die wiedererworbenen Güter im Kirchenstaate als Lehen übergaben, so haben sie geglaubt, so den Kirchenstaat am besten zu vertheidigen. Diese Güter wurden dadurch dem Kirchenstaate nicht entfremdet, sondern erhalten, und so wurde allmälig der Uebergang vom Lehenssystem zum einheitlich geschlossenen Staate gegeben (vgl. Civiltà cattol. ser. VII [1868], II, 658 sqq. 662—663; dort ist freilich aus dem Enderfolge unter Julius II. geschlossen, während bei jedem Papste im Einzelnen die Frage nach Plan und Absicht bei seinen Verleihungen an Nepoten geprüft werden muß). So haben denn auch die Chronisten den Nepotismus der Päpste in diesem Sinne richtig gewürdigt. Platina (Vitae Pontificum, Coloniae 1593, 330) erwähnt, Calixt III. habe seinen Nepoten Pietro Lud. Borgia zum Präfecten von Rom (kaum mehr als ein Ehrenamt, Reumont III, 1, 277), zum Feldhauptmann der Kirche und zum Herzoge von Spoleto ernannt, quo facilius Barones urbis Romae in officio contineret. „Damit begann der Nepotismus, welcher in einer gewissen Nothwendigkeit der Verhältnisse begründet war“ (Höfler bei Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, herausg. v. Höfler, Paderborn 1857, 487, Anm. 2; vgl. Höfler, Die roman. Welt und die Reformideen des Mittelalters [Wiener akadem. Sitzungsberichte, philos.-histor. Klasse, XCI, 1878, 471]; Hergenröther, Kirchengesch. II, 3. Aufl. Freib. 1885, 737; Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, München 1861, 520 f.; Civiltà catt. l. c. 403; Pastor, Gesch. der Päpste I, 2. Aufl., Freiburg 1891, 630). Während man darauf oft hingewiesen hat, ist die noch fast zwei Jahrhunderte ältere, viel bestimmter lautende Notiz des Ferretus Vicentinus über Benedict XI. weniger beachtet worden: „Von niederer Herkunft, konnte er weder aus väterlichem noch aus mütterlichem Geschlechte Verwandte heranziehen, nicht jene Nepoten, auf deren Treue bauend er sicher hätte vorgehen können“ gegen die Anhänger Philipps des Schönen unter den Cardinälen und die Tyrannei des Adels (Non enim Agnatos Cognatosve, ex humili natus progenie, ad se accersendos habebat, non nepotes illos, quorum fiducia fretus auderet securus [Muratori, SS. rer. Ital. IX, 1012]; vgl. Papencordt 340; Christophe, Geschichte des Papstthums im 14. Jahrhundert, deutsch v. Ritter, Paderborn 1853, I, 126). Bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch, daß gerade dann, wenn der Kirchenstaat beruhigt, die getrennten Gebiete vereinigt waren, wie unter Julius II. und Urban VIII., der Nepotismus wenigstens zeitweilig aufhörte. „So waren die Nepoten der Ausdruck der persönlichen Landeshoheit der Päpste und zugleich die Stützen wie Werkzeuge ihrer weltlichen Herrschaft, ihre vertrauten Minister und Generale. Der Nepotismus wurde zum System des römischen Staates (seit Sixtus IV.); er ersetzte die in ihm fehlende Erblichkeit; er schuf für den Papst eine Regierungspartei und auch einen Damm gegen den Widerspruch des Cardinalates. . . . Die Nepoten übernahmen den Vernichtungskampf gegen die noch im Kirchenstaate bestehenden Feudalhäuser und Republiken, sie halfen den Kirchenstaat in eine Monarchie verwandeln, und obwohl sie das Papstthum, dessen gefährlichste Ausgeburt sie waren, offenbar mit der Säcularisation bedrohten, gelang es doch selbst nicht den kühnsten dieser Emporkömmlinge, eine Dynastie zu stiften und ihr den Kirchenstaat zu unterwerfen. Sie dienten am Ende doch immer dem Papstthume, in dessen Land sie die großen einheimischen Parteien bändigten und die Tyrannen nach und nach unterwarfen. . . . Der Nepotismus, im Priesterthume oder in der Kirche eine Ausartung, hat daher im Kirchenstaate seine politische Berechtigung oder die Ursache seiner nothwendigen Entstehung gehabt“ (Gregorovius VII, 229—230, auch angezogen von Benrath in Herzogs Real-Encyklopädie XIV [2. Aufl.], 826).

3. Oft fanden sich gerade unter den Nepoten, wie viel Verächtliches sich auch mit diesem Namen verbunden haben mag, die würdigsten, ausgezeichnetsten Männer. Es wäre ein Unrecht gewesen, dieselben von hohen Aemtern auszuschließen bloß deßhalb, weil sie Verwandte des Papstes waren, und weil man

dem Vorwurfe des Nepotismus verfallen konnte. Eine gewisse Wahl- und Seelenverwandtschaft, eine Antheilnahme an den Vorzügen des Geschlechts unter leiblichen Verwandten ist unläugbar. War ja auch der Vorläufer des Heilandes ein naher Verwandter, und einzelne der zwölf Apostel standen ihm auch als Verwandte nahe (vgl. Alvarus Pelagius, De planctu ecclesie L. 2, Venet. 1560, c. 15, fol. 48a). So fanden auch die Päpste unter ihren Verwandten Männer, welche mit viel Fähigkeit, Rechtlichkeit und Eifer im Dienste der Kirche thätig waren. Deren Verdienst wurde oft genug auch von den Cardinälen mehr noch als vom Papste selbst anerkannt; manchmal wurden sie in der Folgezeit selbst zu Päpsten gewählt. So sind die Päpste vom 6.—9. Jahrhundert meist die Freunde und Schüler ihrer Vorgänger gewesen (Höfler, Die deutschen Päpste I, Regensb. 1839, 280 ff.). Paul I. z. B. wurde Nachfolger seines Bruders Stephan III. (757), von dem er mehrfach schon zu Gesandtschaften an Luitprand verwendet worden war. Innocenz III. erhob zwei Verwandte zu Cardinälen und gab seinem Bruder Richard mehrere Lehen und Signorien. Seinen nahen Verwandten, vielleicht Neffen, Hugolin machte er gleich 1198 zum päpstlichen Kaplan und bei der ersten Cardinalsernennung zum Cardinaldiacon, endlich 1206 zum Cardinalbischof von Ostia. Dieser selbst als Papst Gregor IX. erhob wieder sofort seinen Neffen Raynald zum Cardinaldiacon (1227) und bald (1231) auch zum Cardinalbischof von Ostia; derselbe wurde 1254 Papst Alexander IV. Wie würdig diese Männer ihrer hohen Ehren waren, zeigt eben ihre Verwendung in den verantwortungsvollsten Geschäften der Kirche, ihre Umsicht und ihr Erfolg in der Erfüllung ihrer Aufgabe und die Anerkennung ihrer Verdienste durch die Cardinäle bei ihrer spätern Wahl zu Päpsten. Unbeschadet der Würde der übrigen Cardinäle leuchtete Hugolin nach dem Urtheile Friedrichs II. unter ihnen als heller Stern. Von den sechs durch Gregor IX. bei der ersten Promotion zu Cardinälen erhobenen Männern wurden allein schon drei in der Folge Päpste. Urban V. (1362—1369) erhob nach der Angabe seines Biographen nur zwei seiner Verwandten, einen Neffen und seinen Bruder Angelicus Grimoard, zu Bischöfen, den letztern in Avignon, einer frühern päpstlichen Commende. Erst durch die wiederholten Vorstellungen des Cardinalscollegiums ließ er, stets in Furcht, von der Vorliebe zu seinem Blutsverwandten beeinflußt zu sein, sich bestimmen, seinen bewährten Bruder zum Cardinal zu erheben (Baluzius, Vitae Pontif. Aven. I, Paris. 1693, 365 sqq. 417; Christophe II, 268 ff. 300). Pius' II. „ungehörige Anhänglichkeit an seine Verwandten" wird als „eine der Schattenseiten" in seinem Pontificate bezeichnet, „die nur zu häufig hervortritt" (Pastor, Gesch. der Päpste II [1889], 87; Voigt, Enea Silvio, Berlin 1863, III, 554 ff.). Er ernannte u. A. den Sohn seiner Schwester, Franz Piccolomini, der kaum 22 Jahre alt war, zum Erzbischof von Siena und Cardinal (1450). Aber die Chronisten erschöpfen sich im Lobe der Sittenreinheit des Bevorzugten und seiner über sein Alter hinausgehenden Klugheit und Bescheidenheit: „Nichts fehlte ihm zu einem großen Manne an Genie, würdigem Ernst, Sittsamkeit, Eifer, Gewissenhaftigkeit und Frömmigkeit" (vgl. Patritius bei Freher, Rer. Germ. Scriptt. II, 2. ed. Argentorati 1717, 291). Paul II. rühmt seine Thätigkeit und konnte keinen bessern Legaten als ihn zum großen Christentage nach Regensburg 1471 senden (vgl. Pastor II, Anhang Nr. 102. 104), und die Fürsten und der Kaiser begrüßten diese Wahl auf's Lebhafteste (Reißermayer, Der große Christentag zu Regensburg 1471, Regensb. 1887, I, 28. 44 ff.; II [1888], 15. 29 ff. u. ö.). Seinen „makellosen Ruf" erkennt auch Zöpffel (bei Herzog XII, 19) an, der doch so scharf den Nepotismus Pius' II. rügt. Nach dem Tode Alexanders VI. wurde Franz Piccolomini zum Papste gewählt. Pius IV. ernannte drei Wochen nach seiner Erhebung zum Papst seinen 23jährigen Neffen zum Erzbischof von Mailand und zum Cardinal: „von Carlo Borromeo redet die Weltgeschichte" (Reumont III, 2, 53 ff.). Das sind nur einzelne Beispiele. Eine volle Geschichte des Nepotismus würde aber ihre Zahl derart häufen, daß der Vorwurf des Nepotismus fast zu einem Lobe der Päpste würde, die solche Männer erhoben haben.

4. Haben aber auch die Päpste manchmal unwürdige Verwandte, dazu in großer Zahl, zu den höchsten kirchlichen und weltlichen Aemtern erhoben und maßlos bevorzugt und bereichert, so kann man sie zunächst nur des Mangels an Menschenkenntniß beschuldigen und der Schwäche den Männern gegenüber, die sie selbst erhoben hatten und dann nicht wieder fallen lassen wollten. Keineswegs aber kann man ohne Weiteres ihnen Selbstsucht und Zurücksetzung der Interessen der Kirche und des Kirchenstaates vorwerfen. Manchmal hat nur die fast sprichwörtlich gewordene Kürze ihrer Regierung (Bernard. De consid., ep. ad Papam Eugenium [Migne, PP. lat. CLXXXII, 430 sq.]; Petrus Damiani, Epp. 1, 17 [Migne, PP. lat. CXLV, 472 sq.]; Joh. Saresber., Polycrat. 6, 24 [Migne, PP. lat. CXCIX, 624]; Machiavelli, Il Principe c. 11; Reumont III, 1, 55) die Päpste gehindert, die Schäden, die sie etwa durch die Erhebung unfähiger Nepoten der Kirche und dem Papstthume selbst zufügten, zu erkennen und zu beseitigen. Zweifellos hätte z. B. Paul III. bei längerem Leben die Bahnen des Nepotismus verlassen, nachdem er in der Krankheit geklagt: Peccatum meum contra me est semper. Si mei non fuissent tunc dominati, immaculatus essem et emundarer a delicto maximo (vgl. Ranke, Die röm. Päpste, 6. Aufl., Leipzig 1874, I, 175 ff.). Das Gleiche gilt von Calixt III. (vgl. Gregorovius VII, 148) und Paul IV. (Caraffa). Das Vertrauen der Päpste zu den Nepoten konnte

sich fast immer nur auf deren Leben, ihre Frömmigkeit und Sittenstrenge in niederem Stande gefunden. In der neuen hohen Stellung dagegen waren die Nepoten angesehen, ihre Gunst gesucht, und „das menschliche Geschlecht ist viel zu schwach, in ungewohnter Höhe nicht zu schwindeln". Dann mußten sich die Nepoten wohl unentbehrlich zu machen, und die Päpste konnten sich ihrem sie beherrschenden Einflusse nicht wieder entziehen. Alexander VI. fürchtete seinen Sohn Cäsar, wie Sixtus IV. seine Nepoten Pietro und Girolamo Riario (Reumont III, 1, 206 ff.; Pastor II, 435 ff. 442. 561 ff.; Gregorovius VII, 229. 231. 236). Und wenn nun die Nepoten, einmal erhoben, so vieles Tadelnswerthe, wenn sie, wie die Riario bei der Verschwörung der Pazzi und Cäsar Borgia, selbst Mord und Trug und Sittenlosigkeit aller Art verübt, so viele Kriege entzündet haben, so ist es doch ungerecht, die Päpste selbst zu Mitschuldigen zu stempeln und sie ohne Weiteres auch für alle Frevel der Nepoten verantwortlich zu machen (vgl. Pastor II, 552 ff. 557).

5. Der Nepotismus im eigentlichen Sinne, die Erhebung unfähiger, unwürdiger Verwandten zu weltlichen und geistlichen Aemtern, die ihnen nach ihrem Charakter, ihrem Bildungsgang und ihren Kenntnissen nicht zukamen, mit Zurücksetzung anderer, besser geeigneter Männer, ihre Bereicherung mit Geld aus dem Kirchenschatze oder mit Gütern des Kirchenstaates, ist für die lange Zeit und die lange Reihe der Päpste äußerst selten hervorgetreten. Dieses tief zu beklagende und schwer zu tadelnde Uebel verschwindet bei einzelnen Päpsten hinter ihrer Sündhaftigkeit und tritt bei fast allen anderen, wo es sich findet, zurück hinter ihrer Größe. Die geschichtliche Behandlung des Nepotismus muß jeden einzelnen Fall mit Erwägung aller Umstände einzeln prüfen. (Vgl. Civiltà cattol. ser. VII [1868], besonders II, 395 sino 407 und die dort angeführten Schriften von Sfondrati; Jungmann, Dissertationes selectae in hist. eccles. VI, Ratisbonae 1886, 429 ad 438.)

II. In der Geschichte des Nepotismus kann man drei Perioden unterscheiden, innerhalb deren er sich bei vielen Päpsten wieder gar nicht, außerhalb deren er sich nur vereinzelt findet. Das erklärt sich daraus, daß die Uebel, von denen die Christenheit überhaupt zeitweilig ergriffen war, auch in den Priesterstand drangen, und daß gewisse Familien und Fürsten entscheidenden Einfluß auf die Papstwahl gewannen. 1. Während „kein Staat eine so lange Reihe untadeliger Vorsteher gehabt hat, als der römische Stuhl auch nur in den drei Jahrhunderten von Gregor d. Gr. bis Bonifaz VI. zählte" (Höfler, Die deutschen Päpste I, 8), beginnt mit Arnulfs Abzug aus Italien „die trübe, anarchische Zeit des entwürdigten, von den mächtigen Laien mißhandelten Papstthums" (Döllinger 498). Neunzehn Päpste, von denen nur Johannes X. 14 Jahre regierte (914—928), folgten rasch nacheinander in der Zeit von 896—956. Von Weiber- und Fürstengunst, Müttern und Vätern vielfach erhoben, suchten sie sich durch Erhebung ihrer Verwandten, ihrer Lastergenossen und Anhänger selbständig zu machen oder zu erhalten. Johannes X. übertrug seinem Bruder Petrus die Führung gegen Marozia und ihren Gemahl Guido von Tuscien. Des Papstes und seines Bruders Untergang bezeugen die Reinheit seiner Absichten (vgl. Luitprand, Antap. 3, 43). Alberichs Sohn Octavian, als Papst Johannes XII. (956—964) den eidlichen Verpflichtungen gegen seinen Vater gemäß gewählt, „ein Kind", welches Otto der Große noch durch das Beispiel guter Männer leicht zu bessern hoffte (Luitprand, Hist. Ottonis c. 5), verschleuderte das Kirchengut an seine Concubinen, die ihm, dem Abgesetzten, auch die Rückkehr wieder ermöglichten. Johannes XV. (985—996) wird beschuldigt, den römischen Clerus stark besteuert und alles, was er haben konnte, an seine Verwandten vertheilt zu haben. Aber auch so gewann er an ihnen keine Stütze gegen Crescentius, der den Zutritt zu ihm nur gegen große Geschenke freigab, und wohl mag ein gut Theil dessen, was Crescentius that, dem Papste selbst zur Last gelegt worden sein. Die Päpste Benedict VIII., Johannes XIX. und Benedict IX. (1012—1044), alle aus dem Geschlechte der Grafen von Tusculum, erhoben und gestützt von ihrer Familie, bestiegen als Brüder, wie es scheint, nach einander den päpstlichen Stuhl, bereicherten ihre nächsten Verwandten mit Geld und erhoben sie zu den höchsten Aemtern; der größte Theil des Patrimoniums Petri befand sich in fremden Händen. Die Klagen der Schriftsteller über das Weiber- und Adelsregiment häuften sich. Rom wurde gewaltsam unterjocht von der Hand eines Weibes. Papst Marinus wagte ohne Alberich nichts zu thun, ein schweres Joch lag auf dem römischen Stuhle (Watterich, Pontificum Rom. vitae, Lips. 1862, I, 38. 40). Gerbert klagt über die Verschleuderung des Kirchenguts. Die Mißachtung, welcher das Papstthum verfallen war, zeigte sich scharf auf den Concilien zu Reims und Chela, wo man den Päpsten auf Grund ihres Wandels das Recht bestritt, die Kirche zu lenken. Dasselbe zeigte auch die Thatsache, daß die Fabel von der Päpstin Johanna (s. oben VI, 1519) bei der Herrschaft der vielen schlechten Päpste mit dem Namen Johannes und der Macht der ältern und jüngern Theodora und der Marozia sich ausbilden konnte. „Die Römer thaten was sie konnten, das Papstthum zu Grunde zu richten; aber die moralische Kraft der Institution war unverwüstlich" (Döllinger 498). Gewiß sind manche dieser Päpste wahre Ungeheuer nach dem Ausdrucke des Baronius, sie waren eine Pest nach Bonizo (Höfler, Die deutschen Päpste I, 337), sie haben nicht regiert, sondern das Papstthum verwüstet; aber sie haben auch an ihren Geschichtschreibern nur Ankläger gefunden.

In der Folge sieht man noch mehrmals Päpste wie Gegenpäpste ihren Verwandten Lehen und Aemter übertragen, um an ihnen einen Rückhalt zu finden. Jedesmal erklärt sich der Nepotismus hier aus der Lage des Papstes gegenüber den Parteien. Wibert von Ravenna (als Gegenpapst Clemens' III.) fand an zwei früher auf Gregors VII. Seite stehenden Cardinälen und an seinem gewaltthätigen Neffen Otto, den er zum Grafen von Sutri erhob (Köhncke, Wibert von Ravenna, Leipzig 1888, 100 ff.), Anaclet an seinem Bruder Leo seine beste Stütze. Paschalis II. gab seinem Neffen Gaufred 1108 den Oberbefehl des Heeres. Wenn Innocenz III. seinen Bruder und seinen Neffen begünstigte, so rechtfertigt ihn dabei die Würdigkeit eines Geschlechtes, welches in 60 Jahren der Kirche drei mächtige Päpste gab, und die Lage in Rom und in Sicilien. Mehrmals gezwungen, die Stadt zu verlassen, erscheint er dann als der erste wirkliche Beherrscher des Kirchenstaats, dessen Gebiete vor seiner Erwählung fast alle in fremden Händen waren. Innocenz IV., der in Rom gegen die Frangipani und die Colonna zu kämpfen hatte, ernannte seinen Neffen Wilhelm von Fieschi zum Cardinal und zum Führer des Heeres gegen Manfred. Sterbend soll der Papst zu den ihn weinend umstehenden Verwandten gesagt haben: „Warum weinet ihr, Unselige? Habe ich euch nicht genug bereichert? Was verlangt ihr noch von mir?" Ein Vorwurf auf Nepotismus wird sich daraufhin aber kaum begründen lassen. Vielmehr gilt Nicolaus III. aus dem Hause der Orsini gewöhnlich für denjenigen, „der sich zuerst von Interessen seiner Familie bei seiner Wirksamkeit bestimmen ließ" (Papencordt 320 f.). Er befreite Rom und das Papstthum von dem anjouvinischen Einflusse. Zwei Orsini wurden Cardinäle. Aber Latino Malabranca war „ein Mann von tief innerlicher Frömmigkeit und ascetischer Richtung, ... in weltlichen Dingen ebenso bewandert wie in der Wissenschaft" (Reumont II, 597). Dieser wurde Legat in der neu gewonnenen, aber damals wie jederzeit vom leidenschaftlichsten Parteihaß durchtobten Romagna. Ein Neffe, Bertoldo Gentile, Orsini's Sohn, wurde Graf der Romagna; ein anderer, Orso, wurde Marschall der römischen Curie und Rector im Patrimonium, erhielt die Engelsburg und die Belehnung mit Nomentum (Mentana) und war überhaupt der am meisten bevorzugte Nepote. Orsini und Colonna, damals mit einander verbunden, wurden gleichmäßig befördert; sie erhielten mehrfach die Senatorswürde, und der junge Jacob Colonna wurde auch Cardinal. Männer von Kraft und Talent befanden sich unter des Papstes zahlreichen Angehörigen. Dante bezeichnet ihn als den figliuol dell' orsa, cupido sì per avanzar gli orsatti, che su l'avere, e qui me misi in borsa (Inf. 19, 70—72). Auch das Cardinalscollegium hatte er dem französisch-anjouvinischen Interesse zu entziehen gesucht, indem unter neun von ihm ernannten Cardinälen sieben Italiener, aber kein Franzose sich befand (Reumont II, 599). Es war, als wenn der große Papst die Folgen jenes Fehlers der Belehnung der tyrannischen Anjous mit Sicilien vorausgeahnt und ihn wieder gut hätte machen wollen. In denselben Bahnen wandelte Bonifaz VIII. (1294—1303), nachdem unter dem Franzosen Martin IV. und dem unfähigen Cölestin V. nur das französisch-anjouvinische Interesse in der Politik vertreten, das von Nicolaus IV. eine kurze Zeit so beförderte Haus Colonna für Karl II. von Neapel gewonnen war. Unter 13 Cardinälen, die Cölestin ernannt hatte, waren 7 Franzosen und 3 Neapolitaner. Das heilige Collegium zählte 22 Cardinäle, als Bonifaz VIII. zur Regierung gelangte mit Zustimmung Karls II. und mit der Zusage an Philipp den Schönen, „in allem, was deine königliche Person uns vortragen wird, mit Freuden zu willfahren, so weit wir in Gott können". Man tadelt „die alles Maß übersteigende Begünstigung und Bereicherung des eigenen Geschlechts" an diesem Papste (Reumont II, 629). Die Thatsachen sind diese. Einen entfernten Verwandten und einen Neffen Francesco erhob Bonifaz zu Cardinälen, nachdem sein von Cölestin V. zum Cardinal erhobener Neffe gestorben war. Sein Neffe Pietro erbte die Grafschaft Caserta, mit welcher Karl II. Pietro's Vater belehnt hatte, und erhielt den reichen, vom Papste schon früher erworbenen und allmälig durch Kauf vermehrten Besitz. Pietro's Sohn Loffredo heiratete die reiche Erbin Margaretha aus dem Hause Aldobrandini, dann Johanna, die Erbin von Fondi. Die erste Ehe war aufgelöst worden, aber der Papst zog auch bloß das Kirchenlehen Orbetello ein für Loffredo's Bruder Benedict, den römischen Pfalzgrafen und Verweser von Tuscien, während er das gesammte Erbe den Orsini überließ. Die Familie Gaetani überragte seitdem die der Colonna u. a. (vgl. Papencordt 327 ff.; Reumont II, 629 ff.). Mehr Gunst und mit mehr Unglück, als an seine Nepoten, hat Bonifaz VIII. an Karl von Valois verschwendet, welcher Sicilien dem König Friedrich entreißen, die Schwarzen und Weißen in Florenz versöhnen sollte und mit Aemtern und Ehren überhäuft wurde. „Reichsvicar und Paciere in Toscana, Präfect der Kirche, Verwalter des Herzogthums Spoleto, der Mark Ancona, der Romagna, alles das wurde er mit einemmale" (Reumont II, 655). Der Papst erwies sich überhaupt freigebig gegen die, welche er liebte und welche sich als tüchtig erwiesen, wie Villani rühmt. Aber seine Vermittlung in so vielen streitigen Angelegenheiten brachte ihm von allen Seiten her den Krieg. Als er für die Anjous und den Frieden in beiden Sicilien wirkte, entfremdete er sich Sicilien; seine Vermittlung zwischen Frankreich und England verfeindete ihm England, ohne ihm Philipp den Schönen zu gewinnen, den des Papstes Mäßigung zu den gewaltsamsten Eingriffen in die Rechte der Kirche noch ermunterte; seine Vermittlung in Flo-

ung machte ihm den größten Dichter der Christenheit zum erbitterten Feinde; seine Parteinahme in Deutschland gegen Albrecht entzog ihm des deutschen Königs mächtigen Arm, bis es zu spät war; seine Vermittlung in den Familienstreitigkeiten der Colonna rief jene Kämpfe dieser großen Familie und ihre Verbindung mit Philipp dem Schönen hervor, welche die avignonesische Zeit vorbereiten halfen; seine Wahl an Stelle Cölestins V. trieb Jacoponus da Todi und die strengste Partei im Minoritenorden in die schärfste Opposition. Als er die Regierung antrat, war nirgends Ruhe, die Romagna war ein Chaos. So galt er als lo Principe de' nuovi Farisei (Inf. 27, 85), il gran Prete, a cui mal prenda (Inf. 27, 70). Gegen die Parteiungen im Kirchenstaat und in der Stadt, vor Allem gegen die Colonna's, mit denen der Kampf schon drei Jahre nach Antritt seiner Regierung ausbrach, erhob er seine Familie, und die Gaetani waren die Einzigen, welche bei dem Ueberfalle des großen Papstes in Anagni Widerstand leisteten. Ja, nach Villani hat der Papst noch nicht genug in dieser Begünstigung der Verwandten gemäß ihren Verdiensten und der schwierigen Lage gethan. „Hätte er gewußt, wie kriegstüchtig und beherzt sie waren, so wie es sich nach seinem Tode erwies, gewiß, er hätte sie zu Königen oder großen Herren gemacht" (Villani, Chron. 8, c. 64, bei Muratori, Scriptt. XIII, 398).

2. Im avignonesischen Papstthum 1305—1376 muß ein zweifacher Nepotismus unterschieden werden. Der Nepotismus im eigentlichen Sinne, die Begünstigung der Verwandten und Neffen, ist nicht so wichtig und gefährlich geworden, als der Nepotismus im weitern Sinne, die Erhebung einer Ueberzahl französischer Cardinäle. Dadurch erst wurde das französische Papstthum fester begründet; in dem Widerstreit der andern Elemente gegen die französischen Cardinäle lag die Grundlage des verderblichen Schismas. Die Entfernung des Papstthums von seinem natürlichen Sitze machte Rom zur Wüste, ließ die Führung der Welfen in Italien an die Anjous verloren gehen, zog die Päpste mehr als je in die politischen Angelegenheiten, besonders Frankreichs, hinein und machte die Völker weit mehr, als die Thatsachen rechtfertigen, glauben, das Papstthum verfolge national französische Interessen. So wurde das Ansehen des Papstthums in der gesammten Christenheit geschädigt (vgl. Cardinal Orsini's Brief an Philipp den Schönen [1314] bei Baluzius, Vitae Paparum Aven. II, 289—293; s. auch Christophe II, 274 ff.). Am schlimmsten treten die Schwächen des avignonesischen Papstthums bei Clemens V. (1305 bis 1314) und, allerdings neben großen Verdiensten, bei Clemens VI. hervor. Zu den 18 Cardinälen unter Bonifaz VIII. hatte Benedict XI. nur noch 2 creirt, einen Italiener und einen Engländer. In drei Cardinalsernennungen creirte Clemens V. 23 Cardinäle, die fast alle aus der Gascogne und (Süd-)Frankreich stammten, darunter 3 Nepoten, Raymund de Forgiis, Bernhard de Jarvo und Raymund de Got; dazu war Arnold Pelagrue dem Papste verwandt. Außerdem saß Philipps des Schönen Kanzler und Beichtvater im heiligen Collegium, und es waren die beiden Cardinäle Colonna vollständig restituirt. Das heilige Collegium zählte bei Clemens' V. Tode unter 23 Mitgliedern mit den Colonna 8 Italiener, die übrigen waren alle Franzosen, darunter 12 aus der Gascogne (vgl. Baluzius in den Lebensbeschreibungen Clemens' V. [l. c. I, 1—111], und Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Curie I, Tübingen 1879, 352). Cardinal Orsini klagte, allerdings stark übertrieben, die italienischen Cardinäle seien unter Clemens V. wie Scherben bei Seite geschoben worden. Sicher ist, daß die Verwandten des Papstes nicht jener Ehren würdig waren, zu welchen er sie erhob. Einen Bruder ernannte er zum Statthalter in Spoleto, einen andern zum Rector in Venaissin (vgl. die Genealogie der Familie Clemens' V. bei Reumont II, 1202). Des Papstes Vorliebe für äußern Prunk, für König Philipp und für seine Verwandten ist nicht zu rechtfertigen, wohl aber zu erklären durch seine Lage. Gestraft wurde er selbst und das Papstthum mit ihm. Zwei Brüder starben zwei Tage nach seinem Einzuge in Lyon durch Unglücksfälle; im Tode war er verlassen von allen seinen Verwandten; zwei seiner Nepoten störten gewaltsam das Conclave in Carpentras, und das Papstthum blieb für lange Zeit in der Verbannung.

An Vorliebe für Prunk, für Frankreich und für Verwandte wurde Clemens V. noch übertroffen von Clemens VI. (1342—1352). Unter den 10 Cardinälen, die er bei der ersten Promotion ernannte, waren schon 3 Verwandte, sein Bruder Hugo und seine Neffen Wilhelm und Geraldus de Guardia, der General der Dominicaner, außerdem noch zwei Männer aus seiner Heimat, der Diöcese Limoges. Unter den zwei neuen Cardinälen von 1344 war wieder ein Nepote, Nicolaus de Bessia; der andere war Petrus Bertrandi, der Neffe des noch lebenden Cardinals gleichen Namens. Im J. 1348 ernannte Clemens nur seinen Nepoten Petrus Rogerii, der schon apostolischer Notar und Archidiacon von Rouen und Sens war und mehrere andere Pfründen inne hatte, obwohl er erst 18 Jahre zählte, zum Cardinal. Am 17. December 1350 endlich ernannte der Papst auf inständiges Bitten des Königs von Frankreich 12 neue Cardinäle, darunter wieder einen Nepoten, Wilhelm von Agrifolio, und mehrere aus der Diöcese Limoges. Humbert II. von Vienne, der die Dauphiné dem Sohne des Königs von Frankreich abtrat, weihte er in den drei Messen am Weihnachtstage 1350 nacheinander zum Subdiacon, Diacon und Priester. Noch an demselben Tage brachte der Neugeweihte seine erste Messe dar und wurde am folgenden Tage zum Bischofe consecrirt. Fleisch und Blut spielten nach seinen Biographen unter Clemens eine große Rolle. „Seine Brüder, Neffen,

Verwandten, Landsleute und Diener liebte er sehr.“ Die Laien unter seinen Verwandten erhob er zu Ehrenstellen mit reichen Einkünften und schaffte ihnen Einfluß durch hohe verwandtschaftliche Verbindungen (s. die Vitae bei Baluzius I, 255. 265; Heinrici Rebfordensis Annales imperatorum et paparum, s. a. 1351 [Boehmer, Fontes Rer. Germ. IV, Stuttg. 1868, 562 sq.]). Den reichen Schatz, den Johannes XXII. und Benedict XII. gesammelt, hatte Clemens VI. in wenigen Monaten verbraucht (Christophe II, 66. 67 ff.). Allerdings waren mehrere dieser Verwandten des Papstes hervorragende und würdige Männer. Petrus Rogerii war hochbegabt, gelehrt, juristisch durchgebildet, dabei demüthig und sittenrein; er führte den Beinamen des Frommen; kaum 40 Jahre alt, wurde er selbst zum Papste (Gregor XI.) gewählt (Christophe II, 301; Reumont II, 967). Die Tugend und Würde des Cardinals Hugo Roger erwies sich am besten, als er in einem ersten Scrutinium nach Innocenz' VI. Tode zum Papste gewählt wurde, aber die Wahl ablehnte (Baluzius, Vitae I, 848). Die Erhebung Stephan Auberts, des spätern Papstes Innocenz VI., zum Cardinal von St. Johannes und Paulus, dann von Ostia, und die des Spaniers Albornoz zum Cardinal von St. Clemens beweisen den Scharfblick des gewaltigen Papstes, der die tüchtigen Männer herauszufinden wußte. — Auch gegen Johannes XXII. hat man den Vorwurf des Nepotismus erhoben, wohl mit Unrecht. Das Verhältniß der Franzosen im Cardinalscollegium blieb unter ihm das nämliche wie unter Clemens V. Es zählte bei Johannes' XXII. Tode 16 Franzosen, 7 Italiener und einen Spanier. Aber das Verhältniß war doch besser als unter Benedict XII., unter dem es bei 15 Franzosen nur 3 Italiener und einen Spanier zählte. Johannes XXII. hatte den Muth gehabt, dem Könige von Frankreich seine Bitte um Ernennung neuer französischer Cardinäle abzuschlagen, und den Plan gefaßt, nach Rom zurückzukehren (vgl. W. Felten, Die Bulle Ne praetereat II [Trier 1887], 155). Statt der beiden 1321 und 1326 gestorbenen Cardinäle Colonna erhob er nur einen aus dieser Familie, aber neben dem einen Orsini noch einen andern und neben den zwei Gaetani noch einen dritten, den er als Legaten nach Tuscien sandte. So ehrte er noch immer das Andenken Bonifaz' VIII. Seine Ernennungen fielen überhaupt auf ausgezeichnete Männer (Faucon, La Librairie des Papes d'Avignon [Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome XLIII], Paris 1886, I, 25). Unter seinen drei Nepoten ragt (wenn er überhaupt als Nepote gelten kann, s. Christophe II, 349 ff.) Bertrand de Pojet durch Wissen und Energie hervor, und in den Annalen von Cesena heißt er homo sapientissimus et magnanimus. Ueber Bertrand de Turre s. Preger, Politik des Papstes Johannes XXII. in Bezug auf Italien (Abhandl. der hist. Klasse der kgl. bayer. Akad. der Wissensch. XVII, 3. Abth. [1886], 505 ff.). Nach Mathias von Neuenburg (Albert von Hohenberg) hätte der Papst seine Verwandten erhöht und bereichert. Aber diese Bereicherung kann nicht so sehr groß gewesen sein nach dem, was der Papst für Bücher und andere Zwecke ausgab und bei seinem Tode hinterließ. Auch wurde von seinem Gelde die Kirche Notre-Dame bei Avignon gegründet (vgl. Faucon I, p. VIII). War der Papst seinen Freunden besonders gnädig, so erklärt sich das schon aus dem Kampf gegen seine vielen erbitterten Feinde. Wenn die römischen Päpste bis zum Concil von Konstanz (Urban VI., Bonifaz IX., Innocenz VII., Gregor XII.) ein fast gänzlich italienisches Cardinalscollegium bildeten gegenüber dem französischen, wenn sie ihren Neffen oder, wie Bonifaz IX., ihren Brüdern die Signorien und Statthalterschaften in den Städten und Gebieten der Kirche, vor Allem den Oberbefehl in der Engelsburg übertrugen, so ist das durch die Nothlage zu erklären, die sie zwang, überall Hilfe zu nehmen, wo sie zu finden war. Seiner Stellung unwürdig erwies sich unter diesen Urbans VI. Neffe Franz Prignano, für den der Papst Capua und Amalfi und die Hand der Erbin von Sicilien zu gewinnen trachtete (Reumont II, 1052. 1057. 1070). Die unbedachte Blutthat seines Neffen Ludovico Migliorati trieb Innocenz VII. aus Rom. Gregor XII. ernannte zwei Neffen zu Cardinälen; der eine, Anton Correr, erhielt dem Papste die Obedienz des Königs Ruprecht; der andere, Gabriel Condulmer, wurde nachmals Papst Eugen IV. Anton Correr, Kämmerer, Bischof von Modon, dann von Bologna, sowie ein anderer Neffe des Papstes, Paul Correr, sollen auf diesen einen der Union ungünstigen Einfluß ausgeübt haben, um ihr eigenes Interesse zu wahren. Doch wirkten auch ganz andere Gründe mit (Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 890 ff.).

3. Mit der Wahl Martins V. (11. November 1417) beginnt eine neue Epoche in der Geschichte des Papstthums. Es galt, das Papstthum frei und selbständig zu machen in seiner Stellung als internationale, politische und kirchliche Macht, als den Friedensträger Europas und den Kreuzträger gegen die Europa immer mehr überflutenden Türken. Das apostolische Ansehen des römischen Stuhles mußte gegenüber der Mißachtung, in welche es ein Jahrhundert lang verfallen war, und gegenüber der noch eine Zeitlang andauernden Opposition auf dem Concil befestigt werden. Der nicht mehr verhallende Ruf nach Reform und endlich die bald alle Länder durchtobende kirchenpolitische Revolution des 16. Jahrhunderts stellte dem Papstthum ganz neue Aufgaben. Das Cardinalscollegium war oft mehr hinderlich als förderlich. Es hatte in Avignon und in der Zeit des Schismas einen großartigen Einfluß gewonnen und suchte ihn immer noch zu steigern. Die Wähler des Papstes wollten, wie die Kurfürsten den römischen König, ihren Candidaten binden durch Wahlcapitulationen, um ihn in Abhängigkeit zu erhalten. Die

Furcht vor der Wahl des Karthäusergenerals Johannes Birel, eines entschiedenen, sittenstrengen Mannes, die Besorgniß, die edlen Pferde und kostbaren Equipagen zu verlieren, hatte die französischen Cardinäle nach dem Tode Clemens' VI. (1352) zuerst veranlaßt, eine Art Wahlcapitulation zu verfassen. Die Zahl der Cardinäle wurde auf 20 festgesetzt, eine Neucreirung sollte nicht eher stattfinden dürfen, bis diese Zahl auf 16 gesunken sei. Ihre Ernennung, Absetzung, Excommunication, Beraubung des Stimmrechts sollte, wie jede Belehnung, Anstellung und Absetzung der höhern Beamten im Kirchenstaate, der Zustimmung der Cardinäle bedürfen. Jeder Verwandte des Papstes müsse ausgeschlossen sein von den Curialämtern und der Verwaltung der kirchlichen Besitzungen. Aber dieser Vertrag überlebte kaum das Conclave, aus dem er hervorging. Viele Cardinäle fügten ihrem Eide die Reservation bei, wenn es rechtlich begründet sei (**Raynald ad a.** 1352, 26; Christophe II, 169 ff.). Nach dem päpstlichen, gemäß dem deutschen Vorschlage aufgestellten und in den Concordaten angenommenen Entwurfe von Konstanz sollte das heilige Collegium im Ganzen aus 24, aus allen Theilen der Christenheit verhältnißmäßig zu entnehmenden Cardinälen bestehen; es sollte nur, wenn etwa einmal eine Nation noch nicht vertreten sei, durch zwei neue unter dem Beirathe der Cardinäle ergänzt werden. Nur Männer, welche sich durch Wissenschaft, Sitte und Geschäftsgewandtheit auszeichneten, Doctoren der Theologie, des canonischen oder des bürgerlichen Rechtes, dürften Cardinäle werden, und sonst nur einige wenige fürstlicher Abkunft, bei denen eine **competens literatura** genügen solle. Ein neuer Cardinal dürfe nicht Bruder oder Neffe eines Cardinals, auch nicht mit Infamie oder Verbrechen befleckt sein; aus einem und demselben Mendicanten-Orden solle nur einer genommen werden. Sie seien collegialiter zu wählen unter dem Beirathe der übrigen Cardinäle (Hefele, Conciliengesch. VII, 335 ff. 353. 359. 363). Diese Bestimmungen über die Zahl und Auswahl der Cardinäle wurden in der Wahlcapitulation nach Martins V. Tode (1431) erneuert. Dazu wurde bestimmt, daß der Papst bei der Reform, bei der Wahl des Ortes und der Zeit des Concils, bei Belehnung, Steuerausschreibung, Kriegserklärung, Bündnißverträgen und jeder politischen Handlung, welche Einkünfte, Rechte und Ansprüche der Kirche betreffe, nur handeln solle unter dem Beirathe der Cardinäle. Ihre Zustimmung sei ausdrücklich zu erwähnen; ihnen habe er die Hälfte der Einkünfte zu überlassen; für sie habe er auch alle Lehensträger und Beamten der Kirche in Eid und Pflicht zu nehmen, so daß diese alle bei Vacanz des päpstlichen Stuhles unter dem Cardinalscollegium ständen (**Raynald ad a.** 1431, 2 **sq.**; Leo IV, 1830, 576; Reumont III, 1, 71 f.; Döllinger 519; Hefele VII, 429. Bei Sedisvacanz war es auch früher so gehalten worden; s. Theiner, Die zwei allgemeinen Concilien von Lyon und von Konstanz, Freib. 1862, 33). Wie das Basler Concil (Hefele VII, 631), setzte die Wahlcapitulation nach dem Tode Pius' II. ein Alter von mindestens 30 Jahren fest für die Erhebung zum Cardinal; sie wollte auch dem Papste gestatten, einem einzigen seiner Verwandten die Cardinalswürde zu verleihen, während das Basler Concil die Nepoten ganz ausgeschlossen hatte; kein Angehöriger des Papstes sollte aber Generalcapitän werden (Reumont III, 1, 153). Diese Bestimmungen wurden nach dem Tode Sixtus' IV., der den Nepotismus so stark geübt hatte, erneuert und noch dadurch erweitert, daß kein Verwandter des Papstes Gubernator der Engelsburg, in Civitavecchia, Tivoli, Spoleto und Cesena werden dürfe (Leo IV, 609). Später (1513) wurden die Bestimmungen noch gesteigert zu Gunsten der Cardinäle, unter welche die verschiedenen Aemter vertheilt werden sollten, und welche (1555) eine zu große Vermehrung auszuschließen suchten (s. Höfler, Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre Karls V., Wien 1878, II, 60 [auch in den Denkschriften der Wiener Akad. der Wissensch., phil.-hist. Klasse, XXVIII, 1878, 215 ff.], und Seripandi bei Höfler, Analecten zur Gesch. Deutschlands u. Italiens, in den Abhandl. der histor. Klasse der kgl. bayer. Akad. der Wissensch. IV, 1846, 3. Abth. B, 54). Diese Bestimmungen der Wahlcapitulationen wird man einerseits aus wirklich kirchlichem Eifer, anderseits aus dem Streben, den Papst mehr zu beeinflussen, erklären müssen. — Nachdem Alexander VI. und Leo X. je 42, Clemens VII. 33 Cardinäle ernannt hatten, die Zahl der Cardinäle endlich bis auf 76 gestiegen, dann von Sixtus V. auf 70 festgesetzt worden war, verschwinden in der großen Zahl und bei der Theilung der Aemter die Cardinalnepoten mehr und mehr. Gerade die Versuche des Cardinalcollegiums aber, den Papst zu beherrschen und alle anderen Einflüsse zu brechen, mußten die Päpste wieder zum Nepotismus führen. Die Nepoten des einen Papstes bereiteten dann dem Nachfolger Schwierigkeiten und Verlegenheiten, wurden deßhalb verfolgt und ersetzt durch die Nepoten des neuen Papstes; „so ward zugleich das Andenken des vorigen Papstes entehrt, der Auctorität des Papstthums eine Wunde geschlagen" (Döllinger 528; vgl. 537 f.). Nachdem die Wichtigkeit Italiens und Roms für das Papstthum und seine Freiheit, und die Bedeutung des Papstthums für Rom und Italien seit der avignonesischen Zeit der Welt deutlich geworden war, nachdem die Italiener selbst seit dem Scheitern des Römerzuges Ruprechts von der Pfalz Italien beanspruchten, wurde das Papstthum in alle politischen Händel Italiens und damit Europa's hineingezogen; denn auf und um Italiens Boden stritten mit den Italienern in Mailand, Venedig, Florenz, Neapel die Schweizer, Franzosen, Spanier und Deutsche und — die Türken. Die Päpste waren zwischen alle die gleichmächtigen und ohnmächtigen Herrschaften in Italien gestellt, waren

zudem auch Lehensherren von Neapel. So wurden sie von selbst in diese Kämpfe verwickelt oder durch die Nepoten, welche sie auch in den entfernten Theilen des Kirchenstaates zu mächtigen Herren machen, oder die sich selbst aufschwingen wollten, in dieselben hineingerissen. Selbst ihre Bemühungen, den Frieden zu wahren, die Selbständigkeit und Einigkeit Italiens zu begründen, erregten nur neue Kämpfe. Auch die mehr selbständige Stellung der Päpste in Rom seit der Rückkehr Martins V. (1420) ward für sie Veranlassung, sich mehr um die Kämpfe in Italien zu bekümmern. Endlich galt es, die vielen zerstreuten Gebiete des Kirchenstaates, wo viele Geschlechter in alten, zeitweilig verliehenen Vicariaten sich selbständig gemacht hatten, wo die päpstliche Herrschaft mehr nominell als factisch war (vgl. Reumont III, 1, 38—56), wieder zu erobern, und die Stadt, wo noch immer die Orsini und die Colonna sich bekämpften (vgl. Machiavelli, Il Principe c. 11), wo noch immer eine Verschwörung die andere drängte, und wo oft genug noch das Leben des Papstes bedroht war, zu sichern. Wie nun einerseits das Nepotenwesen allen diesen politischen Umständen seine Entstehung verdankte, so waren es andererseits gerade wieder die Nepoten, welche den Gang der päpstlichen Politik beherrschten, dieselbe immer mehr weltlich umgestalteten und so ihre Stellung befestigten. Als Bundesgenosse erschien aber der Papst auch deßhalb allen Parteien begehrenswerth, weil er die nachgeborenen Fürstensöhne und die leitenden Minister mit kirchlichen Aemtern und Würden versorgen konnte. In dieser Hinsicht bemühten sich die Staaten oft genug, und selbst die Wahlcapitulationen ließen Raum für die Erhebung der Fürstensöhne zu geborenen Cardinälen der heiligen Kirche. „Da die Cardinäle nicht gut sind, wie wollen sie einen guten Papst wählen?“ pflegte König Ferdinand I. zu sagen (Ranke I, 214). Bei dieser Zusammensetzung des heiligen Collegiums und bei der politischen Wichtigkeit des Papstthums ist es klar, daß auch äußere und innere Intriguen gar oft bei der Papstwahl spielten. Im Conclave traten jetzt die „Papstmacher“ auf, und zur Papstwahl empfahlen Familie und äußere Dinge mehr, als Sittenstrenge und kirchlicher Geist. Nur einzeln wurden noch Mönche, seit Sixtus IV. erst wieder Paul IV., Pius V., Sixtus V., Benedict XIII., zum Papste gewählt oder zu hohen Curialämtern berufen. Aber im Verlaufe eines Jahrhunderts (1455—1560) sieht man je zwei Borgia (Calixt III. und Alexander VI.), Piccolomini (Pius II. u. III.), Rovere (Sixtus IV. und Julius II.) und Medici (Leo X., Clemens VII., dazu noch Pius IV.) den päpstlichen Stuhl besteigen zum Ausdrucke der Zeitrichtung und der Zusammensetzung des heiligen Collegiums und des in ihm herrschenden Geistes. — In diesen Verhältnissen ist der Nepotismus im großen Stile und seine Dauer bis zum Concile von Trient begründet. Die Päpste suchten theils im Interesse ihres Hauses, theils zum Zwecke der Einigung des Kirchenstaates und Italiens und der gemeinsamen Bekämpfung der Türken für ihre Verwandten in und außer dem Kirchenstaate große Fürstenthümer zu gründen und mächtige Familienverbindungen anzuknüpfen; die „heiligen Liguen“ wurden gewöhnlich. Die Päpste gaben ihren Verwandten wichtige, einträgliche Vertrauensposten und bereicherten sie mit dem Gelde des Kirchenstaates, so daß das Volk den neuen päpstlichen „Familien“ den Abgabendruck schuld gab, allerdings sehr mit Unrecht, zumal ein Druck gar nicht bestand (Döllinger 541; Ranke I, 265; vgl. III, 9 f.; Pastor II, 420. 561; Reumont III, 1, 279 ff.). — Martins V. (1417—1431) wartete eine schwere Aufgabe. In Rom hatte er sozusagen Alles neu zu schaffen, Kirchen und Paläste, Engelsburg und Vatican neu aufzubauen oder zu restauriren, die Armut zu lindern, das Räuberunwesen zu beseitigen, die einzelnen unabhängig gewordenen oder von den Dynasten usurpirten, von der Königin Johanna von Neapel in Besitz genommenen und von Braccio verheerten und occupirten Theile des Kirchenstaates wieder zu gewinnen. Das reiche Erbgut der Colonna vermehrte der Papst noch durch viele Güter der Kirche um Rom herum, auch gegen den Widerspruch der Cardinäle. Die Königin Johanna belehnte auf seine Veranlassung seinen Bruder Lorenzo mit Alba und Celano und erhob ihn zum Kämmerer, wie den andern Bruder Giordano zum Herzog von Amalfi und Fürsten von Salerno. Der Papst selbst verlieh ihnen viele Orte und Besten, wie Marino, Ardea, Nettuno, Astura, dann Paliano und Soriano und andere, und befreite diese wie die Erbgüter meist von der Salz- und der Herdstellensteuer. Seine Nichte Katharina heiratete den Grafen von Urbino aus dem mächtigen Geschlechte Montefeltro. Seiner Schwester Paula, die den Herrn von Piombino heiratete, gab er Frascati. Da er nun auch seinen Brüdern den Befehl über die päpstlichen Truppen und die wichtigsten Orte in der Nähe der Stadt verlieh und seinen Neffen Prosper, als dieser erst 17 Jahre alt war, zum Cardinal ernannte, so kann an seinem Nepotismus kein Zweifel sein (Papencordt 470; Gregorovius VII, 10—13. 22. 24; Reumont III, 1, 65 ff.; Pastor I, 186 ff.). Aber vielleicht nie ist der Nepotismus aus der Lage der Umstände leichter zu entschuldigen, da Martin V. überall nur Gegner fand und sich überall sichern mußte (Gregorovius VII, 11; Pastor I, 187). Den Kampf gegen die Colonna in der Folgezeit konnte er nicht vorhersehen; dieselben zeigten sich anfangs ja auch nachgiebig und lieferten die festen Plätze dem neuen Papste Eugen IV. sogleich aus. Cardinal Prosper war übrigens des Purpurs ebenso würdig wie die vielen anderen tugendhaften und gebildeten Männer, welche Martin V. in das Cardinalscollegium berief (Gregorovius VII, 22 ff.; Reumont III, 1, 254). Von „maßlos“ (Gregorovius VII, 11) und „ungemessen“ (Leo IV, 576) zu sprechen bei Martins Nepotismus, ist zu hart nach der Darstellung Leo's selbst (IV, 570 ff.).

und ebenso übertrieben ist die 100 Jahre später erhobene Klage, daß mit Martin V. über dem Gewinn an Reichthum und Macht die Tugend verloren ging (Gregorovius VII, 24), da sie unter seinen Nachfolgern wenigstens wieder den päpstlichen Stuhl bestieg und Rom ihm „das Glück seiner Zeit" verdankte. — Wie die Einen Martin V., so sehen Andere (Papencordt-Höfler 487) Calixt III. (1455—1458) oder gar erst Sixtus IV. (1471—1489) (Döllinger 520 f.; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums, Berlin 1876, 290; Reumont III, 1, 261) für den Begründer des Nepotismus an. „Wenn Calixt geahnt hätte, daß seine blinde Nepotenliebe seinen unbescholtenen Familiennamen in der Geschichte der Kirche zum Symbol aller Verworfenheit machen sollte, so würde er wohl die Söhne seiner vier Schwestern in die tiefsten Verließe Spaniens verbannt haben" (Gregorovius VII, 148). Rodrigo Borgia erhielt, erst 25 Jahre alt, das apostolische Notariat und mehrere Beneficien in der Diöcese Valencia, dann 1456 das Cardinalat und das Vicekanzleramt; ein zweiter Neffe, Luis Juan de Mila, wurde Bischof von Segrobe, Statthalter von Bologna und zugleich mit Rodrigo, unter Belassung aller Beneficien und Einkünfte, Cardinal, ein dritter, Pietro, Präfect von Rom, Feldhauptmann der Kirche und Herzog von Spoleto, Vicar in Benevent und Terracina. „Unter dem Einflusse der Borgia erlitt Rom eine spanische Invasion"; denn die catalanische Abkunft selbst gab schon ein Anrecht auf Bevorzugung gegenüber Anderen. Der Papst verließ sich allzuviel auf seine Nepoten, welche die Stadt mit Greueln aller Art erfüllten, von denen er nichts wußte oder glaubte. Aller Widerspruch Capranica's und Bessarions war vergeblich. Dem Rodrigo schrieb er Wissenschaft, Klugheit und erprobte Tugendhaftigkeit zu, und allerdings rühmt auch Guicciardini dessen Klugheit, Ueberredungskunst und Geschäftsgewandtheit, wie Pius II. sein ernstes und bescheidenes Wesen. Alle diese Vorzüge aber bedeuten nichts gegen die sittliche Verworfenheit dieses Mannes. Calixt III. konnte bei seiner kurzen Regierung nicht mehr die ganze Lasterhaftigkeit Rodrigo's hervorbrechen sehen und die Unfähigkeit Mila's erkennen. Aber unter seinem Nachfolger traten die Klagen über seine Blindheit und Schwäche und sein Unrecht in der Begünstigung der Borgia offen hervor. Er selbst mußte schon klagen, daß seine Schwester Isabella ihre Töchter aus dem Beutel des hl. Petrus reich zu machen strebe (vgl. Gregorovius VII, 148 ff.; Reumont III, 1, 128 f.; Pastor I, 630—653; Actenstücke daselbst Nr. 67). Hier ist der Anfang des verderblichsten Nepotismus zu suchen, und des Papstes Neffe Rodrigo Borgia bezeichnet als Papst Alexander VI. den Höhepunkt desselben. — Der Friede, den Pius II. (1458—1464) mit Ferdinand von Neapel schloß, diente, wie zur Beruhigung des Kirchenstaates und zur Unterwerfung des Condottiere Jacob Piccinino durch Ferdinand, so zur Erhebung der Neffen des Papstes. Antonio Piccolomini heiratete Ferdinands Tochter Maria und ward Herzog von Sessa und Amalfi und Großrichter des Königreiches. Der Papst verschaffte ihm die Grafschaft Celano, erhob ihn zum Generalcapitän der Kirche und zum Befehlshaber der Engelsburg und gab ihm auch Sinigaglia und Mondavio. Seine Neffen Andrea und Giacomo erhob er zu Herren von Castiglione. Aber der Papst konnte auch Antonio's vorzügliche Ergebenheit gegen die Kirche in schwierigen Fällen (Civiltà catt. ser. VII [1868], II, 660) rühmen. Neben Franz Piccolomini erhob Pius II. auch einen Verwandten von mütterlicher Seite, Niccolo Forteguerri, der ihm bald wichtige militärische und diplomatische Dienste (Reumont III, 1, 258; Pastor II, 205) leistete, zum Cardinal. Aber „es war für ihn (da die Franzosen ihm widerstanden und die Zahl der Cardinäle um ihn nur 15 betrug) eine Nothwendigkeit, sich (im Cardinalscollegium) eine ergebene Mehrheit zu sichern; auch die verrufene Erhebung von Nepoten wird man unter diesem Gesichtspunkte betrachten müssen". Denn „Pius II. hatte im heiligen Senat entschiedene Gegner und wenige Freunde von Verlaß" (Voigt, Enea Silvio III [1863], 528; Pastor II, 204). Wie unter Calixt II. die Catalanen, so wurden von Pius II. auch seine Landsleute, die Sienesen, besonders begünstigt. Zahllose Sienesen wurde mit Aemtern ausgestattet. „Siena, so konnte man sagen, blühte in Rom, wohin es ausgewandert schien" (Gregorovius VII, 188). In der Umgebung des Papstes findet man „fast nur Sanesen und unter diesen fast nur Piccolomini" (Voigt 554). Die besonderen Vertrauten des Papstes waren der Sienese Jacob Ammanati, den er auch zum Cardinal erhob, und Gregorio Lolli, der Sohn einer Tante des Papstes. Aber dagegen sorgte der Papst auch, daß man in Siena, wo man den Adel für unfähig zur Bekleidung des höchsten Magistrats erklärt und nur zu Gunsten der Piccolomini eine Ausnahme gemacht hatte, diesen Beschluß widerrief (Reumont III, 1, 136). Die Römer warfen selbst dem Papste seine Vorliebe für die Sienesen vor (Gregorovius VII, 181). Aber die Aufstände Piccinino's, Malatesta's, des Grafen Everso von Anguillara und des Tiburtio und Valeriano von Massa ließen die Römer selbst nur zu sehr als unzuverlässig erscheinen. Des Papstes dauernde Kränklichkeit (er bestieg mit 58 Jahren den heiligen Stuhl, hatte sich aber schon mit 43 Jahren einen Greis genannt), die Lage in Rom und im Kirchenstaate, die eifrige Sorge gegen die Türken ließ Pius II. seine Vertrauten dort suchen, wo er sie in der Jugend schon gefunden hatte, und er bereicherte seine Nepoten wenigstens nicht auf Kosten des Kirchenstaates (Gregorovius VII, 188). Sterbend empfahl der Papst den Cardinälen den Kirchenstaat und seine Verwandten und seine Diener, „wenn sie sich würdig zeigen" (Pastor II, 257; vgl. Baumgartner in Stimmen aus Maria-

Laach XXXVIII [1890], 587). — Paul II. (Pietro Barbo, 1464—1471), der erste Papst, welcher wohlthätige Reformen an der Curie selbst begann, zwang oder beredete die Cardinäle, die Wahlcapitulation zu widerrufen, und erhob in den beiden ersten Promotionen drei Neffen, Marcus Barbo, Bischof von Verona und Patriarch von Aquileja, Joh. Bapt. Zeno, Bischof von Vicenza, und Johannes Michiel, Bischof von Padua, alle drei Männer von unbescholtenem Charakter, zu Cardinälen. Keiner von ihnen erlangte einen überwiegenden Einfluß auf die Leitung der Geschäfte. Nur der in jeder Beziehung hochgerühmte M. Barbo genoß mit Bessarion ein besonderes Vertrauen (Pastor II, 341. 347; Reumont III, 1, 155). „Paul II. zwang auch seine Feinde wenigstens zu dem Lobe, daß er nicht Nepoten noch Günstlinge emporbrachte" (Gregorovius VII, 212). — „Auf die innere Gestaltung der päpstlichen Territorien hatte nach einem ephemeren Versuche Calixt' III. der Nepotismus bisher keinen bleibenden Einfluß geübt" (Reumont III, 1, 163). Die drei einander folgenden Päpste Sixtus IV. (1471 — 1484), Innocenz VIII. (1484—1492), Alexander VI. (1492—1503) aber suchten in den Gebieten des Kirchenstaates selbst Fürstenthümer für ihre Familien zu gründen. Sie gelten allgemein in der Geschichte des Nepotismus als die schlimmsten (Ranke I, 30 ff.; Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrhunderts II, Konstanz 1840, 540; Gregorovius VII, 229 ff.; Wattenbach 290; Döllinger 520 ff.; Papencordt 488—492. 517 ff.; Reumont III, 1, 163. 261; Jungmann VI, 429. 436 sqq.; Pastor II, 424 ff. 548 ff.).

Der Nepotismus im Großen, politisch wie kirchlich, begann mit Sixtus IV. „Der Nepotismus, nie zuvor so rücksichtslos betrieben, wurde das Princip aller Handlungen Sixtus' IV." (Gregorovius VII, 229). Der Franciscanermönch aus armer Familie hatte schon als Cardinal seine Verwandten begünstigt. Er ernannte 34 Cardinäle, darunter 22 Italiener, doch war „bei den meisten dieser Ernennungen der streng kirchliche Gesichtspunkt nicht der maßgebende" (Pastor II, 548 ff.). Von 23 Cardinälen, die im Conclave von 1492 Rodrigo Borgia wählten, waren 14 von Sixtus V. ernannt. Die Rücksicht auf die Politik, auf König René, auf Karl den Kühnen, den Herzog von Mailand, der so viel Einfluß auf seine Wahl ausgeübt, erklärt die Ernennung vieler Unwürdigen. Am 9. August war der Papst gewählt worden; vom 31. October finden sich schon Anweisungen von 3250 Golddukaten für drei seiner Neffen; im Frühling 1472 ziehen zwei seiner Schwestern nach Rom, wo der Papst ihnen eine passende Wohnung hatte herrichten lassen. Bei der ersten Cardinalspromotion (December 1471) ernannte Sixtus zwei Neffen, Julian Rovere und Pietro Riario, zu Cardinälen; nach dem frühen Tode Riario's (5. Januar 1474) erhob er dessen 17jährigen Neffen Rafael Sansoni (1477) und seinen Neffen Girolamo Basso, dem er seinen eigenen Familiennamen della Rovere gab, zu Cardinälen. An die Stelle Cristoforo's della Rovere (aus einer andern Familie dieses Namens; gest. 1. Februar 1478) trat schon am 10. Februar 1478 dessen Bruder Dominicus in das Cardinalscollegium; er widmete vorzugsweise geistlichen Interessen sein Leben. Entschieden der bedeutendste, ernsteste und würdigste der Nepoten war Julian (nachmals Julius II.), vir singularis modestiae et religionis. Er wurde sofort zum Bischofe von Carpentras, darauf zum Erzbischofe von Avignon, dann von Bologna erhoben und vereinigte noch die Bisthümer von Lausanne, Coutances, Viviers, Mende, endlich auch Ostia und Velletri und die Abteien Grossaferrata und Nonantula mit allen ihren Einkünften in seiner Hand. Die Nepoten wurden Camerlengo und Großpönitentiar. Riario erhielt eine Abtei mit 1000 Ducaten Einkünfte, wurde Bischof von Treviso, Patriarch von Constantinopel, Erzbischof von Sevilla und Florenz und hatte ein Einkommen von 60 000 Goldgulden, von dem er einen verschwenderischen Gebrauch machte und das ihm bei weitem nicht genügte. Girolamo Basso, „ein untadelhafter Prälat, der die Gunst seines Oheims ebenso wenig wie die seines Vetters Julius II. mißbrauchte" (Reumont III, 1, 261), war Bischof von Loreto und Recanati. Alle waren gewandte, geistreiche Männer mit hohen künstlerischen Bestrebungen, nicht alle sittenrein, aber auch, bis auf Riario, nicht gerade sittenlos, nur zu allem Andern eher als zum geistlichen Stande und dieser hohen Stellung berufen. Berüchtigt ist das Fest, welches Riario zu Ehren der Anwesenheit von Ferrante's Tochter Eleonore in Rom gab (Mai 1473); es läßt sich bei einem Franciscanermönch-Cardinal auch mit der Sitte der Zeit troß des Versuches der Civiltà cattol. ser. VII (1868), III, 693 sgg in keiner Weise diese üppige Verschwendung rechtfertigen. Nur vergoldetes Hausgeräth wurde gebraucht; das Silbergeschirr war so zahlreich, daß man nicht geglaubt hätte, der Schatz der Kirche reiche dazu hin. „Zu irgend etwas", sagt Infessura, „muß doch der Schatz der Kirche dienen." Riario schmückte seine Geliebte Tiresia mit ächten Perlen bis auf die Schuhe und trug statt des Franciscanerhabits selbst im Hause goldstrotzende Gewänder (Gregorovius VII, 233 ff.; Reumont III, 1, 165 f.; Pastor II, 429 ff.). Nach dem Tode des Nepoten Leonardo (gest. 1475) wurde Julians Bruder Johannes Stadtpräfect in Rom. Leonardo war vermählt worden mit einer natürlichen Tochter Ferrante's von Neapel. Der Papst verzichtete gegen die Verpflichtung des Königs zum Türkenkriege auf den gesammten Lehenszins und auf Sora; dieses erhielt der Nepot als Lehen von Neapel, nachmals aber blieb es bei Neapel. Johannes erhielt Sinigaglia und Mondavio und wurde mit der Erbtochter von Urbino vermählt;

das Herzogthum erbte sein Sohn, und es blieb dem Geschlechte bis zu seinem Aussterben. Riario's Bruder Girolamo erhielt Forli und Imola, heirathete Galeazzo Sforza's Tochter und wurde Generalcapitän der Kirche. Die Politik des Papstes leitete völlig nach Belieben Pietro und nach ihm Girolamo Riario (Pastor II, 435. 476). Ja man hielt einen Verzicht des Papstes zu Gunsten Pietro's für möglich (Pastor II, 438). Der unheilvolle, den Papst ganz umstrickende Einfluß Girolamo's stürzte ihn in politische Verwicklungen und brachte seinen Namen in Verbindung mit der Verschwörung der Pazzi. Die Schwäche, in der der Papst die Nepoten erhob, ihnen Alles nachsah, sie den päpstlichen Einfluß und Reichthum mißbrauchen ließ, in der er nach dem Scheitern der Verschwörung der Pazzi nicht ertragen konnte, daß ihnen geschah, was sie verdient hatten, hat sein Andenken selbst auf's Schlimmste befleckt und alle seine Verdienste verdunkelt. Verwirrung in Rom, gesteigerte Zwietracht in Italien, Mißachtung des Interdictes und Bannes in Florenz und Venedig, beständige Drohung mit einem Concil oder Schisma, Verweltlichung des Cardinalscollegiums und Scheitern der geplanten Reform — das waren die Folgen der Politik Sixtus' IV. oder vielmehr seiner Nepoten. Man hat den Nepotismus dieses Papstes als il più scusabile di tutti (Civiltà catt. ser. VII [1868], II, 654), seine Nepoten, auch Girolamo und Riario (ib. I, 666—683; III, 408 sino 423. 690—708), als würdige Männer darzustellen versucht. Aber „die Opposition" der Cardinäle war bald gebrochen, der Papst schon im Sommer 1472 „Herr der Situation" (vgl. Pastor II, 427, Anm. 4). Man hat auf die Unzuverlässigkeit seiner Bundesgenossen und die Gefährlichkeit seiner Nachbarn in Florenz hingewiesen, um seinen Nepotismus zu erklären (Frantz, Sixtus IV. und die Republik Florenz, Regensburg 1880, 156 ff.). Aber daß die Dinge nur schlimmer wurden durch die Nepoten, hätte er leicht erkennen können (vgl. die Charakteristik des Pietro bei Pastor II, 428 ff., des Girolamo Riario ebd. 551. 561). Vielmehr wird man urtheilen müssen, daß der Papst, der als Mensch, als Mönch, Gelehrter und Kunstfreund und als Leiter der Kirche an sich trefflich war, seine fast durchweg unwürdigen Nepoten aus Zuneigung, aus allzu großem Vertrauen (vgl. Pastor II, 477. 561), aus Dank gegen Paul Riario, den Vater, erhob, wie aus Ueberschätzung ihrer Fähigkeiten und ihrer Geschäftskenntniß, mit Verkennung des Werthes des Geldes und der Mittel, mit welchen es zusammengebracht wurde, aus Schwäche und vielleicht auch aus dem Gefühle der Unsicherheit gegenüber vorhandenen und angenommenen Schwierigkeiten (vgl. Pastor II, 414. 425. 561 ff.). „Der Nepotismus war die große, schimpfliche Wunde des Pontificates Sixtus' IV." (vgl. Pastor II, 555, Anm. 2). — Bei seinen beiden Nachfolgern Innocenz VIII. (1484—1492) und Alexander VI. (1492—1503) erscheinen gar statt der Nepoten und neben ihnen die Kinder der Päpste, bei Innocenz aus der Zeit vor der Priesterweihe, bei Alexander VI. auch aus späterer Zeit herstammend. Der Einfluß der Rovere erhielt sich aber unter Innocenz. Seinen unehelichen, habgierigen und unwürdigen Sohn Franceschetto liebte er am meisten, ihm gab er Anguillara und Cervetri, erlangte für ihn die Hand von Lorenzo Medici's Tochter Magdalena und erhob deren kaum 15 Jahre alten Bruder Johannes zum Cardinal. Doch wurde Johannes (nachmals Leo X.), der „zwar nicht die Haltung und Lebensweise eines Kirchenfürsten hatte, sich aber vor manchen ältern durch Würde und Anstand auszeichnete", erst drei Jahre später (1492) proclamirt. Er wurde auch Legat für das Patrimonium und Tuscien. Den unehelichen Sohn seines Bruders erhob der Papst zum Cardinal und Erzbischof von Benevent. Seine Enkelin Baptistina sollte den Enkel Ferrante's von Neapel, Ludwig von Aragonien, heiraten. Die Hochzeit fand, wie die Franceschetto's, im Vatican statt. Der Nepotismus des schwachen Papstes, der sich überall von Verräthern umgeben sah, unter dem die Unsicherheit und die Zügellosigkeit in der Stadt auf's Höchste stieg, den Ferrante beschuldigte, sein einziger Zweck sei die Erhebung seines Sohnes, der die Freundschaft Lorenzo Medici's und der Orsini und endlich auch Ferrante's suchte, erscheint noch maßvoll und entschuldbar (Leo IV, 610 ff.; Gregorovius VII, 272 ff.; Reumont III, 1, 191 ff. 264 ff.; Jungmann VI, 439). Die Cybo begnügten sich mit Glücksgütern und einträglichen Wuchergeschäften, ohne sich in die politischen Angelegenheiten einzumischen (Gregorovius VII, 283. 298. 312). Alexander VI. aber (s. d. Art.) bewies, wie viel ein Papst mit Geld und mit seinen Kräften ausrichten kann. Wenn auch die einseitige Zeichnung dieses Papstes als eines Ungeheuers in sittlicher Beziehung mehr und mehr revidirt und verificirt wird, so steht über seinen Nepotismus das Urtheil fest (vgl. Kayser, Der vielverleumdete Papst Alexander VI., Regensburg 1878, S. 16). „Seine dämonische Liebe zu seinen Kindern wurde für ihn und für ganz Italien verhängnißvoll. Sie erst zog ihn zu Verbrechen (?) fort, von denen er ohne jene wahrscheinlich frei geblieben wäre" (Gregorovius VII, 311). Man suchte und fand bei seiner Wahl einen Papst mit weltlichen Interessen und den Eigenschaften eines weltlichen Herrschers (Reumont III, 1, 201). Fünf Borgia, darunter seinen Sohn Cäsar („das Theuerste, was wir auf dieser Erde haben" [Reumont III, 1, 228]), und einen andern Verwandten machte er zu Cardinälen. Am 11. August 1492 gewählt, ernannte er bei der ersten Cardinalscreation (1. September 1492) seinen Nepoten Johannes Borgia, der später auch den Oberbefehl über die päpstlichen Truppen gegen die Franzosen erhielt. Nach Johannes' Tode (1500) wurde sein Bruder Petrus Ludwig, Großprior der Johanniter, Cardinal-Erzbischof von Valence, mit ihm der Nepot Franz, Erzbischof von Cosenza (später

bei der Opposition gegen Julius II., gest. 1511), Cardinal. Ein anderer Nepot mit dem Namen Johannes ward 1496 Cardinal, Erzbischof von Monreale, Olmütz und Capua (s. über ihn Reumont III, 1, 267). Der sechste ist Franz de Loris, Cardinal von Elvas. Mehr als 30 Borgia waren in geistlichen und weltlichen Stellen (Gregorovius VII, 312). Das erste Bisthum, und zwar sein eigenes, Valence, vergab der Papst seinem Sohne Cäsar und erhob es zugleich zum Metropolitansitz; mit 17 Jahren wurde Cäsar, jetzt auf einmal als Neffe ausgegeben, Cardinal (1493) mit 35000 Ducaten Einkünften. Auf seinen ältesten Sohn Petrus Ludwig folgte dessen Bruder Johannes als Herzog von Gandia; er wurde auch Herzog von Sessa, ward aber 1497 ermordet. Jufré Borgia heiratete 1494 Sanchia, die Tochter Alfons' II. von Neapel; die Braut erhielt das Fürstenthum Squillace als Mitgift, Gottfried Tribarico als Fürstenthum. Des Papstes Tochter Lucretia, zuerst verlobt mit einem spanischen Edelmann, wurde 1493 mit Johannes Sforza von Pesaro vermählt, dann von ihm geschieden und mit Alfons von Bisceglia, einem Sohne Alfons' II. von Neapel, dann nach dessen Ermordung 1499 mit Alfons von Ferrara vermählt. Der Papst gab ihr 100000 Ducaten Mitgift und erließ Ferrara auf drei Generationen den Lehenszins. Sie durfte den Papst auch vertreten in seiner Abwesenheit. Der Bruder ihres Gemahls, Hippolyt von Este, „hart, gewaltsam, rachsüchtig", wurde Cardinal und erhielt die Bisthümer Mailand, Capua, Ferrara, Modena, Agram mit mehreren reichen Abteien (Reumont III, 1, 269). Cäsar Borgia legte die Cardinalswürde nieder und trat in den weltlichen Stand. Nachdem der Bund Neapels mit dem Papste gegen Frankreich, die Sforza und Colonna die Kinder des Papstes erhöht und bereichert hatte, bot der Bund des Papstes mit Frankreich noch mehr Gelegenheit dazu. Als Cäsar die Hand der Tochter Friedrichs von Neapel, Charlotte, mit dem Fürstenthum Tarent nicht erhalten konnte, gab ihm Ludwig XII. von Frankreich Valence als Herzogthum und vermittelte seine Heirat mit Charlotte d'Albret, der Schwester des Königs von Navarra. Charlottens Bruder Amanien d'Albret und George d'Amboise, der Minister Ludwigs XII., wurden Cardinäle. Jetzt wurde die Macht der weltlichen Herren im Kirchenstaate gebrochen und alle fürstlichen Herrschaften, außer Montefeltro, zerstört. Mit französischer Hilfe eroberte Cäsar als Generalcapitän der Kirche Rimini, Pesaro, Forli und Imola, Faenza, Cesena und Piombino, dann auch Urbino und Camerino. Sein wiederholter Versuch, auch Tuscien zu erobern, scheiterte bloß an dem Widerspruche Frankreichs. Die Colonna wurden gänzlich unterdrückt; den Cardinal Orsini hielt der Papst in Haft, trotzdem derselbe 25000 Ducaten für seine Freilassung bot und die Cardinäle sich für ihn verwendeten. Eine wiederholte Cardinalspromotion, die viele Günstlinge und spanische Landsleute in das heilige Collegium brachte, bot dem Papste die Möglichkeit, die eroberten Gebiete an Cäsar zu übertragen. Cäsar wurde mit Zustimmung der Cardinäle Herzog der Romagna (vgl. Machiavelli c. 3. 13). Für Lucretia's noch junge Söhne bildete der Papst aus Sermoneta, Nepi, Spoleto, welche Gebiete Lucretia bisher selbst innegehabt hatte, und aus den eingezogenen Gebieten der Colonna, Savelli und Gaetani zwei Herzogthümer, Sermoneta und Nepi (1. Oct. 1501). Die Berechtigung zu dem Vorgehen gegen die Barone, die sich unter dem Titel päpstlicher Vicare, den einmal einer ihrer Vorfahren erlangt hatte, als Herren betrachteten, wird im Allgemeinen nicht zu läugnen sein; aber der Papst wollte doch nur ein Erbgut für seine Familie gründen, wenn auch später die Erfolge Cäsars dem Papste Julius II. zu gute kamen. Grund zum Mißtrauen gegen die Cardinäle, besonders Sforza, Colonna, Rovere, hatte er auch, da diese seine Absetzung geplant haben sollen; ebenso gegen Männer seiner Umgebung, wie den Secretär der Breven, den Erzbischof von Cosenza, der gefälschte päpstliche Bullen ausgab; aber alles das kann nicht im Entferntesten hinreichen, die Maßlosigkeit seines Nepotismus, die Erhebung so vieler Unwürdiger, und die Mittel, mit denen er sie betrieb, zu rechtfertigen.

Von den 33 Cardinälen Julius' II. traten 25, darunter 19 Italiener, am 4. März 1513 in das Conclave; am 11. März war Johannes Medici als Leo X. gewählt (1513—1521). Die beiden fast unmittelbar einander folgenden Päpste aus dem Hause Medici, Leo X. und Clemens VII. (1523 bis 1534), wurden schon als die wahren Herren von Florenz, dann aber auch durch ihren Charakter und die Traditionen ihrer Familie leicht in die Kämpfe zwischen den beiden Großmächten Frankreich und dem Haus Habsburg hineingezogen, deren jede im Falle des Sieges die Selbständigkeit Italiens und die Freiheit des heiligen Stuhles in gleicher Weise zu bedrohen schien. Sie liebten ihre Heimat, aber mehr als diese sich selbst und ihre Familie (Reumont, Die Jugend Caterina's de' Medici, 2. Aufl., Berlin 1856, 11. 179). Beide galten als doppelzüngig und schwach (Reumont, Rom III, 2, 123 ff. 266 ff.; Derselbe, Caterina de' Medici 166 ff. 176. 179); beide thaten dieß aus Politik (Ranke I, 55 ff.). Sie ernannten eine Menge von Cardinälen, Leo X. 42, Clemens VII. 33. Florenz und die Familie Medici erscheinen in jeder Weise maßlos bevorzugt, daneben die vertrauten Anhänger des Hauses. „Andere wurden auf den Wunsch großer Fürsten ernannt; wieder Andere für Geld" (?), sagt Guicciardini von Leo X. (dazu jedoch vgl. Reumont III, 2, 274). Bruder, Schwestern, Neffen, Vettern, Angehörige und Anhänger des Hauses, alle hoffend, alle begehrend, alle ungeduldig die Hand ausstreckend nach rothen Hüten, Bischofssitzen, Abteien, Beneficien, weltlichen Würden, Geld und Gnaden, umringten den Papst. Hundert Landsleute erhoben zugleich Ansprüche mit

Hinweis auf ihre Verdienste um sein Haus und um ihn selbst (vgl. Ariosto, Satire 7). Die Politik gab sich kund in der Ernennung des Kur-Erzkanzlers Albrecht von Mainz, des Kanzlers von England, Wolsey, des Erzbischofs von Bourges, des Oheims des Kanzlers du Prat von Frankreich, des Sohnes Emmanuels von Portugal zu Cardinälen. Neben 8 Römern stehen 6 Florentiner und 4 andere aus Tuscien. „Kaum je ist ein Papst schon in den Anfängen seiner Regierung in solchem Maße von Angehörigen und Landsleuten umringt gewesen wie Leo X." (Reumont III, 2, 61). So entwickelte sich mit einem Schlage ein weitverzweigtes Nepotenwesen, welches die mediceischen Interessen, dann auch die florentinischen überhaupt mit den päpstlichen ganz zu verschmelzen schien. „Es war am päpstlichen Hofe eine wahre Flut von Florentinern. In allen Aemtern, in allen Geschäften, namentlich in finanziellen, begegnete man ihnen" (Reumont III, 2, 71 f.; vgl. 56. 58. 270 ff.). „Die Medici bedurften aber auch in Florenz selbst der Päpste, um sich halten zu können," sagt Guicciardini, und Machiavelli erwartet von Leo X. das Glück des Hauses. Seinem Bruder Julian und seinem Neffen Lorenzo gab Leo das Patriciat (September 1513). Julian wurde auch Generalcapitän der Kirche, und unter ihm stand Lorenzo. Bei der ersten Cardinalscreation (1513) erhob Leo seinen Vetter Julius, den Sohn des in der Verschwörung der Pazzi gefallenen Julian, den Johanniterprior von Capua, nachmals Clemens VII., und den Sohn des Franceschetto Cybo und der Magdalena Medici zu Cardinälen. Julius, ein ernster, geschäftskundiger Mann, genoß das höchste Vertrauen des Papstes und wurde der Leiter des Papstes wie Lorenzo's in Florenz; neben ihm, wenigstens in den ersten Jahren, war Bernhard Dovizi (Bibbiena), der Vertraute des Papstes aus seinen Jugendjahren, Cardinal seit 1513, der Rathgeber des Papstes. Julius erhielt des Papstes eigene Diaconie, das Erzbisthum Florenz und die Legation von Bologna. Franceschetto erhielt die Statthalterschaft von Spoleto, sein Sohn Innocenz im Ganzen 12 Bisthümer und Erzbisthümer. Johannes Salviati, des Papstes Neffe, Erzbischof von Ferrara, und Ludwig de Rubeis, sein Vetter, sowie Hercules Rangono von Modena, der sich dem Papste ehedem in seiner Gefangenschaft so wohlgeneigt erwiesen hatte, wurden Protonotare, alle drei mit Niccolo Ridolfi, einem Neffen des Papstes von seiner Schwester Contessina, bei der großen Cardinalspromotion 1517 auch Cardinäle. Salviati und Ridolfi sind die bedeutendsten unter allen Cardinälen aus der Verwandtschaft des Papstes (Reumont III, 2, 271 ff.). Den mehr entfernten Verwandten aus der Familie Tornabuoni, Julian und Simon, gab er das Bisthum Saluzzo, die Senatorwürde und die Statthalterschaft der Romagna. Lorenzo Pucci, ein treuer Anhänger der Medici, wurde Cardinal 1513 und erhielt die Pönitentiarie und Bisthümer über Bisthümer. Der Wunsch, seinen Bruder Julian auf den Thron von Neapel zu erheben, den Frankreich verwarf, trieb ihn auf die Seite Maximilians, die Niederlage von Marignano wieder auf die Seite Frankreichs und zum Concordat. Julian, der Gemahl Philiberta's von Savoyen, der Tante des Königs Franz I., erhielt das Herzogthum Nemours. Der Krieg gegen Urbino, welches er mit mehr Recht als Unrecht (Reumont, Caterina, 12 [zu scharf]; Derselbe, Rom III, 2, 90 ff.; Ranke I, 54) Franz Maria della Rovere absprach, kostete dem Papste den Rest der Finanzen und dem Hause Medici an Kosten, dem Papste an Vertrauen seiner Unterthanen und an moralischer Macht mehr, als der unsichere Gewinn werth war. Mit dem Tode Lorenzo's 1519 wurde Urbino mit dem Kirchenstaate vereinigt. Mit Lorenzo hatte der Papst große Dinge vorgehabt. Er vermählte ihn mit Magdalena de la Tour, Tochter Katharina's von Bourbon. Mit dieser Familienverbindung wollte der Papst sich sichern gegen die Macht der Habsburger, wie gegen die Unzufriedenheit in seinen Landen und die Verschwörung der Cardinäle. Zugleich sollte ihm die große Cardinalspromotion von 1517, in der er sieben Römer aus den verschiedensten Familien ernannte, die Römer wieder gewinnen. In Spanien glaubte man gar, der Papst wolle Lorenzo den Weg zur Kaiserkrone bahnen (Höfler, Karls I. Wahl, im Sitzungsber. der phil.-hist. Klasse der Wiener Akad. d. Wiss. LXXIV, Wien 1873, 96). Der Tod Lorenzo's und des für Frankreich thätigen Cardinals Bibbiena, die Maßlosigkeit des Königs Franz, vielleicht auch die Besorgniß um die Dinge in Deutschland trieben den Papst zum Anschlusse an Karl V. Nach dem Vertrage sollte Mailand nicht, wie man in Rom erzählte, an den Cardinal Medici, sondern an Franz Sforza, Parma und Piacenza an die Kirche (für den Cardinal Medici?) fallen; Lorenzo's Sohn Alexander sollte ein Lehen in Neapel, der Papst Unterstützung gegen Ferrara erhalten. Der Tod des Papstes (1. December 1521) vereitelte Alles. Der Nepotismus Leo's X. ist, weil weiter zurückreichend, nicht aus dem Kampfe gegen Urbino und Ferrara oder gegen die Gewaltherren in Umbrien und den Marken und aus der Verschwörung der Cardinäle zu erklären, Dinge, die für die spätere Zeit denselben allerdings entschuldigen, sondern aus den Familieninteressen des Papstes und ist mitbestimmend für seine Politik geworden. „Alles begann sich zum Schlimmern zu wenden." Sein Pontificat hatte die großen Hoffnungen, die man auf ihn gesetzt hatte, getäuscht, nicht durch den Nepotismus allein, aber nicht zum wenigsten durch den Nepotismus (s. Höfler, Analecten 52; ebenso urtheilt Guicciardini (s. Reumont III, 2, 267). — Die Geschichte Clemens' VII. ist die seines Unglückes. Seine schwankende Politik, seine Furcht vor einem Concil lassen sich erklären, entschuldigen, nicht rechtfertigen. Die Ernennung der beiden Kanzler Karls und Franz' I., Gattinara und du Prat, so vieler anderer dem

Kaiser und Frankreich nahestehender Persönlichkeiten und so vieler Venetianer erklären sich aus Politik. Manchmal sind es Verwandte von noch lebenden oder kaum gestorbenen Cardinälen, wie die beiden Venetianer Morino Grimani und Franz Cornaro, du Prat, Benedict Accolti. Seinen Verwandten Hippolyt, den Sohn des Herzogs von Nemours, ernannte er zum Cardinal, obwohl dieser kaum 18 Jahre alt war, mehr zum Kriege als zu etwas Anderem taugte und sich stets unbehaglich im geistlichen Stande fühlte (Reumont, Rom III, 2, 234. 275; Derselbe, Caterina 149). Hippolyt wurde reich als Erzbischof von Avignon und Inhaber vieler Pfründen und Commenden und der Legation von Perugia. Von vertrauten Anhängern der Medici in Florenz und Tuscien wurden Antonio Pucci Bischof von Pistoja und Nachfolger seines Oheims Lorenzo im Cardinalat, „in bedrängtester Zeit“ beim Anmarsche des Connetable von Bourbon Benedict Accolti und Nicolo Gaddi Cardinäle (nicht „um Geld“, sondern aus Vertrauen und nach Verdienst, wenn auch Accolti's Lebenswandel und Charakter nicht der beste war). Die Vermählung von Lorenzo's de' Medici Sohn Alexander mit des Kaisers Tochter Margaretha, von Lorenzo's Tochter mit dem zweiten Sohne Franz' I., Heinrich, welche der Papst betrieb und zum Abschlusse brachte, sollte Florenz den Medici sichern, sein Haus erhöhen, die Verbindung mit den mächtigsten Herrschern der Christenheit den Papst schützen. „Nepotismus ist nach alledem Clemens VII. nicht vorzuwerfen. Er hatte dem französischen Vermittler Cardinal von Gramont scharf erklärt, weder seine Nichte noch irgend einer der Seinigen solle eine Handbreit von Kirchengut, viel weniger noch Parma und Piacenza, wie verlangt wurde, erhalten. — Mit Unrecht hat man bei Papst Paul III. (1534 bis 1549) den Nepotismus als das leitende Motiv seiner ganzen Politik angesehen, welchem sich die Rücksicht auf die Kirchenspaltung hätte unterordnen müssen und das ihn von dem Zusammenwirken mit Karl V. immer wieder in die Arme Frankreichs getrieben hätte, so daß er zum Glücke des Protestantismus geworden sei (Zöpffel bei Herzog XI, 322). Die Unterdrückung des Protestantismus, für die er bereit war, dem Kaiser aus allen Kräften, mit allen Schätzen, sogar mit dem Verkauf seiner Krone zu helfen (Ranke I, 165); die Reform der Kirche, für welche er die Cardinalscommission von 1536 einsetzte, die auch aufstellte, dem Papste gezieme es nicht, bei Ausübung der geistlichen Macht seinen eigenen Nutzen und Geldgewinn zu suchen, für die er nachdrücklich eintrat mit der Berufung des Concils zuerst nach Mantua, dann nach Trient (vgl. dazu Raumer, Hist. Taschenbuch, 7. Jahrg., 1836, 480 ff.) und mit der Bestätigung des Jesuitenordens und der Neubelebung der Inquisition; [illegible] Eifer für die Einigung zwischen dem Kaiser [illegible]nkreich (Arendt in Raumers Hist. Taschen-[illegible]. Jahrg., 1839, 468 ff. 520) und für die Bekämpfung der Türken zeigen, daß der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit und Bedeutung in der Auffassung von seiner kirchlichen Stellung und Aufgabe liegt (Reumont III, 2, 489; vgl. Ranke I, 158; Wessenberg III, 136 ff.; Reumont 477). Gewiß tadelte man seine große Neigung, die Seinigen groß zu machen; die Liebe für seinen Sohn Pier Luigi sei so groß bei ihm, wie bei keinem Lebenden mehr. Aber auch bei den vielen Cardinalsernennungen trug er neben persönlichen und politischen Verhältnissen vorwiegend den kirchlichen Rechnung. „Nie vielleicht hat eine solche Schaar ausgezeichneter Cardinäle den heiligen Stuhl umgeben“ (Reumont III, 2, 491). Seinen Sohn, den er zuerst noch nicht in Rom duldete, und seine Tochter Constanze, Gattin des Grafen Sforza von Santa Fiora, beschenkte er mit Jahrgeldern, den Sohn und seine Gemahlin mit 7200 Ducaten, wovon er noch 20 Hauptleute zu besolden hatte, die Tochter mit 1800 Ducaten. Seine Enkel, Alexander Farnese, schon unter Clemens VII. Bischof von Parma, und Ascanio Sforza, 16 Jahre alt, erhob er bei der ersten Promotion, nicht zwei Monate nach seiner Krönung, zu Cardinälen; sein Enkel Rainuccio, Großprior der Malteser in Venedig, wurde in seinem 16. Jahre Cardinal, dann Erzbischof von Neapel und von Ravenna, Patriarch von Constantinopel, Bischof von Bologna und Großpönitentiar. Den Vorstellungen des Kaisers gegenüber betreffs ihrer Jugend berief er sich auf das Beispiel seiner Vorgänger. Alexander, mit 14 Jahren Cardinal, wurde Erzbischof von Avignon, von Monreale, Bischof von Jaën. „Aber er besaß damals schon so viel Verdienst und Weisheit, daß man ihn für die schwierigsten Angelegenheiten geschickt hielt.“ Er war Legat in Frankreich bei der Zusammenkunft Karls V. mit Franz I. (1539), vermittelte die Begegnung des Kaisers mit dem Papste in Busseto (1543), nahm theil am Reichstage zu Worms (1545) und bewährte sich als einer der ausgezeichnetsten Cardinäle. Dem Rainuccio gab Julius III. die Legation im Patrimonium, die er ihm allerdings nachmals als Feind der Farnese wieder nahm. Schlimmer wirkten die Bestrebungen des Papstes, seinem Sohne und dessen Kindern Fürstenthümer zu gewinnen. Camerino, durch die Heirat der Erbtochter mit dem Erbprinzen von Urbino trotz des Widerspruches Clemens' VII. mit Urbino vereinigt, zog Paul III. nach dem Tode des Herzogs Franz Maria von Urbino ein und belehnte damit seinen Enkel Octavio. Dem Bruder des neuen Herzogs verlieh er den Purpur. Der Herzog selbst heiratete später des Papstes Enkelin Vittoria, Octavio des Kaisers Tochter Margaretha von Oesterreich, von dem sein Vater Novara erhielt. Als der Papst Mailand nicht für seinen Sohn erhalten konnte, machte er ihn zum Herzoge von Parma und Piacenza, trotz des Widerstandes der Cardinäle (1545), indem er dagegen Camerino und Nepi als vollwerthigen Ersatz für die Kirche erkannte. Nach Pier Luigi's

Ermordung 1547 bemächtigte sich der kaiserliche Statthalter Gonzaga von Mailand Piacenza's und suchte auch Parma zu gewinnen. Da näherte der Papst sich wieder Frankreich und gedachte sein eigenes Haus unauflöslich mit Frankreich zu verbinden. Sein Enkel Horatio sollte Heinrichs II. Tochter Diana heiraten, Parma und Piacenza an die Kirche fallen, Octavio bloß Camerino erhalten. Jetzt, wo er keinen Nepotismus übte, gerieth er bei Frankreich, da er zögerte, abzuschließen, wie beim Kaiser in den Verdacht der Heuchelei und Lüge, mit den Seinigen selbst in Feindschaft. Die Erkenntniß, daß auch Alexander Farnese auf Seite Octavio's stehe, der sich mit Gonzaga zur Wiedereroberung Parma's verbündet hatte, brach ihm das Herz. Während die protestantischen Schriftsteller in dem Abzuge der päpstlichen Truppen vor der Schlacht bei Mühlberg und in der Annäherung des Papstes an Frankreich nur den Haß des Papstes gegen den Kaiser sehen, der seine Wünsche betreffs der Erhebung seiner Enkel nicht befriedigte, und den Papst im Augenblicke nichts sehnlicher wünschen lassen als einen Sieg der deutschen Häretiker (s. Zöpffel bei Herzog XI, 328; vgl. Ranke I, 167), sehen die katholischen darin nur die Besorgniß des Papstes vor einer Uebermacht des Kaisers, die das Gleichgewicht störe, die Auctorität des heiligen Stuhles wie die Selbständigkeit Italiens in ihren letzten Resten bedrohe (Reumont III, 2, 476; Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes III, 15. Aufl., Freiburg 1891, 642). Dabei handelte Karl nicht vertragsmäßig und erhob maßlose Ansprüche an die Kirchengüter (Janssen a. a. O.). Im Uebrigen unternahm der Papst doch nichts gegen den Kaiser und schloß den geplanten Bund gegen ihn nicht ab, wiewohl die Venetianer glaubten, er sei nach allem, was er erlitten, zu jedem Bündniß auf jede Bedingung hin berechtigt (Ranke I, 172 f.).

Pauls III. Nachfolger, Julius III. (1550 bis 1555), zeigt sich in Allem weniger groß als sein Vorgänger, auch im Nepotismus. Er hatte den Willen, aber nicht die Gelegenheit und die Kraft, die Seinen zu Fürsten zu erheben; allein er that, was er konnte, sie groß zu machen. Seinem Bruder Balduin gab er Camerino auf Lebenszeit und erlangte für ihn Monte San Savino als Lehen von Cosimo von Florenz. Balduins Sohne Johann gab er Nepi, einem andern Nepoten, Ascanio della Corgna, den Oberbefehl in Rom, dem Bruder Ascanio's, Fulvio, Bischof von Perugia, seinem Großneffen Robert de' Nobili und Hieronymus Simoncelli und seinem Vetter Christoph del Monte den Purpur, „anderen Verwandten Bisthümer und Castellaneien“ (Reumont III, 2, 504). So unwürdig sein Lieblingshausgenosse der ihm verliehenen Cardinalswürde war, so würdig war trotz seiner Jugend von 14 Jahren Robert de' Nobili, genannt der Engel des Herrn wegen seines reinen Lebens. Paul IV. (Caraffa, 1555—1559) schien nach seiner ganzen Richtung und seiner Thätigkeit in Pauls III. Reformcommission unfähig des Nepotismus zu sein. Gleichwohl zog ihn sein Haß gegen die Spanier und sein Eifer für die Befreiung Italiens von der Fremdherrschaft wieder auf diese Bahnen. „Sein Nepotismus beruhte nicht auf der Selbstsucht und Familienneigung früherer Päpste: er begünstigte seine Nepoten, weil sie seine Richtung gegen Spanien unterstützten; er betrachtete sie als seine natürlichen Gehilfen in diesem Kampfe“ (Ranke I, 195, vgl. 188; Reumont III, 2, 519 ff.). Rom wird unter ihm von dem venetianischen Gesandten Mocenigo einem „ehrbaren Kloster“ verglichen; nur seine Nepoten machten eine Ausnahme, aber auch nicht alle und nicht dauernd. Den Colonnesen entriß er Palliano und wollte es Lehensleuten geben, die es besser gegen die Spanier und Colonna zu vertheidigen wissen würden. Er gab es daher als Herzogthum seinem Neffen Johann und erhob ihn zum Generalcapitän der Kirche. Cava gab er dessen Sohn Diomedes. Johannes' Bruder Karl, den er früher, da er noch Cardinal war, nicht um sich hatte haben wollen, weil seine Arme bis an den Ellbogen in Blut getaucht seien, machte er zum Cardinal und Legaten von Bologna, seinen Neffen Anton zum Marquis von Montebello. Heißt es von Karl, er habe sich mit Cardinal Hosius, der lateinisch sprach, nur durch einen Dolmetscher verständigen können (Seripandi bei Höfler, Analecten 53), und lebte er auch als Kriegsmann leichtfertig und beförderte Freunde und Anhänger ähnlichen Schlages mit Bedrückung des Volkes durch Steuern, so lassen sich ihm auch andererseits Thätigkeit und Geschäftsgewandtheit nicht absprechen; er galt als geschickter Führer im Kampfe gegen die Colonna und die Spanier, wie als geschickter Unterhändler mit Heinrich II. von Frankreich, und der Papst äußerte sich, der heilige Stuhl habe niemals einen bessern Mann gehabt als ihn. Besonders aber liebte der Papst seinen Großneffen Alfons, der in seinem 18. Jahre (1557) Cardinal, bald auch Erzbischof von Neapel wurde. Sehr würdig waren des Papstes Großneffen, Diomedes, Bischof von Ariano, den er 1555 zum Cardinal erhob, und Anton, der noch sehr jung nach Rom kam, dort erzogen wurde und die Kämmererwürde und ein Canonicat an St. Peter erhielt. Er wurde später von Pius V. und Gregor XIII. hochgeschätzt, von jenem zum Cardinal, von diesem zum päpstlichen Bibliothekar erhoben und machte sich um die Erklärung der Decrete des Concils, der Decretalen, der Väter und der heiligen Schrift verdient in einer ganzen Reihe bedeutender Werke; seinen Tod beklagte Baronius als ein großes Unglück (s. Moréri, Dictionnaire histor. II, Amsterdam 1717, 50). Mit dem Siege der Spanier sank der Stern der Nepoten Pauls IV., und als der Papst zufällig einmal Schlimmes über dieselben erfuhr und weiter nachforschte, da erfolgte eine merkwürdige Umwandlung. „Nie ist der Sturz eines Nepotengeschlechtes jäher gewesen“ (Reumont III, 2, 528). „Sie haben die Welt, den apostolischen

Stuhl und Rom zu Grunde gerichtet", klagte der Papst und hoffte, Gott und sein eigener Nachfolger werde sie züchtigen. Die drei Brüder wurden ihrer Aemter entsetzt und verbannt. Mit großem Ingrimm (furore) ging der Papst vor: Karl nannte er Häretiker und Schismatiker und häufte seine Schmähungen auf ihn (Seripandi a. a. O. 54); selbst Anton verlor sein Canonicat; nur Alfons durfte in Rom bleiben, aber nie über die Verwandten sprechen (Ranke I, 197). „Merkwürdig auf immer, ein Papst, der sich mit innerer Gewaltsamkeit von der Neigung zu seinen Anverwandten losriß ... Es war, als wäre ihm nichts geschehen, Mitleid fühlt er nicht und scheint keine Erinnerung an die Seinigen übrig behalten zu haben . . . Gewiß auf immer bedeutend ist diese Umwandlung ... Seit undenklichen (?) Zeiten war nun Paul IV. der erste Papst, der ohne Nepoten regierte ... Er schien fast vergessen zu haben, daß er je eine andere (Richtung als die geistlich strenge restauratorische) gehegt; das Andenken an die verflossenen Zeiten war in ihm erloschen" (Ranke I, 196 ff.). Nur Verdienst und Würdigkeit galten noch bei ihm. Die Uebertragung von Fürstenthümern, von Lehen der Kirche an die Verwandten der Päpste hörte von jetzt an gänzlich auf. Die Bulle Rescissio alienationum hob alle früheren Veräußerungen von Kirchengütern auf. Der Papst, der die ganze Sache mit seinen Verwandten rücksichtslos öffentlich im Consistorium vorgetragen hatte und das gesammte Personal erneuerte, hatte den Nepotismus gründlich ausgefegt (Ranke I, 199; vgl. Benrath bei Herzog XI, 336). Gleichwohl klagte er sterbend, er sei nicht Papst, sondern Knecht gewesen (Seripandi a. a. O. 55). Paul IV., der als Souverän eine gewisse Berechtigung des Nepotismus erweist, ist als Leiter der Kirche die Verkörperung jener Reform am Haupt und an der Curie, die Verkörperung jenes Papstthums, das in sich selbst die Kraft gefunden, sich zu regeneriren. Die Verfolgung der Caraffa durch seinen Nachfolger war für diesen von selbst eine Mahnung, nicht auch die Wege des Nepotismus zu wandeln. Der große Nepotismus überhaupt war seit Paul IV. gebrochen. Der Ernst der Zeit drängte dazu, und der ganze, durch das Concil und die Jesuiten neu belebte kirchliche Geist bot die Möglichkeit, den Nepotismus zu beseitigen. Die Caraffa sind die letzten Nepoten, welche unabhängige Fürstenthümer zu gründen getrachtet und „um politischer Zwecke willen große Weltbewegungen (?) hervorgerufen haben" (Ranke I, 209). Es gab auch später noch Nepotenfamilien, aber ihre Stellung war keine politische mehr, und ihre Glieder wurden nur geistliche Würdenträger und nur bei der Regierung des Kirchenstaates verwendet. Sie strebten nur reich und angesehen und den alten Adelsfamilien Roms gleich zu werden (vgl. Mangold bei Herzog XII, 21; Reumont III, 2, 504. 535; Döllinger 524. 528). Dieser kleine Nepotismus war ungleich weniger gefährlich und konnte, zumal da er sich meist auf durchaus würdige Männer erstreckte, auch den Gegnern der Kirche nicht mehr die Grundlage zu so heftigen und theilweise berechtigten Anklagen bieten. Der große Nepotismus hatte von Sixtus IV. (1471) oder Calixt III. (1455) bis zu Paul IV. (gest. 1559) gedauert. Aber dabei ist wohl zu beachten, „daß auch in dieser Zeit der schöne Gegensatz vieler Päpste die Aergernisse des Nepotismus der Andern überstrahlte" (Wessenberg IV, 342), und daß bei den meisten nepotistisch gesinnten Päpsten der Nepotismus eben auch ihre einzige Schwäche war. Das erste gilt, wie von Eugen IV. (1431—1447) und Nicolaus V. (1447 bis 1455), so von Calixt (s. Gregorovius VII, 28. 137. 148), von Julius II. (1503—1513), Hadrian VI. (1522—1523) und den sehr kurzen Regierungen Pius' III. (1503) und Marcellus' II. (1555) (s. Ranke I, 182 f.) und auch von Paul IV. in der letzten Zeit; für die Zeit des kleinen Nepotismus von Pius IV. (1559—1565) bis Alexander VII. (1655—1667) gilt es von Pius IV., Pius V. (1566—1572) (s. Reumont III, 2, 559. 561; Döllinger 524), von Sixtus V. (1585—1590) (s. Wattenbach 311), Clemens IX. (1667—1670) (s. Döllinger 538. 540, Anm. 1). Das zweite bekennen selbst Protestanten. Von den Vorgängern Alexanders VI. spricht Joh. von Müller als von verschiedenen vortrefflichen Päpsten (Eugen IV., Nicolaus V., Pius II.) und einigen, deren Charakter sich in keinem Sinne über den gewöhnlichen Maßstab erhob, und er rühmt Hadrian VI. und die Nachfolger Pauls IV., während er, außer Alexander VI. und Clemens VII., nur Paul III. und Julius III. als Päpste zu tadeln findet (Sämmtliche Werke, herausgeg. von J. G. Müller, V, Stuttgart und Tübingen 1831, 15 f. 108. 176). „Die Päpste ... seit Hadrian ... waren ehrbare, fast durchgängig ernst und fromm gesinnte Männer" (Hase, Handbuch der protest. Polemik, 3. Aufl. Leipzig 1871, 146). Die Einkünfte des päpstlichen Stuhles dienten großentheils den allgemeinen Bestrebungen des Katholicismus, selten mehr großen eigenen Unternehmungen, öfter großen Bauten, am meisten zu Subsidien gegen die Türken. Den Rest des Ueberschusses glaubten die Päpste als ihr Eigenthum ansehen und daher zum Nutzen ihrer Verwandten verwenden zu dürfen (Ranke III, 11 ff.). Dann gab man diesen hohe Titel wie Herzog und Marquis, als deren Träger sie hauptsächlich die Steuern gewisser kleiner Gebiete bezogen (Reumont III, 2, 541 ff.). Clemens VIII. konnte in seiner 13jährigen Regierung trotz seiner entschiedenen Theilnahme am Türkenkriege seinen Neffen eine Million zuwenden. — Pius IV. erwies sich dankbar gegen Cosimo de' Medici, welcher zu seiner Wahl mitgewirkt und sie als die eines Verwandten freudig begrüßt hatte. Er ernannte Cosimo's Sohn Johannes, der erst im 17. Jahre stand, aber sich durch Milde und Sittenreinheit auszeichnete, zum Cardinal (1560). Er hatte viele Neffen von seinen Schwestern, die

Borromäer, Serbelloni und Hohenems, zu denen er eine lebhafte Zuneigung bewies, so daß man ein neues Nepotenregiment fürchtete. Die Furcht war grundlos. Von den Serbelloni wurde Gabriel, ein geschickter Ingenieur, General der päpstlichen Truppen zu Wasser und zu Land; Fabricius vertrat als General der Truppen in Avignon energisch, aber hart, die Sache der Katholiken in Frankreich. Der dritte, Johannes Anton, ein feiner Politiker, welcher auch theilhatte an den geheimen Geschäften unter Pius IV., Pius V., Gregor XIII. und Sixtus V., wurde Cardinal und Legat von Perugia und in der Romagna. Weniger paßte für den geistlichen Stand, in welchen sein Oheim ihn hineinzog, Mark Sittich von Hohenems, der Cardinal und Legat beim Concil wurde. Aber nur Karl Borromeo, der „in der Blüte der Jahre, Nepote eines Papstes und im vollkommenen Besitze von dessen Gunst, an einem Hofe, wo er sich jede Art von Vergnügungen verschaffen konnte, ein so exemplarisches Leben führte" (Ranke I, 210; Reumont III, 2, 536 ff.), der mit 48 000 Ducaten Einkünfte arm lebte und nicht genug hatte, gewann den nachhaltigsten Einfluß auf die Geschäfte. „Bescheiden und gemäßigt dachte der Papst an die Ausstattung seiner Nepoten und ohne Nachtheil irgend eines Menschen" (Seripandi bei Höfler, Analecten 55). Pius V. (1566—1572) begann die Reform an sich selbst und der Curie und beförderte die allgemeine Reform durch seinen Eifer und sein Beispiel. Er erhob seinen Großneffen Anton (im Orden Michael) Bonelli O. Pr., der kaum 25 Jahre alt war, zum Cardinal, ihn einzig und allein, 1566, „weil man ihm sagte, es gehöre das zu einem vertraulichern Verhältnisse mit den Fürsten" (Ranke I, 234), und zwar gab er ihm Alessandria und als Titelkirche S. Maria sopra Minerva, so wie er es selbst gehabt hatte. Dann machte er ihn zum Generalstatthalter und verlieh ihm das Camerlengat, welches er sich später, als der große Türkenkrieg drohte, von ihm wieder abtreten ließ, um es zu verkaufen, und endlich das Priorat von Malta. Seine Stellung als Gesandter in Spanien, Portugal und Frankreich, wo er die christlichen Fürsten gegen die Türken vereinigen sollte, füllte Bonelli ehrenvoll aus. Er wurde von den folgenden Päpsten und den weltlichen Fürsten Philipp II., Karl IX. hoch geehrt, bis er 1598 starb (vgl. Moréri, Dictionn. s. v. Bonello). Auch andere Nepoten, Scipio Borghese, Paul Ghislieri u. A., erhob er zu Aemtern. Aber nie wollte er seine Verwandten über den Mittelstand hinaus erheben, und nie ließ er sie zu größerem Einflusse gelangen, wie fähig sie sich auch erwiesen. Den Vater des Cardinals, den dieser nach Rom kommen ließ, zwang Pius noch in der Nacht seiner Ankunft, Rom zu verlassen. „Vom Nepotismus war er freier als irgend ein Papst seines wie des vorhergehenden und des nachfolgenden Jahrhunderts" (Reumont III, 2, 559). Von ihm ging denn auch die Bulle [s. unten] aus, die den großen Nepotismus für die Zukunft unmöglich machte (vgl. Civ. cattol. ser. VII [1868], II, 405). Gregor XIII. (1572—1585) machte seinen Sohn Giacomo Buoncompagni zum Befehlshaber der Engelsburg und Generalcapitän. Zwei Nepoten erhob er zu Cardinälen, darunter Philipp Buoncompagni, „den hauptsächlichsten Theilnehmer an dem Ruhme seines Pontificates". Einen dritten Nepoten wies er ab und aus Rom; seinem Bruder, der schon auf dem Wege war, ließ er bestimmt bedeuten, er solle nur umkehren. Selbst seinen Sohn, den er sehr liebte, verwies er für die ersten Jahre aus der Stadt; in die Staatsangelegenheiten ließ er ihn nie eingreifen. Sixtus V. gab den Enkeln seiner Schwester seinen Familiennamen Peretti. Alexander erhob er, obwohl derselbe kaum 14 Jahre alt war, zum Cardinal; dessen Bruder Michael erhielt in noch jüngeren Jahren das Gouvernement von Borgo und das Marquisat von Tecisa, des Papstes Schwester seinen ganzen Grundbesitz. Die beiden Großnichten des Papstes heirateten in die Familien Orsini und Colonna hinein. Kein Verwandter aber hatte einen wesentlichen Einfluß auf ihn, wenn auch der Cardinal, den selbst des Papstes Feinde rühmten, Antheil an den Geschäften erhielt. Seine hohe Auffassung der Cardinalswürde bewahrte ihn schon vor jeder leichtfertigen Besetzung des Cardinalates. Durch die Neuordnung der Congregationen wurden die etwa möglichen Eingriffe der Nepoten in die innern kirchlichen Angelegenheiten beseitigt (Ranke I, 299 f.; Reumont III, 2, 580 ff.). Von einem nach Maß und Art ungehörigen Nepotismus kann so wenig wie schon unter Pius IV. und V. und Gregor XIII. bei ihm die Rede sein (Ranke I, 275. 300; Wattenbach 311). Seit Sixtus V. aber bildete sich das System aus, daß ein Nepot als Geistlicher und Cardinal einflußreich, der andere gut verheiratet und mit sog. Monti reich ausgestattet wurde. Einen Neffen, Paul Sfondrato, erhob Gregor XIV. zum Cardinal und Legaten von Bologna. Paul war bescheiden, freigebig gegen die Armen und vermachte alles seiner Kirche von der hl. Cäcilia, welche er renovirt hatte; er starb ebenso heilig, wie er gelebt hatte (14. Febr. 1618). Einen andern, Hercules, erhob der Papst zum Herzoge von Montemarciano, zum General der Kirche und Anführer der päpstlichen Truppen in Frankreich (Reumont III, 2, 592; Ranke II, 148). Der Neffe Clemens' VIII. (1592—1605), Petrus Aldobrandini, hatte die erfolgreiche Leitung der Unternehmung gegen Ferrara. Vom Jahre 1603 ab war der gewandte geistreiche Cardinal allvermögend beim Papste (Ranke II, 178 ff. 205 ff.), nachdem es ihm gelungen war, den Einfluß eines andern Cardinalnepoten, Cinthius Passeri Aldobrandini, zu verdrängen. Unter Paul V. (Borghese, 1605—1621) war sein Cardinalnepote Scipio Caffarelli der vornehmste Minister, der unermeßlichen Reichthum sammelte und für eine großartige Bauthätigkeit gut anwandte. Des Papstes Neffe

Marc Anton heiratete eine Orsini, wurde Fürst von Sulmona und Grande von Spanien; sein Großneffe Paul Borghese vermehrte seinen Reichthum noch durch Heirat mit der Erbin der Aldobrandini. Die Thätigkeit und Fähigkeit des Cardinalnepoten des Papstes Gregor XV. (1621 bis 1623), Ludovico Ludovisi, ist trotz seines jugendlichen Alters von 25 Jahren unbestritten, selbst von seinen Feinden. Wahrhaftes Talent für die Leitung der Geschäfte und die Fähigkeit, auch in den schlimmsten Verwicklungen einen Ausweg zu entdecken, zeichnen ihn aus. Ludovisi, sofort zum Erzbischof von Bologna, Cardinal, Camerlengo und Vicekanzler erhoben, erbaute die Kirche St. Ignatius (Ranke II, 297 ff.; Reumont III, 2, 610 f.). Urban VIII. fühlte sich wieder mehr als weltlichen Fürsten, dem die Fortschritte des Kaisers bis zum Lübecker Restitutionsedict Furcht einflößten; es überwogen bei ihm die weltlichen Interessen (Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte V, Berlin 1857, 127; Ders., Gesch. Roms III, 2, 613 f.; Ranke II, 352. 376). Den kleinen Nepotismus hat er am stärksten geübt. Für die ersten 10 Jahre gewannen die Verwandten keinen maßgebenden Einfluß. Seinen Bruder Anton, einen einfachen, würdigen Kapuziner, machte der Papst zum Cardinal, Großpönitentiar und Bibliothekar. Seinen Neffen Franz erhob er zum Cardinalbischof von Ostia, zum Decan des heiligen Collegiums und Vicekanzler der Kirche. Dieser galt als ein Vater der Armen und Beschützer der Gelehrten. Sein Neffe Anton wurde 1627 Cardinalbischof von Präneste und Camerlengo, dann auch Großprior der Johanniter in Rom. Er wurde Legat für Avignon und Urbino, dann Legat a latere in Piemont, 1641 Legat in Bologna, Ferrara und Romagna und Oberbefehlshaber der päpstlichen Truppen. Der dritte Neffe, Thaddäus, wurde Fürst von Präneste und nach dem Aussterben der Rovere 1631 Präfect von Rom. Franz wurde hochgefeiert von Pallavicini wegen seines Eifers für die Kirche unter Urban VIII. und seines guten Einflusses nach dem Tode desselben, vor Allem auch wegen seines reinen Lebens und seiner Nächstenliebe. Er mißbrauchte seine Gewalt nicht und hielt sich im Ganzen gemäßigt (Ranke III, 15; Reumont III, 2, 618). Thaddäus war der weltliche Repräsentant der Familie, lebte sehr zurückgezogen und führte eine musterhafte Haushaltung; er war vermählt mit Anna Colonna. Die Summen, die den Barberini an Geld und Geldeswerth zu Theil wurden, übersteigen alles Maß. Unter Sixtus V. besaß der Cardinalpronepot ein Einkommen von 100 000, unter Clemens VIII. Petrus Aldobrandini schon 1599 ein solches von 60 000 Scudi; ebenso sein Schwager Johann Franz, dem der Papst in den 13 Jahren seines Pontificates über eine Million in Baar geschenkt hat. Die Pfründen, welche Scipio Borghese 1612 besaß, sollen ein Jahreseinkommen von 150 000 Scudi dargestellt haben. Die Geschenke, welche Paul V. an seine Neffen in Geld, Werthstücken und Pfründen gab, belaufen sich auf 960 000, also fast eine Million Scudi. Auch die Ludovisi blieben trotz der kurzen Regierung Gregors XV. nicht weit von der Million. Aber nie vielleicht hat eine Familie zu einer und derselben Zeit so viel geistliches Einkommen besessen als die Barberini. Franz besaß 1625 ein Einkommen von 40 000, 1627 von 100 000, seine Brüder Anton und Thaddäus 1635 auch ein solches von je 100 000 Scudi. Für Thaddäus kaufte man Roviano, dann Präneste für 775 000 Scudi von den Colonna, Monterotondo von den Orsini und Valmontone von den Sforza für 2 Millionen Scudi (Reumont, Beiträge V, 134 ff.). Bald berechnete man die Einkünfte der Barberini überhaupt auf eine halbe Million, nach Reumont III, 2, 623 auf eine Million. „Man wollte berechnen, daß im Laufe dieses Pontificats den Barberini die unglaubliche Summe von 105 Millionen Scudi zugefallen sei" (Ranke III, 16). Eine päpstliche Commission erklärte 1640, aus den Ersparnissen des päpstlichen Fürstenthums könne der Papst seine Verwandten beschenken, so daß das Majorat 800 000 Scudi einbringe, die Aussteuer der Nichten 180 000 Scudi betragen dürfe. Sollte das des Papstes Gewissen beruhigen? Der Papst selbst soll seine Verwandten spöttisch als ihren Stellungen widerstreitende Charaktere bezeichnet haben (Reumont, Beitr. V, 131 ff.; Gesch. Roms III, 2, 616 ff.). Das würde dann erst die Schwäche dieses sonst so unnachgiebigen harten Papstes gegen seine Verwandten bekunden. Durch sie ließ er sich auch in den Kampf mit Parma treiben, und als dieser so große Kosten verursachte, als dem Papst und seinen Nepoten so viele Feinde erstanden, da fiel ihm sein Nepotismus, der Alles verschuldet, schwer auf das Gewissen, und er berief eine neue Commission von Theologen betreffs dieser Frage, unter ihnen Cardinal Lugo und P. Lupis S. J. Sie antworteten, der Papst solle den Nepoten ihre Macht lassen, damit sie sich auch nach seinem Tode ihrer Feinde erwehren könnten (Ranke III, 25). So führte der eine Fehler des Nepotismus immer wieder zu neuen Fehlern. — Innocenz X. (1644—1655) begann mit der Verfolgung der Barberini. Den meisten Einfluß gewann auf ihn die Gattin seines verstorbenen Bruders, Olympia Maidalchini, die den Pamphili ein großes Vermögen zugebracht hatte und in der Verwaltung der Familienangelegenheiten sich sehr geschickt erwies, auch den Ruf großer Klugheit genoß. Ihre Töchter waren vermählt mit einem Ludovisi und einem Giustiniani. Ihr Sohn Camillo, ursprünglich zum Cardinalnepoten bestimmt, heiratete nachmals mit päpstlicher Dispens die Erbin der Aldobrandini, Olympia. Es entstand offene Zwietracht zwischen den beiden Olympia. Die ältere wurde, als sie ihre Unzufriedenheit mit der Erhebung Camillo Astalli's, eines entfernten Verwandten, zum Cardinalnepoten äußerte, von der Curie entfernt, dann aber bei den zwischen den Pamphili und den Astalli

ausbrechenden Zwistigkeiten wieder zurückgerufen, womit Astalli seine bevorzugte Stellung verlor, die Barberini wieder mehr Einfluß erlangten. Von da ab regierte der Papst ohne Cardinalnepoten; gern hätte er auch dem Einflusse der Schwägerin, der seinem und der Kirche Ansehen so schädlich war, sich entzogen; doch fühlte er sich zu schwach dazu. Franz Maidalchini, mit 17 Jahren zum Cardinal ernannt, war roh und einfältig und erinnerte an Julius' III. Cardinal Innocenzo. Zuletzt entfernte der Papst seine Verwandten von sich und begann ihnen zu nehmen, was er ihnen gegeben hatte (Ranke III, 26 ff. 75; Reumont III, 2, 625). Der Nepotismus neigte doch immer mehr seinem Ende zu. Innocenz' Nachfolger Alexander VII. hatte nicht mehr den Einfluß von Nepoten seines Vorgängers zu brechen. Alexander (1655—1667) selbst regierte zuerst ohne Nepoten. Pallavicini rühmte ihn schon deßhalb, weil er erklären konnte, er habe noch keinen Denar für sie aus der Camera entnommen. Aber am 24. April 1656 stellte er im Consistorium die Frage, ob es ihm nicht gezieme, für dieselben zu sorgen, oder ob er sie, wenn sie geeignet seien, im Dienste des heiligen Stuhles verwenden dürfe (Laemmer, Meletematum Rom. Mantissa, Ratisb. 1875, 251). Es erhob sich kein Widerspruch. Der älteste Bruder des Papstes, Marius Chigi, erhielt die Aufsicht über die große Leihanstalt der Annona und die Rechtsverwaltung im Borgo, Aemter, bei denen er die Gelegenheit hatte und benutzte, sich zu bereichern (vgl. Reumont III, 2, 649 ff.; Ranke III, 76). Um die Politik kümmerte er sich nicht. Flavius Chigi wurde Cardinal mit 100 000 Scudi Einkünfte. Seine Würdigkeit ist zweifellos und von Pallavicini anerkannt. Besonders gut erwies sich der Papst den Söhnen seines Bruders August; für den einen, Augustin, der die Nichte Marc Anton Borghese's heiratete, kaufte er Ariccia um 100 000, die Herrschaft Farnese um 170 000 Scudi, während Siegmund viele reiche Pfründen erhielt. Selbst entfernte Verwandte und Landsleute aus Siena bereicherte er (Ranke III, 35 f.). Sterbend konnte Alexander die Fähigkeit seiner Verwandten noch hervorheben (Laemmer 252). Als Clemens IX. (1667—1670) die Beamten seines Vorgängers bestätigte, dem Cardinal Chigi seinen Einfluß ließ, keine neuen Nepoten erhob, da war auch der kleine Nepotismus zu Ende (Döllinger 538; Ranke III, 38 f.), wenn auch Clemens X. (1670—1676) noch einmal seinem Cardinalnepoten Altieri viel Einfluß gönnte.

4. Dadurch, daß im Conclave so oft ein der politischen Richtung des Vorgängers abgeneigter Papst gewählt wurde, war es gekommen, daß die Nepoten des Vorgängers verfolgt und, zum Theil schon aus dem Grunde, um ihnen gewachsen zu sein, die neuen Nepoten erhoben wurden. Manchmal gingen die Päpste in der Abneigung gegen die Nepoten des Vorgängers zu weit und luden, wenn sie nun ebenso anfingen mit dem Nepotismus, wie ihre Vorgänger, um so größern Haß auf sich und den Nepotismus, schadeten also um so mehr dem Ansehen der Kirche. Schon Aeneas Sylvius tadelte das allzu schroffe Einschreiten Eugens IV. gegen die Colonna (s. Birck, Der Kölner Erzbischof Dietrich Graf von Moers und Papst Eugen IV., Bonn 1889, 21, Anm. 1). So gleichmäßig die geistliche Verwaltung der Päpste blieb, so sehr ermangelte die weltliche Leitung des Kirchenstaates und die päpstliche Politik nach außen der Stetigkeit, eben durch den Nepotismus, da die Nepoten diese vielfach bestimmten und die Päpste zu unheilvollen Kriegen veranlaßten. Das erkannte man auch schon früh (s. Paruta bei Döllinger 538). An die Nepoten wandten sich die Gesandten auswärtiger Mächte, wandten sich alle, welche durch ihren Einfluß beim Papste etwas erreichen, aber auch alle, welche verdiente Strafen von sich abwenden wollten. Gerade mitten in ihrem Reichthum und ihrer Macht suchten sie noch reicher und mächtiger zu werden durch die Geschenke und den Einfluß ihrer zahlreichen Anhänger, wenn sie auch nur höchst selten einmal einer wirklichen Bestechlichkeit sich schuldig machten. So traten sie mit einem mächtigen Anhange von Cardinälen, die ihr Gönner und Onkel ernannt, in das Conclave, das sie oft genug beherrschten. Ihre großartige Bereicherung gründete in einer stets stärker werdenden Verkäuflichkeit geistlicher Stellen; die Folge war eine drückende Schuldenlast des Kirchenstaates, die Abneigung des Volkes gegen sie und die Päpste, der Neid der alten großen Familien, die Klage der Christenheit über Verschwendung ihres Geldes (vgl. Ranke I, S. VIII ff.; III, 11 ff. 69 ff.). Aber so große Schäden auch der Mißbrauch an sich mitbrachte, so muß man doch anerkennen, daß die Nepoten im Ganzen würdige Männer waren, die mehr durch die Einflüsse von außen, als aus sich heraus und meist im guten Glauben thätig waren für Interessen, die am Ende doch keine kirchlichen waren. Die Gewohnheit selbst stärkte den Mißbrauch, den man nicht mehr lassen zu können glaubte. Die Päpste sind vielfach bedenklich geworden über die Größe des Mißbrauches, die ihnen in der Todesstunde voll vor die Seele trat (s. oben bei Paul III. und IV., Innocenz X., Urban VIII.). Sie wollten ihn abschaffen und vermochten es nicht, theils aus Schwäche und Nachgiebigkeit, theils aus Noth und wegen ihrer Umgebung, die in dem Nepotismus außer dem wirklich Berechtigten und Natürlichen eine Stärkung ihres eigenen Einflusses ersah und dem Papste entgegentrat, wenn er den Nepotismus beseitigen wollte (vgl. Ranke III, 35).

Der Nepotismus war im Zeitalter des Humanismus und der Glaubensspaltung fast eine Einrichtung des Papstthums geworden, die in ihrer Dauer natürlich immer schädlicher wirkte, aber auch immer weniger entbehrlich schien. Schon ein Redner des Basler Concils findet es gar nicht so übel, wenn ein Papst Söhne habe, um die

Tyrannen zu vertreiben (Ranke I, 30). Geraume Zeit hindurch meinte man, ein Cardinalnepot dürfe an dem päpstlichen Hofe nicht fehlen (Döllinger 528). Man sah gar nichts darin, daß ein Papst seine Familie emporbringe; eher würde man es ihm verdacht haben, wenn er es nicht gethan hätte. Lorenzo de' Medici drückte es Innocenz VIII. gegenüber freimüthig und rücksichtslos aus (1489), der Nepotismus gehöre zum Papstthum, und andere Päpste hätten nicht so lange Ehrbarkeit und Zurückhaltung darin bewiesen wie er. Der Papst sei jetzt nicht bloß entschuldigt, sondern man könnte dieses ehrbare Betragen vielleicht noch tadeln und anders erklären; ein Papst bedeute nur so viel, wie er wolle, und könne nur das sein eigen nennen, was er den Seinigen gebe (Ranke I, 30; Reumont III, 1, 264. 498). Meinte der Eine, der Anstand erfordere es, die Nepoten nicht in niedrigen Verhältnissen zu lassen, so fügte der Andere noch dazu, es sei noch besser, wenn der Papst sich der Verwandten annehme, aber sie in Schranken halte (Ranke III, 35). Als Alexander VII. im Consistorium 1656 die Cardinäle fragte, ob es ihnen gut scheine, wenn er sich seiner Verwandten bediene zu den Angelegenheiten des heiligen Stuhles, erhob sich kein Widerspruch. Der Jesuit Luti (Wessenberg IV, 342, Anm. 1 macht daraus gleich „die Jesuiten") soll ihn gar unter einer Todsünde für verpflichtet erklärt haben, seine Nepoten zu berufen, da die fremden Minister zu diesen am meisten Vertrauen hätten, der Papst selbst, von ihnen über Alles besser unterrichtet, leichter sein Amt führe (Ranke a. a. O.). Die Stadt Fermo wahrte sich bis 1669 als Vorrecht, daß ein Verwandter des Papstes die Statthalterschaft führe (Döllinger 531). Gegenüber diesen vereinzelten Stimmen sind aber zahlreich die Klagen der kirchlichen Schriftsteller und die Versuche der Cardinäle und der Päpste selbst, unter anderen auch diesen Mißbrauch abzustellen. Der hl. Thomas von Aquin stellt als Grundsatz auf, es liege, wenn ein weniger Würdiger erhoben werde, die Sünde des Ansehens der Person bei der Verwaltung eines geistlichen Gutes vor, weil der Prälat darüber nicht als Herr nach Willkür verfügen könne; seien aber die Verwandten gleich würdig wie Andere, so könne der Prälat sie erheben, weil sie mehr hervorragen, und weil er ihnen mehr vertrauen könne, daß sie einmüthig mit ihm das geistliche Amt verwalten. Doch wäre es auch dann als Aergerniß zu unterlassen, wenn Andere sich das zum Beispiele nähmen, Kirchengut an Verwandte auch ohne Würdigkeit zu geben (Summa 2, 2, q. 63, 2 ad 1).

Diese Stelle hat schon Sfondrati angezogen (s. Civiltà cattol. ser. VII [1868], II, 655, n. 3). So sagt auch Alvarus Pelagius (De planctu ecclesiae II, c. 20, fol. 53ᵃ) von den Bischöfen: wenn ein Verwandter würdig sei, so seien sie in der That verpflichtet, ihn eher als einen Fremden zu erheben, und auch Platina will die Erhebung ...ndten nicht tadeln, wenn sie würdig sind (ed. Colon. 1593, 261). Der Papst, verlangt Alvarus Pelagius in Uebereinstimmung mit dem hl. Bernhard (De consid. 4, 4 [Migne, PP. lat. CLXXXII, 780]), möge für seine Umgebung, besonders zu den höchsten Stellen, nur Männer von Weisheit nehmen, die ein Muster aller Tugend seien, nicht solche, die ihm verwandt seien, sondern die Alles zurückweisen wollten, und er möge sich hüten, Sion, die Kirche, an Fleisch und Blut (in sanguinibus) zu lassen, möge nicht anderen Prälaten ein Beispiel geben, ihre jungen Neffen (nepotulos), Knaben und Kinder zu erhöhen. Er ist erstaunt darüber, daß viele Päpste reiche junge Neffen und andere verwandte Cleriker nicht bloß zu den höchsten und reichsten Prälaturen, sondern auch zu Cardinälen erhöben und Unwissenden und Unwürdigen und Säuglingen, die sich selbst nicht leiten könnten, die ganze Welt übergäben, daß sie ihren weltlichen Verwandten Baronien und Fürstenthümer kauften und Schaaren Soldaten als Begleitung mitgäben, daß diese sich Gräfinnen und Herzoginnen zur Ehe aussuchten, in Prunkgewändern einhergingen, in Palästen wohnten und das feinste Weizenbrod und Honig verschmähten. Gewisse Cardinäle und viele Prälaten folgten schon diesem Beispiele. Er mahnt den Papst mit den vielen Stellen des Decrets und der Kirche, sich zu hüten, Kirchengut zu entfremden, da er nicht Eigenthümer, sondern Verwalter desselben sei, und weist ihn darauf hin, was er selbst weiß, daß kein Mensch in der ganzen Welt in so großer Gefahr stehe wegen der schweren allgemeinen Verantwortung als Statthalter Christi (vgl. Luther, Sendschreiben an Papst Leo X. [Sämmtliche Werke, herausg. von Irmischer LII. Frankfurt und Erlangen 1853, 44 ff.]; S. Bernardus, De consid. 1, 1 [Migne l. c. 727]; 4, 7 [Migne 787]; Bellarmin bei Laemmer 369). Eine großartige Apostrophe an die Kirche, schließt dieses Kapitel (l. 2, c. 15) des Buches eines Mannes, welcher dem Papste Johannes XXII. selbst so nahe steht, mit der beliebten allgemeinen Klage über die Verweltlichung der Curie, wo Päpste Geld aufhäufen ohne Maß, ihre Verwandten erheben und bereichern und ihre Freunde ehren, Andere aber zertreten, und mit dem Hinweis auf die alte beste Zeit der Kirche.

Schon vor Alvarus hatte Cardinal Orsini in seinem Briefe an Philipp den Schönen nach dem Tode Clemens' V. zwischen dem 20. April und 29. November 1314 sich sehr scharf über den Nepotismus dieses Papstes ausgesprochen (Baluzius, Vitae II, 289—293). In der dritten Periode des Nepotismus zeigen die Wahlcapitulationen im Conclave jedenfalls auch die deutliche Absicht der Cardinäle, den Nepotismus der Päpste zu beschränken oder zu beseitigen, und sie finden sich immer, wenn gerade ein besonders dem Nepotismus geneigter Papst gestorben war. Das fünfte Lateranconcil verbot die Ausstattung selbst armer und würdiger Verwandten mit vielen Pfründen und ihre Bereicherung mit kirchlichen Ein-

künften, wenn sie auf Kosten Anderer geschehen sollte. Seine Bestimmungen gegen die Cumulation der Beneficien und über die Verleihung von Bisthümern gemäß den Constitutionen des dritten Lateranconcils wenden sich ebenfalls gegen den Nepotismus (Hefele-Hergenöther, Conc.-Gesch. VIII, 606). Nachdrücklich verlangte Aegidius von Viterbo in seinen Reformvorschlägen an Hadrian VI. 1522 die Ausführung all dieser Bestimmungen und wandte sich mit aller Schärfe gegen die Cumulation, Reservation und Composition der Beneficien und die Unzahl der von Leo X. neu geschaffenen Commenden, forderte Beschränkung der Rechte der Datarie, Uebertragung der Legationen und Verwaltungsstellen statt für Lebenszeit nur auf zwei Jahre, und betonte, daß es nicht darauf ankomme, die Menschen mit Aemtern zu bereichern, sondern daß die Aemter gut verwaltet würden durch Männer von Verdienst und Würde (Höfler, Analecten, 62 ff.; Bellarmin bei Laemmer 371 sqq. 378). Wie Aegidius, so fordert Bellarmin mit dem Concil von Trient (Sess. XXIV, Decr. de Reform. c. 1), daß der Papst mit aller pflichtgemäßen Sorgfalt sich nur mit den auserwähltesten Cardinälen umgeben und nur die besten und geeignetsten Bischöfe der Kirche geben dürfe. Das Concil weist dabei ausdrücklich hin auf „die vielen schwersten Nachtheile“ der Vergangenheit (vgl. Laemmer 368). Baronius beklagt in seiner Antwort darauf die Schwierigkeit der Auswahl und selbst der Information; Gott selbst habe zum Troste derer, welche die Wahl hätten, den Judas und den Diacon Nicolaus hingestellt. Sterbend erklärte Cardinal Pallavicini (Juni 1667) dem P. General Sylvester Maurus eine Reform des Papstthums betreffs der Familien der Päpste für nöthig in Anbetracht der Noth der Camera apostolica, der Beschwerden der Völker, der Klagen der Häretiker, des allgemeinen Aergernisses und Wunsches. Mit ihm, erklärte er, stimmten viele ausgezeichnete Cardinäle überein, und sie hätten bei der gegenwärtigen Sedisvacanz eine Festsetzung darüber im Conclave betrieben. Nach seiner Ansicht solle keiner der Verwandten des Papstes mehr einen Titel, wie Herzog und Fürst, erhalten und jeder irgendwie einkommende Denar nur zum Heile der Seelen und zur Entlastung des Volkes verwendet werden. Aemter wie das des Generals der Kirche sollten nur Männern, die geschickt seien, im Falle der Noth sie zu verwalten, und nur mit mäßigen Einkünften übertragen werden. Der Cardinal de Lugo habe, nachdem er in den letzten Jahren sich besser informirt, seine weitergehende Auffassung widerrufen in einer eigenhändigen Schrift, in der er sich entscheide, daß die Päpste nur 50 000 Scudi jährlich an Freunde und Verwandte geben dürften; diese Schrift habe er ihm überlassen, um sie zu veröffentlichen. Der P. General möge sie an das Conclave und den Cardinal Chigi gelangen lassen, der vom höchsten Eifer beseelt sei, und bei vielen Cardinälen Alexanders VII. und vielen Anderen habe er die beste Absicht gefunden, über diesen Punkt eine freie Festsetzung zu treffen (Archivio stor. ital. VI, Append., Firenze 1848, 398 sino 400; vgl. Civiltà cattol. ser. VII [1868], II, 397 sgg.). Am schroffsten hatte jedenfalls Contarini erklärt (in seiner Eingabe an die Cardinalscommission von 1536), jede Verknüpfung von irdischem Vortheile mit der Ausübung der Schlüsselgewalt sei verderblich. Daher bildete der Nepotismus Pius' V., der doch kaum hervortrat (Ranke I, 234; Reumont III, 2, 559), dennoch lange ein Hinderniß für seine Canonisation.

Die Päpste selbst suchten sich des Nepotismus zu erwehren, unterlagen aber oft der Schwäche und Furcht vor ihren Verwandten und der Noth der Zeit. Fast übertrieben scharf verfuhren viele von ihnen gegen ihre Verwandten. Clemens IV. stattete seine beiden rechtmäßigen Töchter, von denen eine in's Kloster ging, mit 30 resp. 300 kleinen Turnosen aus, mit dem ausgesprochenen Wunsche, die andere solle nur einen Mann ihres Standes heiraten, der auch nichts von ihm erhielt. Auf dem Sterbebette baten ihn die Cardinäle, er möge seinem Neffen, dem französische Bischöfe drei Pfründen gegeben hätten, eine Würde geben; aber er sagte nur, er könne von den drei Pfründen eine, welche er wolle, behalten, müsse aber die beiden anderen zurückgeben. Cölestin V. verwies seinen Neffen von der Curie und gab ihm nur auf dringendes Bitten der Cardinäle eine kleine Pfründe mit den Worten: „Ihr könnt den Kelch trinken, den ich im Begriffe bin zu trinken“ (Alv. Pelagius II, c. 15, fol. 48[a]). Benedict XII. pflegte zu sagen, ein Papst müsse Melchisedech gleichen, der ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie war. Die Beneficien verlieh er lieber gar nicht, als Unwürdigen. Einem Neffen gab er das Erzbisthum Arles, aber nur auf dringendes Bitten der Cardinäle und mit Rücksicht auf seine ausgezeichneten Verdienste. Seine Nichte gab er, trotz vielfacher Bewerbungen vornehmer Herren, einem einfachen Kaufmann, da es nicht passend sei, daß ein gewöhnliches Pferd einen reichen Sattel habe. Keinen seiner Verwandten berief er in das Cardinalscollegium. Ernst, streng und gerecht verfuhr Innocenz VI. nach seinem Worte, die kirchlichen Würden müßten der Lohn der Tugend und nicht der Geburt sein. Er blieb die einzige Verherrlichung der Familie Aubert. Urban V. lehnte eine Pension des Königs von Frankreich für seinen Vater ab und verwehrte seinem Neffen, sich eine Gattin aus höherem oder gleichem Stande zu suchen. Gregor XI. vermochten alle Bitten des Königs, wie seines eigenen Vaters, seiner Verwandten und Vertrauten nicht, in Frankreich zu bleiben (Christophe II, 32 ff. 170 ff. 266 ff. 300. 322). Mitunter übertrieben scharf und schroff gestehen die Päpste die Nothwendigkeit einer Reform an ihrer eigenen Stellung ein, wie Hadrian VI. (Höfler, Analecten 45; Ranke I, 61), Pius IV. (Ranke I, 211 f.). Wie hatte Paul IV. das Wort des Car-

dinals Pacheco getroffen: „Die Reform müssen wir bei uns selbst anfangen!“ (Ranke I, 196.) Pius V. verbot in der Bulle Admonet nos vom 29. März 1567 (Magnum Bull. Rom. VII, Aug.-Taurin. 1862, 560 sqq.) jede Belehnung mit Gebieten des Kirchenstaates unter irgend welchem Vorwande und ließ die Bulle von allen Cardinälen unterschreiben (Döllinger 524; Reumont III, 2, 559); wiederholt wurde sie von seinen Nachfolgern bestätigt (Gregor XIII., Clemens und Urban VIII.). Mit Innocenz XI. (1676 bis 1689) ist aller Nepotismus der Päpste gebrochen. Seine Verwandten erlangten nicht den geringsten Einfluß auf die Geschäfte. Seinem Neffen Odescalchi erklärt er, er habe von ihm nichts zu hoffen, und er wolle ihn nicht in dem Palaste dulden, weil er ihn liebe wegen seiner Bescheidenheit. Dem kaiserlichen Gesandten, welcher der Familie Odescalchi den besondern Schutz seines Herrn zusichern wollte, erwiederte er, er habe weder Haus noch Familie, und seine Würde sei nur ein Lehen (vgl. auch Ranke III, 112). Er bereitete schon die Bulle gegen den Nepotismus vor, welche sein zweiter Nachfolger Innocenz XII., der die Armen seine Nepoten nannte, die ihm, „dem Vater der Armen“, bis zwei Meilen vor Rom entgegenzogen, um ihn in die Stadt zu tragen, ausführte. Innocenz XII. erklärte den Verwandten sofort, es sei ihm lieber, wenn sie Rom verließen. Unter ihm und auf seinen Auftrag hin schrieb Sfondrati, später Cardinal, sein Buch über den Nepotismus, welches die Schäden desselben voll aufdeckte. Innocenz erließ die Bulle Romanum decet Pontificem vom 22. Juni 1692 (Magnum Bull. Rom. XX [1870], 440 sqq.); sie verbot den Päpsten, in irgend welcher Weise ihre Verwandten mit Gütern der Kirche zu bereichern; arme Verwandte seien wie andere Arme zu behandeln; eine ganze Reihe von Aemtern und Titeln (Gonfaloniere, Generalcapitän), die fast stets bisher mit reichen Einkünften an Verwandte waren gegeben worden, wurden aufgehoben, ihre Erneuerung wurde verboten, nur in Nothfällen sollten sie, ohne Rücksicht auf Verwandte, verdienten fähigen Leuten mit nur mäßigen Einkünften verliehen werden. Die Cardinalnepoten sollten nur 12 000 Scudi erhalten. Jeder der 35 Cardinäle mußte die Bulle unterschreiben mit promitto, voveo et juro, und in jedem Conclave sollte sie von jedem Cardinale und dann vom Papste beschworen werden.

Die Bulle wurde von der ganzen katholischen Welt lebhaft begrüßt; die Häretiker erhoben den Papst bis in den Himmel und sagten, sie allein genüge schon, ihn unsterblich zu machen (Civiltà cattol. ser. VII [1868], II, 400 sgg.; Reumont III, 2, 640). Die folgenden Päpste hielten sich strenge an diese Bestimmungen. Der Nepotismus des Papstthums lebt seitdem nur noch in der Geschichte (Döllinger 529; vgl. Zöpffel bei Herzog VII, 360). Auch Pius VI. machte keine Ausnahme. Zwar bereicherte er die Braschi sehr; allein er lehnte die Erhöhung seines Neffen Braschi-Onestini durch Kaiser Joseph II. ab, indem er erklärte, es solle nicht scheinen, als ob er um der Verwandtschaft willen Rechte der Kirche opfere, und verbot seinen Verwandten, nach Rom zu kommen. Abgesehen von den Päpsten des 10. Jahrhunderts sind es in der avignonesischen Zeit bis zum Konstanzer Concil zwei oder im höchsten Fall fünf Päpste, Clemens V. und VI., Johannes XXII., Bonifaz IX. und Gregor XII., aus der Zeit des Humanismus bis zum Tridentiner Concil fünf, Calixt III., Sixtus IV., Alexander VI., Leo X. und Paul III., denen man noch Innocenz VIII. und Clemens VII. und aus der Folgezeit noch Urban VIII. zuzählen mag, welche einen weder durch die Lage noch durch die erwählten Personen selbst in diesem Maße geforderten und daher dem Ansehen des Papstthums und der Kirche schädlichen Nepotismus geübt haben. Das wären 7, im äußersten Falle 13 Namen. Herzogs Real-Encyklopädie zählt im Register 16 Beförderer gegen 7 Bekämpfer des Nepotismus; aber Paul IV. gehört mindestens so gut zu den letzteren, wie zu den ersteren. Das ist eine für die lange Reihe der Päpste und die ihnen gebotene Gelegenheit recht geringe Anzahl, d. h. nur je der 16. Papst war nepotistisch gesinnt. Dabei spricht man noch immer vom Nepotismus als der „Erbsünde“ (Herzog VII, 351) und „Schoßsünde“ der Päpste (ebd. XII, 50).

Man hat es als eine folgenreiche, göttliche Fügung betrachten wollen, daß Paul III. in seiner verblendeten Liebe zu seinen Nachkommen den siegreichen Kaiser Karl V. verhinderte, die allmälige Aufsaugung und die rasche Unterdrückung des Protestantismus zu Stande zu bringen (Zöpffel bei Herzog XI, 330; vgl. 322, nach Ranke I, 166 ff.). Aehnlich hat man „in diesem Triumph der Sonderinteressen über die Interessen der Religion Jesu Christi“ eine Schwächung und Verminderung des päpstlichen Ehrgeizes gesehen, die gerade zu einer Zeit, wo viele Umstände die Päpste begünstigt hätten, nach dem Vorgange Gregors VII. und Innocenz' III. eine universelle Supprematie und die Allmacht (!) des heiligen Stuhles wiederherzustellen, sie von solchen großen Unternehmungen abgezogen hätte (Daunou, Essai sur la puissance temporelle des Papes I. 4e éd., Paris 1818, 285 ss.). Aber Karl V. konnte selbst im Einverständnisse mit Hadrian VI. nicht den Protestantismus in seiner Entstehung unterdrücken. Die Zeit der conciliaren Bewegungen, der Hussitenkämpfe, der Türkennoth mit der Innocenz' III. oder Gregors VII. zu vergleichen, geht nicht an. Den Nepotismus für Alles verantwortlich zu machen, ist ungeschichtlich.

III. Ein Nepotismus der Bischöfe und anderer hohen Geistlichen konnte nur in Zeiten, wo er mehr allgemein geübt wurde, für eine größere Gesammtheit, einen Staat, ein Land und das kirchliche Ansehen in demselben gefährlich werden. Eine solche allgemeinere Uebung konnte sich aber nur

ausbilden in einer Zeit, wo das Papstthum und die Cardinäle mit dem schlechten Beispiel vorangingen, und wo die höheren und niederen Fürstengeschlechter maßgebenden Einfluß auf die Besetzung der geistlichen Stellen erlangten. Unmittelbar rief der Nepotismus der Päpste den der Cardinäle und Curialbeamten hervor (Ranke III, 43 f. 69 ff.). Die reichsten Bisthümer und Abteien, so viele Priorate, Commenden und andere Pfründen in Italien kamen den Mitgliedern der Curie unmittelbar zu gute (Ranke III, 77 ff.). In Spanien und Frankreich hatte die Krone selbst durch die Politik und das Entgegenkommen der Päpste in den Concordaten die Besetzung fast aller, wenigstens aller besseren Stellen erlangt, und sie bedachte ihre Günstlinge gut. In Deutschland hatten die Capitel ihr Wahlrecht behauptet. Wie überhaupt, so steigerte sich in ihnen mit der Ausbildung des römischen Rechts und der Niederhaltung des Volkes und Unterdrückung der Bauern der Einfluß des höhern und niedern Adels. Dazu trug vor Allem auch bei das große Verdienst, das sich der Adel in früheren Zeiten um einzelne Diöcesen und Kirchen erworben hatte, und die Gunst, welche der höhere Adel bei der Curie fand. So findet man schon im 11. und 12. Jahrhundert wiederholt auf dem Augsburger Bischofsstuhl Grafen von Andechs, auf dem Eichstätter (2) und dem Würzburger (5) Grafen von Rothenburg, auf dem Verduner die Grafen von Chiny und die mit ihnen verwandten Herren von Granson, sowie Grafen von Grandpré und Schönberg und Aspremont (s. Anonymi Series chronol. episcop. Virdun. bei Schannat, Vindemiae litter., Fuldae 1724, II, 103 sqq.). Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts aber suchte der Adel systematisch die nachgeborenen Söhne auf reiche Bischofsstühle zu bringen. Es kam weniger auf Sittenreinheit, Würde und Gelehrsamkeit, als auf Abstammung an. Auch hier verschwinden die Mönche und einfachen treuen Weltgeistlichen immer mehr, und es wurde in vielen Capiteln, wie in Basel, Augsburg, Paderborn, Münster, Osnabrück (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 15. Aufl., 1890, 634 ff.), Regensburg (nach Ulrich von Hutten, Vadiscus oder die römische Dreifaltigkeit [Sämmtliche Werke, herausg. v. Böcking IV, Leipz. 1860, 209]), statutarisch festgesetzt, daß nur, oder zum großen Theil (wie in Köln $^2/_3$) Adelige oder Doctoren (die eventuell den Doctorgrad erkauften) in die Capitel kommen könnten. Das fand schon damals viel Tadel, so bei Sebastian Brant, Geiler, Murner, Rosenplüt, Hutten, Luther (s. Janssen I, 632 ff.). Man vereinigte möglichst viele Pfründen und verpraßte die Einkünfte. Bremen und Verden, Paderborn und Osnabrück, wie Mainz, Magdeburg und Halberstadt waren in einer Hand vereinigt beim Ausbruch der Glaubensspaltung, die Hälfte der deutschen Bisthümer damals in den Händen der Fürstensöhne. Reichthum und Rang verliehen neuen Reichthum und Rang. Papst Alexander soll sogar theoretisch den Adel für besser geeignet zum Dienste Gottes erklärt haben (Ranke III, 79). Das Reservatum ecclesiasticum sollte die noch treu gebliebenen Bisthümer dem Glauben erhalten, nachdem Luther das Kirchengut den protestantischen Fürsten ausgeliefert und diese es mit Freuden angenommen hatten. Aber diese Bestimmung wurde gewaltsam von den Protestanten übertreten; sie terrorisirten und protestantisirten die Capitel. Die norddeutschen Bisthümer wurden fast alle mit protestantischen Fürstensöhnen besetzt, die ein cäsaropapistisches Regiment einführten (Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation, Stuttgart 1889, I, 71 ff.). Merseburg, Naumburg, Meißen galten bald als sächsisches, wie Brandenburg, Havelberg, Lebus, vor Allem aber Magdeburg seit Joachim Hectors Sohne Siegmund und das deutsche Ordensland als brandenburgisches Hauseigenthum; Camin kam an das Herzoghaus in Pommern, Schwerin und Ratzeburg gelangten an Mecklenburg, Halberstadt nach Siegmunds Tod 1566 an Braunschweig-Wolfenbüttel, welches mit Dänemark und Sachsen-Lauenburg noch um Bremen stritt, während Dänemark sich in Lübeck und Verden, bald auch in Oesel und Livland festsetzte. Die Capitel wagten der Bestechung und dem offenen Zwange gegenüber gar nicht mehr von den Fürstensöhnen abzugehen, und zu größerer Sicherheit zwang man sie zu Coadjutorenwahlen (Ritter I, 191 ff. 243). Von 36 Bisthümern im Reich wurden trotz des Reservatum ecclesiasticum 18 im Laufe eines Jahrhunderts säcularisirt. Um so mehr schienen die anderen bedroht. Diese Bestrebungen der protestantischen Fürsten haben nicht geruht bis zur allgemeinen Säcularisation. Ein Plan des Königs von Preußen, seinen zweiten Sohn zum Coadjutor in Würzburg und Bamberg zu machen, rief die interessanten Briefe zweier Domherren (1787) hervor (s. Joh. von Müller, Sämmtl. Werke XXV [1833], 47 ff.). Diesem rücksichtslosen Ansturm gegenüber suchte die Kirche zu retten, was zu retten war. Man begegnete dem Protestantismus mit seinen eigenen Mitteln, nachdem man ihn schon allzu weit hatte vordringen lassen. Der katholische hohe und niedere Adel mußte und konnte allein die Rettung übernehmen. Gewisse alte, mächtige Geschlechter, besonders solche, welche die Erbämter bekleiden, erscheinen immer wieder, fast erblich in den Domcapiteln. Die Besetzung der Capitel und anderer Stellen einer-, des bischöflichen Stuhles andererseits bedingten und bestimmten sich gegenseitig. Man häufte eine ganze Reihe von Beneficien auf die einzelnen Glieder streng katholischer Häuser. Große Bisthümer erscheinen meist enge mit einander verbunden, nicht bloß zu zwei, sondern auch zu drei und vier, in der Hand eines mächtigen Inhabers. Auch hier wurde die Coadjutorie oft angewandt. Wenn Bellarmin klagt, daß Bischöfe zu Gunsten ihrer Neffen verzichten, um unter diesem Scheine erblich das Heiligthum zu besitzen, so

gilt dieses hauptsächlich von der Curie und Italien (Laemmer 379), nicht aber von Deutschland, und selten wurden diese Verzichte wirklich angenommen.

Um 1680 zählen die Capitel in Trier und Mainz nur Adelige, während in Köln noch immer ein Drittel Bürgerliche erscheint. Nachdem in Mainz Karl Heinrich von Metternich gestorben war (1679), erscheint ein Metternich als Propst und einer als Domcapitular; neben ihnen je 2 Capitulare und Domicellare Waltpod von Bassenheim, ein Capitular und 2 Domicellare Dalberg, Kämmerer von Worms, je 2 Capitulare von Waldenburg und von Frankenstein, 2 Domicellare von Elz, je ein Capitular und Domicellar von Schönborn. Wie in Mainz, so findet man in Trier die Kesselstatt (1 Propst, 1 Scholastiker, 1 Domicellar), von Elz (Chorbischof, 2 Capitulare, 4 Domicellare), von Metternich (1 Capitular), Quad von Buschfeld und von Rollingen (je 1 Chorbischof, 2 Domicellare), von Walderdorff (2 Capitulare), die von der Leyen, Boyneburg, Schönborn, Dalberg (2 Domicellare), von Gymnich in Vischel, von Greiffenklau, von Bicken. In Köln sieht man je 2 Fürstenberg (1 Decan, 1 Capitular, dazu noch 3 Domicellare), Salm-Reifferscheid-Manderscheid (dazu noch 3 Domicellare), von Nassau (Propst und 1 Domicellar), von Hohenzollern (Capitular und 2 Domicellare), Grafen Zeil-Waldburg (2 Domicellare). Wie in Mainz und Trier, so erscheinen auch in Bamberg und Würzburg die Schönborn, Sickingen, Stadion, Rheineck, Dalberg, Auffseß, Ingelheim, Walderdorff, Frankenstein u. A. (vgl. Imhof, Notitia S. Rom. Germ. imperii procerum, Tubing. 1697, 22 sqq. 26. 29 sq.).

So sieht man denn auch in demselben Jahrhundert wiederholt Mitglieder derselben Familie dieselben Bischofsstühle besteigen, in Mainz (2 Metternich, in Trier 1), in Trier von der Leyen (2, in Mainz 1); dazu in Mainz und Trier je ein Schönborn, in Salzburg 2 Grafen von Thun (dazu noch einer in Passau und einer in Seckau), in Eichstätt die Schenk von Castell, in Konstanz die Herren von Rodt, in Brixen die Grafen von Spaur, in Bamberg (2) und in Würzburg (3) Grafen von Schönborn, in Passau die von Lamberg, in Straßburg die von Fürstenberg (2) und von Rohan (3). Die Wittelsbacher besetzten (5 nach einander) den Erzstuhl von Köln 1583—1761, der bei einer so lange andauernden protestantischen Besetzung längst säcularisirt worden wäre und mit Mühe zweimal dem eindringenden Protestantismus entrissen wurde. Lange Zeit vereinigten sie mit Köln Münster, Hildesheim, Lüttich, zeitweilig auch Freising, Osnabrück, Paderborn, Regensburg. Speyer war fast stets mit Trier, Worms vielfach mit Mainz vereinigt. Clemens Wenzeslaus regierte am Ende des 18. Jahrhunderts in Trier und Augsburg, Dalberg in Mainz und Konstanz. Die Habsburger besaßen lange das Meisterthum des deutschen Ordens, dann hin und wieder auch Breslau, Brixen und Passau. Aber seit dem Restitutionsedict war das Haus Habsburg fast völlig ausgeschlossen von der Besetzung der Bisthümer. Es wurde in Köln und Münster Nachfolger des ältern Hauses Wittelsbach. — Das angewendete Mittel hatte den erwünschten Erfolg gehabt. Es war an sich nicht gerade gut, die Kirche so aristokratisch zu gestalten, aber auch gar nicht schlecht und für die Zeit das einzige Mittel. Waren manche dieser Bischöfe wenig clerical gesinnt und oft lässig und mehr weltliche als geistliche Herren, so entwickelte sich das doch erst später, als der Protestantismus nicht mehr so sehr Gefahr drohte; jedenfalls aber lag es der kirchlichen Auffassung durchaus fern. Der Welt war der Unterschied zwischen einer Besetzung der Bischofsstühle durch katholische und durch protestantische Fürstensöhne völlig klar. Joh. v. Müllers Briefe zweier Domherren (1787) zeigen, wie schwer es den Capiteln ward, sich der Wahl von Männern aus hohen fürstlichen Häusern zu erwehren. Der jüngere Domherr will nie mehr als zwei Prinzen aus demselben Hause folgen lassen, der ältere will die Prinzen durch ein allgemeines Uebereinkommen der Capitel ganz ausgeschlossen und nie über den unmittelbaren Reichsritterstand hinausgegangen wissen (vgl. Joh. von Müller, Sämmtliche Werke XXV, 51 ff.). — Das Uebel, Verwandte zu bevorzugen zum Nachtheil Anderer, die durch ihr Leben und ihre Wissenschaft die Stellen verdient hätten, ist zu allgemein menschlich, und daher schon alt in der Kirche, besonders in Zeiten und Gegenden, wo der Cölibat nicht oder doch weniger beobachtet, um so mehr aber Simonie geübt wurde. Ueber Jugend und Unfähigkeit sah man aus Verwandtenliebe und Herrschsucht hinweg. Was alles mußte nicht Ivo von Chartres in dieser Beziehung erleben! (Ep. 182, bei Migne, PP. lat. CLXII, 183.) Wie scharf sprachen sich der hl. Bernhard (Tractatus de moribus et officio episcoporum seu ep. 42 ad Henricum archiepiscopum Senonensem, c. 7 [Migne, PP. lat. CLXXXII, 325 sqq.]), Gerhoh von Reichersberg (De investigatione Antichristi, bei Scheibelberger, Gerhohi Opera inedita Lincii 1875, I, c. 44, 4 sqq.; vgl. Sturmhöfel, Gerhoh von Reichersperg, Leipzig 1888, II, 6 ff.), Alvarus Pelagius (II, c. 15, fol. 48ᵇ sqq.; c. 23, fol. 63ᵃ; c. 26, fol. 64ᵃ) gegen diesen Mißbrauch aus! Da trifft der Tadel gleichmäßig Cardinäle, Bischöfe und Aebte. „Was ist mehr verbreitet in der Kirche als die verwandtschaftliche Zuneigung zu den Blutsverwandten? Die Prälaten, Neffchen und andere Verwandte sind heute ihre Götter“, die sie mehr als Gott und im Gegensatze zu Gott lieben und ehren. Sie füllen Kirchen und Klöster mit ihren Verwandten, um wieder einen Verwandten zu erheben und das Heiligthum nach Erbrecht zu besitzen. Von jeher hatte die Kirche den Vorstehern verboten, irgend etwas vom Kirchengut den Verwandten zu geben; wenn sie arm seien, solle man ihnen als Armen helfen, hatte das siebente Concil (von Nicäa, 787)

c. 12 als Grundsatz aufgestellt; aber das solle nicht als Vorwand dienen, der Kirche Güter zu entfremden (vgl. Corpus juris canon. c. 19, C. XII, q. 2). Jeden Versuch der Bischöfe, ihren Verwandten Vortheile zuzuwenden, belegte das zehnte Concil von Toledo c. 3 und im Anschluß daran c. 6, Dist. LXXXIX mit schwerer Strafe. Von dem neu gewählten Bischofe von Syracus verlangte der Papst Pelagius eine Garantie, daß er weder seinem Weibe noch seinen Söhnen oder anderen Verwandten etwas von den Kirchengütern geben oder hinterlassen werde (vgl. c. 13, Dist. XXVIII). Unter die größten Häretiker soll gezählt werden, wer an blutsverwandte Laien etwas gibt vom Kirchengute (vgl. Gregor VII. in c. 13, C. I, q. 3). Wer einem Unwürdigen eine Pfründe gibt, gilt als Simonist; wer seinen Verwandten Macht gibt, Kirchengut anzugreifen, soll dem Concil verfallen sein (c. 7, C. X, q. 2). Innocenz III. forderte den Patriarchen von Constantinopel, der bloß seine Landsleute, die Venetianer, anstellte, durch den Cardinallegaten von St. Marcellus auf, damit aufzuhören (Alv. Pelagius II, c. 15). Gerade in der Stellung der Cardinäle, welche eine Menge Pfründen vereinigten und so wieder ihre Verwandten bereicherten, welche die Papstgewalt überall zu hemmen suchten, um ihr eigenes Interesse mehr vertreten zu können, sahen Viele die Ursache alles Unheils, wie besonders Ferdinand I. (vgl. Ranke I, 224 f.). Die Cardinalscommission von 1536 verlangte auch schon Abschaffung der Mißbräuche bei Verleihung von Pfründen an Verwandte der geistlichen Inhaber. Strenge verbot das Concil von Trient jede simonistische Verwendung von kirchlichen Einkünften (Sess. XXIV De reform. c. 14); es verbot mit den Canones der Apostel den Bischöfen und Cardinälen, die kirchlichen Einkünfte zu zersplittern und aus ihnen Verwandte und Hausgenossen zu erhöhen, wies sie vielmehr an, diese, wenn sie arm seien, gleich wie die anderen Armen zu behandeln, und ermahnt sie, die ganze menschliche Zuneigung gegen die Brüder, Neffen und Verwandten als eine Saat vieler Uebel für die Kirche abzulegen (Sess. XXV De ref. c. 1). Es fordert alle, welche ein Recht dazu haben, auf, zu sorgen, daß ohne Rücksicht auf menschliche Neigung oder Einflüsterung der Bewerber selbst nur nach Verdienst und nach den kirchlichen Forderungen Männer erhoben werden, und empfiehlt dem Papste die sorgfältigste Auswahl bei der Besetzung der Bischofsstühle, und besonders auch bei der Wahl der Cardinäle, welche der Papst möglichst mit Berücksichtigung aller Nationen ernennen soll (Sess. XXIV De ref. c. 1), verbietet auch die Pluralität der Beneficien im Allgemeinen, wie für die Cardinäle (Sess. XXIV, c. 17). Konnten auch nicht alle diese Bestimmungen bei der Noth der Zeit wirklich eingehalten werden, so waren es doch klare, bestimmte Festsetzungen, nach denen man sich zu richten suchte, so gut man konnte, und die sofort in Kraft traten, als die Kirche von den Schwierigkeiten, die sie bedrückten, befreit war und mit dem Verluste der weltlichen Macht die Geistlichen auch dem Einfluß der weltlichen Macht entzogen wurden. — Wenn man die Gefahren und Mißbräuche des Nepotismus der Bischöfe, Aebte und Cardinäle betrachtet, erkennt man erst recht, wie segensreich und nothwendig die Einrichtung des Cölibats gewesen ist. Ohne ihn wäre die Kirche im Weltlichen erstickt. Durch den Cölibat schob sie allen nepotistischen weltlichen Neigungen den stärksten Riegel vor. [W. Felten.]

Ner (נֵר), im A. T. ein Israelit aus dem Stamme Benjamin, der Vater Abners, des Feldherrn unter Saul (1 Sam. 14, 51). Da Abner als Verwandter Sauls bezeichnet wird (l. c. 50), so gehörte auch Ner zu dessen Familie; doch ist der Grad der Verwandtschaft schwer zu bestimmen, weil der Nachweis derselben 1 Par. 8, 33; 9, 39 (vgl. 1 Sam. 9, 1; 14, 50. 51) an großer Dunkelheit leidet, welche schwerlich anders als auf textkritischem Wege gehoben werden kann. [Kaulen.]

Nereus und **Achilleus**, zwei Brüder, berühmte römische Martyrer aus dem ersten Jahrhundert, waren zufolge einer für ihre Grabstätte von Papst Damasus verfaßten versificirten Inschrift zuerst Soldaten, und zwar, wie de Rossi vermuthet, Prätorianer. Diese heidnische Periode ihres Lebens zeichnet uns die Grabschrift in wenigen kräftigen Zügen. Die beiden Brüder hatten, freilich „aus Furcht", einen „grausamen Dienst" (saevum officium) zu versehen, indem sie die Bluturtheile eines Tyrannen vollziehen mußten; aber mit großherzigem Entschluß ließen sie sich in die Schaar der Bekenner Christi aufnehmen und freuten sich, hinfort „den Triumph Christi zu feiern" (gaudent Christi portare triumphos). Damasus nennt den „Tyrannen" nicht, dessen blutige Befehle das edle Brüderpaar hatte ausführen müssen. Allem Anscheine nach war es Nero, von dem Juvenal bezeugt, daß er eine ganze Cohorte Prätorianer mit der Durchführung seiner Blutedicte beschäftigte (Sat. 10, 15—18). Ueberdieß waren auch schon die Acten der hll. Nereus und Achilleus zur Zeit des hl. Damasus im Umlauf (de Rossi, Bull. 1875, 32 sq.; vgl. 6), und diese bezeugen ausdrücklich, daß die beiden Martyrer (nach ihrer Flucht aus der Kaserne) in den Dienst der Flavier traten und mit Plautilla und (der jüngern) Domitilla (s. d. Art. III, 1954) von Petrus in demselben Jahre, da dieser den Martertod erlitt, unterrichtet und getauft wurden (Boll. A. SS. Maj. III, ed. 1680, 8). Was nun diese Acten betrifft, so gewinnt man bei gehöriger Unterscheidung zwischen Ausschmückung und Kern aus denselben ein Resultat, das durch die neuesten Funde in den Katakomben zum größten Theile bestätigt wird. Zunächst ist gewiß, daß Nereus und Achilleus sich um Domitilla müssen verdient gemacht haben, sonst ließe sich deren Beisetzung auf einem dieser Heiligen zugehörigen Hofgute nicht leicht erklären.

Hierüber geben uns nun die Acten folgenden Aufschluß. Domitilla wurde nach Empfang der Taufe mit einem heidnischen Jüngling, Namens Aurelian, verlobt. Offenbar wäre bei Eingehung dieser Ehe ihr Seelenheil ernstlich bedroht gewesen, und darauf machten ihre Kämmerer Nereus und Achilleus sie aufmerksam. Die Art und Weise, wie sie nach den Acten dieß thaten, ist als unächte Zuthat anzusehen. Richtig wird nur sein, daß sie Domitilla beredeten, auf die Ehe überhaupt zu verzichten und den Schleier zu nehmen. Nun aber nahm Aurelian Rache an ihr und veranlaßte unter Domitian ihre Deportation nach der Insel Pontia. Dorthin sandte man auch ihre Kämmerer, in der Hoffnung, sie würden Domitilla von ihrem Entschlusse zurückbringen und deren Einwilligung zur Ehe mit Aurelian erwirken. Aber das Gegentheil war der Fall. Die Brüder bewogen vielmehr die Jungfrau, bei ihrem Entschlusse zu verharren, woraufhin sie insgesammt nach Terracina exilirt wurden. Hier erlitten die zwei Kämmerer den Tod durch's Schwert und fanden, wie die Acten mittheilen, in einem Cömeterium an der Via Ardeatina, 1½ Meilen von der Stadt, auf einem der Domitilla zugehörigen Hofgute, wo bereits die hl. Petronilla beigesetzt worden war, ihr Grab. Der jetzt unter dem Namen Tor Marancia bekannte Hof liegt gerade in dieser Entfernung an der genannten Straße, und Inschriften beweisen auch, daß er seiner Zeit im Besitz der Flavischen Familie war.

Daß nun wirklich die beiden Martyrer hier ihre Grabstätte fanden, dafür haben die neuesten Ausgrabungen an diesem Cömeterium die klarsten Beweise geliefert. Die Crypta arenaria, in welcher die Martyrer ursprünglich beigesetzt wurden, verwandelte man in der Folge in eine Basilica, die von der hl. Petronilla ihren Namen erhielt. Ihr Bau fällt, wie de Rossi zeigt, in's Jahr 395. Als sie 1874 wiedergefunden wurde, entdeckte man einen Säulenschaft, der als eine der ehemaligen Stützen des Ciboriumaltars erkannt wurde; derselbe trägt ungefähr in seiner Mitte ein Relief, das, im Stil der altchristlichen Sarkophage um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts ausgeführt, die Hinrichtung eines Martyrers darstellt. Die dabei angebrachte Inschrift Acilleus (= Achilleus) beweist klar den hier dargestellten Gegenstand; es ist das Martyrium des Achilleus, dem ohne Zweifel dasjenige des Nereus auf einer der übrigen Säulen des Ciboriums entsprach. Die Gebeine der hll. Nereus und Achilleus ruhten also in dieser Basilica unter dem Hauptaltar, während die der hl. Petronilla, die keine Martyrin war, nahe der Apside der Basilika aufgefunden wurden. Weil nun die beiden Heiligen als vorzüglichster Schatz dieser Basilika galten, so wurde das Cömeterium häufig auch nach ihnen benannt. In einem sehr alten, von de Rossi edirten Verzeichniß der römischen Cömeterien liest man: Cimiterium Domicile Nerei et Archilei ad sanctam Petronillam via Ardeatina (R. S. I, 131). Das Papstbuch nennt unter Johannes I. (523—526) das Cömeterium kurzweg nach den beiden Martyrern. An dieser Stelle hielt Gregor der Große seine 28. Homilie, welche nach mehreren Codices die Ueberschrift In basilica ss. Nerei et Achillei trug (Migne, PP. lat. LXXVI, 1210). In dem Verzeichniß der vom Abte Johannes zur Zeit desselben Papstes gesammelten und der Lombardenkönigin Theodelinde überbrachten Reliquien wird auch das Oel erwähnt, welches vor dem Altare unserer Heiligen brannte (de Rossi, R. S. I, 180). Ueberhaupt wurde das ganze 7. Jahrhundert hindurch die Grabstätte der hl. Petronilla und der hll. Nereus und Achilleus von den Pilgern aller Nationen besucht und verehrt, wofür die Itinerarien dieser Zeit die Belege liefern (vgl. de Rossi l. c.). Im folgenden Jahrhundert war der Zudrang so stark, daß Gregor III. (731—741) sich veranlaßt sah, die Stationsandacht mit dem Cömeterium der hl. Petronilla zu verbinden (Anast. De vit. Rom. Pont. bei Migne, PP. lat. CXXVIII, 1030). Doch im J. 755 wurden die Cömeterien in der Umgegend Roms von den Langobarden verwüstet; Paul I. (757—767) ließ darum die Ueberreste der berühmteren Martyrer an sicherere Orte übertragen. Die Reliquien der hl. Petronilla wurden in den Vatican gebracht, wo jetzt noch eine nach ihr benannte Kapelle besteht. Die Gebeine der hll. Nereus und Achilleus scheinen damals noch an ihrem ersten Orte geblieben zu sein. Doch wurden auch sie sammt denen der hl. Domitilla 1213 in die Kirche des hl. Hadrian am Forum Romanum übertragen. Ob diese Translation von der Via Ardeatina oder von der den hll. Nereus und Achilleus innerhalb der Stadt Rom geweihten Kirche aus geschah, weiß de Rossi nicht zu bestimmen. In der Folge kamen Reliquientheile der genannten Heiligen auch in die Kirche des hl. Sebastian und in das Kloster des hl. Sylvester. Als der für das christliche Alterthum so hoch begeisterte Baronius 1596 zum Cardinal ernannt wurde, erbat er sich von Clemens VIII. die innerhalb der Stadt Rom gelegene Kirche der hll. Nereus und Achilleus zur Titelkirche, in der Absicht, dieselbe wieder vollständig zu restauriren. Zugleich beauftragte der Papst durch Breve vom 14. Februar 1597 den Cardinal, die Reliquien der hll. Nereus und Achilleus sammt denen der hl. Domitilla wieder zu sammeln und in der restaurirten Basilika beizusetzen. Dieß erfolgte bei der feierlichen Besitzergreifung der Kirche durch den Cardinal am 12. März 1597. Die an der Via Ardeatina gelegene, im Alterthum so sehr besuchte Kirche der hl. Petronilla gerieth nach den Verwüstungen durch die Langobarden in Verfall, wurde wahrscheinlich unter Leo III. geschlossen und nach und nach verschüttet, bis sie in unseren Tagen wieder aufgefunden wurde. (Vgl. de Rossi, Bullettino 1874, 5—35. 68—75. 122—125; 1875, 5—77; Kraus, Rom. Sotterr., 2. Aufl., Freib. 1879, 77—89. 522.) [Peters.]

Nergel (נֵרְגַּל), im A. T. eine babylonische Gottheit, welche besonders zu Cutha (s. d. Art.) verehrt wurde (4 Kön. 17, 30). Sie entsprach dem assyrischen Adar und war wie dieser der Gott des Krieges und der Jagd, der Schwertgott, den man gern in Löwengestalt abbildete; wie es scheint, sind die Löwencolosse an den Eingängen der assyrischen Paläste symbolische Darstellungen dieser Gottheit. Nergel wird auch, wie Adar, Gott der Gräber und der Unterwelt genannt. Als sichtbare Offenbarung desselben galt der Planet Mars. Sein Name ist ein Bestandtheil der von den Griechen erhaltenen Personennamen Nerigliſsor und Nergilus. (Vgl. Schrader, Keilinschr. und A. T., 2. Aufl. Gießen 1883, 282 f.; Tiele, Babylonisch-assyrische Gesch. II, Gotha 1888, 529 ff.) [Kaulen.]

Neri, s. Philippus Neri.

Nero, L. **Domitius**, der fünfte römische Kaiser, der von 54—68 n. Chr. regierte, kann wohl als Typus des spätern Heidenthums betrachtet werden, insofern sich bei ihm die thörichtesten Verirrungen des Verstandes mit den empörendsten Lastern vereinigt finden. Als ein „für den Staat verderbliches Scheusal“ soll er schon bei der Geburt von seinem Vater verkündigt worden sein. Indeß durfte man, als er mit 15 Jahren den Thron bestieg, Gutes von ihm erwarten, da er sich der Leitung tüchtiger Erzieher, des Philosophen Seneca und des die Prätorianer befehligenden Burrus, hingab. Fünf Jahre lang vermochte der Einfluß dieser Männer auch für den Staat glückliche Zeiten hervorzurufen, welche ein späterer wohlmeinender Kaiser als das Ideal der von ihm zu erstrebenden Zustände ansehen konnte. Indeß war auch dieses Quinquennium durch eine Reihe von Verbrechen gekennzeichnet, welche Nero innerhalb seiner Familie verübte, ohne daß sie zur öffentlichen Kenntniß gelangten. Die Ausschweifungen der frühen Jugend hatten eben Nero so verderbt, daß fremde Einflüsse seinen ungezügelten Leidenschaften keinen Damm entgegenstellen konnten. Als er seine rechtmäßige Gattin Octavia verstoßen und die ehebrecherische Buhlerin Poppäa zur Gemahlin genommen hatte, ward er durch diese vollständig von Schandthat zu Schandthat fortgerissen. Seine Lasterhaftigkeit brachte ihn zu einer Art wahnsinniger Erregtheit, indem die innere Unruhe durch immer neue Mittel beschwichtigt sein wollte. Diesem Zustande wird es zugeschrieben, daß er Rom anzünden ließ, um sich in dem Brande den Fall Troja's vorzustellen und sich daran zu weiden. Als der Untergang von zwei Dritteln der Stadt und die dadurch entstandene unbeschreibliche Noth eine bedenkliche Gährung im Volke hervorgerufen hatte, wälzte er die Schuld auf die damals in Rom bereits zahlreichen Christen und benutzte dabei wahrscheinlich eine denselben schon vorher nicht günstig gewesene Stimmung. So entstand die große Christenverfolgung, der auch Petrus und Paulus zum Opfer fielen (s. d. Art. Christenverfolgungen III, 204). Der bei Nero zu Tage tretende Wahnsinn vereinigte sich mit einer maßlosen Eitelkeit, und als Product beider muß angesehen werden, daß er als Sänger, als Schauspieler und als Wagenlenker erst nur in kleinem Kreise, später aber öffentlich auftrat und seinen größten Ruhm darin suchte, wegen seiner vermeintlichen künstlerischen Virtuosität bewundert zu werden. Wahnsinnig waren auch seine Ausgaben. Nachdem er Rom nach neuem Plane auf das Herrlichste hatte herstellen lassen, ließ er für sich selbst auf dem Palatinus eine Wohnung herrichten, welche nach der ungeheuern Menge der angebrachten Ornamente Aurea domus genannt wurde. Dabei übte er eine maßloße Verschwendung für seinen Hofhalt, sowie für Aufführung öffentlicher Schaustellungen und Spiele, für Kornspenden an's Volk, für Geschenke; ein armenischer Prinz Tiridates, der nach Rom seine Vasallenpflicht zu erfüllen kam, erhielt mehr als 15 Millionen unseres Geldes als Gastgeschenk. Für diese Summen mußte zuerst Rom und Italien gebrandschatzt werden; als die unter allen erdenklichen Vorwänden angelegte Steuerschraube nicht mehr genügte, um Geld zu schaffen, wurden die Begüterten wegen Verbrechen angeklagt, welche den Verlust ihres Vermögens zur Folge hatten. So mehrte sich die Unzufriedenheit, welche schon längst die wahnsinnigen Schritte des kaiserlichen Comödianten begleitete. Als Italien ausgeplündert erschien, zog Nero im J. 67 nach Griechenland, angeblich, um dort als Künstler Lorbeeren einzuernten, in der That, um die Tempel zu plündern und durch Wegschleppung der Kunstwerke, durch Mordbefehle und Confiscationen seine erschöpfte Kasse wieder zu füllen. Als er aber nach Rom zurückkehrte, war die Stimmung daselbst eine äußerst bedrohliche geworden und fand in den Provinzen ihren Wiederhall. In Gallien wie in Hispanien machte der Unwille sich Luft, und der Proconsul S. Sulpicius Galba erklärte den Krieg gegen den römischen Imperator. Noch ehe er aber nach Rom aufbrechen konnte, war es mit Nero's Macht schon zu Ende. Die Rebellion erhob sich in der Hauptstadt selbst, und ihr Beherrscher mußte sich sagen, daß er daselbst nicht mehr sicher sei. So floh er auf das Landgut eines Freigelassenen und erfuhr bald, daß der Senat ihn zum Feinde des Volkes erklärt und geächtet hatte. Als dann Rosseshufe ertönten, nahm er zögernd sich das Leben; seine Hand zitterte so sehr, daß ein griechischer Schreiber ihm helfen mußte, die letzte Blutthat zu vollbringen. Sein Leichnam ward augenblicklich verbrannt, und da ihm kein Grabmal bereitet wurde, so konnten Phantasie und Sage sich ungehindert mit ihm beschäftigen. Vielfach ward geglaubt, er sei nicht gestorben, sondern nach Osten über den Euphrat geflohen und werde von dort zu neuer Herrschaft zurückkehren (Dial. de Orat. 11, Suet. 40). Dieß war ein Gedanke, der besonders lebhaft die Christen beschäftigte, da sie von Nero's Wiederkehr die Erneuerung der über sie hereingebrochenen Leiden zu

erwarten hatten. Ihre Aufmerksamkeit blieb um so mehr gespannt, weil dreimal ein falscher Nero im Morgenland aufstand und die bestehende Erwartung zu erfüllen suchte. Demnach bildeten sie die bestehende Sage in ihrer Weise dahin um, daß sie die Stelle Offb. 13, 3: et plaga mortis ejus curata est, auf ihn anwandten und glaubten, er werde zur Endzeit als der Antichrist wiederkehren, um das Geheimniß der Bosheit zu vollenden. Bei den Schriftstellern des 3. und 4. Jahrhunderts erscheint dieß als feststehende Erwartung (Tacit. Ann. 15, 44; Sulpic. Sev. 2, 28; Aug. Civ. Dei 12, 19, 2; vgl. Bisping, Apocalypse 213 f.; Döllinger, Christenthum und Kirche, Regensburg 1860, 287; Hilgenfeld, Nero der Antichrist, in der Zeitschr. f. wissensch. Theologie XII, Leipzig 1869, 421 ff.). [Kaulen.]

Nerses I.—IV., Patriarchen von Armenien. Nerses I., der Große, war der sechste armenische Katholikos (s. d. Art.). Die ältesten Quellenschriften über Nerses sind innerhalb der armenischen Historiographie: des Faustus von Byzanz Geschichte der Armenier (aus dem 5. Jahrhundert), des Moses von Chorene Geschichte der Armenier (angeblich aus dem 5., thatsächlich erst aus dem 7. oder 8. Jahrhundert stammend) und die Biographie des hl. Nerses (nicht genau zu datiren). Die Prüfung dieser drei Berichte ergibt, daß die beiden letztgenannten auf dem ersten ruhen. Aber auch dieser enthält in dem langen Abschnitt, welcher der Persönlichkeit Nerses' d. Gr. gewidmet ist (4, 3 bis 5, 31), bereits zahlreiche sagenhafte Züge. Das Wesentliche im Berichte des Faustus ist Folgendes. Nerses entstammte dem königlichen Hause der Arsaciden und war ein directer Nachkomme des hl. Gregor des Erleuchters. Er erhielt seine Erziehung in Griechenland, kehrte später nach Armenien zurück und ward Kammerherr des Königs Arschak. Dem vereinten Andringen von König und Volk nachgebend, entsagte Nerses dem Kriegsdienste und bestieg, nachdem er in Cäsarea die heilige Weihe empfangen hatte, den eben erledigten Stuhl des Katholikos. Als solcher war er bemüht, einerseits die Anhänglichkeit des erst halb christianisirten Volkes an heidnisches Wesen zu bekämpfen und andererseits durch Gründung kirchlicher Schulen den religiösen und socialen Zustand Armeniens zu heben. Diese Thätigkeit ward dadurch, daß König Arschak ihn als Führer einer Gesandschaft an Kaiser Valens nach Griechenland beorderte, unterbrochen. Da Nerses dem arianischen Kaiser gegenüber den rechtgläubigen Standpunkt entschieden vertrat, hinderte ihn dieser an der Rückkehr nach Armenien und verbannte ihn auf eine einsame Insel. Hier blieb Nerses bis zur Thronbesteigung Theodosius' d. Gr.; dann konnte er nach Armenien zurückkehren, wo inzwischen Bischof Chad von Bagravand seine Stelle vertreten hatte. Das Verhältniß zu König Arschak ward jedoch mehr und mehr gespannt wegen der Mißregierung des Königs, die Nerses ungescheut rügte; noch mehr war dieß der Fall gegenüber von Arschaks Nachfolger, dem wollüstigen König Pap. Um den lästigen Mahner los zu werden, vergiftete König Pap den Katholikos bei einem Festmahle. Das Pontificat Nerses' d. Gr. währte nach Moses von Chorene (3, 38) 34 Jahre. Es darf jedoch dieser Nachricht keine allzu große Bedeutung beigemessen werden, weil Faustus, des Moses Quelle, die Dauer des Pontificates gar nicht angibt. Sicher ist, daß das Katholikat Nerses' I. in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts fiel. Tschamtschean (Gesch. v. Armenien [armenisch] I, Venedig 1874, 440—469) verlegt es in die Jahre 364—383; J. A. de St. Martin, der unter dem Kaiser, welcher Nerses in die Verbannung schickte, Constantius II. versteht, nimmt die Jahre 340—374 an (Mém. hist. et géogr. sur l'Arm. I, Paris 1818, 437).

Nerses II., Katholikos von 524—533, führte den Beinamen Aschtarakatzi, weil er aus Aschtarak in der Provinz Bagravand stammte. Er hielt 527 die zweite Synode zu Dwin ab, deren Canones sich mit kirchlichen Reformen befaßten (Tschamtschean II, 237—239. 493—508).

Nerses III., Katholikos von 640—661, erhielt den Beinamen Schinol, „der Erbauer", weil er die von den Arabern zerstörte Patriarchalstadt Dwin wieder aufbaute. Sein Katholikat fiel in trübe Zeiten; immer kehrten Einfälle, bald der Griechen, bald der Araber wieder, denn beide machten Anspruch auf die Oberherrschaft über Armenien. Als eine kurze Periode des Friedens eingetreten war, berief Nerses eine Synode nach Dwin, die fünfte der dort abgehaltenen (645). Hier wurde das Concil von Chalcedon verworfen. Im folgenden Jahre (646) erfolgte wieder ein neuer Einfall der Araber, der die Armenier nöthigte, die Oberherrschaft der Khalifen neuerdings anzuerkennen. Die Kunde hiervon versetzte Kaiser Constans II. in großen Zorn, so daß er mit einem starken Heere in Armenien einrückte. Der Katholikos Nerses ging dem Kaiser entgegen und suchte ihn zu besänftigen. Es gelang ihm, Constans zu friedlichem Einzug in Dwin zu bewegen; dagegen mußte Nerses feierlich, in Gegenwart des Kaisers, das Concil von Chalcedon anerkennen. Als aber der Kaiser wieder abgezogen war, gewann die antichalcedonensische Partei abermals die Oberhand, und eine neue Synode zu Dwin (648) bat den Kaiser, die Anerkennung oder Nichtanerkennung des Concils von Chalcedon den Armeniern freizugeben. Der Katholikos Nerses, der seiner frühern Erklärung zu Gunsten des Concils von Chalcedon treu blieb, ward allmälig immer unpopulärer, weßhalb er 649 Dwin verließ und in seine Heimat und frühere Diöcese Taikh zurückkehrte. Zu seinem Vertreter bestellte der General Theodoros, das Haupt der antichalcedonensischen Partei, den Wardapat (Doctor) Johannes von Manazkert. Dieser hielt 651 eine Aftersynode zu Manazkert, welche das Concil von Chalcedon verwarf. Bald darauf (653) fielen die Araber

wieder in Großarmenien ein; doch verlief dieser Zug ohne weiteres Blutvergießen, weil die Armenier sich formell von den Griechen lossagten und dem Khalifen zahlreiche Geiseln stellten. Inzwischen war der General Theodoros, der Hauptgegner des Concils von Chalcedon, gestorben. Auf die Nachricht von seinem Tode hin kehrte der Katholikos Nerses alsbald (654) nach Dwin zurück und nahm die Oberleitung der armenischen Kirche wieder auf. Von nun an bis zu seinem Tode näherte er sich in der Politik mehr und mehr den Arabern, namentlich seitdem Moawijah den Thron der Khalifen bestiegen hatte (657). Im J. 661 starb Nerses nach einem Pontificat von 20 Jahren und 9 Monaten. Der Hauptzeuge für die Geschichte Nerses' III. ist der Historiker Sebēos aus dem 7. Jahrhundert, außerdem Johannes Katholikos (9. Jahrhundert), Stephan Asolik (10. u. 11. Jahrhundert), Vardan und Kirakos (13. Jahrhundert) (Tschamtschean II, 344—360).

Nerses IV., Katholikos von 1166—1173, genannt Klajetzi, „der Klajenser", weil er seinen Sitz zu Rom-Klah hatte, oder Schnorhali, „der Anmuthige", wegen der classischen Anmuth seiner Schreibweise, ist wohl der geistig bedeutendste unter den armenischen Kirchenschriftstellern. Er stammte mütterlicherseits aus einem Zweige des alten arsacidischen Königshauses, war ein Urenkel des berühmten Schriftstellers Gregor Magistros, des griechischen Statthalters von Mesopotamien, und ein Bruder des der Union mit Rom sehr zugeneigten Katholikos Gregor III. (1113—1166). Von diesem seinem Bruder empfing Nerses 1135 die Priester- und bald nachher die Bischofsweihe. Im J. 1139 wohnte er gemeinsam mit seinem Bruder der lateinischen Synode von Antiochien bei. Im J. 1165 berief Gregor III., da er seinen Tod herannahen fühlte, eine Synode nach Rom-Klah und weihte mit Zustimmung derselben den ebenfalls schon hochbetagten Nerses zu seinem Nachfolger in der Würde des Katholikos. Im folgenden Jahre (1166) starb Gregor. Vom Anfange seines Katholikats an war Nerses auf die Union mit der griechischen Kirche bedacht. Der Anstoß zu den Unterhandlungen ging vom Kaiser Manuel I. aus; er lud den Katholikos Gregor ein, seinen Bruder Nerses zur Besprechung der Union nach Constantinopel zu senden. Als dieses Schreiben in Armenien ankam, war Gregor bereits todt. Nerses, weil inzwischen Katholikos geworden, konnte die Reise nach Constantinopel nicht antreten, erklärte aber in einem langen Antwortschreiben dem Kaiser seine Bereitwilligkeit zur Einleitung der Unionsverhandlungen. (Die lateinische Uebersetzung dieses Schreibens s. in den Nersetis Clajensis Opera, studio J. Cappelletti, I, Venetia 1873, 195—204.) Es folgte 1170 eine zweite Gesandtschaft des Kaisers an Nerses, der seinerseits auf einer Synode von Rom-Klah im selben Jahre die Angelegenheit der Union behandelte (s. das Antwortschreiben des Katholikos bei Cappelletti l. c. I, 231—238). Eine dritte Gesandtschaft des Kaisers, die 1173 in Rom-Klah ankam, formulirte bereits genau die neun Punkte, auf Grund deren die Union zu Stande kommen sollte. Nerses hatte schon umfassende Maßregeln zum wirklichen Vollzug der Union vorbereitet (s. das Antwortschreiben an den Kaiser bei Cappelletti I, 239. 240, und das Ausschreiben an den Clerus der armenischen Kirche, ib. I, 246. 247), als er schwer erkrankte und im Alter von 75 Jahren, im August des Jahres 1173, zu Rom-Klah starb. — Nerses besaß ein gewaltiges Rednertalent. Zeugen dafür sind nicht nur seine armenischen Zeitgenossen, sondern auch alle gebildeten Griechen und Lateiner, die je mit ihm in Berührung kamen. Als Schriftsteller verfaßte er außer einer einzigen exegetischen Schrift, einer Erklärung des Matthäusevangeliums, die er jedoch nicht mehr vollenden konnte, keine systematischen Werke; vielmehr sind seine sämmtlichen theologischen Tractate Gelegenheitsschriften, meist in Form von Briefen (an den Kaiser Manuel, den griechischen Patriarchen Michael, den syrischen Patriarchen Michael u. A.). In einem dieser Briefe, dem ersten an Kaiser Manuel, erkennt Nerses formell und ausdrücklich den Primat des römischen Stuhles an (Cappelletti I, 202). Von besonderem Werthe für die Kenntniß der religiösen und sittlichen Zustände Armeniens sind unter den Briefen das umfassende Hirtenschreiben, welches Nerses beim Antritt seines Katholikats an das ganze Volk richtete, und die Pastoralanweisung an die Priester von Samosata über die Behandlung von solchen Katechumenen, welche vorher der parsischen Religion zugethan waren. Außerdem hinterließ Nerses eine Anzahl von Reden, darunter auch die bei seiner Weihe zum Katholikos gehaltene. Besondere Berühmtheit erlangte das kurze Gebetsformular, das er „für die 24 Stunden des Tages und der Nacht" verfaßte (Cappelletti II, 171—175); es wurde in 36 Sprachen übersetzt (wiederholt herausgegeben, zum letzten Male Venedig 1882). Was aber in erster Linie Nerses' schriftstellerischen Ruhm begründete, waren seine Dichtungen. Außer zahlreichen kleineren Gedichten sind es folgende drei Werke, die seinen Namen als den des größten armenischen Dichters verewigen: ein Epos über die Geschichte Armeniens (Wipasanuthiun), das Nerses noch in jungen Jahren verfaßte; eine Elegie auf die Zerstörung der Stadt Edessa durch den Sultan von Aleppo (1144) mit dem Titel „Klage über Edessa" (Edesioh wolb), und die große religiöse Dichtung „Jesus der Sohn" (Hisus wordi). (Die Dichtungen des hl. Nerses Schnorhali, Venedig 1830; vgl. Tschamtschean III, 83—88; Quadro della storia letteraria di Armenia, Venezia 1829, 82; Neumann, Versuch einer Gesch. der armen. Literatur, Leipzig 1836, 151—160.) [Vetter.]

Nerses von Lambron, armenischer Erzbischof von Tarsus, war wohl der fruchtbarste der armenischen Kirchenschriftsteller und zugleich der ent-

schiedenste Vorkämpfer für die Union der armenischen Kirche mit dem römischen Stuhle. Er wurde geboren 1153 zu Lambron in Cilicien als Sohn des armenischen Dynasten Oschin II., dessen Großvater Oschin I. 1085 vom Kaiser Alexius I. mit einem kleinen Fürstenthum in Cilicien belehnt worden war. Mütterlicherseits entstammte Nerses dem alten Königshause der Arsaciden. Erst 16 Jahre alt, ward Nerses von seinem Oheim, dem Katholikos Nerses IV., zum Priester geweiht. Innere Neigung trieb den jungen Cleriker zum Einsiedlerleben, doch zog ihn der gemessene Befehl des folgenden Katholikos Gregor IV. daraus zurück. Nerses mußte sich 1176 zum Erzbischof von Tarsus ordiniren lassen. Als solcher wohnte er 1179 der Synode von Rom-Klah an, auf welcher die Union zwischen der griechischen und der armenischen Kirche vorbereitet wurde. Nerses hielt im Auftrage des Katholikos die Synodalrede zu Gunsten der Union. Die Union ward beschlossen, kam aber doch nicht zur Ausführung, weil im folgenden Jahre 1180 Kaiser Manuel, der sich um das Zustandekommen derselben seit Jahren bemüht hatte, mit Tod abging. Im J. 1190, als Kaiser Friedrich I. Barbarossa an die Grenzen von Cilicien kam, und Leo, der armenische Fürst von Cilicien, mit dem Katholikos Gregor dem Kaiser entgegenging, befand sich auch Nerses unter den Begleitern des Fürsten. Sie erreichten aber den Kaiser nicht mehr, denn als sie bei dem deutschen Heere anlangten, war Friedrich schon todt. Der Bericht, den Nerses selbst über diese seine Reise nach Seleucia und über den Tod des Kaisers Friedrich verfaßt hat, ist handschriftlich erhalten (übersetzt von Vetter, Histor. Jahrb. II, 1881, 288—291). Im J. 1197 wurde Nerses vom Fürsten Leo und dem Katholikos Gregor VI. nach Constantinopel gesandt, um dem Kaiser Alexius III. Vorstellungen wegen religiöser Bedrückungen zu machen, welche die unter griechischer Herrschaft stehenden Armenier zu erdulden hatten. Der kaiserliche Hof empfing den berühmten Erzbischof von Tarsus in höchst ehrenvoller Weise, im Uebrigen aber war die Gesandtschaft resultatlos. Im folgenden Jahre 1198 erfolgte die formelle Union der cilicischen Armenier mit dem römischen Stuhle: Fürst Leo hatte sich von Papst Cölestin III. den Titel eines Königs von Armenien erbeten, ein päpstlicher Legat hatte im Auftrage des Papstes und des Kaisers Heinrich VI. die Königskrone nach Cilicien überbracht, und am 6. Januar 1198 ward Leo zu Tarsus durch den Katholikos Gregor VI. zum König gesalbt. Vorher hatten zwölf Bischöfe die vom heiligen Stuhl formulirten Bedingungen zu beschwören, und unter diesen zwölfen nennt der Historiker Kiralos (13. Jahrhundert) an erster Stelle „Nerses von Lambron, den Bischof von Tarsus" (Venedig 1865, 76). Noch im selben Jahre, am 14. Juli, starb Nerses im Alter von 45 Jahren.

Nerses von Lambron genoß bei seinen Zeitgenossen ein ganz außergewöhnliches Ansehen: nicht bloß die Armenier, sondern auch Lateiner, Griechen und Syrer waren voll Verehrung für den heiligen und gelehrten Erzbischof von Tarsus und nannten ihn „den zweiten Apostel Paulus von Tarsus" (Tschamtschean III, 94). Er war aber auch in der That einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit: außer seiner Muttersprache beherrschte Nerses das Lateinische, das Griechische, das Syrische und das „Aegyptische" (Tschamtschean III, 94), worunter wohl das Koptische, nicht etwa das Arabische zu verstehen ist. Diese seine umfassenden Sprachkenntnisse befähigten ihn in erster Linie zum Uebersetzer. Er übertrug aus dem Lateinischen außer verschiedenen kleineren Schriften die Regel des hl. Benedict, die Dialogi des hl. Gregor des Großen, sowie eine Biographie eben dieses heiligen Papstes. Unter seinen Uebersetzungen aus dem Griechischen ist insbesondere zu nennen die des Commentars zur Apocalypse des hl. Johannes vor Andreas von Cäsarea; aus dem Syrischen übertrug er die Homilien des Jacob von Sarug (Quadro della storia letteraria di Armenia, Venezia 1829, 98; Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in armeno, Ven. 1825, 12 sg.; Neumann, Versuch einer Gesch. d. armen. Lit., Leipz. 1836, 173.174). Aus lateinischen, griechischen und „ägyptischen" Schriften zugleich fertigte er „Das Leben der Väter" an. Nicht weniger zahlreich und umfassend als seine Uebersetzungen sind die Originalschriften des großen Bischofs. An exegetischen Werken hinterließ er Commentare zu den Psalmen, zu den salomonischen Schriften (nämlich Sprüche, Prediger und Buch der Weisheit) und zu den kleinen Propheten. Liturgischen Gehaltes ist sein umfassendes Werk „Erklärung der heiligen Messe" (Venedig 1847). Die berühmteste seiner Schriften aber ist die große Synodalrede, die er 1179 auf der Synode von Rom-Klah zu Gunsten der Union mit den Griechen hielt (Venedig 1784. 1812. 1865; ital. Uebers. v. P. Pasqual Aucher, Venedig 1812; deutsche Uebers. von C. F. Neumann, Leipzig 1834). Außerdem sind fünf andere Reden von ihm erhalten (Karekin, Gesch. d. armen. Literatur I, 533). Auch Dichter war Nerses von Lambron; außer kleineren Kirchenliedern verfaßte er in Versen den Nekrolog (nerbolakan warkh) seines Oheims, des Katholikos Nerses IV. Unter seinen Briefen ist vor Allem zu nennen das Schreiben an den König Leo I., das er in den letzten Monaten seines Lebens zu seiner persönlichen Rechtfertigung wegen gewissenhaften Vollzugs der beschworenen Unionsbedingungen verfaßt hat (Venedig 1865). Quellenschriften zur Geschichte des Nerses von Lambron sind außer seinen eigenen Werken: die Biographie seines Schülers Samuel von Skewrah; die andere mehr oratorische Biographie des Gregor von Skewrah (vom Anfang des 13. Jahrhunderts); die armenische Geschichte des Kirakos von Ganzak (13. Jahrhundert, Venedig 1865). (Vgl. Quadro della storia letteraria di Armenia 94 sg.) [Vetter.]

Nerva, Beiname dreier römischen Geschlechter, ist die gewöhnliche Bezeichnung für einen römischen Kaiser geworden, welcher aus einem dieser Geschlechter stammte und von 96—98 n. Chr. auf den Thron saß. Er war unter Nero Prätor, mit Vespasian zum ersten Mal und mit Domitian zum zweiten Mal Consul. Letzterer wollte als Kaiser ihn tödten, weil ein Wahrsager verkündigt hatte, er werde auf den Thron gelangen, verschonte ihn aber, weil ein anderer versicherte, der kränkliche, schon über 60 Jahre alte Mann habe ohnehin nicht lange mehr zu leben. Als Domitian durch eine Verschwörung gefallen war, erklärten die Verschworenen Nerva trotz seines vorgeschrittenen Alters als dessen Nachfolger. Seine Regierung war hauptsächlich durch Acte der Milde bezeichnet. „Mit Nerva", sagt Tacitus (De vita Agric. 3), „begann ein glückliches Jahrhundert, welches zwei bis dahin unvereinbare Dinge mit einander verband, Principat und Freiheit." Er befreite die wegen Majestätsverbrechen Angeklagten, rief die Verbannten zurück und gab ihnen ihre Güter wieder, verfolgte mit großer Strenge die Angeber, minderte die Auflagen und bewies ausgedehnte Wohlthätigkeit. Für sich war er sehr sparsam und bescheiden und gewann sich so allgemeine Liebe und Anhänglichkeit. Eine gegen ihn gesponnene, aber frühzeitig entdeckte Verschwörung bestrafte er nur mit Verbannung der Schuldigen nach Tarent. Auch den Christen bewies er sich wohlwollend, indem er die Anwendung von Domitians Edict, das sie wegen Gottlosigkeit und jüdischer Gebräuche in Anklagezustand setzte, verbot. Leider traf er auch eine Maßregel, welche den Christen in der Folge unheilvoll werden sollte. Als er sich weigerte, die zum Theil hochgestellten Männer, welche Domitian gestürzt hatten, hinrichten zu lassen, wurden diese im Aufruhr ermordet. Der Vorgang erschütterte den bejahrten und kränklichen Kaiser so sehr, daß er sich in der Person des von ihm adoptirten Trajan einen Coadjutor beigesellte. Mit demselben regierte er nur noch drei Monate zusammen; er starb im J. 98, nicht ganz 66 Jahre alt. (Vgl. Dio Cass. 67, 15 et 68, 1 sqq.; Pauly, Real-Encyclopädie des class. Alterthums V, 592 ff.) [Kaulen.]

Nesroch (נִסְרֹךְ), nach 4 Kön. 19, 37 und Js. 37, 38 ein assyrischer Gott, in dessen Tempel Sennacherib von den eigenen Söhnen erschlagen wurde. Soweit jetzt die Kenntniß des alten Assyrien reicht, gibt es in dessen Pantheon keine Gottheit, welche den angegebenen Namen trägt, und da dieser auch bei den LXX in wesentlich anderer Gestalt erscheint (Ἀσράχ, Ἀσσαράχ, Μεσεράχ, Ἀσοράν neben Νεσράχ), so darf man wohl ein Textverderbniß annehmen und Nusku substituiren. [Kaulen.]

Nestor, Mönch des Höhlenklosters zu Kiew, gilt als der Vater der russischen Geschichte. Er war geboren um 1056, trat mit 17 Jahren in das Kloster und lebte darin 40 Jahre. Während es unter den viel gebildeteren europäischen Nationen damals eine außerordentliche Seltenheit war, Geschichte in der Muttersprache zu schreiben, verfaßte angeblich Nestor die Annalen seiner Nation in der Landessprache. Diese erste Chronik, welche die Russen erhielten, ist auch für die übrigen Völker von Wichtigkeit; denn obgleich sie ganz im Geiste und der Art byzantinischer Schriftsteller abgefaßt ist, öffnet sie uns doch in anziehender und glaubwürdiger Weise den Norden und macht uns mit der Geschichte, den Sitten und Gewohnheiten von Völkern bekannt, welche sonst in undurchdringlichem Dunkel geblieben wären. Die Annalen fangen mit der Sintflut an, gehen dann zur Geschichte der Slaven und des russischen Reiches über und beschreiben dessen Schicksale bis zum Jahre 1113 einschließlich in bestimmter Zeitordnung und selbst mit eingerückten Friedensschlüssen. Von dem Werke existiren viele unter sich sehr abweichende Abschriften. Es ist oft unmöglich, die Zusätze von dem eigentlichen Werke zu scheiden. Uebrigens ist die Auctorschaft Nestors nicht unbestritten, und es wird selbst die Annahme, daß die erste Zusammenstellung der Annalen von Nestor herrühre, vielfach aufgegeben (Bestuschew Rjumin, Geschichte Rußlands, übers. v. Th. Schiemann I, Mitau 1874, Anhang: Quellen u. Literatur zur russ. Geschichte 2 ff. Vgl. auch die Einleitung zu Miklosichs unten erwähnter Textausgabe, und besonders Leger, Chronique dite de Nestor, traduite sur le texte slavon-russe avec introduction etc., Paris 1884; Recension dazu von Martinov [Revue des quest. hist. XXXVI, 1884, 359 ss.] und Pierling [Polybiblion XL, 1884, 438 s.]). Zuerst erschien dasselbe zu Petersburg 1767 in 5 Bänden; Schlözer machte sich durch Kritik und Uebersetzung desselben (Göttingen 1802—1809, 5 Bde.) verdient. Eine neue Ausgabe veranstaltete Miklosich (Chronica Nestoris, Vindobonae 1860). Das in Nestors Chronik gegebene Beispiel ermunterte Andere zur Fortsetzung der russischen Annalen: den Bischof Sylvester von Perejaslawl (gest. 1124), dann zwei andere Ungenannte, den Bischof Simon und Andere in ununterbrochener Reihe bis in's 17. Jahrhundert herab. — Nestor schrieb auch das Patericon des Kiew'schen Höhlenklosters und schildert darin das strenge Leben der Mönche dieses Klosters, welches damals als eine Pflanzstätte des klösterlichen Lebens, der Tugend und wissenschaftlicher Thätigkeit von höchster Bedeutung für Rußland war. (Vgl. noch Schröckh, Christl. Kirchengeschichte XXIV, Leipzig 1797, 519 ff.; Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte I, Halle 1827, 80 u. 90; Karamsin, Geschichte des russ. Reiches I, Riga 1820, S. XXIX.) [Schrödl.]

Nestorius und die Nestorianer, der Stifter und die Anhänger einer Secte. I. Nestorius wurde zu Germanicia im euphratischen Syrien geboren, machte verschiedene Reisen, kam dann nach Antiochien und genoß hier wahrscheinlich den Unterricht Theodors von Mopsuestia. Darauf trat er in das

Kloster des hl. Euprepius bei der Stadt ein und erwarb sich, zum Priester geweiht, als Prediger großes Ansehen. Sein Ruf drang selbst in die Ferne, und so wurde er, als der Patriarch Sisinnius von Constantinopel am 24. December 427 starb und das Volk über die Wahl eines Nachfolgers uneinig war, durch den Hof für den Bischofsstuhl der Hauptstadt in Aussicht genommen. Die Erhebung eines Fremden sollte dem Frieden in der Gemeinde dienen. Nestorius' Weihe fand am 10. April 428 statt; sein Pontificat war aber nur von kurzer Dauer. Er zeigte großen Eifer für die Einigung der Christen; schon am Tage seiner Weihe redete er den Kaiser mit den Worten an: „Gib mir, o Kaiser, die Erde von den Häretikern gereinigt, und ich werde dir dafür den Himmel geben; bekämpfe mit mir die Häretiker, und ich werde mit dir die Perser bekämpfen." Drei Tage später ließ er die Kirche der Arianer niederreißen. Er bekämpfte auch die Macedonianer in Constantinopel und Umgegend, sowie die Quartodecimaner in Asien, Lydien und Karien auf's Entschiedenste. Ebenso wollte er sich an den Novatianern in der Hauptstadt vergreifen; sein Ungestüm wurde aber hier durch die Behörde gezügelt. Sein Eifer äußerte sich offenbar in einer Weise, die nicht zu billigen ist, und wie derselbe das Maß überschritt, so entsprang er Allem nach aus nicht ganz lauterer Absicht. Theodoret entwirft, nachdem er erzählt, daß Nestorius zum Priester geweiht und mit dem kirchlichen Lehramt betraut worden, von dessen Charakter folgende Zeichnung. „Nestorius zeigte sofort im Anfang, wie er in seinem ganzen Leben sein werde. Er bemühte sich nicht um einen edlen, heilsamen und erbaulichen Vortrag, sondern suchte dem Pöbel zu gefallen, haschte eifrig nach Beifall durch Händeklatschen und zog dadurch das unruhige und unbeständige Volk an sich. Er trug ein schwarzes Kleid, ging mit trauriger Miene einher, mied den Lärm der öffentlichen Plätze, suchte mit seiner blassen Gesichtsfarbe für einen Asceten zu gelten, las zu Hause fleißig in den Büchern und lebte für sich in der Stille. Durch diese künstliche Haltung, welche er einen großen Theil seines Lebens hindurch fortsetzte, köderte er das Volk, indem er ein Christ mehr scheinen als sein wollte und seinen Ruhm der Ehre Christi vorzog (Haer. fab. 4, 12). Die Zeichnung mag etwas zu schwarz gehalten, aber die Grundlinien werden richtig sein. Nestorius' Eifer war ungesund und führte bald zu einem Kampfe, der für ihn selbst unheilvolle Folgen hatte. Das Verhältniß der beiden Naturen in Christus war damals noch nicht genau bestimmt. Es fehlte nicht an Ausdrücken, die, wenn auch nicht ganz unrichtig, doch mehr oder weniger verfänglich waren. Einige redeten von Vermischung der Naturen. Die antiochenische Schule, aus der Nestorius hervorgegangen war, drang dem gegenüber auf Unterscheidung, und der Gegensatz führte sie weiter zu einer Trennung, welche die Einheit in dem Erlöser in Frage stellte. Der Streit entzündete sich über der Bezeichnung der seligsten Jungfrau als Gottesgebärerin (θεοτόκος). Dieser Ausdruck war schon lange üblich; er findet sich bei den Cappadociern, bei Athanasius, Eusebius, Alexander von Alexandrien, und wie häufig er gebraucht wurde, zeigt der Vorwurf, den Julian der Abtrünnige den Christen machte, daß sie nicht aufhörten, Maria Gottesgebärerin zu nennen (Adv. Christianos, ed. Neumann, Lips. 1880, 214). Der Theorie der Antiochener hingegen widerstrebte diese Benennung, und in Constantinopel kam es darob zu einem großen Kampf. Wie Nestorius in einem Briefe an Johann von Antiochien versichert, fand er bald nach dem Antritt seines Bischofsamtes, daß über den Ausdruck Streit bestehe; die Einen hätten ihn gebraucht; Andere hätten die heilige Jungfrau „Menschengebärerin" genannt, und um zu vermitteln, habe er den Ausdruck „Christusgebärerin" vorgeschlagen, da derselbe beides bezeichne, Gott und den Menschen (Harduin, Conc. coll. I, 1331). Nach dem Bericht des Socrates entstand der Streit dadurch, daß ein Vertrauter des Nestorius, der Presbyter Anastasius, der mit ihm von Antiochien nach Constantinopel gekommen war, den Ausdruck auf der Kanzel bekämpfte, und da das Vorgehen bei Volk und Geistlichkeit Anstoß erregte, der Bischof für den Presbyter eintrat. Die Angaben stehen sich nicht unbedingt entgegen. Der Ausdruck wurde in kleineren Kreisen wohl schon früher erörtert; die Polemik aber, welche Anastasius und Nestorius auf der Kanzel gegen ihn unternahmen, führte zum eigentlichen Streit. Da der Ausdruck angegriffen wurde, ward er vertheidigt, und dieß um so eifriger, weil man mehrfach glaubte, die Gegner desselben hielten, gleich Paul von Samosata und Photinus, Christus für einen bloßen Menschen. Der Vermittlungsvorschlag, den Nestorius machte, konnte andererseits um so weniger Erfolg haben, weil der Bischof gegen das Wort θεοτόκος mit einer Heftigkeit auftrat, die ihn nicht sowohl als Vermittler wie als Parteimann erscheinen ließ. Gleich in der ersten der Predigten, welche er in der Angelegenheit hielt und welche uns Marius Mercator theilweise aufbewahrt hat, erklärte er: „Sie fragen, ob Maria Gottesgebärerin genannt werden dürfe? Aber hat denn Gott eine Mutter? Dann ist auch das Heidenthum zu entschuldigen, welches von Müttern der Götter sprach; Paulus aber ist dann ein Lügner, indem er von der Gottheit Christi sagt, sie sei ohne Vater, ohne Mutter und ohne Genealogie (Hebr. 7, 3). Nein, mein Bester, Maria hat nicht Gott geboren; ... das Geschöpf hat nicht den Schöpfer geboren, sondern den Menschen, welcher das Werkzeug der Gottheit ist; der heilige Geist hat nicht den Logos geschaffen, sondern er hat für ihn aus der Jungfrau einen Tempel geschaffen, den er bewohnen sollte. ... Dieses Kleid, dessen er sich bedient, ehre ich wegen desjenigen, der sich seiner bedient; wegen desjenigen, der darin verborgen ist, bete ich an, was außen erscheint; Gott ist unzertrennlich von

dem, der nach außen sichtbar ist. Wie sollte ich also die Ehre und Würde dessen, der nicht getheilt wird, zu trennen wagen? Ich trenne die Naturen und verbinde die Verehrung. Beachte, was das heißen will. Derjenige, der im Leibe Maria's gestaltet wurde, war nicht selbst Gott, sondern Gott hat ihn angenommen, und wegen des Annehmenden wird auch der Angenommene Gott genannt" (Migne, PP. lat. XLVIII, 759—762). Hierbei fand aber Nestorius Widerspruch, und dieser veranlaßte ihn zu noch größerer Heftigkeit. Die Gemeinde gerieth in große Wirren, der Streit verbreitete sich in kurzer Zeit sogar in weite Ferne. Cyrill von Alexandrien trat der Lehre des Bischofs von Constantinopel schon 430 in einer Osterpredigt entgegen; er bekämpfte sie ferner in einem Schreiben an seine Mönche. Da dieses Schriftstück in die Hände des Angegriffenen kam, erging sich derselbe in heftigen Aeußerungen über den Bischof von Alexandrien. Die zwölf Kapitel, welche Cyrill hierauf Nestorius zusandte, stießen nicht bloß bei diesem, sondern auch bei dem Patriarchen Johann von Antiochien auf Widerspruch. So nahm der Streit eine Heftigkeit und einen Umfang an, daß zu seiner Beilegung eine allgemeine Synode als nothwendig erschien. Die Versammlung wurde auf Pfingsten 431 nach Ephesus berufen; ihre Geschichte ist in dem Art. Ephesus IV, 670—675 dargestellt. Nestorius, durch die Synode abgesetzt, wurde im Herbst 431 endlich auch durch den Kaiser aufgegeben, der ihn bisher gehalten hatte, und in sein Kloster bei Antiochien verwiesen. Im J. 435 wurde er nach Petra in Arabien verbannt. Thatsächlich jedoch, wahrscheinlich infolge eines weitern kaiserlichen Decretes, kam er nach der Oasis in Aegypten, und nach Socrates lebte er dort noch 439, als dieser seine Kirchengeschichte schrieb. Durch Einfälle wilder Stämme veranlaßt, flüchtete er sich dann nach der Thebais. Der Statthalter ließ ihn nach Elephantine und später nach Panopolis bringen; aber auch hier sollte er nicht bleiben, sondern an einen neuen Ort wandern. Wohin, sagt er in dem Schreiben nicht, aus dem uns Evagrius Mittheilungen macht, und mit dem er aus der Geschichte verschwindet. Zeit und Ort seines Todes sind unbekannt. (Vgl. Socrat. H. E. 7, 29—34; Evagr. H. E. 1, 2—7; Liberatus, Breviarium causae Nest. et Eutych. c. 2—9 [Migne PP. lat. LXVIII, 971 sq.]; Mansi, Conc. coll. IV, 567 ad V, 420.)

II. **Nestorianer.** Indem Cyrill von Alexandrien im J. 433 das Symbolum annahm, welches ihm Johannes von Antiochien vorlegen ließ, und welches die Antiochener, von dem Eingang und einigen Schlußworten abgesehen, schon zu Ephesus dem Kaiser Theodosius hatten überreichen lassen, indem Johannes endlich die Absetzung des Nestorius anerkannte, hatten die Kirchenhäupter im Orient sich geeinigt. Die Mehrheit der Christen zeigte sich darüber erfreut. Aber allgemein war diese Stimmung nicht. Ein Theil von Nestorius' Anhängern weigerte sich entschieden, der Union beizutreten. Auf einer Synode zu Zeugma im euphratischen Syrien wurde Nestorius für unschuldig erklärt und die Anerkennung seiner Absetzung verweigert. Auf einer Synode zu Anazarbus erklärten die Bischöfe von Cilicia secunda Cyrill wegen der zwölf Kapitel für einen Ketzer. Da aber der Hof auf Ersuchen Johannes' die Widerspänstigen mit Absetzung bedrohte, gaben die meisten den Widerstand in kurzer Zeit auf, vor Allem die Bischöfe von Cilicia secunda. Andere folgten bald nach, auch Theodoret von Cyrus, als Johannes zugab, daß, wer nicht wolle, Nestorius' Absetzung nicht unterschreiben müsse. Etwa 15 blieben hartnäckig und wurden abgesetzt. Auch wurden jetzt die Schriften des Nestorius verbrannt. Da nunmehr seine Anhänger sich an die Schriften des Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus hielten, so kehrte sich der Kampf zugleich gegen diese. Rabulas von Edessa vertrieb die Verehrer Theodors aus seiner Schule und soll sogar das Anathem über denselben gesprochen haben. Der Kampf ging auch sonst zu weit, indem von Einigen selbst richtige Aussprüche Theodors für ketzerisch erklärt wurden. Die Gegner fanden sich so selbst veranlaßt, etwas einzulenken, und der Kaiser verbot, Männer anzuschwärzen, welche in der Gemeinschaft der Kirche gestorben seien. Der Streit ruhte infolge dessen auf einige Zeit, zumal Rabulas noch 435 starb und Ibas (s. d. Art.), ein erklärter Verehrer Theodors, sein Nachfolger wurde. Der Nestorianismus selbst ging infolge der kaiserlichen Edicte und der Absetzung ihrer Vertreter im römischen Reiche dem Untergang entgegen. Als Kaiser Zeno 489 die Schule von Edessa, die letzte Burg der Irrlehre im Reiche, schließen ließ, war es auf dem römischen Boden im Wesentlichen um sie geschehen. Sie behauptete sich aber außerhalb desselben; ihr Hauptsitz wurde Persien. Hier war der Boden schon geraume Zeit für sie vorbereitet. Bald nach dem Friedensschluß der Bischöfe von Alexandrien und Antiochien gab Ibas in dem nachmals berühmt gewordenen Brief an den Bischof Maris von Hardaschir in Persien eine Darlegung des Streites, indem er eine sichtliche Vorliebe für die Sache des Nestorius an den Tag legte, wenn dieser auch selbst darin nicht ohne Tadel bleibt. Der Brief gelangte zu weiter Verbreitung, und in derselben Richtung wie er wirkte die Uebersetzung der Schriften Diodors und Theodors in's Syrische, die persische Kirchensprache. Auch wandten sich die Verehrer Theodors sofort nach ihrer Vertreibung durch Rabulas nach Persien und ließen sich in Nisibis nieder. Barsumas, der hervorragendste derselben, wurde Bischof von Nisibis (435 bis 489) und wirkte mit Eifer und Gewalt für den Nestorianismus. Die zwischen dem römischen Reiche und Persien bestehende Spannung kam ihm dabei in hohem Grade zu statten. Der König Pheroces (461—488) unterstützte sein Werk; die Geistlichen wurden gezwungen, mit Barsumas in Gemeinschaft

zu treten, und die Widerstrebenden traf der Tod. Nicht weniger als 7700 Personen sollen auf diese Weise das Leben verloren haben, eine Zahl, die freilich eine große Uebertreibung zu enthalten scheint. Als dann die Schule von Edessa, die Pflanzschule für den persischen Clerus, zerstört ward, wurde sie durch Narses den Aussätzigen, einen ihrer Lehrer, in Nisibis erneuert. Während bisher noch ein gewisses Band mit der Kirche von Antiochien bestand, sofern der Bischof von Seleucia-Ktesiphon, das Haupt der persischen Kirche, dort die Weihe empfing, trat bald ein völliger Bruch ein. Babäus, welcher 498 jenen Stuhl bestieg, sagte sich von dem Patriarchate Antiochien los, und die Bischöfe von Seleucia nahmen als Zeichen ihrer Unabhängigkeit allmälig den Titel eines Katholikos oder Patriarchen an. Neben der dogmatischen trat sofort auch eine disciplinäre Differenz hervor. Schon Barsumas gestattete den Bischöfen, Priestern und Mönchen, zu heiraten. Sodann verordnete eine Synode, welche Babäus 499 hielt, daß es allen Geistlichen, auch den Patriarchen und Bischöfen, sowie den Mönchen für den Fall ihres Rücktrittes in die Welt erlaubt sein solle, mit Einer Frau sich zu verheiraten. Das Gesetz war ohne Zweifel hauptsächlich durch die Verhältnisse des neuen Metropoliten veranlaßt, indem derselbe verheiratet war und Frau und Kinder hatte, als er auf den Bischofsstuhl gelangte. Es behauptete sich indessen in seinem ursprünglichen Umfange nicht lange. Die Synode, welche der Patriarch Mar Aba I. oder der Große (536—552) im J. 544 hielt, hob es theilweise wieder auf, indem sie verordnete, daß weder der Patriarch noch die Bischöfe verheiratet sein dürfen. (Vgl. Assemani, Biblioth. Orient. III, I, 67. 93. 394. 429.)

Wenn auch die Nestorianer Anfangs Schutz am persischen Hofe fanden, so war dieses Verhältniß doch kein dauerndes. Nachdem die Katholiken, die Glaubensbrüder der Römer, großentheils ausgerottet und aus dem Reiche verdrängt waren, fiel der politische Grund zur Schonung hinweg. Die Abneigung der Herrscher gegen die Christen mußte daher auch die Nestorianer treffen, und dieß um so mehr, als dieselben immerhin als Glaubensverwandte der Römer sich darstellten. Es kam daher zu wiederholten Verfolgungen, namentlich wenn ein Krieg zwischen beiden Reichen ausbrach; so insbesondere unter Chosroes I. (531—579). Den Bedrückungen folgten aber stets wieder günstige Zeiten, und die Kirche der Nestorianer entfaltete in den ersten Jahrhunderten ihres Bestandes ein reges und reiches Leben. Es wurden an verschiedenen Orten Schulen errichtet, und aus denselben gingen zahlreiche tüchtige Männer hervor; dieß zeigt der Katalog der kirchlichen Schriftsteller von Ebedjesu, den Assemani in der Bibliotheca Orientalis III, I, 5—362 und Appendix, 363 sq. veröffentlicht hat. Noch mehr als hierin offenbart sich der blühende Stand in der Bethätigung eines lebhaften und großen Missionseifers. Es treten nestorianische Gemeinden in Syrien, Palästina, Aegypten, in Indien, China und weiteren Ländern Asiens zu Tage. — In **Ostindien** fand das Christenthum Allem nach schon in früher Zeit Eingang. Nach alter Ueberlieferung predigte der Apostel Thomas daselbst, so daß die indischen Christen infolge dessen den Namen Thomaschristen führten. Um das Jahr 200 begab sich der Katechet Pantänus von Alexandrien als Glaubensbote in das Land (Eus. H. E. 5, 10, 3). In den Unterschriften der Synode von Nicäa 325 erscheint ein Perser Johannes als Bischof für ganz Persien und Großindien (Harduin, Conc. coll. I, 424). Wenn diese Angaben einigem Zweifel unterliegen, so erhalten wir sichere Nachrichten im 6. Jahrhundert durch Cosmas Indicopleustes. Derselbe erwähnt in seiner Topographia christiana (Migne, PP. gr. LXXXVIII, 170) Christen in Male (Malabar) und auf der Insel Taprobane (Ceylon); er erwähnt ferner einen Bischof in Calliana mit dem Beisatz, daß er seine Weihe in Persien empfangen habe; ferner spricht er da, wo er eine nähere Beschreibung von Ceylon gibt, auch von einem in Persien ordinirten Priester, Diacon und weiterem Clerus für die dortige persische Colonistengemeinde (ib. 446). Die indischen Christen erscheinen also in enger Verbindung mit Persien. Sie bildeten demgemäß wohl schon damals einen Zweig der nestorianischen Kirche, und immerhin begreift es sich bei diesem Verhältniß, daß sie mit der Zeit ganz unter den Einfluß der Nestorianer geriethen. Ihr Oberer war zunächst der Metropolite von Persien. Nach einiger Zeit trat aber in dieser Beziehung eine Aenderung ein. Der Patriarch Jesujab (650—660) erhebt in einem Schreiben gegen den persischen Metropoliten Simeon die Klage, daß durch seine Schuld die priesterliche Succession in Indien unterbrochen sei. Im 8. Jahrhundert wurde, sei es, um ähnlichen Mißständen vorzubeugen, sei es aus anderen Motiven, Indien selbst zu einem Metropolitansprengel erhoben, und von da an erhalten die Thomaschristen ihre Bischöfe unmittelbar von dem Patriarchen (Assemani, Bibl. Orient. III, II, 438). — Nach **China** gelangten die Nestorianer im J. 636. Wir erfahren davon, sowie von den weiteren Schicksalen des Christenthums in dem Lande, durch eine Inschrift in syrischer und chinesischer Sprache aus dem Jahre 781, welche auch ein Glaubensbekenntniß und eine Liste der daselbst thätigen nestorianischen Geistlichen enthält. Die Inschrift wurde von den Jesuiten 1625 in San-yuen bei Si-gan-fu aufgefunden; nachdem ihre Aechtheit längere Zeit mehrfach bestritten worden, sind die Zweifel zuletzt allmälig verstummt. Assemani gibt in der Bibl. Orient. III, II, 538—552 eine Beschreibung und den Text des syrischen Theiles, die Namen von 70 Glaubensboten. Zu einem Metropolitansprengel wurde das Land durch den Patriarchen Salibazacha (714—726) erhoben (ib. III, I, 346).

Nachdem die Araber im 7. Jahrhundert das persische Reich erobert hatten, gestalteten sich die Verhältnisse für die Nestorianer noch günstiger, als sie wenigstens im Allgemeinen bereits bisher gewesen waren. Von Mohammed wird erzählt, er habe mit einem nestorianischen Mönch in Verbindung gestanden, und es wird vermuthet, daß er diesem seine Kenntniß vom Christenthum verdanke. Auch soll der damalige Patriarch Jesujab von Gadala (628—647) von Mohammed einen Freibrief erlangt haben, ein vielfach angefochtenes Document, das unter dem Titel Testamentum et Pactiones initae inter Muhammedum et christianae fidei cultores durch Gabriel Sionita 1630 in Paris arabisch und lateinisch edirt wurde. Darin wird den Arabern befohlen, die Christen zu unterstützen, sie nicht zum Krieg oder zur Veränderung ihrer Sitten und Gesetze zu nöthigen, ihnen bei Herstellung einer etwa zerfallenen Kirche Beihilfe zu leisten; die Priester und Mönche sollten steuerfrei sein, die armen Laien vier, die reichen zwölf Geldstücke bezahlen u. s. w. Als zweites Privileg erhielt derselbe Patriarch von dem Khalifen Omar die Zusicherung völliger Abgabenfreiheit für sich und seine Brüder, Diener und Nachfolger. Das Document war nach dem Auctor, der davon um 1300 berichtet, zu dessen Zeit noch vorhanden. Ein drittes Privileg wurde dem folgenden Patriarchen Marenes (647—650) durch den Khalifen Ali zu Theil, weil er die Mohammedaner bei der Eroberung von Mosul unterstützte; es war eine angelegentliche Empfehlung für ihn und alle ihm unterworfenen Christen (Assemani, Bibl. Orient. III, II, 94—95). Die Diplome beweisen, mag auch das erste als unächt in Wegfall kommen, eine freundliche Gesinnung der Araber gegen die Nestorianer. Ebenso erhellt diese aus einem Briefe des Patriarchen Jesujab von Adiabene (650—660) an den Metropoliten Simeon von Rewardschir. Darin wird bemerkt, daß die Araber die christliche Religion nicht befeinden, sondern empfehlen, die christlichen Priester ehren und die Kirchen und Klöster unterstützen (Bibl. Orient. III, I, 131). Die Gelehrsamkeit, durch welche die Nestorianer sich auszeichneten, sicherte ihnen auch später die Gunst der Herrscher. Sie wurden Geheimschreiber, Aerzte und Schatzmeister der Khalifen, und in dieser Stellung konnten sie die Sache ihrer Glaubensgenossen nicht wenig fördern. Ihre Kirche erscheint demgemäß auch in dieser Periode in einem blühenden Stand. Der Sitz des Patriarchats wurde von dem zerfallenden Seleucia-Ktesiphon nach Bagdad, in die Hauptstadt des Khalifats, verlegt. Die Mission wurde mit Eifer und Erfolg fortgesetzt. Eben im Anfang dieser Periode dehnte sie sich auf China und von da mit der Zeit noch weiter im Norden von Asien aus. Im 11. Jahrhundert wurde der Fürst des Tatarenstammes der Keraït, der südlich vom Baikalsee wohnte, sammt einem großen Theil seines Volkes gewonnen. Derselbe führte als Vasall des chinesischen Reiches den Titel Owang-Khan. Im Abendland hieß er Presbyter Johannes, und noch nach der Zerstörung seines Reiches durch Dschingis-Khan 1202 liefen über ihn als Priesterkönig hier abenteuerliche Gerüchte um (s. d. Art. Johannes Presbyter). Die Zahl der Metropoliten wuchs allmälig auf 25 an, und die Sitze derselben erstreckten sich von China bis Aegypten, vom Baikalsee bis zum Cap Comorin. Ein Verzeichniß derselben sammt den Bischofssitzen gibt Assemani Bibl. Orient. III, II, 706—788. Bald nach jener Zeit aber, aus der wir diese Nachricht haben, begann der Niedergang. Im J. 1258 wurde Bagdad durch Hulapu, den Enkel des Dschingis-Khan, erobert. Zunächst wurde dadurch die Lage der Nestorianer nicht verändert; sie erfreuten sich auch des Wohlwollens des ersten Mongolenherrschers. Als aber die Khane Achmed und Khodawende dem Islam sich zuwandten, hatte die Begünstigung ein Ende, und als Timur oder Tamerlan gegen Ende des 14. Jahrhunderts Persiens und der benachbarten Länder sich bemächtigte, brach eine furchtbare Verfolgung über sie herein. Zahllose Christen wurden niedergemetzelt, die Verbindungen mit dem fernen Osten erloschen und die dortigen Gemeinden verkümmerten. Zugleich drang der Islam immer weiter vor. Die Christen wurden verdrängt oder vernichtet. Die nestorianische Kirche sah sich zuletzt, von Indien abgesehen, auf ihre persische Heimat beschränkt. — Die Kreuzzüge brachten die Nestorianer mit den Abendländern in Berührung, und einige Patriarchen gaben im 13. Jahrhundert der römischen Kirche gegenüber günstige Erklärungen ab. Unter Papst Eugen IV., bezw. auf der Synode von Florenz-Rom, unirten sich 1445 die Nestorianer auf Cypern mit ihrem Metropoliten Timotheus von Tarsus (vgl. d. Art. Chaldäische Christen III, 41—45). Zu dauerhafteren Einigungen kam es vom 16. Jahrhundert an, und den Anstoß dazu gab eine unter den Nestorianern hervortretende Spaltung. Als der Patriarch Simeon 1551 starb, beanspruchte sein Neffe Bar Mama die erledigte Würde. Das Vorgehen entsprach zwar der Verordnung des Patriarchen Mar Simon vom Jahre 1450, daß seine Nachfolger nur aus seinen nächsten Anverwandten gewählt werden sollen. Gleichwohl erhob sich Widerspruch. Die drei Bischöfe von Arbela, Salamas und Adherbaidschan versammelten sich mit zahlreichen Priestern und Mönchen in Mosul, wählten den Mönch Johannes Sulaka aus dem Kloster St. Hormisdas (Hormizd) und sandten ihn, weil keine Metropoliten, denen die Ordination des Patriarchen zustehe, mehr da seien, wahrscheinlicher, um der Wahl einen größern Nachdruck zu geben, zur Weihe nach Rom, wo er 1553 durch Julius III. als Patriarch der Chaldäer proclamirt wurde. Derselbe regierte nur kurze Zeit, indem er im Anfang des Jahres 1555, 1¼ Jahr nach seiner Rückkehr nach Amid, einen gewaltsamen Tod fand. Seine Partei wählte aber sofort einen neuen Obern, und sie erhielt bald einen

Zuwachs, indem der Metropolite Simeon von Jelu, Sert und Salamas sich vom Patriarchen Elias V., dem Nachfolger des Simeon Bar Mama, 1575 trennte und mit dem unirten Patriarchen Jaballaha vereinigte. Er wurde dessen Nachfolger 1580 und 1582 in Rom bestätigt. Seinen Sitz nahm er in Urmia, ebenso seine Nachfolger, die alle nach ihm den Namen Simeon führen (Bibl. Orient. III, I, 621 s.). Das Patriarchat erlosch um 1670. Durch Innocenz XI. wurde aber 1681 ein neues zu Amid oder Diarbekr errichtet, und dieses erhielt sich ein Jahrhundert. Seine Inhaber führten alle den Namen Joseph. Nachdem der Metropolite Mar Hanna von Mosul 1778 mit der katholischen Kirche sich vereinigt hatte, wurde ihm 1780 die Verwaltung des Sprengels übertragen, und nachdem der Patriarch Joseph IV. 1828 gestorben war, erhielt er 1830 dessen Würde. Der Sitz des Patriarchats wurde 1830 nach Bagdad verlegt. Der Sprengel umfaßte 1888 4 Erzdiöcesen und 7 Diöcesen mit etwa 33 000 Seelen. Zur Bezeichnung der Unirten wurde der Name Chaldäer oder chaldäische Christen üblich. (Vgl. Werner, Orbis terrarum catholicus 1890, 165—171.)

Die nichtunirten Nestorianer erhielten nach dem Tode des Simeon Bar Mama, bei dessen Erhebung die Spaltung eintrat, 1559 als Patriarchen Elias, und dessen Name wurde von allen folgenden Patriarchen angenommen. Ihr Sitz war seit 1559 Mosul. Später kam er nach Kotshannes oder Kochanes, in einem fast unzugänglichen Thal im kurdischen Gebirge, in der Nähe des in der neuern Zeit erbauten Schlosses Dschulamerik, am Fluß Zab, an den Grenzen Persiens und der Türkei, und er blieb daselbst mit einigen kurzen Unterbrechungen bis heute. Auf die kurdischen Berge und die Ebene am See von Urmiah beschränkt sich jetzt überhaupt der Bereich der schismatischen Nestorianer. Ihre Gesammtzahl wurde im J. 1837 auf 70 000 geschätzt. Bald darauf erfuhr sie durch die Kurden eine erhebliche Verringerung. Der fanatische Häuptling Beder Bey machte auf sie zweimal einen blutigen Angriff: 1843 auf den District von Aschitha, 1846 auf den District von Tkhoma. Die Zahl der Opfer wird von Layard, der bald darauf die Gegend bereiste (Populärer Bericht über die Ausgrabungen zu Nineveh, deutsch von Meißner, Leipzig 1852, 85 ff.), für das erste Blutbad auf mehr als 10 000, in anderen Berichten auf 5000—6000 angegeben. Im J. 1892 lief durch die öffentlichen Blätter die Nachricht, der Rest der Secte, der Patriarch voran, sei zur katholischen Kirche übergetreten. Sie wurde aber bald als ungenau und verfrüht bezeichnet, und da seitdem nichts mehr über den Vorgang verlautete, so hatte sie Allem nach keinen festen Grund.

Was den Zweig der Thomaskirche anlangt, so scheint das Christenthum auf Ceylon nach kurzer Zeit wieder verschwunden zu sein. Vom 9. Jahrhundert an erwähnen die Besucher der Insel keine Christen mehr. In Indien trat im Laufe des Mittelalters zuletzt wieder eine Art Verwaisung ein, wie wir sie schon früher daselbst angetroffen haben. Im J. 1490 gingen wenigstens einige Abgesandte zu dem Patriarchen Simeon, um sich Bischöfe zu erbitten, und derselbe weihte für sie zwei Mönche unter dem Namen Thomas und Johannes, während er sie selbst zu Presbytern ordinirte. Mit Thomas, der in Bälde wieder nach Mesopotamien zurückkehrte, während Johannes in Indien blieb, gingen dann im J. 1503 drei weitere Bischöfe in das Land ab, Jaballaha, Denha und Jacob. Dieselben erstatteten im folgenden Jahre dem Patriarchen Elias Bericht. In dem Schreiben wird die Zahl der Thomaschristen auf 30 000 Familien angegeben, und als ihre Heimat wird Malabar bezeichnet. Unter den ungefähr 20 Städten des Landes werden Carangol, Palor und Colom als besonders hervorragend erwähnt; von allen aber wird bemerkt, daß in ihnen Christen wohnen und christliche Kirchen bestehen (Assemani, Bibl. Orient. III, II, 446—451). Da eben damals die Portugiesen von Indien Besitz ergriffen, ergaben sich mannigfaltige Berührungen zwischen den Katholiken und Thomaschristen. Durch den Erzbischof Menezes von Goa wurde auf der Synode von Diamper im Sommer 1599 eine Union hergestellt. Dieselbe blieb indessen nicht ganz bestehen. Die Geistlichen der Thomaschristen, namentlich der Archidiacon Georg und sein Nachfolger Thomas, ertrugen die untergeordnete Stellung, in welche sie durch die Union geriethen, und die Abhängigkeit von den Jesuiten mit Widerwillen. Im J. 1653 sagten sich mehrere Gemeinden von der Einheit los, und als im folgenden Jahre der schismatische Bischof Athallah, der 1652 in das Land gekommen war, über dessen Person und Sendung aber keine Klarheit besteht, durch die Inquisition zu Goa zum Feuertod verurtheilt ward, wurde der Abfall fast allgemein. Doch gelang es den Carmelitern, an welche sich die treu gebliebenen Thomaschristen wandten und denen nun durch Rom die Mission übertragen wurde, in kurzer Zeit wieder zahlreiche Gemeinden zur Union zurückzuführen, 84, während den Schismatikern 34 verblieben. Unter diesen vollzog sich aber damals ein bedeutsamer dogmatischer Umschwung. Die Jacobiten machten sich die Wirren der Zeit zu Nutzen. Im J. 1665 erschien, gesandt vom Patriarchen Ignatius von Antiochien, der Metropolite Gregor von Jerusalem in Malabar; er gewann die schismatischen Thomaschristen für die Lehre des Eutyches, und diese, das gerade Gegentheil der bisher herrschenden nestorianischen Lehre, blieb fortan bei ihnen bestehen. An Zahl standen dieselben den unirten Thomaschristen auch in der Folgezeit nach. Die Angaben lauten übrigens ziemlich verschieden. Der englische Resident Munro spricht in einer Denkschrift um 1818 von 10 000 Seelen und 53 Kirchen bei den Schismatikern und von 150 000 anderen Christen, wobei er den Unirten einige weitere Bekehrte beizählt. Das

Madras Catholic Directory für 1866 gibt die Zahl der unirten Syrer auf 160000 an mit 87 Kirchen, 100 Kapellen, 254 Priestern und 6 Priesterseminarien, und dazu kommen noch einige syrische Gemeinden im Vicariat Quilon und 13 Gemeinden im Sprengel von Goa. Die nichtunirten Thomaschristen werden in derselben Schrift auf 40000 berechnet. Der officielle Trevandrum Almanac für 1871 gibt diese, gegenüber 283000 unirten und lateinischen Katholiken, auf 300000 an; der Missionar Baker d. J. bemerkt aber dagegen, daß die Zahl der Jacobiten sich nicht über 170000 belaufe. Werner verzeichnet (Orbis terr. catholicus, 1890, p. 175) 208551 katholische Thomaschristen. (Vgl. Müllbauer, Geschichte der kathol. Missionen in Ostindien, München 1851; Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877.)

Indem dieser geschichtlichen Uebersicht einige Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten der Secte beigefügt werden, ist vor Allem über die Bezeichnung etwas zu sagen. Die bei ihr selbst üblichen Namen sind Meshihaye, d. i. Nachfolger des Messias, Nasrani, d. i. Nazaräer, Syrer, Assyrier, Orientalen. In der neuern Zeit kommen bisweilen auch die Bezeichnungen Nestorianer und Chaldäer vor. Früher dagegen wurde der Name von der Secte abgelehnt, da Nestorius ihr wohl als Zeuge, aber nicht als Urheber ihrer Lehre gilt. Einer ihrer bedeutendsten Schriftsteller im Mittelalter, Ebedjesu, Metropolit von Soba oder Nisibis (1290 bis 1318), bemerkt in der Schrift „Edelstein" (c. 4), indem er von einer dreifachen Spaltung der Kirche spricht und erwähnt, daß ein Theil der Christenheit Eine Natur und Eine Person in Christus bekenne, ein anderer zwei Naturen und Eine Person, von dem dritten Theil, die Orientalen bekännten zwei Naturen und zwei Personen in Christus, indem sie die Wahrheit nicht veränderten, sondern sie so bewahrten, wie sie ihnen von den Aposteln zukam; man nenne sie mit Unrecht Nestorianer; denn Nestorius sei nicht ihr Patriarch gewesen und habe auch nicht ihre Sprache verstanden; indem sie vielmehr hörten, daß von ihm zwei Naturen und zwei Personen als Ein Sohn Gottes und Ein Christus verkündigt werden, hätten sie seinen Glauben als den orthodoxen bestätigt, da auch sie selbst die gleiche Lehre hätten; Nestorius sei also ihnen gefolgt, nicht sie dem Nestorius (Assemani, Bibl. Orient. III, I, 355). Entsprechend ihrer Christologie verweigern sie der seligsten Jungfrau das Prädicat Gottesmutter und beschränken sich auf die Bezeichnung „Christusgebärerin", die bereits von Nestorius empfohlen worden war. Auch ist die Verehrung, die sie Maria zollen, geringer als in der katholischen Kirche. Uebereinstimmend wird ferner berichtet, daß sie den religiösen Bildern abgeneigt sind, nicht etwa nur ihrer Verehrung, sondern auch ihrer Aufstellung. Ebedjesu führt als Irrthum der Melchiten und Jacobiten auf, daß sie zahlreiche Bilder in den Kirchen haben und sagen, sie seien alle zu verehren (Assemani l. c. 305). Nur das Kreuz und das Bild Christi hat im Allgemeinen eine Stelle in ihren Gotteshäusern. Was Assemani (Bibl. Orient. III, II, 349—354) dagegen anführt, beweist gegen den allgemeinen Thatbestand nicht viel. Ihre Sacramentenlehre ist schwankend und unbestimmt, und bei ihrem frühen Ausscheiden aus der Kirche kann die Erscheinung nicht befremden. Ihre mittelalterlichen Schriftsteller haben zwar die Siebenzahl. Aber der Inhalt ist nicht derselbe, wie in der katholischen Kirche. Ebedjesu schreibt in dem „Edelstein" nach Assemanis lateinischer Uebersetzung: Sacramenta ecclesiae septem sunt juxta mentem divinarum scripturarum. Primum est sacerdotium, quod perficit omnia sacramenta; secundum sanctum baptisma; tertium oleum unctionis; quartum oblatio corporis et sanguinis Christi; quintum remissio peccatorum; sextum sacrum fermentum; septimum signum vivificae crucis. Der Patriarch Timotheus II. (1318 bis 1360) verfaßte ein Buch über die sieben Sacramente, und darin wird gehandelt 1. de sacerdotio, 2. de consecratione ecclesiae et altaris, 3. de baptismo et sacro oleo, 4. de sanctis sacramentis corporis et sanguinis, 5. de benedictione monachorum, 6. de officio pro defunctis, 7. de sacramento desponsationis; am Schluß des Buches wird dann noch ein Kapitel de indulgentia seu poenitentia et remissione peccatorum beigefügt (Bibl. Orient. III, I, 356; III, II, 240). Die Angaben stimmen also nicht einmal unter sich überein, geschweige denn, daß sie mit der Lehre der katholischen Kirche sich decken würden, und eine ähnliche Unentschiedenheit findet sich später. Assemani bemerkt von den neueren Nestorianern, daß sie nicht weniger irren, indem sie bald eine kleinere, bald eine größere Zahl annehmen und verschiedene Dinge mit einander vermischen. Trotzdem glaubt er, gegenüber der Behauptung von La Croze (Histoire du christianisme des Indes, 1724), die Nestorianer hätten nur drei Sacramente: Taufe, Eucharistie und Ordo, und bloß Einzelne erkännten auch die Buße als Sacrament an, aus den Ritualen nachweisen zu können, daß die Nestorianer in dieser Beziehung mit der katholischen Kirche übereinstimmen (Bibl. Orient. III, II, 241—337). Der apologetische Eifer trieb ihn aber hierbei offenbar zu weit. Von der Beicht räumt er (p. 288) zudem selbst ein, daß sie schon seit vielen Jahrhunderten abgeschafft sei. Die letzte Oelung hat in keinem der angeführten Verzeichnisse eine Stelle. In dem ersten fehlt auch die Ehe. Die Buße erscheint in dem zweiten als bloßer Nachtrag, und sie könnte im Sinne des Verfassers nur auf Kosten der Siebenzahl zu den Sacramenten gerechnet werden. Diese Zahl scheint übrigens auch fortan im Allgemeinen festgehalten worden zu sein. Doch fügt Layard (a. a. O. 99, Bericht über die Ausgrabungen zu Nineveh), indem er darüber berichtet, auch bei, daß in Bezug

auf die Zahl und das Wesen der Sacramente große Zweifel zu herrschen scheinen. Die Fasten sind nach demselben Berichterstatter sehr zahlreich und werden streng beobachtet, nach einem andern Gewährsmann jedoch weniger streng als bei den Griechen und Armeniern. Der Genuß von Fleisch ist für 152 Tage, also fast für die Hälfte des Jahres, verboten. Gleich dem Sonntag ist auch der Sabbath oder Samstag ein wöchentlicher Feiertag. Die Liturgie wird nur an diesen beiden Tagen, sowie an den Jahresfesten gefeiert, und zwar in der Fastenzeit am Abend. Die Feiertage beginnen überhaupt mit dem Abend. Die Hierarchie hat acht Stufen. Dieselben sind: 1. der Katholika oder Patriarka; 2. der Mutran oder Metropolita, der Erzbischof; 3. der Khalfa oder Episkopa, Bischof; 4. der Archidjakono, Archidiaconus; 5. der Kascha oder Kaschihscha, bei den Thomaschristen Kassanar, Priester; 6. der Schammascha, Diaconus; 7. der Huhpodjakono, Subdiaconus; 8. der Karuhja, Lector. Dann und wann werden aber auch noch einige weitere Ordines angegeben. Im Anschluß an die himmlische Hierarchie zählte man insbesondere gerne neun Ordines, indem man zwischen den Archidiacon und Presbyter den Periodeuten als Nachfolger des Chorbischofs einsetzte, und faßte je drei als Zweige der Stufen des Diaconats, Presbyterats und Episcopats (Bibl. Orient. III, II, 788—793). Das für die Ordination vorgeschriebene Alter ist im Allgemeinen niedrig. Ebedjesu fordert für den Diaconat nur 18 Jahre. Für den Subdiaconat und den Lectorat genügte ein noch geringeres Alter. Der Presbyter sollte 25 Jahre alt sein; eine alte Verordnung verlangte sogar 30 Jahre (Bibl. Orient. III, II, 336). Die Vorschrift wurde indessen namentlich bei den Thomaschristen später stark verletzt. Daß den Priestern und weiteren niederen Geistlichen die Ehe erlaubt ist, war bereits oben zu erwähnen. Hier ist beizufügen, daß die Ehe, im Gegensatze zur Praxis der orthodoxen morgenländischen Kirche, auch nach der Weihe eingegangen wird, und daß, wenn nicht schon früher, so doch in späterer Zeit eine mehrmalige Ehe gestattet war; denn Ebedjesu macht es den Jacobiten zum Vorwurf, daß sie eine zweite Ehe als Hinderniß der Weihe betrachten (Bibl. Orient. III, I, 305). Der Patriarch wurde nach einer Verordnung Mar Abas' I. von vier Metropoliten unter Beiziehung von je drei Bischöfen aus den Provinzen derselben gewählt. Nach einer Synodalverordnung des Patriarchen Timotheus I. (778—820) hatten noch einige weitere Metropoliten theilzunehmen (Bibl. Orient. III, I, 77. 350). Mit dem später eintretenden Zerfall verringerte sich naturgemäß wieder die Zahl der Wähler. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts wurde es üblich, den Patriarchen aus einer und derselben Familie zu wählen, und die Praxis behauptete sich bis in die neueste Zeit. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts erfuhr sie mit Erhebung des Johannes Sulaka zwar Widerspruch. Aber es folgte nur eine andere Familie im Besitze des Patriarchats, die des neuen Inhabers der Würde. Die erbliche Succession wurde bis 1842 beobachtet. Nach der Regel sollte die Würde vom Oheim auf einen Neffen übergehen, und derselbe wurde für das Amt in bestimmter Weise erzogen. Er durfte insbesondere niemals Fleisch genießen. Ebenso hatte die Mutter während der Zeit der Schwangerschaft, und so lange das Kind gesäugt wurde, des Fleischgenusses sich zu enthalten. Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts wurde von den Patriarchen der frühere Name oder der Taufname beibehalten. Von da an begegnet uns, mit einer Ausnahme, zunächst stets der Name Simeon, und die Sitte, einen bestimmten Namen anzunehmen und fortzuführen, behauptete sich fortan, wie sich schon aus der Geschichte der mit dem Jahre 1551 beginnenden Spaltung ergab. Eine Liste der Patriarchen gibt Assemani Bibl. Orient. III, I, 611 ad 623 und in der Schrift **De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius historico-chronologicus**, 1775; nach dieser sind im Vorhergehenden die Jahreszahlen gegeben. Eine andere, zum Theil bedeutend verschiedene s. **Elementa linguae Chaldaicae, quibus accedit series patriarcharum Chaldaeorum a Josepho Guriel exarata**, Romae 1860, 144 sq. Der Bischof wurde früher vom Clerus und Volk in Gegenwart der Bischöfe der Provinz frei gewählt. Mit der Beschränkung des Patriarchates auf eine Familie wurde aber auch die bischöfliche Würde in gewissen Familien erblich. Demgemäß werden auch die nächsten Verwandten des Bischofs für seine Nachfolge erzogen, und erst wenn unter ihnen kein geeigneter Candidat sich findet, findet eine Wahl aus dem Clerus der Diöcese statt. Der Priester wird von der Gemeinde gewählt, und der Bischof ist gehalten, dem Gewählten die Weihe und das Amt zu geben. Aehnlich kommt die Wahl der übrigen Geistlichen dem Priester und der Gemeinde zu. Bei dem Bestande der Priesterehe folgt naturgemäß der Sohn nicht selten dem Vater. Klöster haben die Nestorianer gegenwärtig nicht mehr, wenn sich auch einzelne Personen der Ascese widmen und insbesondere das Gelübde der Keuschheit ablegen. Dagegen hatten sie in ihrer Blütezeit ziemlich viele Klöster. Assemani zählt die Namen von 31 Häusern auf und weist noch einige weitere nicht näher bekannte nach (Bibl. Orient. III, II, 874—881). Mit dem Niedergang der Kirche sind sie nach und nach zerfallen. Das einzige, das sich erhielt, ist im Besitze der Chaldäer. (Vgl. außer den bereits angeführten Schriften: Karl Ritter, Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen, 19 Bde., Berlin 1822—1859, bes. Bd. IX; J. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients, Landshut 1865, 202 ff.; auch Harder. **Historiae Primatium ecclesiae Nestorianorum ab ʿAmro filio Matthaei arabice scriptae versionis specimen**, Neumünster [Progr.] 1890.)

[v. Funk.]

Netter, Thomas, mit dem Beinamen Waldensis, doctor praestantissimus, ein berühmter Theologe aus dem Carmeliterorden, zu Walden in der Provinz Essex in England um 1380 geboren, empfing seine Studien und den Doctorhut an der Universität Oxford und trat zu London in den Orden der Carmeliter. König Heinrich IV. von England sandte ihn 1409 zum Concil von Pisa, an welchem er gegen die Anhänger der beiden Gegenpäpste tapfer kämpfte. Nach England zurückgekehrt und 1414 zum Provinzialprior seines Ordens gewählt, trat er gegen die Wiclifiten mit größtem Eifer auf und wagte es sogar, König Heinrichs V. Nachlässigkeit in Bestrafung der Häretiker in öffentlicher Predigt zu rügen. Im J. 1415 wurde er zur Synode nach Konstanz gesendet. Im J. 1419 ward er mit einer Gesandtschaft an den Polenkönig Jagello betraut, um diesen mit dem Deutschmeister Michael zu versöhnen. Als Beichtvater Heinrichs V. stand er demselben bei seinem Tode 1422 bei und bekleidete nachher dieselbe Stelle und die eines Geheimsecretärs bei König Heinrich VI. Diesem folgte er nach Paris zur Krönung, starb aber unterwegs zu Rouen im J. 1430. Netter, von seinen Ordensgenossen als ihr Haupttheologe verehrt, hat eine Menge von Schriften verfaßt, von denen nur ein einziges, aber sehr umfassendes und weitläufiges Werk zum Drucke gelangte, das Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae Cath. adversus Wiclevitas et Hussitas, Paris. 1532, Salmant. 1556, Venet. 1571. Darin handelt Netter von Gott, Christus, Petrus, der Kirche, den Ordensleuten, den Sacramenten und Sacramentalien, und zwar in der Weise, daß zuerst die Irrthümer Wiclifs oder der Wiclifiten vorgetragen, dann diesen Irrthümern Stellen aus der heiligen Schrift, den Vätern und kirchlichen Auctoren gegenübergestellt, und zuletzt, wenn es nöthig schien, daraus Conclusionen gezogen werden. Aus diesem Werke, einer reichhaltigen Fundgrube von Stellen aus vielen Auctoren, haben in der Folge viele Controversisten geschöpft; dieß hatte auch darin seinen Grund, daß Netter beinahe alle die Materien behandelte und behandeln mußte, die nachher zwischen den Katholiken und Protestanten zur Sprache kamen. Wahrscheinlich ist er auch der Verfasser des Werkes Fasciculi Zizaniorum Johannis Wyclif cum tritico (herausg. von W. Shirley in den Rerum britannicarum medii aevi scriptores, London 1858). (Vgl. Cave, Hist. lit., Appendix, Basil. 1744, 112; Oudin, De script. eccles. III, Lipsiae 1722, 2214 sq.; Du-Pin, Bibl. XII, ed. 2, Paris. 1702, 88.) [Schrödl.]

Neubrigensis, s. Wilhelm von Newbury.

Neugart, Trudpert, O. S. B., Historiker, gelehrter Mönch von St. Blasien, war am 23. Februar 1742 als Sohn vermöglicher Eltern zu Villingen auf dem Schwarzwald geboren, machte seine Studien zu St. Georgen und St. Blasien im Schwarzwald, legte an letzterer Stelle 1759 die Ordensgelübde ab und wurde am 1. Juni 1765 zum Priester geweiht. Mit Vorliebe betrieb der junge Priester und Ordensmann biblische Studien, so daß er bereits 1767 als Professor für orientalische Sprachen und Hermeneutik an die Hochschule zu Freiburg im Breisgau berufen wurde. Aber schon nach vier Jahren rief ihn sein Abt Gerbert nach St. Blasien zurück und übertrug ihm das Lehramt der Theologie an der Klosterakademie. Von 1780 an verwaltete er als Expositus verschiedene seiner Abtei unterstellte Pfarreien, namentlich Gurtweil, und war dann nach einander Stiftsdecan und Statthalter des Reichsstiftes. Die Abtswürde schlug er aus Bescheidenheit aus und zog es vor, statt ihrer die Propstei zu Krozingen im Breisgau zu übernehmen. Hier lebte er fast ganz den historischen Studien, vollendete hier auch den ersten Band eines trefflichen Werkes, das den Titel führt: Episcopatus Constantiensis. Scribebam Krozingae in Brisgovia die 9ma Augusti 1802, heißt es in der Widmung an den Fürsten von Dalberg. Als das Kloster St. Blasien an Baden kam, gab sich P. Neugart für dessen Fortbestand alle Mühe, jedoch vergeblich. So zog er 1807 als Abgesandter von Abt und Convent nach Wien, um wegen Uebersiedlung des Stiftes nach Oesterreich zu verhandeln, und erreichte daselbst, daß den Angehörigen der Abtei das aufgehobene Kloster St. Paul überlassen wurde (s. d. Artt. St. Blasien und Gerbert, Martin). Nach der Uebersiedelung begann Neugart eine umfassende Thätigkeit zur Erforschung der Geschichte Kärnthens, setzte aber auch die Geschichte des Bisthums Konstanz fort. Er verstarb zu St. Paul am 15. December 1825 als Jubilarpriester, 83 Jahre alt, und liegt dort auf dem Friedhofe der Abtei begraben. Sein Grab trägt die Inschrift: P. Trudpertus Neugart, Decanus conventus ad div. Blasium, Doctor et Prof. Theologiae, * 23 Febr. 1742, † 15 Dec. 1825. (S. Kraus, Die Kunstdenkm. d. Großherzogthums Baden III, Freiburg 1892, 73; biographische Aufzeichnungen von Neugarts Landsmann, Zeit- und Klostergenossen P. Kettenacker befinden sich handschriftlich im Stifte Einsiedeln.)

Neugart ist der größte Historiker St. Blasiens und nächst Fürstabt Gerbert der gelehrteste Benedictiner des an Gelehrten so reichen Stiftes. Als Gerbert den großartigen Plan zur Herausgabe einer Germania sacra faßte, fiel P. Neugart eine Hauptaufgabe zu. Seit 1780 arbeitete er an der Geschichte des uralten und umfangreichen Bisthums Konstanz. Als Vorarbeit hierzu veröffentlichte er das Urkundenbuch Codex diplomaticus Alemanniae et Burgundiae trans-iuranae intra fines dioecesis Constantiensis, S. Blas., tom. I 1791, tom. II 1795. Der erste Band des ersten Theiles des Episcopatus Constantiensis erschien 1803 zu St. Blasien; der zweite, bis zum Jahre 1308 reichende Band wurde in St. Paul vollendet, aber erst 1862 bei Herder in Freiburg gedruckt (Episcopatus Constantiensis Alemannicus sub metropoli Moguntina. Chronologice et diplomatice illu-

stratus. Partis I tom. 2 continens Annales tam profanos quam ecclesiasticos cum statu literarum ab anno 1101—1308, Friburg. 1862). Sowohl hinsichtlich der historischen Methode als der Darstellung reiht sich dieses Werk den besten geschichtlichen Leistungen an. Früher hatte Neugart veröffentlicht: Beschreibung der feierlichen Uebersetzung einiger Gebeine des hl. Pirmin, St. Blasien 1777; Doctrina de sacramento poenitentiae recte administrando, S. Blas. 1778; Spicilegium precum quotidianarum ad usum sacerdotum, ib. 1787. Nach Kärnthen übergesiedelt, arbeitete P. Trudpert mit allem Eifer an der kärnthischen Geschichte, worüber er mehrere gediegene Schriften herausgab, nämlich: Analecta Carinthiaca et Juvaviensia, Handschrift von 1816; Codex traditionum monasterii S. Pauli notis illustratus, Handschrift von 1818; Historia monasterii Ord. S. Benedicti ad S. Paulum in valle inferioris Carinthiae Lavantina, 2 voll., gedruckt Klagenfurt 1848 u. 1854; Kurze Geschichte des Chorherrenstiftes Eberndorf in Kärnthen, abgedruckt im Archiv für kärnthische Geschichte und Topographie, 1. Jahrg., Klagenfurt 1817, 97 ff. Ferner verfaßte Neugart Specimen lexici topograph.-genealogici interioris Austriae, Handschrift von 1818, und Libellus majores maternos Rudolphi I. regis exhibens (edidit L. Weber), Klagenf. 1850. (Vgl. C. von Wurzbach, Biogr. Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, Wien 1869, XX, 246—249; J. Bader, Das ehemalige Kloster St. Blasien auf dem Schwarzwalde und seine Gelehrten-Akademie, Freib. 1874, 115 ff., Sonderabdruck aus d. Freib. Diöcesan-Archiv VIII; Mone, Quellensammlung der badischen Landesgesch. I, Karlsruhe 1848, 49; Ders., Geschichte des Oberrheins, neue Folge IV, 1, 46 ff.) [Krieg.]

Neugriechische Kirche, s. Griechenland V, 1215 ff.

Neuhebräische Sprache und Literatur, s. Rabbinische Sprache und Literatur.

Neujahr, d. h. der Tag, von welchem ab ein neues Jahr gezählt wird, ist ein conventioneller Termin, der, wie bei den einzelnen Völkern, so auch im Wechsel der Zeiten bei demselben Volke verschieden war. In der Frist eines Sonnenjahres kommen nach den vorwaltenden Verhältnissen verschiedene Jahresgrenzen und damit verschiedene Jahresanfänge zur Geltung: das bürgerliche oder Kalenderjahr; das an dieses sich anschließende kirchliche Jahr der fest datirten, stehenden Feste, der vorzugsweise Kirchenjahr genannte Jahreslauf der beweglichen Festzeiten; das Steuer-, das Mieth- und Pacht- oder Dienstjahr u. dgl.

Die alten Aegypter begannen ihr Jahr an dem Tage, an welchem der Sirius in der Morgendämmerung zum ersten Male sichtbar wurde, das jüdische Volk am ersten Tage des Monates Nisan, in welchen das Frühlingsäquinoctium und das Osterfest einfielen; mit diesem Tage beginnen die Juden noch jetzt ihr religiöses oder Festjahr, während sie ihr bürgerliches Jahr am 1. Tischri mit dem Eintritt des Neumonds zur Zeit des Herbstäquinoctiums (s. d. Art. Feste bei den Juden 4, ob. IV, 1442) anfangen. Bei den christlichen Völkern waren bis in die neuere Zeit, wo der 1. Januar als Neujahrstag allgemein angenommen wurde, sechs verschiedene Jahresanfänge in Geltung: bei den Griechen der 1. September, im Abendlande (im Anschluß an den altrömischen Gebrauch) der 1. März und der 1. Januar, sowie mit Rücksicht auf die christlichen Festgeheimnisse die Feste Weihnachten (25. December), Mariä Verkündigung (25. März) und Ostern. Als das Christenthum im römischen Reiche sich ausbreitete, konnte die staatliche Jahresberechnung von den Christen unbedenklich befolgt werden, da diese rein bürgerliche Einrichtung den christlichen Glauben und das religiöse Leben nicht berührte. Den Jahresanfang, der seit der Gründung Roms der 1. März war, hatte Jul. Cäsar bei der Einführung des nach ihm benannten Kalenders (46 v. Chr.) endgültig auf die Kalenden des Januar verlegt. Da nun aber der Jahreswechsel, das Neujahrsfest, in Rom und in den Provinzen mit abgöttischen Festlichkeiten zu Ehren des Janus, mit ausschweifenden Gelagen und einem alle Sittlichkeit verletzenden Mummenschanz gefeiert wurde und auch Christen an diesem anstößigen und sündhaften Treiben sich betheiligten, so sahen sich, nachdem bereits Tertullian (De idololatr. 14) gegen dieses heidnische Unwesen Klage geführt hatte, im Occident wie im Orient, in Italien, Afrika und Gallien die Bischöfe und die Concilien bis über das 8. Jahrhundert hinaus gezwungen, gegen die Ausschweifungen am Neujahrsfeste eindringlich zu mahnen; so die hll. Ambrosius (Sermo 7), Augustinus (Serm. 197. 198; vgl. Contra Faust. 20, 4), Petrus Chrysologus (Sermo 155), Chrysostomus (Hom. in Kalendis), Maximus von Turin (Hom. 16), das zweite Concil von Tours im J. 567 (can. 17), das vierte von Toledo im J. 633 (can. 11), das trullanische Concil 692 (can. 62) u. A. Eine andere Sitte, die der Neujahrsgeschenke, der strenae, wurde wegen ihres Zusammenhangs mit dem Göttercult und ihrer abergläubischen Deutung, dann aber auch, weil sie infolge eines übertriebenen Luxus die socialen Verhältnisse schädigte, von den kirchlichen Lehrern und den Concilien noch im 6. Jahrhundert nicht minder bekämpft (s. d. Art. Feste, volksthümliche, ob. IV, 1396 ff.). Das verwerfende kirchliche Urtheil richtete sich einzig gegen die heidnischen Anschauungen und den Unfug bei der Feier des neuen Jahres, nicht aber gegen diese Feier selbst oder gegen den Gebrauch, mit den Heiden gleichmäßig das Jahr zu beginnen und zu zählen. Der 1. Januar als Neujahr erhielt zugleich mit dem julianischen Kalender gewissermaßen eine kirchliche Approbation dadurch daß die Sterbetage der Martyrer und andere religiöse Gedenktage nach dem Schema dieses Kalenders festgestellt wurden; die Festverzeichnisse in

den liturgischen Büchern und die Memorialkalender in Form des Cisiojanus (s. d. Art.) beginnen durch alle Jahrhunderte hindurch auch in jenen Ländern mit dem 1. Januar, in welchen für das öffentliche Leben ein anderer Jahresanfang Geltung hatte. So wurde z. B. in manchen Theilen Frankreichs, obgleich seit dem 13. Jahrhundert dort Ostern das Jahr eröffnete, das Neujahrsfest nach wie vor am 1. Januar gefeiert. Um der heidnischen Neujahrsfeier entgegenzuwirken, war in einzelnen Gegenden an diesem und den nächstfolgenden Tagen ein Fasten vorgeschrieben, dessen Beobachtung noch das Concil von Tours im J. 567 einschärfte. Nachdem aber im Abendlande das Fest der Geburt Christi von Epiphanie getrennt und auf den 25. December angesetzt worden war, legte das Leben des Herrn es nahe, am achten Tage nach Weihnachten, am Neujahrstage, die Beschneidung festlich zu begehen und damit der Feier des bürgerlichen Neujahrstages eine christliche Bedeutung zu geben. Als kirchliches Fest und Schlußfeier der Weihnachtsoctaven erscheint die Circumcisio Domini mit dem Ausgange des 6. Jahrhunderts. Die allmälige Umgestaltung dieser Feier macht es erklärlich, daß für diesen Tag im Sacramentarium Gregor. drei Messen und noch im 13. Jahrhundert zwei Messen (von der Beschneidung oder der Octav von Weihnachten, und von der sel. Jungfrau) vorgezeichnet waren, und daß das Officium, wie es noch jetzt im Römischen Brevier recitirt wird, aus zwei Officien zusammengesetzt ist. Alte Sacramentarien kannten an diesem Tage auch eine Messe de prohibendo ab idolis. Neujahr und Beschneidung des Herrn bezeichnen unter den Katholiken ein und dasselbe Fest, das mit seinem liturgischen Titel Circumcisio Domini et octava Nativitatis genannt wird. Das Officium im Brevier und Missale enthält übrigens keinerlei Hinweis auf den Jahreswechsel, wie auch in der Liturgie des ersten Adventssonntages der Beginn eines neuen Kirchenjahres nicht angedeutet ist. Das Evangelium der Neujahrsmesse gab Veranlassung, diesen Tag auch als Fest vom Namen Jesu zu betrachten, bis eine eigene Feier zu Ehren des heiligsten Namens Jesu üblich wurde (s. d. Art. Namen-Jesu-Fest).

Seitdem die dionysische Aera mit der Zählung der Jahre von der Menschwerdung Christi an mehr und mehr Aufnahme fand, wurde das Neujahr vielfach vom 1. Januar auf Weihnachten (das Fest der Geburt) und auf den 25. März (Mariä Verkündigung als Fest der Menschwerdung Christi) verschoben, so daß nicht bloß die fortlaufende Jahresreihe, sondern auch der Anfang des einzelnen Jahres a nativitate oder ab incarnatione Domini sich berechnete. Weihnachten galt als Jahresanfang u. A. in Deutschland, wo diese Zählung wohl auch in dem altgermanischen Gebrauche mitbegründet war, das Jahr mit der Wintersonnenwendnacht zu beginnen, in Frankreich und Italien, in England bis in's 13. Jahrhundert, im Kölner Kurstaat seit 1330, in Lüttich seit 1333, in Spanien seit 1350, in Portugal seit 1420, in der deutschen Schweiz, in der Mark Brandenburg bis in's 16. Jahrhundert. Mit dem Jahresanfang am 1. Januar oder an Weihnachten hängt auch zusammen, daß an dem ersten in das neue Jahr einfallenden Hauptfeste, Epiphanie, der Termin des Osterfestes und der übrigen beweglichen Feste des Kirchenjahres feierlich bei dem Gottesdienste verkündigt wurde; die Form dieser Verkündigung ist im Pontificale Romanum (pars III) erhalten, der dabei zu beobachtende Ritus im Cerimoniale Episc. 2, 15 angegeben. — Mit dem Feste der Verkündigung Mariä (25. März) begann das Jahr in Spanien und in der kölnischen Kirche bis zu dem oben angegebenen Jahre, in Florenz und in Pisa (wobei jedoch die Florentiner Zählung gegen die Pisaner um ein Jahr zurücksteht), in Trier bis 1567, in England vom 13. Jahrhundert bis 1753 und meistens in der päpstlichen Kanzlei. Das Osterfest, bezw. Charsamstag und Charfreitag, galt als Jahresanfang namentlich in den Niederlanden und Burgund, in Lüttich vor 1333 und zeitweise auch in der päpstlichen Kanzlei (vgl. Leist, Urkundenlehre, Leipzig 1882, 231 ff.). Die Kalender des Mittelalters verzeichnen neben dem Charfreitag, dem jährlich wechselnden liturgischen Gedächtnißtage des Todes Christi, ziemlich allgemein den 25. März als den festen Kalendertag seiner Kreuzigung, wie den 27. März als den seiner Auferstehung, so daß die Geheimnisse der Menschwerdung und der Auferstehung des Herrn zwar nicht in der liturgischen Feier, wohl aber für die Anschauung des Volkes vereinigt erscheinen; Mariä Verkündigung und Ostern können infolgedessen gewissermaßen als ein einziger Termin aufgefaßt werden. Dieser Jahresanfang mag denn auch zu dem Gebrauche einzelner Kirchen Veranlassung geboten haben, eine Jahres- und Zeittafel mit den Kalenderdaten der beweglichen Feste des ganzen Jahres an die Osterkerze anzuheften oder dieses Festverzeichniß auf die Kerze selbst zu schreiben, wie es zu Beda's Zeit in Rom und noch im 17. Jahrhundert in Rouen und Reims üblich war (vgl. Martène, Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina in div. celebr. officiis etc., Lugduni 1706, 407). — Mit dem altrömischen Neujahr, dem 1. März, wurde das Jahr mancherorts noch im 5. Jahrhundert begonnen; in Frankreich wurde darnach bis in's 8. Jahrhundert gerechnet; die Republik Venedig hielt bis zu ihrem Untergange (1797) an diesem Termine fest. — Der 1. September war der Anfang des bürgerlichen und des kirchlichen Jahres in Byzanz und bei den Griechen, sowie bis 1699 in Rußland. Das Neujahr des julianischen Kalenders, der 1. Januar, ist seit dem 16. Jahrhundert im Abendlande allgemein angenommen worden: in Frankreich seit 1564, in den spanischen Niederlanden seit 1575, in Deutschland seit dem westfälischen Frieden, im Kirchenstaate seit 1691, in Rußland seit 1699, in Mittelitalien seit 1750, in England seit 1773. Als

L. Ferraris seine Prompta Bibliotheca schrieb (um 1743), galt in Rom als Jahresanfang für das bürgerliche Leben und für die Gerichte der 1. Januar, für die Ausfertigung notarieller Urkunden und päpstlicher Breven das Weihnachtsfest, bei der Datirung der Bullen der 25. März (Prompta Bibl. s. v. annus). In mittelalterlichen Urkunden datirt der stilus curiae das Neujahr mit Ostern, der stilus ecclesiasticus mit dem 1. Januar. [K. Schrod.]

Neujahr der Juden, s. Feste der Juden IV, 1442 f.

Neujahrsgeschenke, s. d. Art. Neujahr und Feste, volksthümliche, ob. IV, 1397.

Neumayr, Franz, S. J., Prediger, ascetischer und polemischer Schriftsteller, war am 17. Januar 1697 zu München geboren und begann dort am Jesuitengymnasium seine Studien. Die Lebhaftigkeit seines Charakters scheint ihn aber in Conflict mit seinen Lehrern gebracht zu haben, so daß er entlassen wurde. Nachdem er jedoch drei Jahre im Augustiner-Chorherrenstift zu Polling studirt hatte, fand er nicht nur wieder Aufnahme am Gymnasium seiner früheren Lehrer, sondern bald auch, den 13. October 1712, in deren Orden. Nach den gewöhnlichen Studien an der Universität Ingolstadt lehrte er an den Schweizer Gymnasien Rhetorik und legte am 2. Februar 1730 seine letzten Gelübde ab. Er fand zunächst als Missionar Verwendung; namentlich wirkte er im Salzburgischen während des Bauernaufstandes, der ihn in manche Gefahr brachte. In München ward er hierauf Professor der Rhetorik am Gymnasium. Im J. 1752 wurde er als Domprediger nach Augsburg berufen und zeichnete sich hier durch die Controverspredigten aus, welche daselbst jährlich wenigstens viermal (je am dritten Weihnachts-, Oster- und Pfingsttag und am 12. August) gehalten werden mußten. Im J. 1762 feierte man festlich das Jubeljahr seines Ordenseintrittes; bald darauf mußte er wegen Altersschwäche das Predigtamt niederlegen und starb nach zweijähriger harter Krankheit, die ihm den Gebrauch der Hände und Füße gänzlich raubte, am 1. Mai 1765. — Neumayrs hervorstechender Charakterzug ist eine ungemeine Thätigkeit und Rührigkeit für die Sache Gottes. Einladungen zu Erholungen wies er von sich, wohingegen er stets bereit war zum Krankenbesuch und zur Arbeit. Als er kaum mehr gehen und stehen konnte, ließ er sich zur Kanzel fahren; als er auch den Gebrauch der Hände verlor, dictirte er wenigstens noch fromme Büchlein. Neumayrs Schriften fanden auch außerhalb Deutschlands weite Verbreitung, „wurden", wie S. Sailer in seiner Lobrede (s. u.) sagt, „zeithero zu 2, 3, 4, 5mal unter die Presse genommen und von einer Auflag deren allzeit bis 5000 Stück in die Welt ausgetragen". Sie geben Zeugniß von seiner Frömmigkeit, von gründlichem Wissen in der Dogmatik und selbständigem Denken. Schulgelehrter wollte er nicht sein. Neque enim ideo, meint er, theologi aluntur in academiis, ut sint, qui sapiant sibi solis, sed ne desint, qui solide docere orbem terrarum possint (Rel. prud. 19). Demgemäß entspringen alle seine Schriften aus dem Streben, dasjenige, was er als Prediger, Professor, Exercitienmeister, Katechet für wenige Zuhörer ausgearbeitet hatte, für möglichst weite Kreise fruchtbar zu machen, und zerfallen also in so viel Kategorien, als Neumayr Aemter verwaltet hat. 1. Polemische Predigten: a. gegen die Protestanten (de Backer n. 51—76. 86—88. 90 bis 93). Die Titel beginnen alle mit „Frag, ob ...", z. B.: Frag: ob in der Lutherischen Kirch eine Hoffnung der Seeligkeit seye; Frag: ob D. Luther nicht besser gethan hätte, wenn er die Fastnacht hätte abgeschafft und nicht die Fasten u. s. w. — b. gegen die „Frey-Dencker" (de Backer n. 77 ad 85. 89): Frag: ob ein Gott im Himmel seye; Frag: ob der Mensch weiter nichts seye als eine Maschine; Frag: ob man aus Kindern ehe Menschen als Christen zu machen bemüht seyn solle u. s. w. Diese Predigten erschienen auch gesammelt unter dem Titel: Heilige Streit-Reden über wichtige Glaubensfragen, 1757. 1765. — 2. Andere Predigten: Curatio Melancholiae oder Gedult in Trübsalen (über das Leiden Christi), 1761, 5. Aufl. 1784; Miserere oder der 50. Buß-Psalm in Lehr-reich und beweglichen Geschichtpredigten, 4. Aufl. 1763; Betwoche (über das Vaterunser); Predigten vom heiligen Rosenkranz, 1763, Neudruck 1853; Apostolischer Prediger, d. i. Sittenreden auf alle Sonntage des Kirchenjahrs, 1775 u. s. w. — 3. Exercitien: Gratia vocationis sacerdotalis (für Priester), 6. ed. 1765, Neudruck Mogunt. 1855, Rom. 1861; Via Compendii ad perfectionem (für Ordensleute); Via salutis (für Studenten); Triduum sacrum ... pro viris nobilibus et litteratis, 6. ed. 1761, Neudruck Stuttgart. 1856. — 4. Gebet- und Unterrichtsbücher: Wahrheit, Kraft und Uebung der göttlichen Tugenden, 3. Aufl. 1765. 1770, Neudruck Augsburg 1845; Kern des Christenthums oder Christ-Katholische Glaubens- und Sittenlehre, 4. Aufl. 1786 und viele Neudrucke, zuletzt Regensburg 1859; Micae evangelicae (Betrachtungspunkte über die Evangelien), viele Ausgaben; Katholisches Kirchenjahr oder Erklärung der sonn- und festtäglichen Evangelien, 1760 u. ö.; Idea cultus Mariani (für Congregationen), 1751 u. ö.; Exterminium acediae (Congregationsvorträge), 1755, 3. Aufl. 1763. — 5. Lehrbücher: Idea Rhetorices, 1748, 6. ed. 1775; Idea Poeseos, 1751, 4. ed. 1775; Rhetorica Christiana (Katechetik), 1766, 2. ed. 1769. — 6. Schauspiele. Im Congregationssaale des Jesuitencollegs zu München wurde jährlich in der Fastenzeit von den jungen Studenten auf Kosten und in Gegenwart des Hofes ein geistliches Schauspiel aufgeführt, in welchem ähnlich wie in manchen Autos Calderons eine Glaubenswahrheit möglichst greifbar dargestellt werden sollte. Neumayr gab die von ihm 1789—1750 verfaßten Stücke zuerst einzeln, dann gesammelt heraus:

Theatrum asceticum, 1747, 3. ed. 1758 und sonst; Mundus in maligno positus, 1754, 3. ed. 1761, neu aufgelegt 1768. 1770, neu bearbeitet von Mettenleiter 1853. Andere Schauspiele sind gesammelt unter dem Titel Theatrum politicum.

Eine der Predigten Neumayrs ist auf den Index gerathen. Durch die Schmähungen protestantischer Zeitungsschreiber gegen den Probabilismus ließ Neumayr sich verleiten, die Sache am 17. April 1759 auf die Kanzel zu bringen, wohin sie wohl nicht gehörte. Auch im Druck erschien die Predigt (2. Aufl. 1759). Die Angriffe der Antiprobabilisten blieben nicht aus, und auf Betreiben seines Theologen Eus. Amort klagte der Bischof gegen Neumayr in Rom; hier ward am 29. Mai 1760 die „Frag, ob der Probabilismus oder die gelindere sitten-lehr catholischer Schulen abscheulich und zu vermaledeyen seye", durch Inquisitionsdecret verurtheilt. Es folgten darauf noch Verurtheilungen durch verschiedene Bischöfe Deutschlands (abgedruckt in Nova acta hist.-eccl. IV, Weimar. 1763, 794 sq.). Neumayr antwortete auf die Nachricht von den Vorgängen in Rom nur: „Gott weiß schon, warum er dieß zugelassen", unterschrieb die Verurtheilung als filius sanctae matris Ecclesiae obedientissimus und schwieg (vgl. v. Huth, Kirchengesch. d. 18. Jahrh. II, 352). Eine Bedeutung, welche die Angelegenheit in sich nicht hatte, gewann sie in den damaligen Zeitumständen, da die Existenz der Gesellschaft Jesu schon stark untergraben, namentlich ihre Morallehre hart angegriffen war. Die antijesuitische Partei, deren Einfluß in Nebenumständen der Verurtheilung recht unerbaulich zu Tage tritt, benutzte die Sache, um z. B. bei Maria Theresia die Jesuiten als Lehrer zu verdächtigen. Gleichzeitige Jesuitenbriefe befürchten den Verlust der Innsbrucker theologischen Facultät u. dgl. Die Angegriffenen konnten mit Recht erwiedern, die Verurtheilung der Predigt bedeute nicht eine Verurtheilung des Probabilismus, ja nicht einmal der Substanz der Predigt (Theol. Wirceb. tract. 2, § 357). Denn Clemens XIII. hatte Neumayrs Schrift verurtheilt tanquam continentem propositiones resp. scandalosas, perniciosas, temerarias et piarum aurium offensivas. Schärfere Censuren wie erroneum, haereticum hatte man beim heiligen Officium nicht durchsetzen können. Der Jesuitengeneral that nichts, um den Schlag von den Seinen abzuwehren. Ja, als nach der Verurtheilung ein Cardinal seine Vermittlung anbot, lehnte er sie aus Rücksicht auf das heilige Officium ab. (Vgl. Seb. Sailer, Frag, ob ... Pater F. Neumayr ... ein wahrer Gesell Jesu seye, 1762 [Rede zum 50. Jahrestag des Eintritts Neumayrs in den Orden]; Pl. Braun, Gesch. d. Collegiums der Jesuiten in Augsburg, Münch. 1822, 196; Cl. A. Baader, Lexikon verstorb. bayer. Schriftsteller, Augsburg u. Leipz. 1824, I, 2, 80 ff.; de Backer, s. v.; Einiges aus Briefen im Arch. d. deutschen Ordensprovinz; ausführlich [mit allen Actenstücken] bei Fleury, Hist. eccl. LXXXIV, 308—327.) [Kneller S. J.]

Neumen nannte man in der alten Kirche 1. die Jubilationen, d. h. die Gesangsverzierungen (Melismen), welche im gregorianischen Gesange auf einer Wortsilbe gesungen wurden. Bereits im 5. Jahrhundert hatte sich die Sitte ausgebildet, einzelne Worte des liturgischen Gesanges durch Verzierungen in einer langen Reihe von Tönen besonders hervorzuheben und auszuschmücken. Man nannte sie Pneumen oder Neumen, weil sie den Athem (πνεῦμα) sehr in Anspruch nahmen, oder weil sie in einem Athem gesungen wurden. Der hl. Augustin spricht öfter von diesen Jubilationen und weist auf die Gewohnheit der Landleute, welche bei der Ernte und Weinlese ihre lebhafte Freude durch Jubiliren kundgeben, als auf etwas Aehnliches hin. Die Jubilation ist nach ihm ein Gesang, der den Aufschwung desjenigen Herzens offenbart, welches durch Worte seinen Gefühlen keinen Ausdruck mehr zu geben vermag. Wem gebühre eine solche Jubilation mehr als dem höchsten unaussprechlichen Wesen? (Enarratio in Ps. 32, sermo 1, 8). Amalarius von Metz (um 810) erwähnt solche Neumengesänge bei den Responsorien der Nocturnen (De ordine antiphonarii c. 18: de festivitate S. Johannis [Migne, PP. lat. CV, 1274], s. Schlecht, Gesch. der Kirchenmusik, Regensb. 1871, 65). Der Abt Rupert von Deutz (gest. 1135) sagt: „Wir jubiliren mehr als wir singen, wenn wir eine Silbe durch den Vortrag mehrerer Neumen länger ausdehnen, damit die Seele, von den wonnevollen Melodien gehoben, zu der andern Welt hinüberschwebe, wo die Seligen in Herrlichkeit frohlocken" (De officiis lib. I, s. Pothier, Der greg. Choral, übers. von Kienle, Tournai 1881, 140). Aehnlich drückt sich der hl. Bonaventura (gest. 1274) aus: „Wir haben die Gewohnheit, nach dem Alleluja eine lange Melodie zu singen, weil die Freude der Heiligen im Himmel weder Worte noch ein Ende hat" (Expos. miss. c. 10). Joh. Tinctoris sagt in seinem Musiklexikon (Terminorum musicae diffinitorium, um 1475, abgedruckt in den Jahrbüchern f. musik. Wissenschaft I, Leipzig 1863, 61 ff.; s. besonders 97): „Neuma ist ein Gesang, welcher dem Ende der Worte ohne Worte angehängt wird." Gegen das Ueberhandnehmen dieser Jubilationen sprechen sich die Synoden von Reims 1564 und Cambrai 1565 aus, während die Synode von Besançon 1571 dieselben vertheidigt: „Unter Pneuma (d. h. Athem) versteht man die Fortsetzung der Stimme, solange der Athem aushalten kann, welche der Antiphon in einem dem gesungenen Psalme entsprechenden Tropus (Tonart) angehängt wird. (Wie ja auch die geistige Betrachtung ohne Worte fortdauern kann.) Es wird aber nur an Festtagen angewendet. Und in der That, diejenigen, welche den Gebrauch der Neumen verachten, irren schmählich. Denn wenn wir im Chore singen, stellen wir entweder Betrachtungen über Gott an, oder wir reden mit Gott. ‚Redet mit euch selbst', sagt der Apostel, ‚in Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern.' Indem wir aber den Blick erheben

zu der unendlichen Majestät, fühlen wir uns ganz erdrückt, daher bringt unser Verlangen mehr Geberden als Worte hervor, oder höchstens unarticulirte Laute, wie einst die Propheten riefen: ‚a, a, a, ich weiß nicht zu sprechen'; als wollten sie sagen: Ich kann nicht ausdrücken, o Herr, was ich wünsche. Unbegreiflich ist mir deine Herrlichkeit. Erfülle meinen Mund mit Lob. Wenigstens nach Art der lallenden Kinder, oder wie die jungen Raben will ich mit offenem Munde den Segen des Himmels erflehen" (Syn. Byzant. De horis canonicis, bei Schlecht 65). — Die ursprünglichen gregorianischen Jubilationen finden sich in den alten Handschriften in genauester Uebereinstimmung wiedergegeben. Aber bereits im 14. und 15. Jahrhundert verlieren sie in vielen Manuscripten ihre ursprüngliche Fassung und Schönheit. „Hätten die Copisten die weise Vorschrift des hl. Bernhard, die Notengruppen der Vorlage genau wiederzugeben, immer befolgt, und die Sänger sich immer an die gut phrasirte Melodie gehalten, so hätte man nie daran gedacht, eine einzige Note von diesen zarten Jubilationen wegzuschneiden. Unordentliche Schrift und plumpes Singen brachten sie zu Falle, zum großen Schaden für die Kunst und für die Andacht" (Pothier 144). Die nachtridentinischen Ausgaben der Choralbücher, welche den gekürzten Choral enthalten, bringen auch von den Jubilationen nur einen schwachen Ueberrest. Ueber die Entstehung der Sequenzen und Tropen aus einzelnen Neumengesängen s. die betr. Artt.

2. Die mittelalterlichen Musikschriftsteller bezeichnen aber nicht nur die genannte Jubilation mit dem Worte Neuma, sondern sie nennen auch einen Theil derselben, ein einzelnes Melodieglied des Choralgesanges überhaupt „Neuma". So Guido von Arezzo im Micrologus c. 15 (in Scriptt. eccl. de musica, coll. a M. Gerberto, San-Blas. 1784, II, 14): „Wie es im Versmaße Buchstaben und Silben, Theile und Füße und Verse gibt, so gibt es auch im Gesange Klänge, d. h. Töne, deren einer, zwei oder drei zu Silben verbunden werden; diese (Silben) bilden einzeln oder verdoppelt ein Neuma, d. h. einen Satztheil; ein Satztheil aber oder mehrere machen einen Satz (Distinction), d. h. eine geeignete Stelle zum Athmen." So besteht also nach Guido eine Choralmelodie aus melodischen Silben, Neumen (Satztheilen) und Distinctionen (Sätzen).

3. Unter Neumen versteht man endlich die Tonzeichen der ältesten liturgischen Gesangbücher seit Gregor d. Gr. Es gibt zwei Arten der Neumenschrift: a. die sog. Punktneumenschrift, welche aus neben- und übereinandergesetzten Punkten besteht und durch dieselben den Gang der Melodie anzeigt; b. die aus den grammatischen Accenten entstandene Neumenschrift. Die letztere war die am meisten übliche. Die Accente der Alten sind der accentus gravis (\`), der accentus acutus (´) und der circumflexus (^). Wie die Accente in sprachlicher Hinsicht, so deuten die aus ihnen entstandenen Neumen in musikalischer Beziehung das Steigen, Fallen und die Biegung der Stimmen an. Der gravis (à) ist das Zeichen des Tieftons im Gegensatz zum acutus (á), dem Zeichen des Hochtons. Der circumflexus ist aus beiden zusammengesetzt als Zeichen der Verbindung des höhern mit dem nachfolgenden tiefern Tone (â). In der Musik erhält der gravis (\`), wo er nicht mit dem acutus verbunden ist, Form und Namen des Punktes (punctum). Der acutus (´) heißt alleinstehend virga. Der circumflexus (^) behält bei einem Theil der Auctoren den Namen flexa; Andere nennen ihn clinis, clivis von inclinis oder inclivis. Der anticircumflexus (ˇ) heißt wohl wegen seiner Form pes, podatus. Der torculus besteht aus dem gravis, acutus und gravis (∧). In der Cursivschrift runden sich die scharfen Winkel der Zeichen ab. Auf diese Grundformen läßt die ganze Neumenschrift sich zurückführen. Die noch übrigen Zeichen sind nur Zusammensetzungen aus den genannten. Eine vollständige Tabelle derselben findet man u. A. in Pothiers obengenanntem Buch S. 41 ff. Diese Neumen, welche theils einen Ton, theils eine Gruppe von Tönen darstellen sollen, wurden ohne Linien über den liturgischen Text geschrieben. Sie veranschaulichen dem Auge das Steigen oder Fallen der Melodie im Allgemeinen und die Zusammengehörigkeit der einzelnen Melodietheile, nicht aber die genaue Entfernung der Intervalle. Es waren nur Hülfsmittel bei Erlernung des Choralgesanges; denn immer gehörte ein Lehrer dazu, wenn man nach diesen Zeichen singen lernen wollte. Uebrigens waren die Lehrer über die Bedeutung der Neumen unter sich nicht immer einig. Johannes Cotto, der nach Guido von Arezzo schrieb, beklagt sich über die Neumenschrift. Der Eine, sagt er, singe die kleine Terz oder die Quart, wo ein Anderer die große Terz oder die Quint singe, und ein Dritter, der hinzukomme, mache es wieder anders. Selten stimmten drei in einem Gesange überein, geschweige denn tausend, und weil jeder seinen Lehrer anführe, kämen so viele Varianten zu Tage, als es Lehrer in der Welt gebe. Die Neumenschrift, fährt er fort, erzeuge nur Zweifel und Irrthum und sei für den Sänger von gar keinem Nutzen, so daß jemand, der das ganze Graduale bis auf ein Officium, ja bis auf eine Communio von dem Lehrer erlernt habe, dieses eine übrig gebliebene Stück aus sich allein nicht erlernen könne (Gerbert, Scriptores II, 257 sqq.). Um die Neumen verständlicher zu machen, hatte der römische Sänger Romanus, der gegen Ende des 8. Jahrhunderts mit einer Abschrift des römischen Antiphonars nach St. Gallen gekommen war, dieselben mit Buchstaben versehen, und Notker Balbulus (gest. 912) erklärte in einem Briefe an den Bruder Lambert die Bedeutung dieser Buchstaben (Gerbert, Scriptores I, 95—96). Der Mönch Hucbald (gest. 930) schlug vor, die Buchstabennotation mit der neumatischen zu verbinden und zu den Neumen die Namen der Töne, in Buchstaben ausgedrückt,



Wetzer und Welte's
Kirchenlexikon
oder
Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,
in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,
begonnen von
Joseph Cardinal Hergenröther,
fortgesetzt von
Dr. Franz Kaulen,
Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

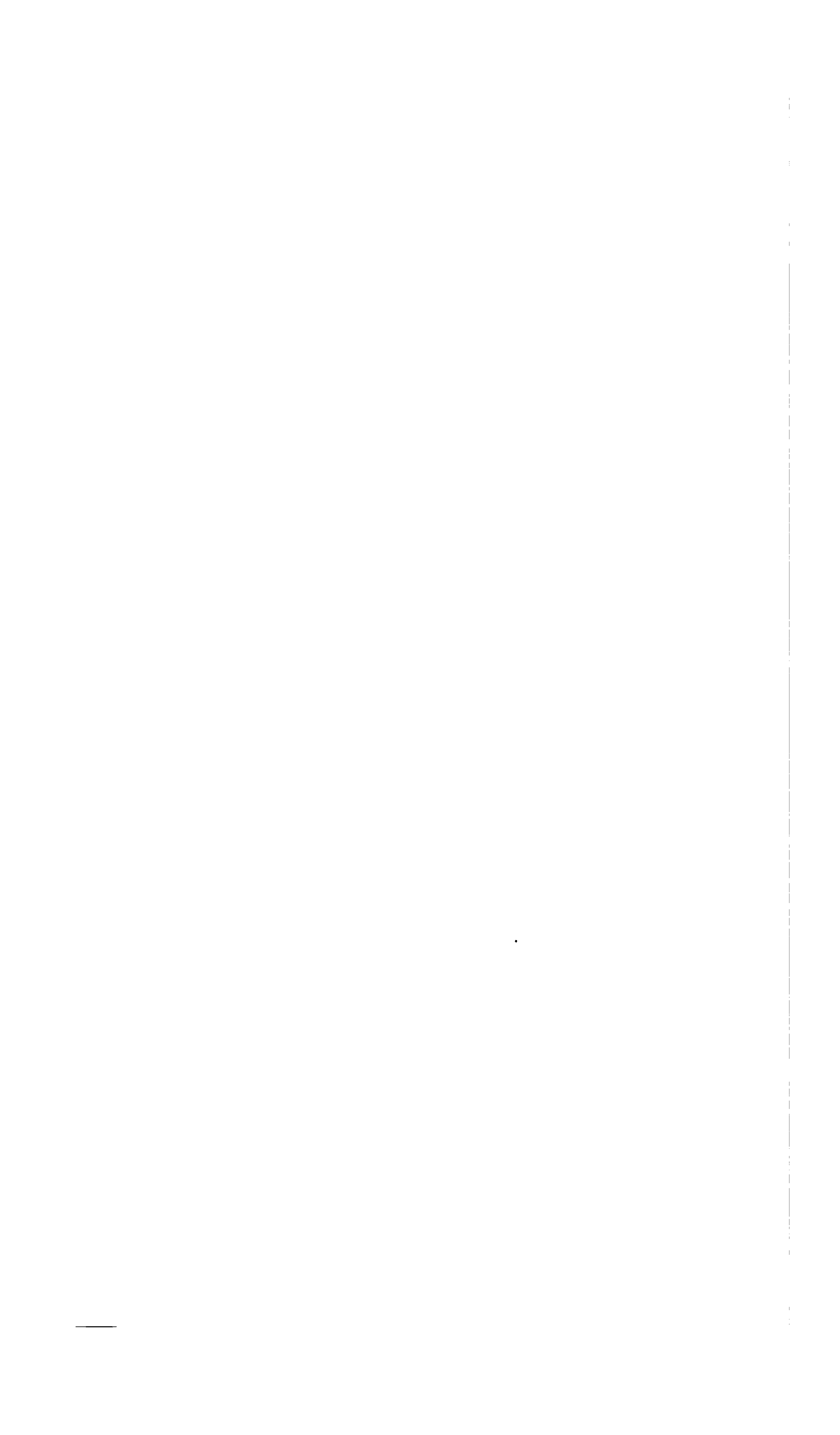
Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Neunzigstes Heft.



Freiburg im Breisgau. 1893.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

90



hinzuzufügen (Gerbert, Scriptt. I, 117; vgl. II, 258). In ähnlicher Weise ging der hl. Odo (gest. 942) vor. Das Antiphonar von Montpellier (10. Jahrhundert), eigentlich ein Schulbuch, hat nur den Neumen die Namen der Töne in Buchstaben. Hermannus Contractus (gest. 1054) will durch Intervallzeichen, die den Neumen beigefügt werden, dem Sänger den nächstfolgenden Ton genau angeben (Gerbert, Scriptt. II, 149). Während alle diese Versuche zur Verbesserung der Neumenschrift keinen bleibenden Erfolg hatten, entwickelte sich nach und nach eine andere Methode, welche die Intervallverhältnisse der Neumen besser veranschaulichte. Man schrieb, und zwar zuerst bei den Punktneumen, die Zeichen höher oder tiefer, um das Steigen oder Fallen der Melodie anzudeuten. Wandte der Schreiber die gehörige Sorgfalt an, so konnte er die Melodie in Punkten so notiren, daß man den Abstand der Intervalle genau berechnen konnte. Interessante Facsimilia dieser Art der Notation aus dem Hymnar von Moissac (10. Jahrh.) findet man in Dreves, Analecta hymnica II, Leipzig 1888, 103 ff. Sodann zog man eine Linie und schrieb die Punkte auf, über und unter dieselbe. Diese Linie hatte die Bedeutung des modernen Notenschlüssels; die Noten, welche auf derselben standen, bedeuteten den Ton f. Später nahm man noch eine zweite Linie oberhalb zu Hilfe, welche die Quint des untern Tones angab. Dieses war demnach die C-Linie. Die erstere war häufig durch rothe, die letztere durch gelbe Farbe kenntlich gemacht. Die Sache kam zum endgültigen Abschluß durch Guido von Arezzo (gest. um 1050), der die Neumen in ein System von vier Linien eintrug. Damit hatte die Neumenschrift in anschaulicher Weise die genau fixirte Bedeutung der einzelnen Töne und Intervalle gewonnen. Dieses System von Guido von Arezzo ist im Grunde bis heute geblieben. Die Form der Neumen gestaltete sich zwar in den einzelnen Ländern verschiedenartig, wie ja auch die Schrift überhaupt verschiedene Formen annahm; nur die Punktneumen behielten im Ganzen die ursprüngliche Form bei. In Deutschland bildete sich die gotische Notenschrift mehr aus. Man nennt diese verstärkte (gotische) Neumenschrift auch „Hufnagelnotation“ wegen der Aehnlichkeit mit Hufnägeln. In Frankreich und Italien nahm die lateinische Neumenschrift im 14. und 15. Jahrhundert quadratische schwarze Noten in sich auf, jedoch so, daß die Gruppirung noch sehr gut zu erkennen war. Als in der spätern Zeit das Verständniß für die Schönheiten des Choralgesanges immer mehr abnahm, kam auch die alte Choralnotenschrift außer Gebrauch. An ihre Stelle traten die heute noch üblichen viereckigen Noten, welche in ihrer Zusammenstellung die alte Gruppirung vollständig abstreiften, indem in den Choralbüchern die Ligaturen und Obliquitäten der alten Notenschrift nicht mehr berücksichtigt wurden. In einzelnen Diöcesen, z. B. in der kölnischen, erhielt sich die gotische Notenschrift bis in das 18. Jahrhundert hinein. In der neuesten Zeit geht das Bestreben dahin, die alte Notenschrift wiederherzustellen. Die neuen Choralbücher der Benedictiner, die in Tournai erscheinen, sind in dieser Hinsicht mustergültig. — Außer den bereits angeführten Büchern vgl. noch Gerbert, De cantu et musica sacra, S. Blas. 1774, 2 tom.; Lambillotte, Antiphonaire de St. Grégoire, Brux. 1867; Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens, Einsiedeln 1858; E. de Coussemaker, Histoire de l'harmonie au moyen-âge, Paris 1852; Idem, Scriptorum de musica medii aevi novam seriem a Gerbertina alteram collegit etc., 4 tom., Paris. 1865—1876; Paléographie musicale. Fac-similés phototypiques etc., Solesmes 1889 ss., und Musical notation of the Middle Ages, London 1890; „Cäcilia“, Organ für kathol. Kirchenmusik (von M. Hermesdorff) XI—XVII, 1872—1878; Die Beilagen zum „Gregoriusblatt“ (von Böckeler in Aachen) für die Mitglieder des Vereins zur Erforschung alter Choralhandschriften vom Jahrg. IV—IX, 1879 bis 1884; H. Riemann, Studien zur Gesch. der Notenschrift, Leipzig 1878. [W. Bäumker.]

Neumond (im A. T. חֹדֶשׁ, LXX. νουμηνία, Vulg. calendae), der Zeitpunkt, da der Mond nach seiner Conjunction mit der Sonne zuerst wieder östlich von derselben sichtbar wird, war bei den Israeliten der Termin zum Anfang eines neuen Monates. Zu dem Ende mußte das Erscheinen der Mondsichel dem Synedrium durch zwei zuverlässige Zeugen berichtet werden. War die Beobachtung des Mondes durch Nebel oder Wolken gehindert, so ward der verflossene Monat zu dreißig Tagen als Maximum gerechnet. Der Neumond wurde festlich, aber nicht als Feiertag begangen; bloß der Neumond des siebenten Monats, der Anfang des bürgerlichen Jahres, war Feiertag und wurde durch Posaunenschall verkündigt (Lev. 23, 24. Num. 29, 1 ff.). An den übrigen Neumondtagen wurden außer den gewöhnlichen alltäglichen Opfern noch zwei junge Rinder, ein Widder und sieben einjährige Schafe als Brandopfer, dazu die gewöhnlichen Spenden an Mehl und Wein als Speisopfer, endlich ein Ziegenbock als Sündopfer dargebracht; bei diesen Opfern bliesen die Priester die silbernen Trompeten. Später opferten die Könige am Neumond und hielten zwei Tage hindurch Festtafel (1 Sam. 20, 5. 24. 27); bei den Privatleuten war es ein Tag religiöser Freude und Sammlung (4 Kön. 4, 23. Judith 8, 6). [Kaulen.]

Neuplatonismus heißt eine philosophische Schule, welche die letzte Phase der antik-heidnischen Philosophie und in gewisser Hinsicht die Vollendung derselben bildet. I. Seine Entstehung und Blütezeit fällt in das dritte christliche Jahrhundert, gerade in diejenige Periode, in welcher auf der einen Seite der Niedergang des antiken Heidenthums auf allen Gebieten, wie in der Literatur und Kunst, so insbesondere auch in der Philosophie und Religion offenkundig zu

Tage trat, während auf der andern Seite das bis dahin verfolgte Christenthum mächtig emporstrebte und unaufhaltsam auch in die Kreise der Denkenden einzudringen begann. Die früheren groben Vorurtheile gegen die christliche Religion waren beseitigt; dagegen drängte sich Manchem die Ueberzeugung auf, daß dem Christenthum die Zukunft gehöre, weil es in einfacher Weise auf all' die großen Fragen Antwort gab, mit deren Lösung die Edelsten unter den Heiden bis dahin vergeblich gerungen hatten. Denn die Philosophenschulen der letzten Jahrhunderte hatten sich in gegenseitiger Befehdung erschöpft, einig nur in der Frivolität, die alten Religionsmythen zu zerstören, und doch ohnmächtig, etwas Besseres an deren Stelle zu setzen. So war denn die heidnische Welt in religiösen Dingen schließlich beim Bankerott angekommen, indem der Skepticismus jegliche Wahrheitserkenntniß in Frage stellte. Diese trostlose Lehre konnte auf die Dauer indeß niemanden befriedigen; mehr denn jemals ward jetzt das Heidenthum in seinen besseren Vertretern sich seiner Hilflosigkeit bewußt, und immer größer wurde das Sehnen nach Wahrheit, nach Erlösung von der Sünde und nach Versöhnung mit der Gottheit. Die Noth der Zeit hatte die heidnischen Priester erfinderisch gemacht in immer neuen Lustrationsmitteln, wie es die Taurobolien und Kriobolien waren, die um jene Zeit aufkamen; Magie und Mantik in allen Formen spielten damals eine Hauptrolle. Allein hierin waren ebenso wenig wie in den vielgerühmten Mysterien Versöhnung und Herzensruhe zu finden. Sich dem Christenthum in die Arme zu werfen, erschien dem noch immer ungebrochenen Stolze der meisten Gebildeten und Mächtigen, die für die Demuth des christlichen Glaubens kein Verständniß hatten, fortwährend ein Ding der Unmöglichkeit. Da raffte die antik-heidnische Welt zum letzten Male alle ihre Kraft zusammen, um mit Hilfe der alten Philosophie, wie sie namentlich in Plato und Aristoteles vertreten gewesen war, eine Regeneration des Heidenthums herbeizuführen und dadurch zugleich dem Vordringen des Christenthums Einhalt zu thun, welches offen den Anspruch erhob, die allein wahre und deßhalb die Weltreligion zu sein. Indeß dachte man weder an eine einfache Repristination des platonischen, noch irgend eines andern Systems der alten Philosophen; es sollten durch Auswahl der besten aus allen bisherigen Philosophien und unter Zuhilfenahme orientalischer, selbst jüdischer und christlicher religiöser Vorstellungen die alten Religionsmythen geläutert, die Sittenlehre entsprechend reformirt und so gleichsam eine religiöse Philosophie oder vielmehr eine philosophische absolute Religion construirt werden, welche die christliche Religion ersetzen, überwinden und verdrängen könnte. Während also von Decius bis Diocletian die römischen Imperatoren die Christen blutig verfolgten, machten gleichzeitig der Neuplatonismus und die ihm verwandten Richtungen den ernstlichen Versuch, auch ihrerseits die Kirche Christi mit den Waffen des Geistes zu vernichten. Neben dem Gnosticismus war die neuplatonische Philosophie der bedeutendste Gegner des Christenthums alter Zeit, der auch nicht ohne merklichen Einfluß auf die gleichzeitige und spätere christliche Speculation geblieben ist. Die Befehdung mit geistigen Waffen war für das Christenthum vielfach eine größere Gefahr als die gewaltthätige Verfolgung. Und wenn auch die ersten Vertreter des Neuplatonismus sich ihres feindlichen Gegensatzes, wie es scheint, weniger bewußt waren, so wurden doch bald ihre Schüler desto erbittertere Feinde des christlichen Namens, die mit den christenfeindlichen Staatslenkern Hand in Hand gingen.

Neuplatonismus heißt dieses religions-philosophische System, weil sein Hauptvertreter Plotin vorgibt, sich in allen Stücken auf's Engste an Plato anschließen zu wollen. Obwohl erst im 3. Jahrhundert n. Chr. entstanden, steht der Neuplatonismus dennoch auf durchaus heidnischem Boden und ist daher als der vorchristlichen Zeit angehörend anzusehen. Die Geburtsstätte desselben ist Alexandria, jene Stadt an der Grenzscheide dreier Erdtheile, die schon seit Jahrhunderten die Vermittlerin zwischen Morgen- und Abendland war, und auf deren Weltmarkt die Ideen wie die Waaren ausgetauscht wurden. Hier meist war schon vor den Tagen Philo's der Versuch gemacht worden, griechische Philosophie und Bildung mit den Religionen des Orients zu vermählen; aus dieser einen Verbindung entstanden neue Schulen und Theorien, welche sämmtlich den Charakter des Syncretismus und zwar mit vorwiegend theosophischem Anstrich tragen. Urheber und Begründer der neuplatonischen Schule ist der Alexandriner **Ammonius Sakkas** (s. d. Art.), der doch wahrscheinlich von christlichen Eltern geboren und erzogen war, später aber vom Christenthum abfiel; er starb um 243 n. Chr. Er hat seine Lehre nur mündlich vorgetragen und nichts Schriftliches hinterlassen. Seine berühmtesten Schüler waren **Plotinus**, Origenes der Philosoph und Origenes der Christ (Adamantius), sowie Herennius und Longinus der Philologe. Unter ihnen ist jedoch der erstgenannte weitaus der merkwürdigste und tüchtigste und nimmt in der gesammten neuplatonischen Schule eine so hervorragende Stellung ein, daß er mit Recht als der Fahnenträger, ja beinahe als der eigentliche Stifter derselben anzusehen ist. Plotin war um 205 zu Lycopolis in Alexandrien geboren; doch wollte er sonderbarer Weise weder Ort noch Zeit seiner Geburt, noch auch seine Eltern angeben, weigerte sich auch beharrlich einem Maler oder Bildhauer zu sitzen, gleich als scheue er sich, wie sein Biograph und Schüler Porphyrius berichtet, in einem irdischen Leibe zu wohnen. Mit 28 Jahren erst wandte er sich dem Studium der Philosophie zu, fand aber keinen unter den vielen Lehrern Alexandriens, der ihn

befriedigt hätte, bis er zu Ammonius Sakkas kam; bei dessen Anblick rief er sogleich aus: „Den habe ich immer gesucht, der ist mein Mann!“ Elf Jahre lang war er nun der rastlos fleißige Schüler dieses Mannes, bis er sich im J. 242 oder 243, um die Religionsphilosophie der Perser und Inder kennen zu lernen, dem Zuge des Kaisers Gordian III. gegen Persien anschloß. Als diese Expedition mißglückte, rettete sich Plotin durch die Flucht nach Antiochia in Syrien. Von da gelangte er um 244 nach Rom, eröffnete dort eine eigene Schule und lehrte fast ein Menschenalter hindurch mit großem Erfolge die ihm eigenthümliche Philosophie. Zu seinen zahlreichen Schülern und Bewunderern gehörten Männer und Frauen aus den höchsten Ständen. Diesen Erfolg verdankte Plotin nicht bloß der Originalität und Bedeutung seiner Gedanken, sowie dem Umfang seines Wissens, sondern auch seiner seltenen Lehrgabe und vor allen Dingen seinem gediegenen, von einem hohen, religiös-sittlichen Ernste getragenen Charakter. Seine ganze Erscheinung muß in hohem Grade liebenswürdig und vertrauenerweckend, seine Sittlichkeit über jeden Zweifel erhaben gewesen sein. Hatte er doch nach Porphyr in all den 26 Jahren seines römischen Aufenthaltes auch nicht einen Feind gehabt. Dazu kam seine an die Ascese des Pythagoras erinnernde Lebensweise; er aß nie Fleisch und lebte ehelos, um ganz der Speculation und dem Geistigen zu dienen. Daher erklärt sich die bei Manchen fast an Schwärmerei grenzende Verehrung dieses Mannes. Reiche Familien wollten nur ihm die Erziehung ihrer Kinder anvertrauen; Andere nahmen ihn zum Schiedsrichter in Rechtsstreitigkeiten; Manche auch, wie der reiche Senator Rogatianus, ja selbst vornehme Frauen, verließen die Genüsse der Welt, um in der Zurückgezogenheit seine ascetische Lebensweise nachzuahmen. Plotins Philosophie verfolgte in der That mehr als fast alle früheren Philosophenschulen von Anfang an die Tendenz, nicht bloß Lehrweisheit, sondern auch Lebensweisheit zu sein und, aus den engen Schranken der Schule hinaustretend, im Leben um sich zu greifen. Auch Kaiser Gallienus und dessen Gemahlin Salonina hielten Plotin in hohen Ehren, und fast wäre es diesem gelungen, mit des Kaisers Unterstützung auf den Trümmern einer durch Krieg zerstörten Stadt in Campanien ein Philosophenkloster oder eine Philosophenstadt zu gründen, die den Namen Platonopolis tragen und nach dem Muster des platonischen Staates eingerichtet werden sollte, — ein Plan, dessen Verwirklichung indeß an dem Widerstande der kaiserlichen Rathgeber scheiterte. Im spätern Alter kränkelte Plotin fortwährend infolge seiner streng ascetischen Lebensweise und zog sich deßhalb nach Campanien zurück; hier starb er um 270 auf dem Landgute eines Schülers.

Mit den Systemen der früheren griechischen Philosophenschulen war Plotin, wie aus seinen Schriften hervorgeht, durchaus vertraut, und Porphyrius bezeugt, daß er Aristoteles ebenso gut wie Plato gekannt habe. Von unverkennbarem Einfluß auf seine Philosophie sind namentlich die Schriften des Numenius von Apamea gewesen, daneben wohl auch die des Juden Philo, sowie Plutarchs von Chäronea und anderer pythagoräisirenden Platoniker, welche man als die Vorläufer des Neuplatonismus betrachten kann. Mag Porphyrius in der Biographie seines Lehrers diesen immerhin zu stark idealisirt haben, unläugbar ist Plotin eine der edelsten Gestalten, die uns im Laufe des 3. Jahrhunderts auf heidnischem Boden begegnen. Er war wohl geeignet, den Edleren unter seinen Zeitgenossen zu imponiren, und es muß begreiflich erscheinen, daß ein solcher Mann durch seine Philosophie damals und später große Bewunderung erregte, ja von Vielen als ein zweiter Plato gefeiert wurde. Selbst Augustinus bekennt von ihm: Os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita ejus similis judicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit (Contra Acad. 3, 18, 41; vgl. Civ. Dei 9, 10). Ja, von manchen Sätzen Plotins hatte dieser große Kirchenlehrer Anfangs eine zu hohe Meinung, so daß er sich später corrigiren mußte. Seine Lehre hat uns Plotin in 54 Abhandlungen hinterlassen, welche er auf Bitten seiner Schüler erst in seinem 50. Jahre zu schreiben begann. Sein Schüler Porphyrius hat dieselben nach dem Tode des Meisters in dessen Auftrage je nach ihrer Verwandtschaft zu 6 Büchern von je 9 Abhandlungen (Enneaden) geordnet und stilistisch verbessert, da Plotin vielfach incorrect und dazu dunkel und schwülstig schrieb, wie es seine theosophische, zum Mystischen hinneigende Lehrweise mit sich brachte. Ein eigentliches System ist in den Enneaden nicht zu entdecken.

II. **Der Neuplatonismus Plotins** ist in seinen Grundlinien kurz folgender. Wie Plato, so nimmt auch Plotin außer der Erscheinungswelt als selbstverständlich eine übersinnliche, intelligible Welt (κόσμος νοητός) an. Während jener aber als letztes Princip an die Spitze seiner Ideenwelt den göttlichen νοῦς oder, was bei ihm dasselbe ist, die Idee des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) stellt, der Erscheinungswelt dagegen die ewige, Gott coexistirende Materie zu Grunde legt, statuirt Plotin als Urgrund alles Seins die Gottheit, welche er vorzugsweise „das Eine“ (τὸ Ἕν), fast ebenso häufig aber auch das Gute (τὸ ἀγαθόν) und Princip (ἀρχή) oder das Erste (τὸ πρῶτον), bisweilen sogar πρῶτος θεός nennt, und leitet von ihm alle Weltwesen ohne Ausnahme, nicht bloß die intelligible Welt mit dem höchsten νοῦς an der Spitze, sondern auch die Erscheinungswelt und selbst die Materie ab. Sein System ist demnach streng monotheistisch, und in dieser Ueberwindung des Dualismus liegt ein

charakteristischer Fortschritt der plotinischen Philosophie gegenüber der platonisch-aristotelischen, ja der gesammten bisherigen Speculation der Griechen. Dabei geht er von der an sich richtigen Voraussetzung aus, daß das Urprincip aller Dinge Einheit und Einfachheit schlechthin (τὸ δὲ πάντῃ ἁπλοῦν, ἁπλούστατον ἁπάντων) sein müsse, und erhebt dadurch die Gottesidee über jeden selbst irgendwie gedachten Gegensatz hinaus, sogar bis über den Begriff der Vernunft (νοῦς); denn hier sei noch eine Zweiheit, nämlich Erkenntnißthätigkeit (νόησις) und Erkenntnißobject (νοητόν) vorhanden. So schraubt er in noch höherem Grade als der Jude Philo, Numenius u. A. die Transscendenz des „Einen" sogar bis über jegliches Sein und Denken hinaus, wie es auf den ersten Blick erscheint, bis zur inhaltlosesten Abstractheit. Das höchste „Eine" hat nach Plotin weder Vernunft noch Willen, weder Leben noch Sein, es ist ohne Energie, ohne Tugend, ohne Grenze, ohne Größe, ohne Gestalt, sogar ohne Selbstbewußtsein; auch nicht Zahleneinheit ist es, denn alle diese Attribute widersprechen sowohl seiner absoluten Einfachheit als auch seiner vollkommenen Selbstgenügsamkeit. Das „Eine" ist absolut verschieden von allem, was außer ihm da ist, es ist ein Wesen einzig in seiner Art (μονοειδές), und gerade deßhalb, weil ja alle unsere menschlichen Begriffe von den endlichen Dingen abstrahirt sind, erhaben über alle Benennungen und Eigenschaften, über jegliche Rede, jeden Begriff und jede Wissenschaft (6, 9, c. 5: Ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προςῆκον), mithin undefinirbar und absolut unaussprechlich (ἀνείδεον, διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ). Nur durch negative Bestimmungen ist sein Wesen einigermaßen zu beschreiben, wenn man nämlich von ihm sagt, was es nicht ist. Weil man sich indessen durch die Sprache darüber verständigen muß, so gibt unser Philosoph seinem höchsten Princip auch die schon genannten positiven Namen, indem er es das „Eine", das „Gute" und das „Princip" (ἀρχή) nennt, erklärt aber zugleich, daß auch diese Namen doch keineswegs das Wesen Gottes im eigentlichen Sinne (κυρίως) bezeichnen, sondern nur analogen Werth haben und Gottes Beziehung zu den außergöttlichen Dingen andeuten (καθ' οὗ ψεῦδος καὶ ἓν εἶναι, οὗ μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη). So verflüchtigen sich unserem Philosophen selbst diese wenigen positiven Prädicate zu rein relativen, ja fast negativen Bestimmungen, sobald er sie auf das „Eine" anwenden will (Ennead. 5, 4, c. 1, et 5, 5, c. 6. 13; 6, 8, c. 8. 9; 6, 9, c. 3. 6). Gleichwohl wäre es ein großer Irrthum, nach solchen scheinbar paradox klingenden Behauptungen anzunehmen, das „Eine" sei bei Plotin etwas Vernunft- und Willenloses, wie man oft gemeint hat, etwa eine bewußtlose, unmächtige, wesenlose und unpersönliche Monas, ein absolut leerer, todter Begriff. Ganz das Gegentheil ist der Fall. Jene bekannten drei Wege, mittelst deren die Speculation zur Bestimmung des göttlichen Wesens zu gelangen sucht, die **via remotionis (negationis)**, die **via causalitatis** und **supereminentiae**, sind ihm schon sehr geläufig. Nachdem er auf negative Weise den Gottesbegriff läuternd zu bestimmen versucht hat, verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, als ob er das „Eine" für etwas Vernunftloses, Todtes, Wesenloses halte, und behauptet, dasselbe sei vielmehr das Uebervernünftige, Ueberwesentliche, Ueberlebendige, es sei sogar das Ueber-Eine, Ueber-Gute, Ueber-Schöne (τὸ ὑπερ-Ἕν, ὑπεραγαθόν, ὑπερούσιον, ὑπέρκαλον), eine in sich selbst absolut glückselige, bedürfnißlose, eine mit nichts außer ihm zu vergleichende, fruchtbare, königliche und wesenhafte Einheit und, wie wir sagen würden, die absolute Persönlichkeit, von einer unaussprechlichen, schrankenlosen, über Raum und Zeit erhabenen Macht. Diese Ur- und Uebermacht (δύναμις ἡ πρώτη, μεγίστη, ἄφατος καὶ ἄπλετος, ὑπερ-δύναμις) verharrt in sich selbst ewig und unwandelbar. Gleichwohl aber bringt sie alles Sein und Leben in den Creaturen hervor, trägt und hält sie; denn, obwohl schlechthin transcendent über das Weltall und gar nichts von allem, was außer ihr ist, wohnt sie dennoch mit ihrer königlichen Gegenwart allen Wesen inne und durchdringt alle. Das ist der Gottesbegriff Plotins, wie er sich aus den verschiedenen Stellen construiren läßt, die sich Ennead. 1, 7, c. 1; 2, 9, c. 1; 3, 8, c. 9; 5, 3, c. 13. 14; 5, 4, c. 1; 5, 5, c. 10. 11, ganz besonders aber in der Ennead. 6 finden: dort handeln namentlich Abhandlung 6—9 ausführlich über das „Eine" (Gott).

Die beiden Angelpunkte nun, um welche das ganze System sich dreht, sind die zwei Fragen, wie die Welt aus dem „Einen" geworden, und wie der Mensch zur Vereinigung mit Gott, seinem letzten Ziel und Ende, gelange und seine wahre Glückseligkeit finde. Bei der Beantwortung der erstern Frage ist es für Plotin, wie oben gezeigt, eine unantastbare Wahrheit, daß die gesammte sichtbare und unsichtbare Welt dem „Einen" ihr Dasein verdankt. Liegt es ja in der Natur des „Einen", welches zugleich die absolute Güte ist, neidlos mitzutheilen und, während es selber schlechthin bedürfnißlos ist und in unwandelbarer ewiger Ruhe verharrt, allen Strömen des Seins Dasein und Leben und Alles zu verleihen (3, 8, c. 9). Allein wie denkt sich Plotin diesen Prozeß der Hervorbringung der Welt durch das „Eine"? Diese Frage erscheint ihm selber so schwierig, daß er nicht ohne inbrünstiges Gebet zur Gottheit sich anschickt dieselbe zu beantworten. Zunächst verwahrt er sich mit größter Entschiedenheit gegen alle pantheistischen Vorstellungen, welcher Art sie auch immer sein mögen. Nicht bloß den rohen Materialismus, der nichts im eigentlichen Sinne Geistiges anerkennen will, weist er von vornherein als gedankenlos ab; nicht minder unverständig erscheint ihm der Pantheismus, mag er (wie bei den jonischen Philosophen) als Hylozoismus auftreten, wo Gott und Welt nach Analogie des Thierlebens Eins für

und sich zu einander wie Seele und Leib verhalten; oder als transeunter Pantheismus im Sinne der Stoiker, welche die Gottheit zwar als die Seele der Welt ansahen, aber darüber hinaus ihr noch ein eigenes Leben zuerkannten; oder auch als dynamischer Pantheismus, so daß die Welt sich zu ihrer letzten Ursache verhielte, wie der Baum zu seiner Wurzel, der Strom zu seiner Quelle. Ebenso wenig huldigt Plotin dem Emanatismus, der im Grunde doch mehr oder weniger wieder auf Pantheismus hinausläuft, indem die Geschöpfe entweder durch eine Theilung oder infolge innerer Evolution der göttlichen Substanz als ein Ausfluß oder eine Ausstrahlung der göttlichen Wesenheit selbst betrachtet werden. Plotin ist also dem Pantheismus in jeder Form, auch in der des Emanatismus, gram und bekämpft ihn in den unzweideutigsten Redewendungen bei jeder Gelegenheit. Die Sätze Ennead. 5, 5, c. 13: Ὑπὲρ ταῦτα ἰὼν ἐκεῖνος τούτων αἴτιος, ἀλλὰ μὴ αὐτὸς ταῦτα, und 6, 9, c. 3: Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ Ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων, οὐδέν ἐστιν αὐτῶν, gelten ihm wie Axiomata und kehren an hundert Stellen wieder. Beruhten die pantheistischen Wahnvorstellungen irgendwie auf Wahrheit, so gäbe es, sagt Plotin, überhaupt kein letztes Princip der Welt, denn es gehört zum Begriff des Princips, daß es schlechthin einfach und untheilbar sei (τὸ δὲ πάντη ἁπλοῦν, ἁπλούστατον ἁπάντων), zugleich absolut verschieden von allem, dessen Princip es ist (καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό ... οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ, Ennead. 5, 4, c. 1; vgl. 6, 5, c. 3). Allein nicht bloß der absoluten Einfachheit und Transcendenz des „Einen" widerspreche der Pantheismus, sondern auch der von Plotin so scharf betonten Freiheit der vernünftigen Creatur, insbesondere des Menschen. Außer anderen Stellen (Ennead. 1, 8, c. 2, et 5, 5, c. 9) ist es namentlich das erste und achte Buch der dritten Enneade, worin Plotin durch mehrere Kapitel alle pantheistischen und emanatistischen Theorien bekämpft. Einige, führt er aus, leiten alle Dinge von dem letzten Princip so ab, daß sie dasselbe sich in das All gleichsam ergießen, oder aber, wie den Baum aus der Wurzel, wie einen lebendigen Organismus aus dem Embryo sich entwickeln lassen; daraus folgern sie dann, daß die erste Ursache das Universum nicht bloß bewegt, sondern ihrer Meinung nach sogar alles Einzelne wirkt. Fatum nennen sie diesen Allbeweger, dem sie dann auch unsere eigenen Gedanken und Handlungen als von ihm gewirkt zuschreiben, gerade wie bei einem lebendigen Organismus die Glieder nicht von sich selbst, sondern von dem immanenten Lebensprincip in Bewegung gesetzt werden. Daraus würde aber folgen, daß wir uns selbst nicht mehr gehörten, daß wir selbst nicht mehr dächten und handelten, sondern ein anderes Wesen in uns. Und doch existirt ein Jeder von uns als selbsteigene Persönlichkeit, die selbst denkt und handelt; ein Jeder muß für seine guten wie bösen Handlungen verantwortlich bleiben, und am allerwenigsten geht es an, für seine schlechten Thaten ein Alles wirkendes Princip verantwortlich zu machen (3, 1, c. 2—4, et 3, 8, c. 9. 10). Freilich die Hervorbringung der Welt durch Gott zu beschreiben, ist Plotin nach seinem eigenen Geständniß unmöglich. Daher nimmt er zur Bildersprache seine Zuflucht. Wie das Feuer die Wärme, der Schnee die Kälte, wie duftende Kräuter und Salben Wohlgerüche ausströmen lassen, wie der Strom des Lichtes von der Sonne ausgeht, ähnlich kann man sich den Ausgang aller Wesen von Gott vorstellen, wobei man aber nicht vergessen darf, daß dieses alles nur Bilder sind und daß alle Vorstellungen von einer Zeit, Bewegung und Veränderung in Gott ferngehalten werden müssen. Denn das höchste „Eine" (Gott), selbst ohne Ursprung, indem es allen Wesen ihr Dasein verleiht (αἴτιος τοῦ καὶ εἶναι, 5, 1, c. 5), verliert dabei doch nichts von dem Seinigen, sondern in unwandelbarer Ruhe in sich selber beharrend, schafft es das All, und zwar von Ewigkeit her, weil es undenkbar ist, daß das „Eine" nicht immer hervorgebracht hätte, was es zu geben vermag (1, 6, c. 7; 3, 8, c. 9; 5, 1, c. 5 et 6 a; 5, 2, c. 1). Diese Hervorbringung der Welt beruht nun weder auf einem freien, noch auf einem nothwendigen Acte Gottes, denn derartige Bestimmungen sind nach Plotin auf die Gottheit überhaupt nicht anwendbar, es sei denn in bildlicher Weise (τροπικῶς; vgl. 6, 9, c. 6; 6, 7, c. 38). Der Möglichkeitsgrund für die Entstehung der Welt liegt nach Plotin in der unendlichen Machtfülle (δύναμις ἄπειρος, βυσσόθεν ἄπειρος) Gottes, die jedes Denken überragt. Vermöge dieser kann er als das schlechthin vollkommene Wesen andere Wesen niederer Art hervorbringen, ohne von seinem eigenen Wesen etwas zu verlieren (6, 5, c. 12; 5, 1, c. 5, et 5, 2, c. 1; 3, 9, c. 3: Πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸ [sc. τὸ Ἕν] καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ; vgl. 1, 8, c. 2). Den Wirklichkeitsgrund aber für die Erschaffung der Welt findet Plotin in der Natur des „Einen", weil es zugleich die absolute Güte ist, der es eignet, neidlos mitzutheilen. Mit anderen Worten: Plotin hat sich die Entstehung der Welt durch einen Schöpferact der göttlichen Allmacht, als eine Schöpfung aus Nichts gedacht. Dieß ist eine nothwendige Consequenz seines Systems. Denn wenn die ganze Welt von und durch Gott, aber auf keine Weise aus seinem Wesen hervorgebracht ist, so bleibt nur übrig, daß sie durch seine Allmacht, die ja nach Plotin eine unendliche und schrankenlose ist, wie wir sagen, aus Nichts erschaffen sein muß. Daher ist es unrichtig, wenn Zeller in seiner Philosophie der Griechen (3. Aufl., III, 2, Leipzig 1881, 507) der landläufigen bisherigen Meinung, als habe Plotin der Emanationslehre gehuldigt, zwar nicht mehr beipflichtet, dagegen meint, es sei vielleicht richtiger, die plotinische Lehre als einen dynamischen Pantheismus zu bezeichnen. Hat Plotin den Ausdruck „aus Nichts erschaffen" auch nicht gebraucht, so hat er ihn eben nicht gekannt oder viel-

mehr sich dieser christlichen Ausdrucksweise nicht bedienen wollen, abgesehen davon, daß die griechische Sprache einen fixirten Terminus für das, was wir mit „erschaffen" bezeichnen, nicht hatte. Aber die Sache ist bei Plotin vorhanden, und es fehlt bei seiner Darstellung keines der wesentlichen Momente, welche den Schöpfungsbegriff constituiren, wenngleich zugegeben werden kann, daß unser Philosoph sich bis zur vollen Reinheit des christlichen Schöpfungsbegriffes nicht durchgerungen hat, und zwar nicht bloß insofern, als er die Ewigkeit der Welt lehrt, sondern namentlich auch da, wo es sich um die Darstellung der Schöpfung im Einzelnen handelt. Das erste von allen Wesen nämlich, die dem „Einen" ihr Dasein verdanken (5, 1, c. 5: [θεὸς] ὁ αἴτιος τοῦ καὶ εἶναι καὶ πολὺν εἶναι τοῦτον [sc. νοῦν]), ist der höchste νοῦς, das vollkommenste, jedoch nicht adäquate Abbild, gleichsam der Abglanz des „Einen", der κόσμος νοητός des Plato, in populärem Ausdruck von Plotin bisweilen δεύτερος θεός genannt. Der νοῦς ist der Träger der ihm immanenten Ideen und daher höchstes Urbild der sichtbaren Welt. Durch Vermittlung des νοῦς wird die Seele (ψυχή) erschaffen, welche nach dem Einen das Dritte ist, die Weltseele Plato's, eine immaterielle Substanz und das Abbild des νοῦς, wie dieser des „Einen". Von dem „Einen" bis zur Seele, sagt Plotin, reicht das Göttliche, d. h. das Unwandelbare, die unsichtbare Welt, deren Spiegelbild das sichtbare Universum ist. Das Ἕν, der νοῦς und die ψυχή bilden jene oftmals, jedoch mit Unrecht gefeierte plotinische Trias, worin Manche das christliche Trinitätsmysterium zu finden vermeinten. In Wahrheit ist nur eine gewisse äußerliche Aehnlichkeit darin zu finden, da nach dem Zusammenhang des plotinischen Systems sowohl der νοῦς als die ψυχή nicht aus dem Wesen des „Einen", sondern nur die ersten und vornehmsten Creaturen der göttlichen Allmacht sind. Vermittels der Weltseele wird die Vielheit der Seelen geschaffen, welche nicht Theile derselben sind, wohl aber zu ihr in Beziehung stehen, weil sie die höchste von allen ist. Plotin unterscheidet drei Klassen von Seelen: 1. die göttlichen, nämlich die Seelen der Gestirne, welche, wie es auch bei den früheren Philosophen meist der Fall ist, als belebt gedacht werden. Hier schuf sich Plotin in seinem sonst streng monotheistischen System einen bequemen Anknüpfungspunkt für den polytheistischen Volksglauben, denn diese Sterngötter sind die Götter der griechischen Religionsmythen; 2. die dämonischen Seelen, die in der irdischen, sublunarischen Region in ätherischen Leibern als Halbgötter (Dämonen) ihren Sitz haben; 3. die Menschenseelen. Durch die Weltseele bringt das „Eine" endlich die gesammte sichtbare Welt hervor, auch das Substrat derselben, die wesenlose Materie (μὴ ὄν). Sie ist das Letzte auf der Stufenleiter aller Weltwesen, welche gleichsam in concentrischen, immer weiteren Kreisen durch die Ueberfülle der göttlichen Allmacht in's Dasein gerufen worden sind. Das Weltganze ist von Ewigkeit her, es ist ein großer, lebendiger Organismus von vollendeter Schönheit, dessen wundervolle Harmonie Plotin nicht genugsam bewundern kann. Ueber dem Universum waltet die Alles lenkende göttliche Vorsehung. Nur Thoren vermögen dieses zu läugnen, indem sie entweder von Zufall oder von einem bösen Princip reden, dem sie die Schöpfung und Leitung der Welt zuschreiben. Ein blindes Fatum anzunehmen ist Wahn und Aberglaube und tastet die Freiheit des Menschen an. Das Uebel in der Welt hängt theils mit der Endlichkeit der geschaffenen Dinge zusammen, theils ist es eine Folge der Sünde, welche auf dem Mißbrauch der Freiheit beruht. Die Vorsehung ist schuldfrei, denn das Universum ist so vollkommen, wie es eine endliche Welt nur sein kann. Der Mensch insbesondere ist ein Doppelwesen, aus dem Leib und der unsichtbaren Seele bestehend. Diese, schon vor dem Leibe existirend, durchdringt den Leib, wie Feuer die Luft. Die Functionen des Leibes und aller seiner einzelnen Organe sind durch die Seele bedingt, während sie selbst in ihren höhern Functionen der leiblichen Organe nicht bedarf. Das höhere, dem Uebersinnlichen zugewandte Leben ist das eigentliche und wahre Leben der Seele. Daß die Seele unsterblich ist, bemüht sich Plotin eingehend zu beweisen (Ennead. 4, 7, c. 1—15). Daneben ist ihm nicht so gewiß als die Freiheit des Menschen, daß nämlich jeder für seine guten und bösen Thaten verantwortlich ist. Ohne Freiheit wären wir gar keine Menschen. Um das Eindringen der Sünde in die Welt zu erklären, lehrt Plotin mit Plato eine Präexistenz der Seelen. Vor ihrem Leibesleben befanden sich die Seelen in einer übersinnlichen Welt, frei von jeglichem Leid, nur den νοῦς und die göttlichen Ideen schauend. Aber gleichsam mit magischer Gewalt, doch nicht ohne ihre eigene Schuld (denn die Seelen sind frei), wurden sie in die Sinnenwelt niedergezogen; sie wollten selbständig sein und sich ihrer Selbstherrlichkeit freuen, vergaßen darüber ihren göttlichen Ursprung und ihre eigene Würde und fielen so aus dem [illegible] losen, glückseligen Zustande in die materiellen Leiber hinab. Das irdische Leben ist mithin eine Strafe für eine frühere Sünde. Der Mensch fühlt sich infolge dessen schuldbeladen und gottverlassen, aber er kann wieder umkehren zu Gott, denn er ist noch frei. Offenbar sind dieß Anklänge an den biblischen Urzustand, die Sünde im Paradiese und die Idee der Erlösung. Umkehr und Wiedervereinigung mit Gott sind demnach des Menschen höchstes Ziel und Ende; seine sittliche Lebensaufgabe besteht darin, sich von der sinnlichen Welt und der Materie, dem Sitz der Leidenschaften, frei zu machen und zum Göttlichen zu erheben. Zur Einigung mit Gott vermag der Mensch einigermaßen schon hienieden, wenn auch nicht dauernd, zu gelangen, und zwar in der ekstatischen Erhebung. Nur in der ekstatischen Anschauung ist es möglich, das göttliche Urlicht des „Einen" zu erfassen, denn die

Ekstase ist die höchste Stufe der menschlichen Erkenntniß, zu welcher alle anderen Erkenntnißwege sich nur wie die niederen Stufen verhalten. Zu dieser ekstatischen Schauung und Einigung mit Gott gelangt der Mensch durch die Tugend, die Plotin als das Streben nach Gottähnlichkeit (1, 2, c. 1: θεῷ ὁμοιωθῆναι) definirt. Insbesondere sind es die reinigenden Tugenden, welche den Menschen durch die Flucht aus der zum Bösen verleitenden Sinnenwelt von der Sünde (ἁμαρτία) befreien; dadurch wird die Seele für die vergöttlichenden Tugenden, welche hauptsächlich in der heroischen Uebung der vier Cardinaltugenden bestehen, befähigt und allmählich zur übersinnlichen Welt erhoben. Hierzu dienen in gewisser Weise auch die Künste und Wissenschaften, zumal Mathematik und Dialektik. Je größer der Eifer in der Uebung der Ascese und Tugend ist, desto sicherer und schneller wird die mystische Einigung mit dem „Einen“ erreicht. Dazu bedarf es nicht des Herausgehens der Seele aus sich, sondern vielmehr der Einkehr in ihr eigenes Innerste. Hier, gleichsam in ihrem innersten Centrum, hängt sie, wie alle Wesen, mit dem „Einen“ und „Guten“ zusammen und vermag es auf eine unbeschreibliche Weise zu schauen. Schön beschreibt Plotin die verschiedenen Klassen der Menschen in ihrem Streben nach der Glückseligkeit. Einige Menschen, sagt er, bleiben im Sinnlichen befangen, halten die Lust für das Gute, den Schmerz für das Böse und suchen jene zu erhaschen, diesen zu fliehen; hierin setzen sie ihre Weisheit. Andere sind einer gewissen Erhebung fähig, vermögen jedoch das, was oben ist, nicht zu sehen; indem sie sich an die bürgerlichen Tugenden halten und sich dem praktischen Leben zuwenden, streben sie nur nach der richtigen Auswahl unter dem, was doch ein Niederes ist. Allein es gibt noch eine dritte Klasse Menschen göttlicher Art, welche, mit höherer Kraft und schärferem Blicke begabt, dem Glanze aus der Höhe sich zuwenden und dahin sich erheben, den Ort des finstern Nebels übersteigen und, alles Irdische verachtend, dort verweilen, wo ihr wahres Vaterland ist und wo sie der rechten Freude theilhaftig werden (Ennead. 5, 9, c. 1). Indeß vermag ein Mensch, so lange er hienieden weilt, nicht für die Dauer in diesem seligen Zustande der mystischen Einigung mit Gott zu verharren, da er durch die nicht ganz zu ertödtende sinnliche Natur immer wieder zum Irdischen zurückgezogen wird. Selbst dem tugendhaftesten und göttlichen Menschen wird diese Anschauung nur für einzelne Momente zu Theil (6, 9, c. 10 et 11), wie denn nach dem Zeugniß seines Biographen Porphyrius auch Plotin selbst dieser mystischen Vereinigung nur viermal in seinem Leben gewürdigt worden wäre. Uebrigens ist der wahrhaft Weise und Tugendhafte nach Plotin trotz aller Mißgeschicke dieses Lebens nicht unglücklich, sondern glücklich, wie schon die Stoiker lehren.

Es liegt in der Consequenz des plotinischen Systems, daß darin neben der Lehre von der Präexistenz der Seele für eine Auferstehung des Leibes keine Stelle zu finden ist. Wie der gesammten griechischen Denkweise, so war der Glaube an eine Auferstehung auch unserem Philosophen geradezu anstößig; die Befreiung der Seele vom Leibe, nicht dessen Wiedererweckung, ist ihm die wahre Auferstehung (3, 6, c. 6). Dagegen gibt es nach Plotin ein Gericht nach dem Tode, und das Loos der abgeschiedenen Seelen wird je nach der Beschaffenheit ihres irdischen Leibeslebens ein sehr verschiedenes sein. Nur die allerreinsten Seelen kehren in die ewige glückselige Heimat zurück; die weniger vollkommenen, aber edlen Seelen werden je nach ihrer Tugend auf die verschiedenen Gestirne versetzt, von wo aus sie das Weltall beschauen; die niedrigen Seelen, die in die Sinnenwelt versunken waren, kehren je nach dem Grade ihrer Lasterhaftigkeit entweder in andere Menschenleiber zurück, oder müssen sogar durch Thier- und Pflanzenleiber wandern, gemäß dem allgemeinen Gesetze, daß die Seele nach dem Tode dahin gelangt, wohin ihre Neigung sie zieht, um nun entsprechende Vergeltung zu erlangen: der Tyrann wird zum Sklaven, der ungerechte Reiche wird arm, der Zornmüthige zum wilden Thiere, Wüstlinge und Schlemmer werden geile und gefräßige Geschöpfe u. s. w. Es gibt keinen Weltanfang und kein Weltende. Im ewigen Kreislauf bewegt sich das All, um nach gewissen Perioden in seinen frühern Zustand zurückzukehren (Apokatastase).

Was sein Verhältniß zur Volksreligion angeht, so ist Plotin weit entfernt, diese nach Art früherer Philosophen und Dichter zu verspotten, aber auch zu viel Philosoph, um, wie seine nächsten Schüler es thaten, schon seine Philosophie an die positive Religion direct anzulehnen oder damit gar zu verschmelzen. Gleichwohl trägt das System Plotins, wie der gesammte Neuplatonismus, durchweg einen religiösen Charakter; es ist in allen Theilen von dem Gedanken an die Gottheit und von der Sehnsucht nach Einigung mit ihr beherrscht und durchdrungen. Die Philosophie ist Religion, nur nicht umgekehrt; daher auch sein für einen Heiden frommes, tugendhaftes Leben. So dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn wir bei Plotin die Neigung entdecken, die Mythen des Volksglaubens speculativ zu deuten, zu läutern und mit seinem System in Einklang zu bringen. Er versucht, die hohen und niederen Götter des griechischen Heidenthums in der Sternen- und sublunarischen Welt unterzubringen, ja sogar den polytheistischen Cultus einschließlich des schon früh Anstoß erregenden Götterbilder-Cultus, sowie Magie und Mantik bis zu einem gewissen Grade philosophisch zu begründen. Das waren gut gemeinte Zugeständnisse an den Geist seiner Zeit, die freilich schwer zu vermeiden waren und daher einigermaßen zu entschuldigen sind; sie sollten aber für die Weiterentwicklung der neuplatonischen Philosophie geradezu verhängnißvoll werden.

III. Der Neuplatonismus fand nach Plotin weitere Pflege durch dessen zahlreiche Schüler, unter denen als die berühmtesten zwei hervorragen, Amerius oder Amelius (s. d. Art.) und **Porphyrius**. Namentlich der letztere ist nach Plotins Tode nicht bloß der Hauptvertreter der ganzen Richtung, sondern neben ihm unstreitig der hervorragendste Geist, den das Heidenthum jener Zeit aufzuweisen hat. Bei ihm entwickelte sich der im Wesen des Neuplatonismus liegende Gegensatz gegen das Christenthum bereits zu directer Feindseligkeit und offenem Kampf. — Porphyrius war zu Batanea, einer tyrischen Pflanzstadt in Syrien, von vornehmen heidnischen Eltern im J. 233 geboren und hieß ursprünglich Malchus. In seinem 30. Lebensjahre kam er nach Rom, wo er zuerst Gegner, bald aber Lieblingsschüler Plotins wurde und ihn sechs Jahre lang hörte. Die Philosophie desselben machte einen so gewaltigen Eindruck auf ihn, daß er anfing, die Welt zu verachten, und sogar daran dachte, sich zu entleiben. Plotin aber hielt ihn vom Selbstmorde ab, und auf dessen Rath unternahm er eine Erholungsreise nach Sicilien, die ihn von seiner Melancholie heilte. Nach Rom zurückgekehrt, begann er philosophische Vorträge zu halten und erntete großen Beifall, so daß er den Ruhm der plotinischen Philosophie noch vermehrte. In Rom scheint er hochbetagt um 304 gestorben zu sein. Was sein Verhältniß zu Plotin anlangt, so stellt er sich selbst, obwohl sonst sehr eitel, seinem Lehrer bescheiden nach, hinter dem er auch, sowohl was Tiefe als Reichthum der Gedanken angeht, weit zurückbleibt. Gleichwohl besaß er eine von Freund und Feind anerkannte seltene Gelehrsamkeit und großen Scharfsinn. Bei Augustin heißt er (Civ. Dei 19, 22) doctissimus philosophorum. Obwohl er nicht originell war und keine besonders speculative Anlage besaß, hatte er ein desto größeres Talent, zu sichten und zu systematisiren, und sein Verdienst um die neuplatonische Philosophie liegt nicht in einer Fortbildung des plotinischen Systems, sondern in der Erklärung und Vertheidigung desselben. Außer der Herausgabe der Schriften seines Meisters verdanken wir ihm auch die Biographie desselben, in welcher er seinen Helden, ähnlich wie Philostratus seinen Apollonius von Tyana, beinahe als ein übermenschliches Wesen zu schildern sucht, in unverkennbarem, wenn auch nicht ausgesprochenem Gegensatze zu dem Christus der Evangelien. Das Streben des Porphyrius geht dahin, der neuplatonischen Philosophie in viel höherem Grade, als dieß bei Plotin der Fall ist, einen religiösen Charakter aufzuprägen, die Philosophie zu populärisiren und durch eine oft seltsame Auslegung der vielfach unsinnigen und unsittlichen heidnischen Mythen und des polytheistischen Cultus sammt allem daranhängenden Zauberspuk mit der heidnischen Volksreligion zu versöhnen und zu vermählen, um dann diese so geläuterte und regenerirte philosophische Religion als Weltreligion der christlichen entgegenzustellen. Schon früh trat Porphyrius gegen das Christenthum in offenem Kampfe auf, und zwar durch die Streitschrift Λόγοι κατὰ Χριστιανῶν. Ob er ehedem selber Christ gewesen und apostasirt sei, läßt sich nicht feststellen, zumal da sein Biograph Eunapius darüber nichts mittheilt. Indeß wird von Socrates (H. E. 3, 23) als Grund der Abfassung jener Streitschrift angegeben, daß Porphyrius dem Christenthum zugethan gewesen sei; später aber habe er, von einigen Christen zu Cäsarea in Palästina hart getadelt, sich davon abgewandt, da er bei seinem äußerst reizbaren Temperamente keinen Widerspruch habe ertragen können. Um die Christen zu ärgern, habe er jene Streitschrift in 15 Büchern veröffentlicht. Unabhängig von dieser Mittheilung des Socrates scheint auch der hl. Augustin den Porphyrius für einen apostasirten Christen zu halten (Civ. Dei 10, 28: quam [sc. virtutem et sapientiam] si vere ac fideliter amasses, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses, nec ab ejus saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses). Danach muß Porphyrius dem Christenthum in der That einmal näher getreten sein, entweder als Katechumene, oder auch nur, um aus wissenschaftlichem Interesse, wie manche Andere dem Zuge der Zeit folgend, dasselbe kennen zu lernen. Jedenfalls bekundet er eine eingehende Kenntniß der heiligen Schrift, sowie der christlichen Lehren und Institutionen, auf der andern Seite aber auch einen so intensiven Haß gegen das Christenthum, wie er sich in der Regel nur bei Renegaten findet. Gleichwohl muß anerkannt werden, daß seine Kampfesweise im Ganzen eine edlere ist, als die eines Celsus und Lucian, in deren hämischen Ton Porphyrius nur selten und erst später verfiel. Aber gerade wegen seiner ruhigen Klarheit und ausgebreiteten Gelehrsamkeit, die mit einer leichten und schönen Darstellung verbunden ist, wie sie nur wenigen unter den der Kirche feindlichen Schriftstellern und keinem unter den Jüngern der neuplatonischen Schule vor und nach ihm eigen ist, wurde Porphyrius unter allen literarischen Gegnern des Christenthums jener Zeit der gefürchtetste. Seine nur in Bruchstücken erhaltene Schrift muß den Andeutungen christlicher Schriftsteller zufolge ein wahres Arsenal von Waffen gegen die christliche Religion gewesen sein. Er griff den historischen Charakter des Christenthums an, da er alle Religion auf die Philosophie basirte. Nach Augustin (Civ. Dei 10, 28) achtete er Christum deßhalb für gering, weil sein Körper von einem Weibe geboren und nachher gekreuzigt worden sei. Auch läugnete er die in den Evangelien berichteten Wunder Christi, insbesondere seine Auferstehung. Ueberhaupt war es sein Bestreben, die Auctorität der von den Christen so hochgehaltenen heiligen Schriften zu erschüttern. Er läugnete die Aechtheit mancher Bücher, z. B. des Buches Daniel, erklärte dessen Weissagungen für vaticinia

post eventum (vgl. Hieron. Praefat. in Danielem), suchte ferner den Mangel eines Zusammenhanges der einzelnen Bücher, sowie ihren Widerspruch unter einander aufzudecken und wollte namentlich auf Grund von Gal. 2, 11 zeigen, daß selbst die ersten Verkünder des Christenthums unter sich nicht einig gewesen seien. Auch geißelte er die bei den Christen damals gangbare, übermäßig allegorische Schriftauslegung, namentlich des A. T., deren man sich nur deßhalb bedienen müsse, um in die bei Moses erzählten Räthsel und abstrusen Orakelsprüche Sinn und Bedeutung zu bringen, ein Vorwurf, der übrigens viel mehr ihn selber und den Neuplatonismus überhaupt trifft. Dabei bekundet Porphyrius indessen eine Bekanntschaft mit der heiligen Schrift, die eingehender und gründlicher als die irgend eines der alten Polemiker ist. Eine vollkommene Kenntniß der hebräischen Sprache kam ihm dabei gut zu Statten. In mancher Hinsicht scheint er sogar über sein Zeitalter hinausgegriffen und Schwierigkeiten aufgeworfen zu haben, die manchem unserer modernen Rationalisten Ehre machen würden. Wie aus Aug. Epist. 49 (al. 102) zu ersehen, griff Porphyrius das Dogma von der Auferstehung Christi und der Todten überhaupt an, erging sich in spöttischen Worten über die späte Ankunft Christi, sowie über manche Aussprüche der Evangelien und Apostel, bekrittelte die Wunder des Herrn, der Apostel und Martyrer und suchte sie lächerlich zu machen. Weil übrigens Porphyrius die Facta nicht läugnete, sondern nur deren Beweiskraft durch anderweitige Erklärung zu schwächen suchte, so liegt in seinen Angriffen ein schätzbares historisches Zeugniß für die geschichtliche Wahrheit der evangelischen Berichte. — Die Bedeutung dieser gefährlichen Schrift κατὰ Χριστιανῶν geht schon daraus hervor, daß sie die großen Gegenschriften des Methodius von Tyrus, des Eusebius von Cäsarea, des jüngern Apollinaris und des Historikers Philostorgius hervorrief, unter denen die des Apollinaris die gediegenste war. Von ihnen allen ist nichts vorhanden als die wenigen Fragmente aus dem umfangreichen Buche des Methodius, welche sich bei Johannes Damascenus finden und von dem Dominicaner Combefis gesammelt worden sind (Gallandii Biblioth. III, 803 sq.). Porphyrs Name war seiner Schriften wegen bei allen Christen gebrandmarkt. Kaiser Constantin der Große nennt ihn in einem Edict gegen die Arianer einen Hauptfeind des christlichen Glaubens und die Anhänger des Arius daher Porphyrianer. Theodosius' II. Edict, das die Vernichtung aller christenfeindlichen Schriften strenge anbefahl, nennt besonders die des Porphyrius, des „Wahnsinnigen". Die letzten Exemplare des Buches „gegen die Christen" ließ endlich Justinian I. aufsuchen und verbrennen. Dem Eifer, womit diese Decrete ausgeführt wurden, mögen auch die Gegenschriften zum Opfer gefallen sein, weil in ihnen behufs Widerlegung die Streitschrift des Porphyrius zum großen Theile reproducirt war. Wenn die erst 1867 aufgefundene und von Blondel zu Paris 1876 veröffentlichte Apologie des Bischofs Macarius Magnus, wie es den Anschein hat, gegen Porphyrius gerichtet war, so besäßen wir einen guten Theil der Streitschrift κατὰ Χριστιανῶν in den Citaten aus derselben. — Hatte Porphyrius Anfangs alle Religion auf die Philosophie als ihren letzten Grund gebaut, so verließ er später diesen Standpunkt wieder, indem er in einer zweiten Schrift sich der von ihm früher bekämpften Anschauung anbequemte und die Grundlage aller Religion in die unmittelbar göttliche Offenbarung verlegte. Das Heidenthum, d. h. die mittels der neuplatonischen Ideen geläuterte philosophische Religion, sollte nun ebenso wie das Christenthum auch seine Offenbarungsurkunde, sozusagen seine heidnische Bibel haben, welche ebenfalls auf göttlicher Inspiration beruhend und daher von einer alle Zweifel niederschlagenden absoluten, weil göttlichen Auctorität wäre. Von dieser Ueberzeugung geleitet, sammelte Porphyrius die alten Orakelsprüche des Heidenthums, nicht bloß des Apollo, sondern auch der übrigen Götter und guten Dämonen. So entstand die „Philosophie aus den Orakelsprüchen", eine umfangreiche Schrift, welche eine positive Ergänzung seiner Bekämpfung des Christenthums in den Λόγοι κατὰ Χριστιανῶν bildete und nach Eusebius (Praepar. Evang. 4, 6 sqq.) den Zweck verfolgte, die Trefflichkeit (Wahrheit) der Lehren der Religion zu erweisen und die Menschen zur Erkenntniß der göttlichen Dinge anzuspornen. „Sicher und fest steht derjenige," sagt Porphyrius in der Einleitung, „welcher seine Hoffnungen auf Errettung hierauf als auf das einzig Sichere gründet." Er betheuert bei den Göttern, daß er an diesen, die Wahrheit garantirenden göttlichen Orakelsprüchen nichts geändert habe, um den nach Wahrheit Ringenden durch die Glaubwürdigkeit der erhaltenen Lehren Ruhe in der Qual des Zweifels zu gewähren. Die bei verschiedenen Vätern (Eusebius, Theodoret, Augustinus, Lactanz) noch vorhandenen Fragmente dieser „Philosophie aus den Orakelsprüchen" hat G. Wolff (s. u.) gesammelt und herausgegeben. Sie sind für uns um so werthvoller, als zur Genüge aus ihnen hervorgeht, welches Porphyrs positive Ansicht vom Christenthum und seinem Stifter gewesen ist. Das Orakel, einst darüber befragt, ob Christus Gott sei (εἴ ἐστι θεός), gab zur Antwort:

„Erst nach dem Tode wandelt die Seele unsterblich einher
Und erkennt, durch Weisheit verklärt. Die Seele aber
Jenes Mannes ist durch Frömmigkeit hoch ausgezeichnet."

„Das Orakel", fügt Porphyrius erklärend bei, „nennt ihn (Christum) also einen frommen Mann, und die Seele, welche die unwissenden Christen anbeten, ist wie die der anderen Menschen erst nach dem Tode vergöttlicht worden." Auf die Frage aber, warum denn Christus sei hingerichtet worden, erfolgte die Antwort des Orakels:

„Der Leib der Frommen wurde alle Zeit zermalmenden Qualen
Hingegeben, ihre Seele aber weilt im himmlischen Gefilde."

Dem fügt Porphyrius erklärend bei, Christus sei demnach als frommer Mann wie alle Frommen in den Himmel aufgenommen; daher dürfe man ihn nicht lästern, sondern nur den Unverstand der Leute bemitleiden, d. h. der Christen, die ihn als Gott anbeten (Eusebius, Demonstrat. evang. 3, 6). Damit stimmt im Wesentlichen das bei Lactanz (Div. institut. 4, 13) erhaltene Orakel des Apollo Milesius überein, der über Christus erklärte:

„Sterblich war er dem Fleische nach, weise und von wundervollen Werken,
Aber von den rechtsprechenden Männern der Chaldäer ergriffen,
Erlitt er durch Nägel angeheftet einen bittern Tod."

Auch der hl. Augustin (Civ. Dei 19, 23) hat aus einer lateinischen Uebersetzung der porphyrianischen Schrift Göttersprüche aufbewahrt. „Als jemand die Frage stellte, welche Gottheit er versöhnen müsse, um seine Gattin vom Christenthum wieder abwendig zu machen, antwortete Apollo: Eher könntest du auf das Wasser schreiben oder wie ein Vogel mit leichtem Fittig die Luft durchfliegen, als den Sinn deiner befleckten, gottlosen Gattin abwendig machen. Mag sie fortfahren, wie sie will, bei leeren Trugbildern zu beharren, und in trügerischen Klagen den Gott unter den Todten zu besingen, welchen der gerechte Ausspruch der Richter verurtheilt hat, und den die schimpfliche Todesart und dazu noch der Speer in der Zeit seines größten Glanzes dahinraffte." Die Orakelsprüche der Götter über Christus stimmten demnach nicht immer überein. Das Heidenthum sollte indeß nicht bloß eine göttliche Offenbarungsurkunde, sondern wie die Christen auch seinen Heiland haben. Deßhalb gab sich Porphyrius daran, auch diesem Bedürfnisse abzuhelfen und in seinem „Leben des Pythagoras", gleichwie es 200 Jahre früher zuerst der Athener Philostratus mit seinem Leben des Apollonius von Tyana versucht hatte, einen Heiland zurechtzumachen, auf den die frommen Heiden mit ebensoviel Stolz blicken könnten, als die Christen auf ihren evangelischen Christus. Aus dessen wundererfülltem und heiligem Leben sollten jene dieselbe frohe Zuversicht des Glaubens und des Vertrauens schöpfen, wie diese aus dem göttlichen Leben Jesu. Angebliche Wunder und Weissagungen wurden nun, ähnlich wie beim Christenthum, als Beweise für die Wahrheit der heidnischen Religion herangezogen, um zu zeigen, daß die großen Weisen der Vorzeit wie der Gegenwart unter der unmittelbaren Leitung der Götter ständen, das Heidenthum mithin keineswegs von Gott verlassen sei. Männer wie Pythagoras, Apollonius von Tyana, Plotin u. A. wurden in ihrem Leben, ihren Lehren und Wunderthaten zu Heiligen und Propheten des Heidenthums gestempelt, deren Weisheit und Fröm-migkeit den Anhängern desselben zum Vorbild die-nen sollte. In späteren Jahren ging Porphyrius Thätigkeit immer mehr in dem Bestreben auf, d[…] Philosophie mit dem Volksglauben zu verschmelzen Dabei ward von ihm bereitwillig jede Naturrel[…]gion anerkannt; Mantik, Magie, Theurgie wurde[…] als Mittel betrachtet, in Verkehr mit den Götte[…] und Dämonen zu treten; in allen Erscheinunge[…] des Heidenthums, der griechischen wie der barbar[…]schen Religionen, im Thierdienst der Aegypter wi[…] in den religiösen Anschauungen und Gebräuche[…] der Magier und Chaldäer, der Juden und Br[…]manen wollte er nur Symbole der ihnen zu Grund[…] liegenden verborgenen religiösen Wahrheiten e[…]blicken und verfiel so fast völlig dem Aberglaube[…] Nur gegen das Christenthum, die einzig wahr[…] Religion, blieb Porphyrius ein unerbittlicher Fe[…] bis zum Ende. Und doch war er, der scharfsinnig[…] und unversöhnliche Gegner des Christenthums, […] christlichen Ideen und Anschauungen selbst du[…]drungen, wie das Brod von dem Sauerteige; […] in dem Trostbriefe an seine Gattin Marcella tr[…] er diese Lehren mit einer so warmen Begeis[…] und, mit Ausnahme weniger Stellen, so com[…] christlich vor, daß man glauben könnte, der V[…]fasser des Briefes sei ein Kirchenvater oder chris[…]licher Mystiker gewesen, wenn auch der Neupla[…]toniker darin nicht zu verkennen ist.

Porphyrs berühmtester Schüler ist Jambli[…]chus. Aus Cölesyrien gebürtig und aus vornehmem Geschlecht stammend, war er zuerst Schüler d[…] Neuplatonikers Anatolius, dann des Porphyri[…] in Rom; später kehrte er in sein Vaterland zurü[…] und gründete eine eigene Schule. Wißbegierig[…] Jünglinge strömten ihm aus allen Gegenden z[…] angezogen durch seine Leutseligkeit und die herz[…] gewinnende Güte, womit er seinen Schülern […] gethan war. Mit Jamblichus tritt der Neupl[…] nismus in ein neues Stadium, jedoch nic[…] Fortbildung, sondern der Entartung. Schon P[…]tins System trägt ein stark religiöses Gepr[…] indem es mehr Theosophie als Philosophie is[…] Porphyrius ist dieß in noch höherem Grade d[…] Fall, da er die Religion mit der Philosoph[…] verschmelzen bestrebt ist. In Jamblichus a[…] reicht diese Richtung ihren Höhepunkt. Er ist n[…] mehr Philosoph, sondern Theologe, ja eigen[…] auch das nicht mehr, sondern Theurg. Denn b[…] ihm ist alle wahre Erkenntniß auf den Gl[…] basirt. Das höchste Gewicht wird auf die Theurgie gelegt, indem der Mensch nicht mehr, wie P[…] und im Allgemeinen auch Porphyr lehrten, […] Ascese und Tugend zu dem Göttlichen sich […] heben trachtet, sondern das Göttliche zu sich […] niederzieht und zwar vermittels unfehlbar wirk[…] der geheimer, nur den Göttern bekannter Symbol[…] Gebete, Cerimonien und Opfer, sogar durch V[…]ehrung der Götterbilder, um so sein Wissen au[…] unmittelbarem Verkehr mit den Göttern zu schöpf[…] „Die Götter kommen zu mir," antwortet de[…]

Jamblichus eines Tages einem Freunde auf die Einladung, mit ihm in den Tempel zu gehen, „warum soll ich zu ihnen gehen?“ — Mantik und Magie, Astrologie und Zahlenmystik, nicht mehr speculatives Denken, spielen bei Jamblichus die Hauptrolle, ein geistloser, wüster Aberglaube überwuchert die neuplatonische Philosophie und droht die besseren Ideen und vielen Wahrheitskeime derselben vollends zu ersticken. Was an Speculation übrig bleibt, muß ihm nur dazu dienen, den polytheistischen Cult und Aberglauben zu rechtfertigen und eine Classification der verschiedenen Götter, ein förmliches Göttersystem zu construiren, welches vielfach unwillkürlich an den von Plotin so heftig bekämpften gnostischen Irrwahn erinnert. Darin finden die Götter aller Religionen der Griechen und Orientalen ihre Stelle mit alleiniger Ausnahme des Christengottes. In seinem phantastischen Treiben gefiel sich Jamblichus sogar in einer Vermehrung der obersten Principien, da er über das Ἕν des Plotin noch ein anderes, schlechthin erstes Ἕν als absolut unaussprechliches Urwesen ansetzte. In der Vertheidigung des Mythus und des polytheistischen Cultus geht er so weit, daß er den groben Cult der Götterbilder und sogar den Unsinn der sog. Theopöie rechtfertigt, als ob durch die Consecration ihrer Statuen die Götter leibhaftig, gleichsam opere operato herniedergezwungen würden, wie aus seinem Buche Περὶ ἀγαλμάτων hervorgeht. An die schon dem frühern, viel mehr aber dem spätern Heidenthum geläufige Idee einer Menschwerdung der Götter behufs Belehrung und Hilfeleistung der Menschen anknüpfend, versucht auch Jamblichus in einem „Leben des Pythagoras“ diesen alten Philosophen als ein übermenschliches, vom Himmel auf die Erde niedergestiegenes göttliches Wesen darzustellen, als eine Art incarnirten Logos, und er überbietet den Porphyrius in diesem Bestreben. Alle, die den Pythagoras je gekannt haben, waren, sagt er, darin einig, daß er ein göttliches Wesen sei, in menschlicher Gestalt unter den Menschen erschienen, um alles Gute die Menschen zu lehren. So war also mit Jamblichus die Philosophie zur Theurgie und er selbst zum Großmeister derselben geworden. Gleichwohl oder vielmehr gerade deßhalb — denn so lag es im Geiste jener Zeit — hatte er bald seines Meisters Porphyrius, ja bei Manchen selbst Plotins Namen in Schatten gestellt. Gerade die Theurgie ist es, um derentwillen er auf Grund angeblicher großer Wunderthaten als gotterfüllter Seher gefeiert wurde, der sich des Verkehrs mit den Göttern und Dämonen erfreue, und bei den späteren Neuplatonikern die stehenden Beinamen θεῖος und θαυμάσιος erhielt. Erzählt doch sein Biograph Eunapius unter anderen Wunderanecdoten, daß er einst beim Gebet mehr denn zehn Ellen hoch emporgehoben, und daß dabei sein Körper und sein Gewand von goldenem Lichtglanze umflossen gewesen sei. Kein Wunder, daß Julian der Abtrünnige, dessen Vorläufer und Vorbild er war, ihn sogar θειότατος nannte und in seiner Bewunderung ihn Homer, Socrates und selbst dem göttlichen Plato gleichstellte. — Als Schriftsteller war Jamblichus äußerst fruchtbar, aber dunkel, verworren und voll geistloser Phantasterei, so daß seine Schriften, soweit sie uns erhalten sind, keinen andern Werth haben, wie Tennemann sagt, als die verschrobene Denkart seiner Zeit zu bekunden. Von dem größten Werke desselben über die pythagoräische Schule, das aus 10 Büchern bestand, von denen 5 erhalten sind, ist das erste Buch, die Biographie des Pythagoras enthaltend, zugleich mit der Vita Pythagorae von Porphyrius durch Kießling, Leipz. 1815 u. 1816, 2 Bde., herausgegeben. Jamblichus starb wahrscheinlich unter Constantin dem Großen. Mit ihm hatte der Neuplatonismus seinen Höhepunkt bereits überschritten und wurde mit jedem Tage ohnmächtiger, dem Siegeslauf der christlichen Lehre Einhalt zu thun. Nach Jamblichus' Tode trat nämlich Kaiser Constantin der Große der dem Christenthum feindlichen Lehre direct entgegen, so daß sie von dem bereits theilweise erworbenen Gebiete des Lebens sich wieder in den engen Kreis der Schule zurückzuziehen gezwungen war. Ja, mit dem Liebsten und Theuersten, der Theurgie, mußte der Neuplatonismus sich in's Verborgene flüchten, wie Eunapius im Leben des Aedesius klagt, da Kaiser Constantin den berühmtesten (heidnischen) Tempel niederreißen, dagegen christliche Kirchen habe erbauen lassen. Die Hauptsitze der neuplatonischen Schule waren damals in den Städten Kleinasiens und Syriens, wo jene Männer wirkten, welche „die goldene Kette der Neuplatoniker“ bildeten, d. h. die Reihe der diese Schule repräsentirenden Lehrer, meistens aus der Schule des Jamblichus, z. B. Aedesius, Eustathius und seine noch berühmtere Gattin Sosipatra nebst ihrem Sohne Antoninus; ferner Priscus, Maximus von Ephesus, Chrysanthius aus Lydien u. A., die alle größtentheils ihre Aufgabe in der theurgischen Praxis anstatt in der philosophischen Theorie sahen, fast alle einig in dem Streben, eine Reaction des Heidenthums gegen das Christenthum heraufzubeschwören. Je bedeutungsloser aber die philosophischen Leistungen dieser Männer waren, desto maßloser wuchs die krankhafte Sucht, die früheren Häupter ihrer Schule, insbesondere den Jamblichus, zu vergöttern. Ein begeisterter Zögling der neuplatonischen Schule war auch Julian der Abtrünnige (s. d. Art.), und derselben schienen sich noch einmal neue glänzende Aussichten zu eröffnen, als dieser sonst so geniale junge Imperator mit dem ganzen Feuereifer seiner Jugend und dem Aufgebote aller ihm als Kaiser zu Gebote stehenden Machtmittel dem bereits zur Mumie gewordenen Heidenthum mit Hilfe der neuplatonischen Ideen noch einmal neues Leben einzuflößen versuchte. Allein als auch dieser letzte, im großen Maßstabe unternommene Versuch einer Erneuerung der antiken heidnischen Welt mißlungen war, sah sich der Neuplatonismus abermals gezwungen, von dem praktischen Kampf gegen

das Christenthum abzulassen und sich wieder mehr den wissenschaftlichen Bestrebungen zuzuwenden. Mit erneutem Eifer warf man sich nun auf die Erklärung der Schriften der früheren Philosophen, insbesondere Plato's und Aristoteles', und allmälig bildete sich, zumal in Athen, die eigentliche Schulphilosophie aus, wodurch der Neuplatonismus sich noch für lange Zeit großen Einfluß auf die geistige Bildung zu bewahren wußte. Seit dem Ende des 4. und dem Beginn des 5. Jahrhunderts waren die Hauptsitze dieser Philosophie in Alexandria und Athen. Dort wirkten der ältere Olympiodorus und im Anfang des 5. Jahrhunderts die Philosophin Hypatia (s. d. Art.), deren begeistertste Schüler manche Christen, wie Synesius, später Bischof von Ptolemais (s. d. Art.), waren. Der Schule zu Athen gehörten als Lehrer an: Plutarchus, dessen Schüler Syrianus, sowie der bedeutendste unter den späteren Neuplatonikern, Proclus (410—485), gleichsam der Scholastiker unter den griechischen Philosophen, welcher die Gesammtmasse der philosophischen Ueberlieferung, mit eigenen Zuthaten vermehrt, durch Zusammenstellung, Anordnung und dialektische Verarbeitung in eine Art System brachte. Proclus war die letzte Leuchte der neuplatonischen Philosophie, die in ihm noch einen kurzen Triumph feierte, bevor sie für immer erlosch. Er wird als ein frommer Heide geschildert und huldigte in der That allem Aberglauben, war ein Meister der theurgischen Kunst und ein Apologet des Polytheismus, deßhalb von den Seinen hochgefeiert. Eine Menge Schüler arbeiteten in seinem Sinne weiter, allein den Verfall der neuplatonischen und der alten Philosophie überhaupt vermochten sie nicht mehr aufzuhalten. Die philosophische Speculation verfiel immer mehr in leeren Formalismus und fristete zuletzt ein kümmerliches Dasein. Dabei waren diese letzten Platoniker zum Theil sehr erbitterte Gegner des Christenthums und bekämpften es in wissenschaftlichen Schriften. So schrieb Proclus selbst ein Buch über die Orakel, sowie die geradezu polemische Schrift mit dem Titel „Achtzehn Beweisgründe gegen die Christen" (Ἐπιχειρήματα ὀκτωκαίδεκα κατὰ Χριστιανῶν), worin er die christliche Lehre von der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit der Welt angreift, ohne dabei großen Ruhm zu ernten, denn das Buch ist inhaltlich wie formell überaus mangelhaft. Johannes Philoponus, Grammatiker und Theolog zu Alexandria am Anfang des 7. Jahrhunderts, hat es in einer eigenen Schrift widerlegt. — Wie Proclus, so waren auch die platonisirenden gefeierten Redner Libanius und Himerius, sowie die Historiker Eunapius und Zosimus dem Christenthum absolut feindselig, während Andere zwischen Neuplatonismus und Christenthum zu vermitteln suchten, wie Themistius, Chalcidius u. A. — Marinus aus Flavia Neapolis, des Proclus Biograph, Isidorus aus Gaza, Zenodotus und Damascius sind die letzten Glieder der sog. goldenen Kette. Zur innern Zerrüttung kamen noch ungünstige Verhältnisse von Außen, da Kaiser Justinian I. durch Edict vom Jahre 529 sämmtliche heidnische Philosophenschulen schloß und den Unterricht in der Philosophie auch zu Athen verbot. Die neuplatonischen Lehrer wanderten aus und fanden bei dem Perserkönig Chosroes freundliche Aufnahme, weil Justinian damals mit demselben im Kriege lag. Als sie später, durch trübe Erfahrungen enttäuscht, nach dem Friedensschluß ungestört in ihr Vaterland zurückkehrten, blieb ihr Einfluß gleichwohl gebrochen und ihre Schule geschlossen; die hellenische Philosophie war dem Christenthum erlegen. Aber durch Commentare zu den aristotelischen und platonischen Schriften machten sich damals und später noch manche platonisirende Gelehrte um die Ueberlieferung derselben an die späteren Geschlechter verdient, unter ihnen auch Christen, wie der schon oben genannte Grammatiker Johannes Philoponus und Boethius (s. d. Art.), letzterer der einflußreichste Vermittler der antiken Philosophie für die ersten Jahrhunderte des Mittelalters. — Ueber die Wiederaufnahme der neuplatonischen Philosophie zur Zeit des Wiederauflebens der classischen Studien gegen Ende des Mittelalters s. d. Art. Ficinus; über den Einfluß des Neuplatonismus auf das Christenthum s. d. Art. Platonismus.

Literatur. Plotins Enneaden erschienen zuerst in der lateinischen Uebersetzung des Marsilius Ficinus zu Florenz 1492, dann griech. u. latein. Basel 1580 und öfter. In unserem Jahrhundert haben neue Ausgaben besorgt: Creuzer u. Moser (Opp. Plotini) mit kritischem Apparat, Oxford 1835, 3 Bde., und (Ennead.) Paris 1855; Adolf Kirchhoff, Leipzig 1856. Die neuesten Ausgaben sind von H. F. Müller, Berlin 1878 und 1880; gleichzeitig erschien von demselben auch eine deutsche Uebersetzung; Richard Volkmann, griech. Text in handlicher Ausgabe mit der auch sonst gewöhnlich vorausgehenden Vita Plotini von Porphyrius, Leipzig 1883 u. 1884. — Ueber Leben und Werke Porphyrs vgl. Lucas Holstenius, De vita et scriptis Porphyrii, in Fabricius' Bibl. graeca IV, Hamburgi 1723, p. II, 207 sqq.; Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda libror. reliquiae, ed. Gust. Wolff, Berol. 1856. Ueber den Neuplatonismus überhaupt wie über Plotin insbesondere handeln: Vogt, Neuplatonismus und Christenthum, 1. (einziger) Th., Berlin 1836 (vgl. auch Herzogs Real-Encyklopädie für protest. Theologie, 2. Aufl., X, 519 ff.); Steinhart, Neoplatonismus, in Pauly's Real-Encyklopädie der class. Alterthumswissenschaft V, sowie ebendaselbst die Artikel Plotinus, Porphyrius, Jamblichus; Kirchner, Die Philosophie des Plotin, Halle 1854; Arthur Richter, Neuplatonische Studien, Hefte mit Sondertiteln, Halle 1864 bis 1867, sowie (die für diesen Artikel mehrfach benutzte vortreffliche Schrift) Kellner, Hellenismus u. Christenthum, Köln 1866; Vacherot, Histoire crit. de l'école d'Alexandrie, Paris 1846 à

1851, 3 vols.; Jules Simon, Histoire de l'école d'Alexandrie, Paris 1844—1845, 2 vols.; — namentlich auch die Werke über die Geschichte der Philosophie von Ritter et Preller, Historia philosophiae graecae. Ed. VII^a, Goth. 1888, 517—568; Ritter, Gesch. der Philosophie IV, Hamburg 1834; Brandis, Handb. der Gesch. der griech.-röm. Philosophie III, 2. Abth., Berlin 1866, 311 ff.; Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Mainz 1888, und ganz besonders Zeller, Philosophie der Griechen III, 2. Abth., 3. Aufl., Leipz. 1881, 419—865, wo ausführlich über den Neuplatonismus und dessen Hauptvertreter gehandelt wird und auch die specielleren Arbeiten angegeben sind. [(Wörter) Kleffner.]

Neuser, Adam, ein antitrinitarisch gesinnter Theologe und späterer Renegat, war nach dem Urtheile der orthodox-protestantischen Zeitgenossen ein ebenso wankelmüthiger als lasterhafter Vaterlandsverräther. Er stammte aus einer lutherischen Familie in Schwaben, trat aber zur reformirten Kirche über und fand von Seiten des Pfalzgrafen Friedrich III. Anstellung an der St. Peterskirche zu Heidelberg; auch soll ihm ein Lehrstuhl an der Universität daselbst zugedacht gewesen sein. Indessen verlor er die Gunst des Pfalzgrafen, als er bei dessen Versuchen, die calvinische Kirchenzucht in der Pfalz einzuführen (vgl. d. Artt. Erastinianismus, Olevian, Pfalz), mit anderen Predigern Widerstand leistete. Nun verlor er seine Stelle, wurde an eine andere Kirche in Heidelberg versetzt und dort nur zur Abhaltung einer Frühbetstunde zugelassen. Schon früher soll er, wie in den Sitten nicht unbescholten, auch in seinen theologischen Ansichten zum Antitrinitarismus geneigt haben. Jetzt fing er an, gewissermaßen aus Rache, wie die Gegner behaupteten, zusammen mit Sylvanus (s. d. Art.) und Anderen, den Unitarismus zu fördern und zu verbreiten; insbesondere suchte er, wie seine Anhänger, durch Blandrata, den Leibarzt des Woiwoden von Siebenbürgen, mit den dort befindlichen Antitrinitariern Verbindung. Auf dem Reichstag zu Speyer (1570), den Neuser im Gefolge des Pfalzgrafen besuchte, wurde ein Brief an den Woiwoden verfaßt und dessen Gesandten übergeben; Neuser aber soll noch weiter gegangen sein und dem siebenbürgischen Gesandten einen Brief an den Sultan Selim III. übergeben haben, in welchem er nichts Geringeres als einen Verrath seines Vaterlandes vorgeschlagen, mit der Begründung, daß Mohammedanismus und Unitarismus im Wesen Eins seien und sich deßhalb gegenseitig unterstützen müßten. Die Sache kam jedoch zu Ohren des Kaisers und des Pfalzgrafen; es heißt, durch den Gesandten von Siebenbürgen. Dieser sollte nämlich ein Bündniß mit den deutschen Fürsten gegen die Türken zu schließen versuchen. Der Kaiser habe sich aber geweigert, mit dem Fürsten von Siebenbürgen, einem Gegner der heiligen Dreifaltigkeit, in Verbindung zu treten. Da soll der Gesandte die Briefe Neusers und seiner Freunde vorgezeigt haben, zum Beweise, daß sogar in Deutschland angesehene Theologen dem Antitrinitarismus huldigten. Nun wurden Sylvanus, Neuser und die anderen Betheiligten als Vaterlandsverräther und Ketzer ergriffen. Neuser entkam, wurde abermals gefangen genommen und entfloh wieder. Nach längeren Irrfahrten gelangte er nach Siebenbürgen, zog aber auch von dort bald weiter und ging nach Constantinopel. Hier trat er zum Mohammedanismus über; später soll er zum völligen Atheismus gekommen und, selbst von den Türken als Sohn des Satans bezeichnet, an einer schändlichen Krankheit gestorben sein (1576). So berichtet Stephan Gerlach, der lutherische Prediger eines kaiserlichen Gesandten in Constantinopel, in seinem Tagebuch, und ähnlich Johann Michael Heberer von Bretten, der um jene Zeit in türkischen Diensten stand. Indessen sind gegenüber dieser ganzen Darstellung verschiedene Bedenken nicht von der Hand zu weisen. Lessing insbesondere hat dieselben hervorgehoben und auf Grund eines von ihm veröffentlichten Briefes des Adam Neuser eine Ehrenrettung dieses Mannes versucht (s. Lessings Beiträge zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel, 3. Beytrag XVII [Sämmtliche Schriften, herausg. von Lachmann, IX, Berlin 1839, 359—415]). Eingestandenermaßen verfolgt Lessing dabei allerdings den Zweck, Neusers Verfolgung und Schicksal als dunkeln Hintergrund zu benutzen, von welchem sich die Duldung der Deisten (s. den 3. Beytrag XVIII, Einleitung [Lachmann 416]) um so heller abhebt; somit darf sein Urtheil nicht als durchaus unparteiisch gelten. Dabei bleibt jedoch bestehen, daß in der That Unwahrscheinlichkeiten in der Erzählung von Neusers Vaterlandsverrath vorhanden sind. Es ist nicht recht glaublich, daß dem Gesandten von Siebenbürgen, der ein Bündniß gegen die Türken suchte, ein verrätherischer Brief an den Sultan sollte anvertraut worden sein, oder daß der Gesandte, die Annahme des Briefes vorausgesetzt, denselben in der oben angegebenen Weise benutzt hätte. Auch andere Thatsachen erscheinen, wenn man sie mit dem Berichte in Neusers Brief aus Constantinopel an einen Landsmann vergleicht, in etwas anderem Lichte. Erinnert man sich dabei zugleich an die oft geradezu ekelerregende Manier, mit der zu jener Zeit die Kämpfer der verschiedenen Confessionen sich gegenseitig verunglimpften (s. Beispiele bei Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes V, 12. Aufl., Freib. 1886, 464—479. 489 f. 496 ff.), so wird man jenen Erzählungen nicht ohne Weiteres trauen und Adam Neuser nicht viel schlimmer beurtheilen dürfen als manchen andern Theologen jener Zeit, der das Glück hatte, in Amt und Würden zu bleiben. — Eine ausführliche Darstellung von Neusers Schicksal auf Grund der alten Erzählungen darüber gibt Iselins Neuvermehrtes hist. und geogr. allgem. Lexikon III, Basel 1729, 644 f. (Vgl. auch Nouv. Biogr. gén. XXXVII, 808 s.) [A. Esser.]

Neustadt (Wiener-), Bisthum, s. Wiener-Neustadt.

Neutra, Bisthum, s. Gran.

Newman, John Henry, Oratorianer und Cardinal, wurde am 21. Februar 1801 zu London geboren. Sein Vater, ein Kaufmann, war Anglicaner, während seine tief religiös gesinnte Mutter sich zu einem gemäßigten Calvinismus bekannte. Von 1808 bis 1816 gehörte der Knabe der Schulanstalt zu Ealing bei London an. Dort las er alle Bücher, welche ihm in die Hände fielen (Letters I, 26), darunter die Werke von Walter Scott, sodann die Schriften von Payne und Hume, ferner John Newtons Buch über die Weissagungen. Obgleich er genaue Bekanntschaft mit Bibel und Katechismus sich erworben hatte, so besaß er bis dahin doch noch keine religiöse Ueberzeugung, huldigte vielmehr einer Art Rationalismus. Unter dem Einfluß W. Mayers vom Pembroke-Colleg in Oxford gelangte Newman endlich 1816 zu einem festen Glaubensbekenntniß. Er trat im December des Jahres in das Trinity-Colleg ein und faßte gleichzeitig den Entschluß, unverheiratet zu bleiben. Im J. 1822 erlangte er die ehrenvolle Stelle eines Fellow im Oriel-Colleg, nachdem er sich in den vorhergehenden Jahren allmälig zu dem Entschlusse durchgerungen hatte, seine Kräfte dem Dienste der Religion zu weihen. Von Einfluß auf ihn war noch besonders das Lesen von Bischof Butlers Analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature (2. ed. Lond. 1736), aus dem er neue fruchtbringende Ideen über den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt schöpfte, ohne aber in Allem Butler beizupflichten. Im Oriel-Colleg stand Newman besonders unter dem Einfluß der entgegengesetzten Geistesströmungen, welche sich an die Namen Whateley und Arnold einer- und Keble und Hawkins andererseits anschließen; jene vertraten die zersetzende, diese die erhaltende Richtung im religiösen Leben. Allen denjenigen, mit welchen er in Berührung kam, hatte Newman nützliche Anregungen zu verdanken. Er zog sich jedoch von den Männern der erstgenannten Richtung zurück, als deren liberalisirende Ideen klarer hervortraten. Unterdessen hatte er 1824 die anglicanischen Weihen empfangen und betheiligte sich mit großem Eifer an der Ausübung der Seelsorge. Von dem sog. Evangelicalismus aber, einer pietistisch-puritanischen Schule, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts die Volkskreise beherrschte, zog er sich frühzeitig zurück und wandte sich unter dem Einfluß Pusey's und Hawkins' dem Studium der Kirchenväter zu. Von Hawkins besonders wurde er auf die „quasi katholische Lehre von der Ueberlieferung als einem Hauptelemente zur Feststellung und Predigt der Wahrheiten des Christenthums" hingeführt (Letters I, 127). So drängte sich Newman schon damals die Idee von der Nothwendigkeit eines kirchlichen Lehramtes auf, und dieser Gedanke zieht sich wie ein rother Faden durch sein London 1833 erschienenes Werk The Arians of the fourth century (4th ed. 1876). Bemerkenswerth ist übrigens, daß der hochgebildete Mann bei der Bewegung zur Emancipation der Katholiken (1827) als Gegner derselben auftrat und sich der Wiederwahl Sir Robert Peels von Seiten der Oxforder Universität mit aller Macht widersetzte. An äußeren Ehrenbezeugungen hatte es dem jungen Gelehrten unterdessen nicht gefehlt; so war er von Bischof Howley zum Prediger des Whitehallpalastes, dann (1831) zum select Preacher der Universität ernannt worden. Er war auch Tutor seines Collegs (seit 1828), legte die Stelle aber infolge eines Streites mit Hawkins nieder. Sein Colleg ertheilte ihm noch einen besondern Beweis des Vertrauens durch Präsentation für die Marienpfarrei in Oxford. Gleichwohl wandte er sich immer mehr von der Staatstheologie ab; seine Abneigung gegen dieselbe wuchs unter dem Einflusse des talentvollen Richard Hurrell Froude (gest. 1836), der ihn seit 1829 gelehrt hatte, sittliche Größe über wissenschaftliche Ausbildung zu stellen, so daß er sich von der liberalisirenden Richtung Whateley's endgültig losmachte. Froude, welcher durch Schärfe des Verstandes wie Reichthum des Wissens hervorragte, bekämpfte offen die Reformation und ihr Bibelprincip, betonte die Nothwendigkeit der Erblehre, lobte Rom und seine Gebräuche und forderte Selbständigkeit der Kirche. Mit ihm machte Newman eine Reise nach dem Mittelmeer, die ihn 1833 auch nach Rom führte. Hier legte er manches Vorurtheil gegen die katholische Kirche ab, ohne ihr jedoch innerlich näher zu treten. Er selbst schilderte diese ganze Reise mit großer Begeisterung in seinen Briefen, verfaßte auch während derselben unter den vielen ergreifenden Anregungen eine Reihe von Gedichten, in denen religiöse Begeisterung sich mit lyrischer Zartheit und didaktischer Geschicklichkeit verbindet. Nachdem er in Sicilien eine schwere Erkrankung überstanden hatte, gelangte er im Juli 1833 wieder nach England. Hier betheiligte er sich sogleich an denjenigen religiösen Bestrebungen, welche in den oft genannten Flugschriften Tracts for the times verfochten wurden und deßwegen als Tractarianismus zusammengefaßt werden. Als Anfang dieser den katholischen Anschauungen sich nähernden Bewegung kann die am 14. Juli 1833 zu Oxford von Keble gehaltene, von Pusey und dessen Gesinnungsgenossen verherrlichte Predigt über National Apostasy bezeichnet werden. Ueber den weitern Verlauf dieser Bewegung, an der Newman hervorragenden Antheil nahm, s. d. Art. Tractarianismus, wo auch die in diese Zeit fallenden Schriften Newmans im Zusammenhang vorzuführen sind. Hier genügt es zu erwähnen, daß Newman zwar auf Wunsch des Bischofs Bagot 1841 die Fortsetzung der Tracts einstellte, aber auch jeden Widerruf des letzten (90.), der besondere Entrüstung unter den Anglicanern hervorgerufen hatte, ablehnte. Die Krisis wurde gefördert durch Wisemans Artikel The Catholic and Anglican Churches (Dublin Review XI,

240), dem Newman besondere Bedeutung beimaß (Letters II, 748), sowie durch die Stiftung des protestantischen Bisthums Jerusalem, gegen welche er 1842 als Diener der Staatskirche Verwahrung einlegte. Zu Ende des Jahres veröffentlichte Newman eine Abhandlung über die „kirchlichen Wunder" (An Essay on the miracles recorded in the ecclesiastical history of the early ages, Oxford and London 1843), welche in schroffem Gegensatz zu der Arbeit über „die Wunder der Bibel" (1826) mit ihren heftigen Angriffen gegen die Heiligen jetzt die „antecedente Wahrscheinlichkeit" der Wunder im Leben der letztern vertheidigt (Two Essays on scripture miracles and on ecclesiastical, 2. ed. London 1870; vgl. dazu die Anzeige in The Dublin Review, N. S. XVI, 1871, 226 ff., spec. 229). Im September 1843 legte Newman seine Stelle als Pfarrer der Marienkirche in Oxford nieder. „Ich bin", schrieb er damals, „kein hinlänglich guter Sohn der englischen Kirche mehr, um eine Stelle in ihr bekleiden zu können. Die römische Kirche liebe ich gar sehr" (Letters II, 423). Er zog sich dann nach Littlemore zurück, von wo er den nachmals in seinen Essay on the development of Christian doctrine (London 1845) aufgenommenen Widerruf seiner gegen Rom verfaßten Schriften veröffentlichte (Dubl. Rev. XIV, 271), arbeitete an den Leben der englischen Heiligen und besorgte die Herausgabe der Sermons bearing on subjects of the day (London 1843), welche in Verbindung mit den sechs Bänden Parochial sermons, London and Oxford 1834—1842 (später Parochial and plain sermons. New ed., 8 vols., London 1868, vgl. Dubl. Rev., April 1869, 309) und dem Bande der Universitätspredigten (Sermons, chiefly on the theory of religious belief, preached before the University of Oxford, London 1843, vgl. Dubl. Rev., April 1872, 463) zu den Meisterwerken des englischen Stils gehören und Newmans ununterbrochene religiöse Entwicklung darlegen. In seiner katholischen Periode hat Newman nur die an erster und dritter Stelle genannten Predigten mit verbessernden Anmerkungen neu herausgegeben. Obwohl in fast unbeweglicher Haltung abgelesen, übten sie, nach der Bemerkung eines Ohrenzeugen, in Oxford einen erstaunlichen Einfluß aus „wie eine Botschaft aus einer andern Welt und wie als Kundgebung eines Heiligen oder Martyrers der ersten Jahrhunderte, der wieder unter uns erscheint" (Dubl. Rev., Oct. 1892, 366). In Oxford waren unterdeß an Stelle des ältern Triumvirats Newman, Keble und Pusey jüngere und kühnere Männer, wie W. G. Ward und Oakeley, an die Spitze der Bewegung getreten, von denen jener wegen der Schrift The ideal of a Christian church (London 1844) im Februar 1845 seiner akademischen Würden entkleidet und der letztere im Juni wegen seiner katholischen Richtung durch das sog. Bogengericht in London seiner Pfarrstelle enthoben wurde. Die Unerschrockenheit dieser Männer in der Bekämpfung der Staatskirche und der Entwicklung katholischer Principien hatte während der Ausarbeitung des genannten Essay on the development of Christian doctrine (London 1845) im Sommer 1845 in Newman die letzten Zweifel beseitigt.

Am 9. October 1845 wurde Newman mit seinen Freunden Bowles und Stanton durch den Passionisten Domenico Barberi zu Littlemore in die katholische Kirche aufgenommen. Newmans Austritt aus der Staatskirche ist nach Benjamin Disraeli „ein Schlag, unter welchem sie annoch sich krümmt" (J. A. Froude, The Earl of Beaconsfield, London 1890, 99). Newmans ersterschienenes Werk nach seiner Conversion war der genannte Essay on development, den er als Protestant begann und als Katholik im October 1846 in Littlemore zum Abschluß brachte. Das Gesetz der Entwicklung als Zeichen des Lebens auf die Kirche anwendend, zeigt er, daß das Urchristenthum sich naturgemäß zu der katholischen Kirche ausgestalten mußte. Im Februar 1846 verließ Newman sein Heim in Littlemore und nahm auf Einladung des im Mariencolleg zu Oscott bei Birmingham wohnenden apostolischen Vicars Wiseman vorläufig dort seinen Aufenthalt. Wiseman hatte ihm Allerheiligen 1845 die heilige Firmung ertheilt und führte ihn nun in das Studium der Theologie ein; zur Fortsetzung desselben begab er sich im October 1846 nach Rom. Hier empfing er durch Cardinal Fransoni Anfang 1847 die Priesterweihe und erlangte von Pius IX. die Erlaubniß zur Begründung des Oratoriums vom hl. Philipp Neri in England. An seinen römischen Aufenthalt erinnert die lateinische Uebersetzung von vier ursprünglich in der Bibliothek der Kirchenväter erschienenen Abhandlungen über Athanasius und den Arianismus (Tracts theological ecclesiastical and crit. 1—93). Newmans nächste Schrift in seiner katholischen Periode war Loss and gain; or, the story of a convert [anonym], London 1848 (7th ed. London 1876). Sie war veranlaßt durch Gerüchte, welche die Beweggründe der Oxforder Convertiten in falsches Licht stellten. Newman schildert darin den Geistesgang eines Oxforder Studenten in seinem Uebertritt von der Staatskirche zum Katholicismus mit den feinsten psychologischen Darstellungen und genauer Beschreibung des akademischen Lebens in Oxford. Am 24. December 1847 kehrte er nach England zurück und widmete sich rastlos der Seelsorge in Birmingham; am 25. Juni 1848 errichtete er das Oratorium und leistete mit seinem Freunde Ambrose St. John zu Bilston während der Cholera hervorragende Dienste. Unter Fabers Mithilfe entstand 1849 (s. d. Art. Faber IV, 1169) als selbständiges Haus ein Oratorium zu London. In Gemeinschaft mit seinen Ordensgenossen besorgte Newman die Lives of the English Saints, London 1844, 14 vols. In

das Jahr 1849 fallen auch seine Discourses addressed to mixed congregations, London 1849 (5th ed. 1876). Vor den rednerischen Leistungen aus der anglicanischen Zeit zeichnen sie sich durch freie Natürlichkeit, unerschütterliche Festigkeit der Ueberzeugung und Feuer der Sprache aus. Sie nehmen eine Mittelstellung zwischen Controverse und Dogmatik ein und enthalten Betrachtungen über zeitgemäße Wahrheiten, wie Natur und Gnade, Glaube und Zweifel, die Seelenleiden des Heilandes und seiner heiligen Mutter. In den 1850 gehaltenen Lectures on certain difficulties felt by Anglicans in submitting to the Catholic Church (London 1850) will er weniger die Merkmale der wahren Kirche darlegen, als vielmehr althergebrachten Einwendungen der Anglicaner begegnen. Ueberraschend sind die Beweise, daß die Staatskirche als solche mit der Oxforder Bewegung nichts zu thun hatte, sowie daß die letztere nothwendig mit der Unterwerfung unter Rom endigen mußte. Die Wiedereinrichtung der Hierarchie durch Pius IX. am 29. September 1850 gab Newman Veranlassung zu den Lectures on the present position of Catholics in England, London 1851 (4th ed. Lond. s. a.). Sie bezweckten die Widerlegung der anglicanischen Vorurtheile und Irrthümer, welche die katholische Kirche betrafen. Eine aus späteren Auflagen des Buches entfernte Stelle hatte eine Anklage zur Folge, welche mit Newmans Verurtheilung endete. Freilich bezeichneten die Times (Meynell 61) den Spruch als eine Vergewaltigung des Rechts, und die Katholiken des In- und Auslandes bekundeten ihre Zustimmung zu dem Urtheil der Times, indem sie die nicht unbedeutenden Prozeßkosten zahlten. In diese Zeit fällt das erste englische Provinzialconcil, unter Wiseman zu Oscott abgehalten, während dessen Newman am 13. Juli 1852 die unter dem Namen „Der zweite Frühling" (The second Spring) bekannte Anrede hielt; Untergang und Wiederaufleben der katholischen Kirche in England werden darin in großartigen Zügen geschildert (Coll. Lacens. III, 910; Sermons preached on various occas., London 1857, 163). Im J. 1851 wurde Newman als Rector der neu zu errichtenden katholischen Universität nach Dublin berufen, wo er sieben Jahre segensreich wirkte (Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Irland III, 541). Aus seinen „neun Reden an die Katholiken Dublins" und den gelegentlichen Vorlesungen und Essays an die Mitglieder der Universität entstand die Idea of a University defined: nine discourses, London (4th ed. 1875). In der Catholic University Gazette (Dublin) und der an ihre Stelle getretenen Atlantis lieferte er gehaltvolle Aufsätze über die Entstehung und Entwicklung der Hochschulen (gesammelt in seinen Historical Sketches, London 1872, I). Als die katholische Universität die auf sie gesetzten Hoffnungen nicht erfüllte, kehrte Newman in sein Kloster nach Birmingham zurück und errichtete eine höhere Lehranstalt, die vom englischen Adel stark besucht wurde. Die auf Wunsch Wisemans durch Newman begonnene Uebertragung der heiligen Schrift in das Englische wurde aus unbekannten Ursachen aufgegeben (Barry [s. u.] 18[illegible]). Ebenso scheiterte sein Plan zur Errichtung eines Oratoriums nebst Studienanstalt in Oxford an dem Widerstand des Episcopats, welcher die Bildung einer in Fragen der Religion liberalen Partei unter den englischen Katholiken befürchtete (H. E. Bellesheim, Manning, Cardinal-Erzbischof von Westminster, Mainz 1892, 110). Zeitweilig arbeitete Newman auch für den Rambler, zog sich aber unverzüglich von demselben zurück, als Bischof Ullathorne die gefährliche Haltung der Zeitschrift öffentlich kennzeichnete (Ullathorne, Letters 76). In die Dubliner Zeit fällt auch der Roman Callista, a sketch of the third century, der London 1852 ff. (zuerst anonym) erschien und die Beziehungen zwischen Christenthum und Heidenthum im 3. Jahrhundert schildert.

Veranlaßt durch eine Controverse mit Kingsley (zunächst in einem Briefwechsel zwischen Beiden), gab Newman die Apologia pro vita sua, being a History of his religious opinions (London 1864) heraus, in welcher er den Beweis erbringt, daß er lediglich in selbstlosem Streben nach Wahrheit und nach sechsjährigem Seelenkampfe seinen Anschluß an die katholische Kirche vollzogen habe. Dieses Buch hat vor anderen zur Aussöhnung der höheren anglicanischen Stände mit der katholischen Kirche beigetragen. Gegen Pusey's falsche Unionsbestrebungen, besonders im Eirenicon seit 1865, verfaßte Newman jenen Brief: Letter to Pusey, on his recent Eirenicon, London 1866 (Difficulties felt by Anglicans, 354—490), in welchem er Pusey's Irrthümer über den Marienkultus und die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes abweist. Zu beanstanden sind indeß Newmans Bemerkungen über den angeblichen Unterschied zwischen englischen und fremdländischen Andachtsübungen und seine herbe Kritik an Alfons von Liguori und Grignon de Montfort (Dublin Review, April 1866, 545). Eine genauere Bekanntschaft mit den Werken dieser Männer hätte ihn zu einer gründlichern Widerlegung Pusey's befähigt. Seiner Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl gab Newman Ausdruck in der am 7. October 1866 gehaltenen Predigt The Pope and the Revolution. Newmans letztes größeres Werk war An Essay in Aid of a Grammar of Assent (Lond. 1870), in dem er eine Untersuchung [illegible] die Entstehung der Gewißheit in Fragen der Religion anstellt (Month XII, 35). Vom Standpunkte der aristotelisch-thomistischen Philosophie ist das Buch nicht frei von Einwänden, was jedenfalls dem Einflusse der nominalistischen Philosophie Whateley's und der Theorie des Gemeinsinnes von Reid zuzuschreiben ist. Andererseits behauptet es vom Standpunkte der sog. innern Apologetik die erste Stelle in der englischen Literatur. Die Ein-

ladung zu den Vorarbeiten für das vaticanische Concil lehnte Newman aus Rücksicht auf seine Gesundheit ab (Coll. Lac. VII, 1050). Von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes war er überzeugt, doch bestritt er die Opportunität der Definition im März 1870 in einem Briefe an Bischof Ullathorne; durch einen Vertrauensbruch erschien der Brief zum Theil im Standard (6. April 1870) und rief wegen seiner harten Aeußerungen über die sogen. theologische Angriffspartei großes Erstaunen hervor (Coll. Lac. VII, 1513). Dem Spruch des Concils hat Newman sich unterworfen und denselben meisterhaft in einem Briefe an den Herzog von Norfolk (1875) gegen Gladstone's Angriffe auf die Unterthanentreue der Katholiken vertheidigt. Auf der Höhe seines literarischen Ruhmes stehend, wurde Newman 1877 zum Ehrenfellow des Trinity-Collegs in Oxford ernannt. Die Anerkennung der Kirche für sein opfervolles Wirken als Seelsorger und Schriftsteller empfing er durch Leo XIII., der ihn 1879 zum Cardinaldiacon von S. Giorgio in Velabro ernannte. Nur den dringendsten Vorstellungen des Bischofs Ullathorne nachgebend (Ullathorne, Letters 380), nahm der bescheidene Ordensmann die Würde an. Am 24. April 1879 hielt er in Rom beim Empfange des rothen Birets die berühmte Rede wider die Einführung des Liberalismus in die Theologie. Den beleidigenden Aeußerungen Döllingers gegen den Papst wie gegen Newman hat der Letztere eine würdevolle Erklärung entgegengesetzt (Meynell 82). Mit päpstlicher Genehmigung durfte Newman auch als Cardinal noch ferner in seinem Kloster zu Birmingham wohnen. Noch zweimal trat er nach 1879 als Schriftsteller auf, in seinen Aufsätzen über die Inspiration der heiligen Schrift, von welcher er die sog. obiter dicta ausschloß (Schanz, Apologie des Christenthums II, Freiburg 1888, 346), und in der Abwehr des von Fairbairn wider ihn erhobenen Vorwurfs des Skepticismus. Sein Tod erfolgte im Oratorium zu Edgbaston (Birmingham) am 11. August 1890. Ganz England trauerte um ihn. Auf dem Gebiete der Literatur bezeichnet Newmans Prosa den Höhepunkt der Entwicklung der englischen Sprache seit Shakespeare (Meynell 16. 20). Der anglicanischen Kirche hat er durch die Rückkehr zum Studium der heiligen Väter und die Höhe seines sittlichen Ideals neues Leben eingehaucht. Die englischen Katholiken ehren in ihm einen ihrer bedeutendsten Apologeten, welcher machtvoll den Beweis erbracht, daß nur der Anschluß an Rom die Sache des Christenthums zu retten vermag.

Literatur. Letters and Correspondence of J. H. Newman during his Life in the English Church, ed. by Anne Mozley, 2 vols., London 1891; R. H. Hutton, Card. Newman, 2. ed. Lond. 1891; W. Meynell, J. H. Newman, the founder of modern Anglicanism and a Card. of the Roman Church, London 1890; J. S. Fletcher, A short life of Card. Newman, London 1890; W. Barry, An Outline of the Life of Card. Newman, Lond. 1891; E. A. Abbott, The Anglican Career of Card. Newman, 2 vols., Lond. 1892; W. S. Lilly, Characteristics from the Writings of J. H. Newman, Lond. 1876; Letters of Archbishop Ullathorne, London 1892; Bellesheim, im Katholik 1891, I, 251 ff. 325 ff., mit Angabe der engl. Literatur; Derselbe, H. E. Manning, Cardinal-Erzbischof von Westminster, Mainz 1892; Derselbe, Geschichte der kathol. Kirche in Irland, 3 Bde., Mainz 1891; Stimmen aus Maria-Laach XXXIX (1890), 468 ff. [A. Bellesheim.]

Nicäa, das heutige Isnek, eine Stadt in der Landschaft Bithynien, ist bekannt als der Ort der ersten und der siebenten allgemeinen Kirchenversammlung. 1. Das erste Concil zu Nicäa wurde im J. 325 berufen, um in der Sache des Arianismus (s. d. Art.) das Urtheil der Gesammtkirche auszusprechen. Die Einladung zur Synode erfolgte durch den Kaiser Constantin im Einverständnisse mit Papst Sylvester I. Dieß steht fest aus den Acten des sechsten allgemeinen Concils, wo es ausdrücklich heißt: „Constantin und Sylvester beriefen (συνέλεγον) die große Synode zu Nicäa" (Actio 18 bei Harduin, Coll. conc. III, 1417). Das Nämliche behauptet auch das Pontificalbuch des Damasus, und Rufin sagt (H. E. 1, 1), der Kaiser habe ex sacerdotum sententia die Synode berufen. Hat er hiernach mehrere Bischöfe über die Sache befragt, so doch vor allen gewiß auch den ersten derselben. Das Zeugniß der sechsten allgemeinen Synode ist aber um so wichtiger, weil sie meist von Griechen besucht war und in Constantinopel gehalten wurde zu einer Zeit, wo gerade die Bischöfe dieser Stadt schon als Rivalen Roms aufgetreten waren. Um manchen Bischöfen die Reise nach Nicäa möglich, anderen sie wenigstens leichter zu machen, stellte ihnen der Kaiser die öffentlichen Wagen und Lastthiere zur Verfügung, wie er denn auch später, während der Dauer der Versammlung, reichlich für ihren Unterhalt sorgte (Eus. Vita Const. 3, 6 et 9). Daß Constantin nicht bloß die Bischöfe des römischen Reichs, sondern auch Ausländer zur Synode eingeladen hat, ist zwar nicht unumstößlich sicher, aber doch wahrscheinlich, zumal da wirklich Ausländer, namentlich der persische Bischof Johannes und der gotische Metropolit Theophilus, zu Nicäa anwesend waren (vgl. Harduin I, 451; Mansi, Coll. conc. II, 694. 696. 699. 702). Die Zahl der angekommenen Bischöfe gibt Eusebius (l. c. cap. 8) auf mehr als 250 an mit dem Beifügen, daß die Menge der dieselben begleitenden Priester &c. fast unermeßlich gewesen sei; Athanasius dagegen spricht mehrmals von ungefähr 300, und einmal ausdrücklich von 318 Bischöfen, die zu Nicäa versammelt gewesen (Ep. ad Afros c. 2); letztere Zahl wurde fortan als die wahrscheinlichste angenommen; nur junge, ganz unzuverlässige Berichte sprechen von 2000 Bischöfen. Weitaus die

meisten dieser 318 Bischöfe waren Griechen; von Lateinern werden nur Hosius von Corduba, Cäcilian von Carthago, Marcus von Calabrien, Nicasius von Dijon und Domnus von Stridon, nebst den zwei römischen Priestern Vitus und Vincentius, welche den Papst vertreten sollten, namentlich angeführt. Die hervorragendsten Synodalen waren neben Hosius der Erzbischof Alexander von Alexandrien und Eustathius von Antiochien, als Inhaber so alter apostolischer Stühle. Nach ihnen folgten die beiden Eusebii von Nicomedien und Cäsarea; überhaupt zählte die Synode manche Bekenner, welche in den letzten Verfolgungen verstümmelt worden waren, wie z. B. Paphnutius aus Aegypten; neben ihnen auch Männer, welche sich durch die Wundergabe auszeichneten, z. B. Spiridion aus Cypern. Von beiden spricht Rufinus (H. E. 1, 4. 5) ausführlicher. Auch Arius und seine Freunde waren berufen worden. Daß die Synode unter den Consuln Anicius Paulinus und Anicius Julianus im 636. Jahre nach Alexander dem Großen, also im J. 325 n. Chr. stattfand, wird von den Alten allgemein angegeben (Socrat. H. E. 1, 13; **Mansi** VI, 955; Harduin II, 286); weniger sicher dagegen läßt sich Tag und Monat bestimmen. Unter den Alten sprechen die Einen vom 20. Mai, Andere vom 19. Juni, und wieder Andere lassen die Synode vom 14. Juni bis 25. August dauern. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, daß sie auf den 20. Mai berufen war, daß aber, weil der Kaiser an diesem Tage noch nicht anwesend war, einstweilen nur minder feierliche Verhandlungen, namentlich Disputationen, abgehalten, nach des Kaisers Ankunft sodann am 14. Juni die Sitzungen eröffnet, am 19. Juni das Symbolum aufgestellt (wie die Acten des vierten allgemeinen Concils angeben, bei Harduin II, 286), die weiteren Geschäfte aber bis zum 25. August verhandelt wurden. In die Zwischenzeit zwischen dem Beginn der Synode (20. Mai) und der ersten feierlichen Sitzung nach der Ankunft des Kaisers fallen die Conferenzen und Disputationen zwischen Katholiken, Arianern und Philosophen, deren namentlich Socrates (H. E. 1, 8) und Sozomenus (H. E. 1, 18) gedenken. Auch Arius nahm an diesen Disputationen Antheil und hatte ungefähr 20—22 Bischöfe auf seiner Seite, namentlich Eusebius von Nicomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Theodor von Heraclea in Thracien, Menophantus von Ephesus, Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais in Aegypten, theilweise auch Eusebius von Cäsarea. Ueberdieß nahmen auch noch manche Priester und Laien für ihn Partei, denn auch dialektisch gebildete Laien waren, wie Socrates berichtet, zu diesen Conferenzen gekommen und hatten Theil daran genommen, die Einen für, die Anderen gegen Arius. Von orthodoxer Seite aber disputirten mit den Arianern besonders der Diacon Athanasius von Alexandrien, welchen sein Erzbischof mitgebracht hatte, ferner Marcellus, Bischof von An[cyra], und der Presbyter Alexander von Consta[n]tinopel, der seinen alten Bischof vertrat. Athanasius insbesondere erwarb sich damals den Ruhm des gewandtesten Dialektikers. Rufin, Sozomenus und Gelasius sprechen auch von heidnischen Philosophen, die sich bei der Synode eingefunden hätten, um gegen das Christenthum zu kämpfen. Gelasius theilt sogar ein paar angebliche Disputationen solch[er] Heiden mit christlichen Bischöfen mit (Hist. con[c]. Nic. 2, 12, bei **Mansi** II, 826 sqq.); allein die ganze Nachricht scheint fabelhaft. — Während der oben angeführten Conferenzen und Disputationen war der Kaiser angekommen, und die feierlichen Sitzungen nahmen jetzt ihren Anfang. Der Kaiser selbst eröffnete die Synode mit großer Festlichkeit (ob in der Kirche oder im kaiserlichen Palaste, i[st] zweifelhaft; nach Eus. Vita Const. 3, 10; Theodoret. H. E. 1, 7), hielt dabei eine schöne Anrede über den Frieden und überließ dann das Wort de[n] „Vorsitzern der Synode" (παρεδίδου τὸν λόγ[ον] τοῖς τῆς συνόδου προέδροις, Eus. Vita Cons[t]. 3, 13). Der Kaiser hatte also, wie eine A[rt] Ehrenpräsident, die Synode eröffnet und wohn[te] ihr auch fortwährend bei; aber die Leitung d[er] eigentlich theologischen Verhandlungen überließ e[r] der Natur der Sache nach, den kirchlichen Häu[p]tern der Synode. Damit erhebt sich die Fra[ge] nach dem Präsidium. Schröckh stellte (Chri[stl]. Kirchengesch. bis zur Reform. V, Leipzig 17[..] 354) die Hypothese auf: Alexander von Alexandrien und Eustathius von Antiochien hätten a[ls] die Inhaber der zwei Patriarchalstühle mit einand[er] im Präsidium gewechselt, und sie seien die πρ[ό]εδροι des Eusebius. Nach Gelasius aber (2, [..] bei **Mansi** II, 806), der im 5. Jahrhundert ei[ne] Geschichte des Nicäner Concils schrieb, vertra[t] Hosius von Corduba mit den beiden Priestern Vito (Vitus) und Vincentius auf der Synode [zu] Nicäa die Stelle des römischen Bischofs. Katholische Schriftsteller, z. B. Baronius, schließen da[r]aus, Hosius und jene zwei römischen Priester hätte[n] zu Nicäa den Vorsitz geführt, und diese Vermuthung hat auch in der That sehr Vieles für sich, denn a. über Hosius sagte schon Athanasius (Migne, PP. gr. XXV, 744), er pflege bei de[n] Synoden den Vorsitz zu führen, und Theodor[et] (H. E. 2, 15): „Welcher Synode hat er nicht präsidirt?" — und b. überall, wo die Mitglieder der Nicäner Synode aufgeführt werden, nament[lich] auch in den noch vorhandenen Listen ihr[er] Unterschriften, werden immer Hosius und die zw[ei] römischen Priester zuerst genannt, und dann er[st] folgen die anderen Bischöfe, nach Provinzen ge[]ordnet. Es ist gewiß nicht unbedeutend, daß i[n] allen, sonst mehrfach verschiedenen Unterschrift[s]listen diese drei immer obenan stehen; in den zw[ei] Listen bei Gelasius aber (**Mansi** II, 882. 92[.]) unterschreibt Hosius ausdrücklich im Namen de[r] Kirche von Rom und der Kirchen von Italien, Spanien und dem übrigen Abendland, und d[ie]

zwei römischen Priester erscheinen nur als seine Begleiter. In den anderen Unterschriftslisten dagegen (Mansi II, 692. 697) ist bei Hosius nicht beigesetzt, daß er in des Papstes Namen handle, während dieß in Betreff der beiden Priester bemerkt wird. Es ist dieß nicht so auffallend, wie es auf den ersten Anblick scheinen könnte, denn nur bei den Priestern, die an sich zur Unterschrift nicht berechtigt waren, mußte der Grund, warum sie doch unterzeichneten, angegeben werden. Bei den Bischöfen war dieß nicht nothwendig.

Nachdem der Kaiser die Leitung der Versammlung den προέδροις übergeben hatte, begannen, wie Eusebius (l. c. cap. 13) weiter berichtet, heftige Disputationen und gegenseitige Beschuldigungen. Dieß soll wohl heißen, daß die Arianer von den Orthodoxen und diese von jenen der Häresie angeklagt wurden. Die anderen Quellen fügen noch hinzu, daß dem Kaiser mehrere Tage hindurch verschiedene Klageschriften, theils von Bischöfen gegen einander, theils von Laien gegen Bischöfe, eingereicht worden seien; er aber habe an dem zur Erledigung der Klagen anberaumten Tage alle diese Denunciationsbriefe versiegelt vor die Synode gebracht und unter der Betheuerung, daß er sie nicht gelesen, dem Feuer übergeben. Dabei habe er den Bischöfen erklärt: „Ihr könnet nicht von Menschen gerichtet, und eure Streitigkeiten können nur von Gott entschieden werden" (Socrat. 1, 8; Sozom. 1, 17; Rufin. 1, 2; Gelas. 2, 8 bei Mansi II, 819). Ueber die Art und Weise der Debatten, welche zwischen der feierlichen Eröffnung der Synode durch den Kaiser und der Aufstellung des Symbolums statthatten, ist uns wenig Näheres bekannt. Eusebius fährt, nachdem er die gegenseitigen Klagen erwähnt hat, bloß also fort: „Von beiden Seiten wurde sehr viel Derartiges vorgebracht, und ein sehr großes Reden und Gegenreden hatte Anfangs statt. Der Kaiser hörte mit großer Geduld und Aufmerksamkeit beiden Theilen zu, half bald dem Einen, bald dem Andern und mäßigte die allzu Heftigen. Er sprach dabei griechisch (sonst sprach er nämlich gewöhnlich lateinisch), redete zu Allen in sehr milder Weise, widerlegte die Einen durch Gründe, lobte die Anderen, welche gut gesprochen hatten, und brachte Alle zur Eintracht, so daß sie bei aller frühern Verschiedenheit jetzt eines Sinnes wurden." Wir sehen hieraus, daß die schon vor der ersten feierlichen Sitzung begonnenen Debatten zwischen Arianern und Orthodoxen auch jetzt noch einige Zeit und zwar in des Kaisers Anwesenheit fortgedauert haben. Rufin behauptet weiter, es seien jetzt täglich Sitzungen gehalten worden, weil man über eine so wichtige Sache ja nicht leichtfertig und vorschnell habe entscheiden wollen. Auch Arius sei oft in diese Versammlungen berufen worden; man habe über seine Ansichten beständig discutirt und genau abgewogen, was ihnen gegenüber festgehalten werden müsse rc. Die vorausgesetzte Analogie des Nicänums mit späteren Synoden hat die Vorstellung erzeugt, daß auch zu Nicäa schon die Anwesenden in einzelne Commissionen oder Congregationen getheilt und von diesen alle Gegenstände für die großen und allgemeinen Sitzungen vorbereitet worden seien. Hiervon findet sich jedoch in den alten Nachrichten keine Spur, und die angeführten Erzählungen des Eusebius und Rufinus lassen eher vermuthen, daß nicht solche Commissionen, sondern nur allgemeine Versammlungen der Bischöfe statthatten. Von Athanasius erfahren wir Einiges über die Thätigkeit der angeblichen Mittelpartei, welche unter dem Namen der Eusebianer bekannt ist. Sie bestand zur Zeit des Nicänums aus ungefähr 12—15 Bischöfen, deren geistiges Haupt, wie schon ihr Name sagte, Eusebius von Nicomedien war. Auch der Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea trat öfter auf ihre Seite, obgleich er dem Arianismus weniger nahestand als jene. Um Arius zu unterstützen, übergaben die Eusebianer einen wahrscheinlich von dem nicomedischen (nicht cäsareensischen, wie Valesius meinte) Eusebius verfaßten Entwurf eines zweideutigen Symbolums, das ebenso gut arianisch als orthodox ausgelegt werden konnte; aber die Synode verwarf dasselbe mit Unwillen. Darauf suchten jene dahin zu wirken, daß nur biblische Formeln (also nicht auch ὁμοούσιος) zur Bezeichnung der orthodoxen Lehre gebraucht werden sollten; aber die Synode durchschaute auch diese List und wählte gerade den Ausdruck ὁμοούσιος, um die Wesensgleichheit und damit gleiche Herrlichkeit des Sohnes mit dem Vater fest zu bezeichnen. Jetzt wurden die Eusebianer muthlos, und die meisten von ihnen ließen Arius im Stiche. Den letzten Versuch, der strengen Formel ὁμοούσιος und dem ganzen Gewichte der streng fixirten Logoslehre auszuweichen, machte Eusebius von Cäsarea, indem auch er jetzt der Synode eine Fassung des Symbolums proponirte, die zwar ganz orthodox lautete, aber doch das ὁμοούσιος vermied und der subjectiven Auslegung ziemlichen Spielraum bot. Manche, selbst der Kaiser, lobten diesen Entwurf, gingen aber doch von der Aufnahme des ὁμοούσιος nicht ab, und so wurde nun, wie es scheint, unter Zugrundelegung des eben genannten eusebianischen Entwurfs das Synodal-Symbolum abgefaßt. Nach Einigen wäre es von Hosius, nach Anderen von Athanasius redigirt worden; keine dieser Angaben ist jedoch zuverlässig. Es lautete also: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, und an einen Herrn, Jesum Christum, den Sohn Gottes, gezeugt als Eingeborenen aus dem Vater, d. h. aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), Gott aus Gott, Licht aus dem Lichte, wahren Gott aus dem wahren Gotte, gezeugt, nicht geschaffen, gleiches Wesens mit dem Vater (ὁμοούσιον τῷ πατρί), durch welchen Alles geschaffen ist, was sowohl im Himmel als auf der Erde ist; der wegen uns Menschen und unserer Errettung herabgekommen und Fleisch geworden,

Mensch geworden ist, gelitten hat, auferstanden am dritten Tage, dann in die Himmel aufgefahren ist und kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten; und an den heiligen Geist. Diejenigen aber, welche sagen, es sei eine Zeit gewesen, da er (der Sohn) nicht war, und bevor er gezeugt worden, sei er nicht gewesen, und er sei aus Nichts entstanden; oder die sagen, er sei aus einer andern Hypostase oder Usia, oder der Sohn Gottes sei erschaffen, oder veränderlich, oder einer Wandelbarkeit unterworfen, diese belegt die katholische Kirche mit dem Banne" (vgl. Mansi II, 666 et 878 sq.; Harduin I, 421). Sämmtliche Bischöfe, nur fünf ausgenommen, erklärten sich ungesäumt zur Unterschrift dieses Symbolums bereit; diese fünf aber waren: Eusebius von Nicomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais. Zuletzt unterschrieben jedoch auch die drei ersteren, und nur Theonas und Secundus wurden sammt Arius, dessen Schriften mit dem Anathem belegt wurden, aus der Kirche ausgeschlossen. Zur Zeit des Epiphanius waren, wie es scheint (Epiph. Haer. 69, 11), noch sämmtliche Unterschriften aller 318 Bischöfe vorhanden, aber die auf uns gekommenen Abschriften sind unvollständig, haben nur 224 Namen und zeigen dabei manche Fehler. Als man dem Kaiser das Symbolum von Nicäa vorlegte, verehrte er es wie von Gott eingegeben und drohte jeden zu exiliren, der es nicht unterschreiben würde. In der That wurden jetzt auch Arius und jene zwei Bischöfe mit mehreren ihnen anhangenden Priestern vom Kaiser in die Verbannung nach Illyrien geschickt. Zugleich befahl er, daß die Schriften des Arius und seiner Freunde überall zum Verbrennen ausgeliefert werden sollten. Später wurde auch über Eusebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa Absetzung und Exil verhängt, weil sie zwar das Symbolum angenommen, aber die Absetzung des Arius nicht billigen gewollt und Arianer bei sich aufgenommen hatten.

Der zweite Hauptgegenstand, welchen die Synode von Nicäa behandelte, war die Schlichtung des Osterfeierstreites (s. d. Art.). Drittens wurde zu Nicäa das sogen. meletianische Schisma beigelegt (s. d. Art. Meletius I.). Das vierte und letzte Hauptgeschäft der Synode war die Aufstellung von 20 Canones in Betreff der Kirchendisciplin. Das ganze christliche Alterthum, namentlich Theodoret (H. E. 1, 8), Gelasius (2, 30, bei Mansi II, 890 sq.), Rufin (H. E. 1, 6) und alle anderen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller bis in's 16. Jahrhundert, kannten nur 20 nicänische Canones; wenn Rufin scheinbar 22 aufführt, so rührt dieß daher, daß er den sechsten und den achten Canon je in zwei zerlegt. Nur ein anerkannt unächter, bloß lateinisch existirender Brief des hl. Athanasius an Papst Marcus erzählt, daß zu Nicäa zuerst 40 griechische, dann 40 lateinische Canones aufgestellt, von der Synode aber in 70 zusammengezogen worden seien. Aehnlich fand man seit dem 16. Jahrhundert in einigen arabischen Handschriften theils 80, theils 84 angeblich nicänische Canones, welche nun mehrfach in's Lateinische übersetzt und unter dem Titel „Arabische Canones des Nicänums" in allen guten Conciliensammlungen abgedruckt worden sind. Bald zeigte sich, daß auch andere morgenländische Völker, nicht bloß die Araber, diese vielen Canones hatten, ja man entdeckte jetzt in arabischen Manuscripten noch ein paar weitere Serien angeblich nicänischer Verordnungen und Canones, die auch sämmtlich in's Lateinische übersetzt und in die Conciliensammlungen aufgenommen wurden. Allein schon der Inhalt mancher dieser arabischen Canones, sowohl unter den ersten 80 als in den späteren Serien, zeigt unverkennbar, daß sie jünger sind als das Nicänum. So wird in dem angeblichen 38. Canon (Mansi II, 998) von Constantinopel als der kaiserlichen Residenz gesprochen, während doch erst fünf Jahre nach der Nicäner Synode Constantin seine Residenz dahin verlegte. Ja, dieser Canon redet sogar schon von dem Patriarchat Constantinopel, während doch der bischöfliche Stuhl daselbst erst durch die zweite allgemeine Synode im J. 381 zur Patriarchalwürde erhoben wurde. In den weiteren Serien von angeblich nicänischen Verordnungen aber ist gar schon von Aebten und Abtissinnen, von Manns- und Frauenklöstern, Klostergütern u. dgl. die Rede, was Alles offenbar auf spätere Zeiten hinweist. Eine ausführliche Darlegung, daß diese angeblich nicänischen Canones nicht ächt sind, s. in der (Tübinger) Quartalschrift XXXIII, 1851, 54 ff., sowie in des Verfassers Conc.-Gesch. I, § 41; an beiden Stellen ist auch gezeigt, daß die Synode überhaupt nicht mehr als 20 Canones aufgestellt hat. Die Mehrzahl in den arabischen Handschriften rührt daher, daß in der alten Kirche die Canones verschiedener Synoden in ein Volumen zusammengeschrieben, dabei die von Nicäa stets vorangestellt wurden und nun durch Abschreiber die Meinung entstand, es rührten alle folgenden Canones, auch die nach den 20 ächten kommenden, von der Nicäner Synode her. Der Inhalt der 20 ächten nicänischen Canones aber ist: 1. „Wer von Barbaren oder von den Aerzten (in einer Krankheit) verschnitten wurde, darf nachher noch in den Clerus aufgenommen werden, oder wenn er schon darin ist, darin bleiben; wer sich aber selbst entmannt hat, muß sein geistliches Amt niederlegen, und es darf in Zukunft kein solcher mehr ordinirt werden." Eine ähnliche Verordnung enthalten schon die apostolischen Canones (c. 21—24). 2. „Es soll niemand bald nach seiner Taufe zum Priester oder gar zum Bischof erhoben werden, bei Gefahr, das Clericalamt zu verlieren. Bei denen aber, die bereits geweiht sind (vorschnell oder nicht), soll die Regel gelten, daß sie wieder ausgeschlossen werden, wenn sie eine schwere Sünde begehen." 3. „Kein Cleriker darf eine συνείσακτος bei sich haben, mit

Ausnahme der Mutter oder Schwester oder Tante, oder einzig solcher Personen, bei denen durchaus kein Verdacht stattfindet." 4. „Der Bischof soll eigentlich von allen anderen Bischöfen der Provinz (Eparchie) aufgestellt werden; wenn aber dieß schwer ist, z. B. wegen Weite des Weges, so müssen wenigstens drei Bischöfe sich versammeln und mit schriftlicher Einwilligung der Abwesenden die Weihe vornehmen. Die Bestätigung der Wahl aber steht immer dem Metropoliten zu." 5. „Wer von seinem Bischof ausgeschlossen wurde, darf von einem andern nicht wieder aufgenommen werden; dagegen kann auf der Provinzialsynode untersucht werden, ob die Ausschließung rechtmäßig war, und ob die Synode nicht ein milderes Urtheil sprechen will. Provinzialsynoden aber sollen jährlich zwei gehalten werden, eine vor der Fastenzeit, die andere im Herbste." 6. „Die in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis bestehende Sitte, daß der Bischof von Alexandrien überall dort Gewalt hat, behält auch ferner ihre Gültigkeit, da auch für den römischen Bischof ein ähnliches Verhältniß besteht. Ebenso sollen auch zu Antiochien und in den anderen Eparchien (Provinzen) den Kirchen ihre Vorrechte erhalten bleiben. Durchaus klar ist aber, daß, wenn jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet. Wenn aber der gemeinsamen Wahl Aller, die zugleich vernünftig und den Kirchengesetzen gemäß ist, zwei oder drei aus besonderer Streitsucht widersprechen, so soll die Stimme der Mehrzahl siegen." (Ueber diesen wichtigen und schwierigen Canon vgl. Phillips, Kirchenrecht II, 35 ff. und die daselbst angeführte Literatur; Fr. Maaßen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853; Conc.-Gesch. I, 389 ff.) 7. „Da es einmal Gewohnheit und alte Ueberlieferung ist, daß der Bischof der Aelia (Jerusalem) geehrt wird, so soll er auch die ἀκολουθία τῆς τιμῆς, d. h. die Nachfolge der Ehre genießen" (d. i. er soll den Rang unmittelbar nach den drei großen Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien haben, wie Marca die Stelle auslegt, oder er soll den Rang unmittelbar nach dem palästinensischen Metropoliten von Cäsarea haben, wie Beveridge meint), „während der Metropole (Cäsarea) die ihr zustehende Würde gewahrt bleibt." 8. „Wenn Cleriker der Katharer (Novatianer) in die katholische Kirche eintreten wollen, so sollen sie zuerst ein schriftliches Glaubensbekenntniß überreichen, dann die Händeauflegung erhalten (d. h. ähnlich behandelt werden wie die von Ketzern Getauften, von neuer Priesterweihe aber ist hier nicht die Rede) und dürfen dann im Clerus verbleiben. Wird ein novatianischer Bischof katholisch, und ist in der betreffenden Stadt schon ein katholischer Bischof vorhanden, so soll der frühere Novatianer priesterliche Ehre erhalten, wenn nicht etwa der Bischof ihn an der Ehre des (bischöflichen) Titels theilnehmen lassen will. Will er aber dieß nicht, so verschaffe er ihm die Stelle eines Landbischofs oder Priesters, damit er vollständig als Mitglied des Clerus erscheine, und doch in einer Stadt nicht zwei Bischöfe seien." 9. „Sünder gewisser Klassen, welche zu Geistlichen geweiht worden, müssen wieder abgesetzt werden." 10. „Ebenso ist es zu halten, wenn lapsi ordinirt wurden." 11. „Diejenigen, welche während der Verfolgung des Licinius abgefallen sind, ohne durch eine Qual oder Güterconfiscation gedrängt zu sein, sollen 3 Jahre unter den audientes, 7 Jahre unter den substrati und 2 Jahre unter den consistentes Buße thun." 12. „Wer den Kriegsdienst unter Licinius verlassen hatte, dann aber zu demselben zurückgekehrt ist (also die Sache des Heidenthums unterstützt hat und selber apostasirt ist, was Licin von allen seinen Soldaten verlangte), soll 3 Jahre unter den audientes und 10 Jahre unter den substrati bleiben. Wer aber große Reue an den Tag legt, darf von seinem Bischofe auch milder behandelt werden." 13. „Ist ein Excommunicirter dem Tode nahe, so soll ihm die Wegzehrung gereicht werden. Wird er darauf wieder gesund, so soll er (für die Dauer seiner noch restirenden Bußzeit) unter die consistentes eingereiht werden." 14. „Katechumenen, welche abgefallen sind, sollen drei Jahre in die Stufe der audientes zurückversetzt, hernach aber den anderen Katechumenen gleichgehalten werden." 15. „Kein Bischof, Priester oder Diacon soll von einer Gemeinde zur andern übergehen." 16. „Cleriker, welche dennoch ihre Kirche verlassen, dürfen anderwärts nicht aufgenommen, sondern müssen zur Rückkehr gezwungen werden. Auch darf kein Bischof jemanden, der einer andern Diöcese angehört, weihen." 17. „Wer Zinsen nimmt oder irgend Wucher treibt, soll aus dem Clerus ausgeschlossen werden." 18. „In einigen Orten herrscht die Unsitte, daß Diaconen den Priestern die heilige Eucharistie darreichen (d. h. nur austheilen, nicht consecriren). Dieß muß aufhören, und die Diaconen müssen die Eucharistie erst nach den Priestern empfangen. Auch dürfen sie nicht zwischen den Priestern sitzen." 19. „Anhänger des Paul von Samosata, welche zur Kirche zurückflüchten, müssen wieder getauft werden. Waren sie bei der Secte Cleriker, so sollen sie, wenn sie tüchtig scheinen, wieder geweiht werden; die untüchtigen dagegen sind abzusetzen. Ebenso (in Betreff der Absetzung oder Beibehaltung im Amte) verhält es sich mit den Diaconissinnen der Secte; nur gehören sie bloß zu den Laien." 20. „An den Sonntagen und an den Tagen der Pentecoste (von Ostern bis Pfingsten) soll man stehend beten." (Untersuchungen über diese 20 Canones finden sich bei van Espen, Scholia in Canones Nicaenos [Jus eccles. univers. III, Coloniae Agripp. 1777, 103 sqq.], in der (Tübinger) Quartalschrift 1822, 30 ff., und Conc.-Gesch. I, 376 ff.) — Nach Socrates (1, 11), Sozomenus (1, 23) und Gelasius (2, 32, bei Mansi II, 906) soll die Synode von Nicäa auch im Sinne gehabt haben, ähnlich

wie die von Elvira (s. d. Art.), ein Cölibatsgesetz zu erlassen, in der Weise, daß die verheiratheten Bischöfe, Priester und Diaconen (Sozomenus fügt auch die Subdiaconen bei), welche schon vor ihrer Ordination verheiratet gewesen waren, den ehelichen Umgang nicht fortsetzen dürften. Da soll Paphnutius, Bischof einer Stadt in Oberthebais in Aegypten, ein Mann von sehr großem Ansehen, der in der Verfolgung unter Maximian ein Auge verloren hatte, durch Wunder berühmt war und bei dem Kaiser in so hohen Ehren stand, daß er oft voll Ehrfurcht seine leere Augenhöhle küßte, öffentlich und mit Entschiedenheit dagegen aufgetreten sein und mit starker Stimme gerufen haben: „Man solle den Geistlichen kein zu hartes Joch auflegen, denn die Ehe und der eheliche Umgang seien etwas Ehrwürdiges und Unbeflecktes, und man solle ja durch übertriebene Strenge der Kirche nicht schaden; denn nicht Alle könnten eine gänzliche Begierdelosigkeit durchführen, und es werde auch (durch das Nichtverbot des ehelichen Umgangs) die Züchtigkeit jeder Frau am besten bewahrt werden. Auch der Umgang eines Mannes mit seiner rechtmäßigen Gattin sei etwas Züchtiges. Es genüge, wenn der, welcher unverheiratet in den Clerus eintritt, nicht mehr zur Ehe schreite, nach der alten Ueberlieferung der Kirche; aber man solle den Geistlichen nicht von der Frau trennen, welche er früher, als er noch Laie (Gelasius fügt bei: oder Lector oder Cantor) war, in einmaliger Ehe geheiratet habe." Diese Rede des Paphnutius soll um so mehr Eindruck gemacht haben, weil er selbst nie in der Ehe gelebt und nie mit einem Weibe Umgang gehabt habe, von Jugend auf in einem Ascetenhause erzogen worden und wegen großer Keuschheit berühmt gewesen sei. Die Versammlung folgte darum seiner Mahnung, hob die Verhandlung über diesen Gegenstand auf und überließ es dem freien Willen jedes einzelnen Geistlichen, ob er sich seiner Frau enthalten wolle oder nicht. Die Wahrheit dieser Geschichte ist von Baronius (ad ann. 58, n. 21), Valesius (Annot. ad Socrat. H. E. 1, 11) und Anderen in Zweifel gezogen worden. Ersterer bemerkt, die Synode habe ja in Canon 3 selbst ein Cölibatsgesetz gegeben; folglich sei es unwahr, daß sie durch Paphnutius von der Aufstellung eines solchen zurückgehalten worden sei. In Canon 3 aber will Baronius ein Cölibatsgesetz darum finden, weil dort wohl erlaubt worden, daß die Geistlichen ihre Mütter oder Schwestern bei sich haben, von Frauen aber keine Rede sei. Diese Deutung ist jedoch gewaltthätig und unbefugt; denn da der Canon von den συνείσακτοι redet, kann er unmöglich auch die Ehefrau nennen, weil Ehefrau und συνείσακτος Gegensätze sind. Ausführlicher handelt darüber Natalis Alexander (H. E. Saec. IV, t. VII, Diss. 19, 482 sqq., ed. Bing. 1787), der auch die Behauptung Bellarmins widerlegt, Socrates habe die ganze Geschichte mit Paphnutius zu Gunsten [No]vatianer fingirt, und da er sonst öfter Unrichtiges behaupte, verdiene er auch hier keinen Glauben. Wenn die Novatianer wirklich, wie Epiphanius (Haer. 59, 4) behauptet, den Lehrsatz aufstellten, in Betreff der Ehe sei den Clerikern dasselbe erlaubt wie den Laien, so theilt wenigstens Socrates diese Ansicht nicht; denn er läßt es durch Paphnutius für ein altes Gesetz erklären, daß diejenigen, welche unverheiratet ordinirt wurden, nicht mehr zur Ehe schreiten dürften. Außerdem ist Socrates nur in einzelnen Stücken der Sympathie für die Novatianer verdächtig, keineswegs aber gehörte er vollständig zu ihnen, und noch weniger läßt sich erweisen, daß er zu ihren Gunsten irgendwo die Geschichte verfälschte. Wenn er aber da und dort ungenau und selbst unrichtig erzählt, so folgt daraus noch nicht, daß die ganze Geschichte über Paphnutius eine absichtliche Unwahrheit sei. Auf eine andere Weise argumentirt Valesius, nämlich ex silentio: a. Rufin erzähle in seiner Kirchengeschichte (1, 4) Mehreres von Paphnutius, namentlich über sein Marterthum, aber von der ganzen Cölibatssache wisse er kein Wort, und b. unter den ägyptischen Bischöfen, welche auf der Synode waren, werde kein Paphnutius genannt. Man sieht, die zwei Gründe des Valesius heben sich selbst auf; denn da eben Rufin, wie er angibt, Paphnutius als zu Nicäa anwesend aufführt, so ist damit sein zweites Argument schon umgestoßen. Will er aber nichts weiter sagen, als daß in den Unterschriftslisten der nicänischen Bischöfe sich kein Paphnutius finde, so ist dieß zwar richtig, beweist aber nichts, indem diese Listen, wie oben bemerkt wurde, unvollständig sind und auch andere Bischöfe nicht nennen, die erweislich zu Nicäa gewesen sind. Das argumentum ex silentio ist aber offenbar nicht kräftig genug, um eine Erzählung zu verwerfen, welche mit der alten, besonders griechischen Kirchenpraxis in Betreff der Priesterehe ganz in Uebereinstimmung ist. Eine andere Deutung als die im Bisherigen gegebene hat Lupus (Prima diss. prooem. de Latin. episc. et cleric. continentia c. 2, in s. Opp, IV, Venet. 1725, 5) dem Auftreten des Paphnutius gegeben als habe er nicht gegen ein Cölibatsgebot im Allgemeinen, sondern nur dagegen gesprochen, daß die Synode dieses auch auf die Subdiaconen habe ausdehnen wollen. Diese Deutung steht jedoch mit dem oben mitgetheilten Excerpte aus Socrates Sozomenus und Gelasius in sichtlichem Widerspruche; denn diese reden offenbar von dem Cölibate auch der Priester und Diaconen. — Wahrscheinlich am Ende ihrer gesammten Thätigkeit erließ die nicänische Synode ein officielles Schreiben an die ägyptischen und libyschen Bischöfe worin die Beschlüsse über die drei Hauptgeschäfte des Concils, die arianische, meletianische und Passah-Angelegenheit, mitgetheilt werden. Es ist aufbewahrt bei Socrat. H. E. 1, 9 und Theodoret. H. E. 1, 9.

Nachdem die Synode ihre Geschäfte beendet hatte, feierte Kaiser Constantin seine Vicennalia

und lud alle Bischöfe zu einer prächtigen Mahlzeit in den kaiserlichen Palast. Am Schlusse des Festes beschenkte er dann noch alle Einzelnen, ließ einige Tage später abermals eine Sitzung halten, erschien dabei wieder selbst, ermahnte in einer Rede sämmtliche Bischöfe dringend zum Frieden, bat sie, auch seiner im Gebete stets eingedenk zu sein, und ertheilte endlich allen die Erlaubniß zur Rückkehr. Sie machten auch sogleich davon Gebrauch, voll Freude über das von dem Kaiser und der Synode gestiftete große Friedenswerk, und verkündeten die Beschlüsse des Concils in ihren heimatlichen Gegenden (Eus. Vita Const. 3, 15. 16. 20). Aehnlich richtete der Kaiser mehrere Schreiben theils an alle Kirchen, theils insbesondere an die nicht zu Nicäa gewesenen Bischöfe, und erhob darin die Beschlüsse der Synode zugleich zu Reichsgesetzen (Socrat. 1, 9; Gelas. 2, 36, bei Mansi II, 919 sqq.). Etwas später begannen dann die Griechen, Syrer und Aegypter alljährlich ein besonderes Fest der 318 nicänischen Bischöfe zu feiern. Aber auch die Lateiner hielten das Nicänum von Anfang an in hohen Ehren, und es ist gar kein Zweifel, daß Papst Sylvester demselben seine volle Zustimmung gab, wenn auch die Nachricht, diese päpstliche Zustimmung sei in Form einer eigentlichen Bestätigung von der Nicäner Synode ausdrücklich nachgesucht und von Sylvester feierlich gegeben worden, nur auf einigen unächten Documenten beruht (Mansi II, 719. 720. 721. 1081 et 615 sqq.). Zur Frage, ob die weitläufigeren Acten der Nicäner Synode verloren gegangen sind, oder ob zu Nicäa niemals mehr aufgeschrieben wurde, als wir jetzt noch besitzen, s. Conc.-Gesch. I, 283 ff. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., Freiburg 1873, 38 f. und 282 ff. Zu den dort genannten Werken kann noch hinzugefügt werden: Revillout, Le concile de Nicée d'après les Textes coptes et les diverses collections canoniques, Paris 1873 à 1881, Extr. du Journ. asiat.)

2. Das zweite Concil von Nicäa, das siebente allgemeine, wurde im J. 787 abgehalten und beschäftigte sich vor Allem mit der Beilegung des sog. Bilderstreites (s. d. Art.). Mit dem Tode Leo's IV., der wie sein Vater Constantin Copronymus dem Iconoclasmus gehuldigt hatte, athmeten die Bilderfreunde wieder auf, da die Kaiserin Irene (s. d. Art.) die Vormundschaft für den zehnjährigen Constantin VI. führte. Die Strafgesetze wurden nicht mehr angewendet, und man begann, besonders in Klöstern, die Bilder wieder zu verehren. Dazu kam, daß der Patriarch Paulus von Constantinopel im J. 784 sein Amt niederlegte und in ein Kloster ging, weil die griechische Kirche durch den Bildersturm von der Gemeinschaft mit Rom und den anderen Patriarchaten getrennt worden sei, und er nicht das Seinige zur Wiedervereinigung gethan habe; dafür wolle und müsse er jetzt Buße thun; die Kaiserin aber und ihr Sohn müßten, wenn sie selig werden wollten, eine allgemeine Synode berufen (Walch, Entwurf einer vollst. Historie der Ketzereien X, Leipz. 1782, 507). Auch sein Nachfolger Tarasius, bisher Laie und Staatsbeamter, nahm die Würde nur unter der Bedingung an, daß die griechische Kirche wieder mit den übrigen Kirchen vereinigt, und daß hierzu eine ökumenische Synode gehalten werde; dieß setzte er auch in einer Anrede an das Volk auseinander, um dasselbe für die Abhaltung einer allgemeinen Synode zu gewinnen (Harduin IV, 23 sqq.). Manche vermuthen, die Kaiserin Irene habe hierbei die Hand im Spiele gehabt, weil sie theils aus eigener religiöser Ansicht, theils aus politischen Gründen, nämlich um Italien wieder zu gewinnen, die Bilderverehrung habe wiederherstellen wollen. Wollte sie aber dieses, so mußte das Ansehen der genannten bilderfeindlichen Synode von Constantinopel durch ein größeres, auch von den übrigen Patriarchen anerkanntes und allgemeines Concil entkräftet und aufgehoben werden (Walch 527). Eine der ersten Handlungen des Tarasius war, daß er mit dem Papst und den Patriarchen von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem wieder in Verbindung trat (vgl. Harduin IV, 26). Er setzte sie in einem Schreiben von seiner Erhebung in Kenntniß, legte darin auch ein orthodoxes Glaubensbekenntniß ab, sprach sich entschieden für die Bilderverehrung aus und bemerkte, er habe die Kaiser (d. h. die Kaiserin-Mutter und ihren Sohn) um Berufung einer allgemeinen Synode gebeten und von ihnen auch das Versprechen hierzu erhalten (Harduin IV, 129—135). Zugleich schickten Irene und Constantin im August 784 einen Gesandten mit einem Schreiben an den Papst, worin sie diesen baten, der projectirten allgemeinen Synode persönlich oder wenigstens durch Stellvertreter anzuwohnen (Harduin l. c. 21 sqq.). Im October des folgenden Jahres antwortete Hadrian I. sowohl den beiden Herrschern als dem Patriarchen Tarasius. In dem Schreiben an erstere drückt er vor Allem seine Freude aus über ihren Entschluß, zur Reinheit des Glaubens zurückzukehren und die Bilderverehrung wiederherzustellen. Wenn sie dieß durchführten, würden sie ein neuer Constantin und eine zweite Helena sein, besonders wenn sie auch, wie diese, den Nachfolger Petri und die römische Kirche ehrten, welche die summa sedes sei und den Primat von Gott erhalten habe. Darauf folgt eine sehr ausführliche Apologie der Bilder aus biblischen und patristischen Beweisstellen. Unter Anderem beruft sich darin der Papst auch auf die apocryphe Nachricht, daß dem Kaiser Constantin dem Großen in einer Vision die Apostel Petrus und Paulus erschienen seien und ihn ermahnt hätten, er solle sich von Papst Sylvester taufen lassen, dann werde ihn der Aussatz verlassen. Der Kaiser, noch heidnisch, habe die beiden Gestalten für Götter gehalten; als ihm aber Sylvester eine Abbildung der beiden Apostel zeigte, habe er ausgerufen: „Das sind eben die Männer, die ich gesehen habe.“ Weiterhin ermahnt dann Hadrian

die beiden Herrscher, die Bilderverehrung alsbald praktisch wieder einzuführen, damit sie in die Arme der heiligen katholischen und apostolischen Kirche wieder aufgenommen werden könnten. Wenn aber die Wiederherstellung der Bilder nicht ohne eine allgemeine Synode geschehen könne, so wolle er seine Gesandten schicken, und in deren Gegenwart solle dann vor Allem jene Afterversammlung (zu Constantinopel) anathematisirt werden, weil sie ohne den apostolischen Stuhl heillose Beschlüsse gegen die Bilder gefaßt habe. Sodann solle der Kaiser, die Kaiserin, der Patriarch und der Senat nach alter Sitte dem Papste pia sacra, d. h. eine heilige Urkunde übermachen, worin sie eidlich geloben, (bei der zu haltenden Synode) unparteiisch zu sein und den päpstlichen Legaten keine Gewalt anzuthun, vielmehr auf alle Weise sie zu ehren und zu unterstützen und, wenn keine Vereinigung erzielt werde, auf's Freundlichste für ihre Rückreise zu sorgen. Aber Hadrian hatte noch einen Gegenstand auf dem Herzen und sagt deßhalb gegen Ende seines Schreibens, wenn die Herrscher wirklich zur Einheit der Kirche zurückkehren wollten, so sollten sie auch der römischen Kirche ihre (unter den vorigen Regierungen) entzogenen Güter und Consecrationsrechte in den zu Rom gehörigen Diöcesen wieder zurückstellen. Er ist ferner unzufrieden, daß Tarasius selbst in dem kaiserlichen Schreiben ökumenischer Patriarch genannt werde, sowie darüber, daß er den Canones zuwider aus dem Laienstande plötzlich zur Patriarchalwürde erhoben worden sei. Wenn er sich nicht in Betreff der Bilder so orthodox ausgesprochen hätte, würde der Papst die Zustimmung zu seiner Consecration nicht haben geben können. Wenn aber die Herrscher die Bilderverehrung wiederherstellten, so würden sie mit Petri Hilfe über alle Barbaren siegen, wie Karl der Große, dessen Freigebigkeit gegen die Kirche den griechischen Herrschern schließlich vor Augen gestellt wird. Zu Ueberbringern dieses Schreibens bestellte der Papst zwei Priester, den Archipresbyter Petrus und den Abt Petrus von S. Saba in Rom (Harduin IV, 79—96 und Walch 451 ff. 533). — Beträchtlich kürzer war Hadrians Schreiben an Tarasius. Er tadelt darin wieder die schnelle Beförderung desselben; wie er aber durch diese betrübt, so sei er durch dessen Rechtgläubigkeit erfreut worden. Er lobt ihn, ermahnt ihn, so fortzufahren, und bemerkt, er habe mit Vergnügen zu der abzuhaltenden allgemeinen Synode zwei Priester als seine Stellvertreter zu schicken beschlossen; der Patriarch aber solle dahin wirken, daß jene Afterversammlung gegen die Bilder, welche ohne den apostolischen Stuhl ordnungswidrig abgehalten wurde, in Gegenwart der päpstlichen Apocrisiarii anathematisirt werde, damit alles Unkraut ausgerissen und das Wort Christi erfüllt werde, welches der römischen Kirche den Primat gegeben habe. Wenn Tarasius diesem Stuhle angehören wolle, so solle er dafür sorgen, daß die Herrscher die Bilder in der Hauptstadt und überall wiederherstellten, sonst könne er seine Consecration nicht anerkennen. Endlich möge er die päpstlichen Gesandten, die genannten beiden Priester, freundlich aufnehmen (Harduin IV, 98—103; Walch 454). Wahrscheinlich etwas später lief auch ein Schreiben aus den morgenländischen Patriarchaten ein. Dasselbe rührt jedoch sichtlich nicht von diesen Patriarchen selbst, sondern von morgenländischen Mönchen her, weil, wie diese darin selbst angeben, die Boten des Tarasius wegen der Feindseligkeit der Araber, die bereits die Morgenlande erobert hatten, nicht zu den Patriarchen selbst gelangen konnten. Der Inhalt dieses Schreibens aber lautet, der Brief des Tarasius sei ein herrliches Licht gewesen für sie, die im Finstern säßen, d. h. den ungläubigen Arabern unterworfen seien. Die Gesandten des Tarasius seien auf ihrer Reise (zu den drei morgenländischen Patriarchen) zu ihnen gekommen und hätten ihnen die Absicht ihrer Mission mitgetheilt, sie aber hätten wegen der Feindseligkeit der Araber ihnen dringend abgerathen, zu den Patriarchen selbst zu reisen, weil dadurch nur eine neue Verfolgung der Christen entstehen würde. Die Gesandten hätten Anfangs auf ihrem Vorhaben beharren und selbst das Leben wagen wollen, sie aber hätten ihnen vorgestellt, daß es sich hier nicht bloß um ihre eigene Person, sondern um das große Ganze handle, das durch sie in Gefahr käme. Um aber die Boten des Tarasius zu beruhigen, hätten sie zwei aus ihrer Mitte, Johannes und Thomas, orthodoxe Männer und gleich gesinnt mit den zwei heiligen und großen Patriarchen, deren Syncellen sie seien, ausersehen und ihnen vorgestellt, daß die Zeit jetzt Wichtigeres verlange, als die klösterliche Stille. Sie sollten die Boten des Tarasius zurückbegleiten, sie zu Constantinopel entschuldigen und dort mündlich vorbringen, was schriftlich nicht am Platze sei. Bekanntlich sei ja der Patriarch von Jerusalem auf eine unbedeutende Anklage hin in weite Ferne verbannt worden. Wenn sie aber zu Constantinopel die apostolische Tradition der Kirchen von Aegypten und Syrien (sie vertraten also die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien und waren deren Syncelli) referirt hätten, dann sollten sie demjenigen beipflichten, was man von ihnen verlange (die Boten des Tarasius hatten je bereits den Zweck der zu haltenden Synode auseinandergesetzt, und man konnte darum den zwei Mönchen unbedenklich den eben angeführten, wegen seiner Unbestimmtheit vielleicht auffallenden Auftrag geben). Diese zwei Mönche seien mit dem gemeinschaftlichen Glauben der drei apostolischen Stühle (Alexandrien ꝛc.) sehr wohl bekannt, sie anerkannten die sechs allgemeinen Synoden, und verwürfen die fälschlich sogenannte siebente (von Constantinopel), welche die Bilder vernichten wollte. Die Abwesenheit dreier Patriarchen und ihrer Bischöfe (bei der Synode) solle nicht schwer genommen werden, denn der Feind sei Ursache davon. Auch schon bei der sechsten Synode sei kein Bischof der unter arabischer Herrschaft stehenden Gegenden an-

wesend gewesen, und doch habe dieß dem Ansehen der Synode keinen Schaden gebracht, zumal der heiligste und apostolische Papst von Rom damit übereingestimmt habe und durch seine Apocrisiarii gegenwärtig gewesen sei. Ebenso möge es auch jetzt mit Gottes Hilfe geschehen. Zur Bekräftigung ihres Briefes aber hätten sie das Synodalschreiben des verstorbenen Patriarchen Theodor von Jerusalem beigelegt, welches dieser an die zwei anderen morgenländischen Patriarchen gerichtet habe. Dieses Synodicon Theodors beginnt mit einem sehr ausführlichen orthodoxen Glaubensbekenntniß, spricht dann die Anerkennung der sechs allgemeinen Synoden aus, hält jede weitere für überflüssig, erklärt es für eine apostolische Tradition der Kirche, daß man die Heiligen ehren, verehren und grüßen müsse, und spricht sich endlich auch für die Verehrung der Bilder Christi, Mariä, der Apostel ꝛc. aus, welche Verehrung von dem in der Bibel verbotenen Bilderdienste wesentlich verschieden sei (Harduin IV, 135—151; Walch 456 ff. 551 ff.). Da im Eingange des obigen Schreibens der morgenländischen Mönche die Worte stehen: „dem heiligsten Tarasius wünschen die ἀρχιερεῖς des Morgenlandes alles Heil“, und da die beiden Mönche Johannes und Thomas in den Acten des Concils als die Stellvertreter der apostolischen Stühle (θρόνων) des Morgenlandes aufgeführt werden, so hat man daraus die Anklage ableiten zu können geglaubt, es sei hier irgend eine Unredlichkeit im Spiele gewesen (Walch 558, Anm. 2). Allein das Schreiben der morgenländischen Mönche, das den ganzen hier erzählten Hergang völlig ungeschminkt und umständlich berichtet, wurde öffentlich in der dritten Sitzung zu Nicäa verlesen, so daß auch nicht ein Mensch glauben konnte, die zwei Mönche seien von den morgenländischen Patriarchen direct abgeschickt worden. Demgemäß darf auch das fragliche ἀρχιερεῖς nicht mit Patriarchen übersetzt werden, sondern es sind morgenländische Priester höhern Ranges darunter zu verstehen, wie sie auch jetzt noch im Morgenlande gewöhnlich in Klöstern wohnen; solche Männer handelten damals statt der unzugänglichen Patriarchen. Der Nothstand, sedibus impeditis, mochte dieß rechtfertigen. Die zwei Mönche Johannes und Thomas aber heißen nicht Vicarien der Patriarchen, sondern der apostolischen Stühle, d. h. Kirchen des Morgenlandes, und man konnte sie materiell mit Recht also benennen; denn sie repräsentirten in Verbindung mit den Schreiben ihrer Mandanten und dem Synodicon des Patriarchen von Jerusalem in der That den Glauben des Morgenlands in Betreff der Bilder und ihrer Verehrung.

Nachdem die römischen und morgenländischen Gesandten angekommen waren, beriefen die Herrscher auch die übrigen Bischöfe zu einer Synode nach Constantinopel im J. 786. Mehrere von ihnen waren jedoch noch bilderfeindlich gesinnt und verbanden sich nun mit nicht wenigen Laien, um die Synode zu verhindern und das Bilderverbot aufrecht zu erhalten. Zugleich intriguirten sie gegen den Patriarchen und hielten besondere Versammlungen. Als der Patriarch ihnen melden ließ, daß Versammlungen der Bischöfe seines Sprengels ohne sein Vorwissen durch die Canones bei Strafe der Absetzung verboten seien, gingen sie auseinander, und die Herrscher verkündeten jetzt feierlich, daß die Synode in der ehrwürdigen Kirche der heiligen Apostel zu Constantinopel statthaben solle. Aber am Tage vor der anberaumten Frist entstand ein Aufruhr unter dem Militär; die Soldaten schaarten sich um die Kirche und erhoben ein wildes verworrenes Geschrei, wovon nur das klar war, daß keine Synode gehalten werden dürfe. Diese wurde dennoch eröffnet, und es wurden verschiedene Urkunden verlesen; aber auf Anstiften der bilderfeindlichen Bischöfe begann die Soldatenemeute auf's Neue, so daß die Herrscher der Versammlung sagen ließen, sie möge der Gewalt weichen und auseinandergehen. Als nun die Bischöfe wirklich die Kirche verließen, machten die Feinde der Wahrheit wieder einen gewaltigen Lärm und priesen die sog. siebente Synode (die zu Constantinopel im J. 754) und ihre Beschlüsse. Bald darauf entfernten die Herrscher unter schicklichem Vorwande das Militär aus der Stadt und schickten dann die unruhigen Köpfe ganz in ihre Heimat zurück; die Synode aber beriefen sie jetzt nach Nicäa. Dort hielt sie vom Ende des September bis zur Mitte des October 787 ihre sieben ersten Sitzungen in der Sophienkirche. Die Herrscher selbst waren nicht anwesend, jedoch durch zwei hohe Staatsbeamte vertreten; unter den geistlichen Mitgliedern aber stellen die Acten die beiden römischen Gesandten, den Archipresbyter Petrus und den Abt Petrus, beharrlich an die Spitze, und erst nach ihnen werden der Patriarch Tarasius und die Stellvertreter der morgenländischen Stühle, Johannes und Thomas, genannt. Aus den Verhandlungen selbst aber geht hervor, daß eigentlich Tarasius die Geschäfte leitete. Die Zahl der Mitglieder, theils Bischöfe, theils Stellvertreter derselben, wird von vielen Schriftstellern auf 350 angegeben (Walch 549 f.), und wenn der spätere griechische Patriarch Nicephorus nur von 150 spricht (Harduin IV, 995), so ist dieß offenbar unrichtig, indem den Synodalbeschluß von Nicäa nicht weniger als 308 Bischöfe und Stellvertreter derselben unterzeichneten (Harduin IV, 455—470). Außerdem waren aber auch noch, wie die Acten da und dort andeuten, ziemlich viele nicht stimmberechtigte Mönche und Cleriker anwesend (vgl. Harduin IV, 51 sqq., wo ein Mönch Stephanus und andere Mönche genannt werden, ebenso 58 Mönche in Begleitung des Sabbas). Die erste Sitzung, den 24. September 787, eröffnete Tarasius mit einer kurzen Rede. Darauf wurde ein Decret (sacra) der Herrscher verlesen, worin sie den Synodalmitgliedern volle Redefreiheit zusicherten ꝛc.; auch führte man jetzt drei Bischöfe ein, welche bisher

bilderfeindlich waren, aber nun um Verzeihung baten und eine orthodoxe Glaubens- und Widerrufsformel ablasen. Sie wurden in die Gemeinschaft aufgenommen und erhielten ihre Plätze in der Synode angewiesen. Mehr Anstand fand die Zulassung von sieben anderen Bischöfen, welche nicht nur Feinde der Bilder gewesen, sondern auch im Jahre zuvor gegen die beabsichtigte Synode intriguirt und besondere Versammlungen gehalten hatten. Um über sie in's Klare zu kommen, wurden zahlreiche Stellen aus alten Concilien, Vätern und Kirchenschriftstellern verlesen, welche zeigten, daß man auch früher schon Häretiker und solche, die von Häretikern ordinirt worden waren, in die Gemeinschaft wieder aufgenommen habe. Die wirkliche Zulassung der sieben fraglichen Bischöfe aber wurde auf eine spätere Sitzung verschoben (Harduin IV, 27—75). In der zweiten Sitzung am 26. September erklärte ein weiterer bisheriger Bilderfeind, Bischof Gregor von Neocäsarea, seine Reue, und auch seine Aufnahme wurde auf die folgende Sitzung verschoben. Außerdem verlas man die bereits oben angeführten zwei Schreiben Hadrians an die Herrscher und an Tarasius. Auf Befragen der beiden päpstlichen Gesandten erklärte letzterer, daß er mit der in diesen Briefen enthaltenen Lehre übereinstimme, und auch die Synode sprach das Gleiche in umständlicher Abstimmung aus (Harduin IV, 75—123). Die dritte Sitzung am 28. oder nach den lateinischen Acten am 29. September entschied sich endlich für die Zulassung der ehemals bilderfeindlichen Bischöfe, und auch ihnen wurden jetzt ihre Plätze in der Versammlung angewiesen. Darauf wurde, um die Lehrübereinstimmung zwischen Rom und Constantinopel zu erweisen, das Schreiben verlesen, welches Tarasius an die drei morgenländischen Patriarchate gerichtet hatte. Ebenso verlas man die Antwort des Orients (d. h., wie oben gezeigt, der orientalischen Mönche) sammt dem beigelegten Synodicon des ehemaligen Patriarchen Theodor von Jerusalem, und die römischen Gesandten erklärten unter Beistimmung der gesammten Synode, daß alle diese Stücke die orthodoxe Lehre enthielten (Harduin IV, 123—158). In der vierten Sitzung, den 1. October, verlas man eine Reihe biblischer und patristischer Stellen zur Rechtfertigung der Bilderverehrung. Tarasius und alle Bischöfe erklärten, hierin die orthodoxe Lehre zu vernehmen, sprachen das Anathem über die Lehre der Bilderfeinde aus und faßten ihre Lehre in einem Symbolum zusammen (Harduin IV, 263), worin die Idololatrie verworfen, aber die Verehrung der Heiligen und Bilder anerkannt wurde. Alle Einzelnen unterschrieben (Harduin IV, 158 ad 286). Nun wurde die oben begonnene patristische Beweisführung in der fünften Sitzung, den 4. October, fortgesetzt, und es ward gezeigt, daß mehrere unter den Alten, wie z. B. Eusebius von Cäsarea, auf welche sich die Bilderfreunde berufen hatten, keine Auctorität hätten und nicht orthodox gewesen seien. Darauf verlas (Harduin IV, 319) der Mönch Johannes, einer der Vicarien der orientalischen Patriarchate, seine Abhandlung über den Ursprung des Bilderhasses, daß nämlich ein bösartiger Jude aus Tiberias dem arabischen Khalifen Jezid zuerst dazu gerathen habe (vgl. Walch 147). Die Synode beschloß nun, in Mitte ihrer eigenen Versammlung ein heiliges Bild zur Verehrung aufzustellen (Harduin IV, 322); alle bilderfeindlichen Schriften wurden mit dem Anathem belegt, und alle Personen, welche die Bilder anfeindeten, aus der Kirche ausgeschlossen (Harduin IV, 286—323). Noch wichtiger war die sechste Sitzung am 5. oder 6. October. Die Beschlüsse der berüchtigten bilderfeindlichen Synode von Constantinopel (im J. 754) wurden von Satz zu Satz verlesen und jedem Satze eine ziemlich ausführliche Entgegnung und Widerlegung desselben beigefügt. Das Ganze war in 6 tomi abgetheilt und ziemlich umfassend (Harduin IV, 325 ad 444). In der siebenten Sitzung endlich wurde die Schlußentscheidung der Synode durch den Bischof Theodor aus Sicilien publicirt. Die Synode erklärt darin: sie wolle von der kirchlichen Tradition nichts hinwegnehmen und nichts hinzufügen, sondern nur alles Katholische unverändert bewahren und den sechs allgemeinen Synoden folgen. Sie repetirt dann das Symbolum von Nicäa und Constantinopel (in dem griechischen Texte ohne filioque), spricht die Excommunication über Arius, Macedonius und ihre Anhänger aus, erkennt mit der Synode von Ephesus an, daß Maria wahrhaft Gottesgebärerin sei, glaubt mit der Synode von Chalcedon an zwei Naturen in Christo, anathematisirt, wie das fünfte Concil, die falschen Lehren des Origenes, Evagrius und Didymus (von den drei Kapiteln ist keine Rede), lehrt mit der sechsten Synode zwei Willen in Christo und will alle geschriebene und ungeschriebene Ueberlieferung treu bewahren, darunter auch die Ueberlieferung in Betreff der Bilder. Sie beschließt darum: „daß, wie die Figur des heiligen Kreuzes, so auch heilige Bilder, mögen sie von Farbe oder aus Stein oder sonst einer Materie sein, in den heiligen Kirchen Gottes, auf heiligen Gefäßen und Kleidern und an Wänden und auf Tafeln, in den Häusern und auf den Wegen anzubringen seien, nämlich die Bilder Jesu Christi, unserer unbefleckten Frau, der ehrwürdigen Engel und aller heiligen Personen. Je öfter man sie in Abbildungen anschaue, desto mehr werden die Beschauer zum Gedächtniß und zur Nachahmung der Urbilder angeregt, auch dazu, daß sie diesen Gruß (K… und Verehrung (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν) widmen, nicht die eigentliche λατρεία (τὴν ἀληθινὴν λατρείαν), welche bloß der G… heit geziemt, sondern daß sie ihnen, wie dem Bilde des heiligen Kreuzes, den heiligen Evangelien und anderen heiligen Geräthen, Weihrauch und Lichter darbringen, wie dieß schon bei den Alten eine fromme Gewohnheit war; denn die Ehre, die man dem Bilde erweist, gehe auf das Urbild über. Wer anders lehrt, solle, wenn B…

schof oder Cleriker, abgesetzt, wenn Mönch oder Laie, excommunicirt werden (Harduin IV, 451 sqq.). Diesen Beschluß unterschrieben die Anwesenden, und alle riefen: „So glauben wir, dieß ist die Lehre der Apostel; Ausschließung allen, die ihr nicht anhängen, die Bilder nicht grüßen (küssen), sie Idole nennen, den Christen deßhalb Götzendienst vorwerfen u. dgl.; Excommunication insbesondere dem Theodosius, dem falschen Bischofe von Ephesus, dem Sisinnius, den Patriarchen Anastasius, Constantin und Nicetas von Constantinopel, dem Constantin von Nacolia, den Bilderfeinden" (Harduin IV, 470 sq.). Zugleich schrieb jetzt Tarasius im Namen der Synode an die Herrscher, erstattete Bericht über das Geschehene, erläuterte den Ausdruck προσκυνεῖν und zeigte, daß auch die Bibel und die Väter dieses Wort in Beziehung auf Menschen gebrauchen, während die λατρεία allein Gott vorbehalten werde. Auch mußte eine Deputation von Bischöfen und Aebten den Herrschern eine Auswahl der von der Synode gebrauchten patristischen Beweisstellen überreichen (Harduin IV, 471 sq.). Ein zweites Schreiben richtete die Synode an die Haupt- und anderen Kirchen von Constantinopel, worin sie von dem, was die Synode gethan hatte, benachrichtigt wurden. Darauf befahlen die Herrscher den Synodalmitgliedern, nach Constantinopel zu kommen. Sämmtliche erschienen, und es wurde nun eine neue, die achte Sitzung, am 23. October im kaiserlichen Palaste Magnaura unter dem Vorsitze des jungen Kaisers und seiner Mutter gehalten. Der Synodalbeschluß der siebenten Sitzung wurde verlesen, und auf Befragen der Herrscher erklärten alle Mitglieder der Synode: „Dieß ist unsere Ueberzeugung, so glauben wir, dieß ist apostolische Lehre; Kirchenstrafe denen, die anders lehren und handeln" 2c. Es waren fast dieselben Worte wie bei der siebenten Sitzung (Harduin IV, 470. 483; das Decret mit mehreren Varianten auch bei Pitra, Jur. eccl. Graec. hist. et monum. II, Romae 1868, 101 sq.). Damit verbanden sie Lobes- und Dankesrufe an den Kaiser und die Kaiserin. Auf Befehl der Herrscher wurden dann auch noch die patristischen Beweise für die Bilderverehrung aus Chrysostomus und Anderen verlesen, und Bischöfe und Volk gaben in lauten Acclamationen dem Gelesenen Beifall. Auch erhoben sich alle Mitglieder von ihren Sitzen, zum Zeichen ihrer Zustimmung (Harduin IV, 486).

In den Acten der Synode finden sich noch 22 Canones als von derselben aufgestellt. Daß sie dieselben erst zu Constantinopel in der achten Sitzung erlassen hat, geht aus Canon 10 deutlich hervor, wo es heißt: „in dieser kaiserlichen Residenzstadt". Der Inhalt dieser 22 Canones ist: 1. Die canonischen Vorschriften sind die Norm für die Cleriker. Als Vorschriften aber anerkennt die Synode die Canones der Apostel, der sechs allgemeinen Concilien und der heiligen Väter. 2. Wer zum Bischofe geweiht werden will, muß das Psalmenbuch ganz kennen, und der Metropolit soll forschen, ob er auch die heiligen Canones, das Evangelium, den „Apostel" und die ganze Bibel nicht bloß cursorisch, sondern auch forschend zu lesen bestrebt sei und den göttlichen Geboten gemäß wandeln und das Volk lehren wolle. 3. Kein weltlicher Fürst darf jemanden zum Bischof, Priester oder Diacon aufstellen. 4. Kein Bischof darf von anderen Bischöfen oder den ihm untergebenen Clerikern und Mönchen Geld oder Aehnliches verlangen. 5. Wer jemanden um Geld weiht, und wer sich die Weihen erkauft, jedweder soll abgesetzt und excommunicirt werden. 6. Der Canon der sechsten allgemeinen Synode, daß jährlich eine Provinzialsynode gehalten werde, wird erneuert, und den Fürsten, welche dieß hindern, sowie den Metropoliten, die hierin nachlässig sind, Strafe angedroht. Der Metropolit aber dürfe von den Bischöfen keine Abgabe verlangen. (Anastasius macht hier die Anmerkung, daß diese Verordnung von den Lateinern nicht angenommen worden sei. Ob er damit den ganzen Canon oder nur den letzten Punkt meint, ist zweifelhaft; vgl. Harduin IV, 491.) 7. Wo Kirchen ohne Reliquien geweiht worden sind, müssen solche noch nachträglich beigesetzt werden. Der Bischof aber, der in Zukunft eine Kirche ohne Reliquien weiht, wird abgesetzt. 8. Da viele Juden nicht aufrichtig zum Christenthum übertreten, so soll man künftig mit der Aufnahme strenger und vorsichtiger sein. 9. Alle Schriften gegen die ehrwürdigen Bilder sollen im bischöflichen Hofe zu Constantinopel abgegeben und dort mit den übrigen ketzerischen Büchern beseitigt (eingeschlossen) werden. Wer aber solche Bücher verheimlicht, wird, wenn Bischof, Priester oder Diacon, abgesetzt, wenn Mönch oder Laie, excommunicirt. 10. Da einige Cleriker, die canonische Verordnung mißachtend, ihre Parochie verlassen und anderswohin gehen, sich zu vornehmen Herren begeben und in deren Oratorien (εὐκτηρίοις) den heiligen Dienst besorgen, so darf diese niemand ohne Vorwissen ihres und des constantinopolitanischen Bischofs weder in einer Kirche noch in einem Hause aufnehmen. Wer es doch thut und darin verharrt, soll abgesetzt werden. Diejenigen aber, welche mit Vorwissen der genannten Bischöfe dieß thun, diese dürfen (bei den Fürsten, deren Schloßgeistliche sie werden) keine weltlichen Geschäfte übernehmen; wer aber doch die sogen. großen Geschäfte übernimmt, soll sie niederlegen oder abgesetzt werden. Lieber soll er die Kinder und Hausbewohner unterrichten und ihnen die heiligen Schriften vorlesen; denn dazu hat er die heilige Weihe erhalten. 11. An jeder Kirche soll ein Oeconomus sein. 12. Der Bischof oder Abt darf von den Kirchen- oder Klostergütern nichts an einen Fürsten oder an eine andere Person vergeben, bei Strafe der Absetzung. 13. Wer in diesen verwirrten Zeiten sich ein geistliches oder bischöfliches Haus oder ein Kloster angeeignet und es zu einer Herberge umgestaltet hat, muß es zurückgeben, oder er wird, wenn Cleriker, abgesetzt, wenn Mönch oder Laie,

excommunicirt. 14. Wer bloß die Tonsur hat und nicht zum Lector geweiht ist, darf auf dem Ambo nicht lesen. Die Weihe des Lectorats aber darf der Chorbischof und für seine Klosterfamilie der Abt, wenn er Priester ist, ertheilen. 15. Ein Priester darf nicht aus Habsucht zwei Kirchen angehören. Nur in solchen Gegenden, wo Priestermangel ist, darf dieß geduldet werden. 16. Die Bischöfe und Cleriker sollen sich kostbarer Kleider, Salben 2c. nicht bedienen. 17. Niemand darf ein Bethaus zu bauen anfangen, wenn er nicht auch das zur Vollendung nöthige Vermögen besitzt. 18. In den Bischofshöfen und in den Klöstern darf kein Frauenzimmer wohnen. 19. Niemand darf von denen, welche in den geistlichen Stand oder in ein Kloster treten wollen, (zum Eintritt) Geld verlangen. 20. Es darf keine Doppelklöster, für Männer und Frauen zugleich, geben; Mönch und Nonne dürfen nicht in einem Hause wohnen, nicht privatim mit einander reden 2c. 21. Kein Mönch darf sein Kloster verlassen, um in ein anderes überzutreten. 22. Wer ein gottgeweihtes einsames Leben führt (Mönch und Cölibatär), darf nicht mit einer Weibsperson speisen, wofern nicht andere gottesfürchtige Männer oder Frauen dabei sind. Wenn ein Cleriker oder Mönch reist, darf er, wenn es nöthig ist, in einem Xenodochium oder in einem andern Hause einkehren (Harduin IV, 486—502; vgl. auch Pitra l. c. 103—124 und die Anmerkungen daselbst). — Nach diesen Canones enthalten die Synodalacten noch eine von dem sicilischen Diacon Epiphanius gehaltene Lobrede auf die Synode, wovon der lateinische Text schon in den älteren Conciliensammlungen, der griechische aber erst von Mansi (XIII, 442 sqq.) mitgetheilt wurde. In einer andern Urkunde meldet Tarasius von Constantinopel dem Papste Hadrian den ganzen Hergang und die Thätigkeit der Synode (Harduin IV, 507 sqq.). In einem zweiten Schreiben an den Papst (l. c. 511 sqq.) setzt Tarasius auseinander, wie ungerecht es sei, Weihen um Geld zu ertheilen, und bringt Beweise dafür aus der Bibel und den Kirchenvätern bei. Verbunden damit ist die Bitte, der Papst solle dieß öffentlich verkünden; er und Alle wollten ihn hören und ihm folgen (l. c. 519). Ebenfalls Nachrichten über die Synode und ihre Beschlüsse gibt Tarasius in einem Schreiben an den Mönch Johannes (l. c. 519 sqq.). Eine weitere Urkunde enthält eine Erklärung an den Kaiser, wie die Bibelstellen, welche der Bilderverehrung entgegen zu sein scheinen, verstanden werden müssen. Einen Anhang bildet Hadrians Schreiben an Karl den Großen, betreffend die Vorwürfe, welche in den sog. Karolingischen Büchern der Synode von Nicäa gemacht wurden (Harduin IV, 774 sqq.; vgl. d. Art. Bilderstreit). Endlich theilte Montfaucon und nach diesem Mansi (XIII, 809 sqq.) aus der coislinianischen Bibliothek noch eine Urkunde mit unter dem Titel „Brief der heiligen, großen und allgemeinen Synode zu Nicäa an die Kirche von Alexandrien". Schon Montfaucon bemerkte jedoch, daß nur die erste Hälfte nicänisch sein könne, und es ist dieß weniger ein Brief als eine Rede an einem Kirchweihfeste, wobei der Wiederherstellung der Bilder rühmend gedacht wird. Die zweite Hälfte dagegen, Lobpreisungen der Bilderfreunde und Verurtheilung von deren Feinden enthaltend, ist, wie die angeführten Namen zeigen, sichtlich aus dem 11. Jahrhundert. Diese zweite Hälfte beginnt mit Ἐπὶ τούτοις, bei Mansi XIII, 816. — Der griechische Text der Nicäner Synodalacten ist aus zwei Handschriften zuerst in die römische und darauf in alle anderen Conciliensammlungen aufgenommen worden. Eine dieser Handschriften soll das Original sein, welches die päpstlichen Gesandten von Nicäa nach Rom zurückgebracht haben (Walch 421). Von diesen Acten ließ Papst Hadrian I. alsbald eine lateinische Uebersetzung machen, von welcher sich nur noch Bruchstücke in den Karolingischen Büchern erhalten haben. Es ist aber diese Uebersetzung sehr mangelhaft, wörtlich und mißverständlich ausgefallen, so daß der gelehrte römische Bibliothekar Anastasius sagt, niemand habe sie lesen mögen, und er habe darum die Acten dieser zweiten Nicäner Synode auf's Neue übersetzt (Harduin IV, 19); diese seine neue Uebersetzung ist nun in den gewöhnlichen Conciliensammlungen dem griechischen Text an die Seite gestellt. Es fehlt aber darin das Protocoll der achten Sitzung; die Canones dagegen sind aufgenommen. Eine dritte Uebersetzung fertigte Gisbert Longolius nach einer ihm zugekommenen griechischen Handschrift und gab sie im J. 1540 zu Köln heraus. Auch sie findet sich in den Sammlungen und hat die nämliche Lücke in Betreff der achten Sitzung, wie die Version des Anastasius; die dem griechischen Texte der achten Sitzung beigegebene lateinische Uebersetzung ist also nicht von Anastasius, sondern rührt von Binius aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts her. (Vgl. die Dissertation des Natalis Alexander über diese siebente Synode [XI, Diss. 3, 194 sqq., ed. Bing. 1788]; zu den Canones auch van Espen, Scholia in canones Synodi Nicaenae II [Jus eccles. univers. III, Coloniae Agripp. 1777, 451 sqq.]; ferner Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. Aufl., Freiburg 1877, 441 ff. Eine Vertheidigung der Acten des Concils gegen Pighius gab Combefis in seiner Hist. haer. Monothelitarum, Par. 1648, II, 102 sq.) [v. Hefele.]

Nicänisches Glaubensbekenntniß, s. Glaubensbekenntniß II. und Nicäa, oben 230.

Nicänus Cardinalis, s. Bessarion.

Nicanor (Νικανώρ), in der heiligen Schrift 1. ein syrischer Feldherr in der Machabäerzeit. Als Antiochus Epiphanes nach Persien gezogen war und seinen Verwandten Lysias als Reichsverweser in Syrien zurückgelassen hatte, schickte dieser drei Männer aus der Umgebung des Königs, unter ihnen auch Nicanor, mit einem Heere nach Judäa, um die aufständischen Juden auszurotten

(1 Mach. 3, 38. 2 Mach. 8, 9). Allein die Syrer wurden bei Emmaus von Judas Machabäus vollständig auf's Haupt geschlagen (1 Mach. 4, 14). Später war Nicanor in hoher Stellung bei Demetrius I. (1 Mach. 7, 26) und ward von ihm als einer, „der Israel sehr feindselig gesinnt war", nach Judäa zur Beseitigung Judas' des Machabäers und zur Aufrichtung der syrischen Oberhoheit daselbst gesandt (1 Mach. 7, 26). In Jerusalem angekommen, versuchte Nicanor den Machabäer zuerst mit List in seine Gewalt zu bekommen; als ihm dieß nicht gelang, wollte er Judas im Felde überwinden, ward aber erst bei Capharsalama, dann zu Bethoron geschlagen und verlor in letzterer Schlacht als erster der Gefallenen das Leben (1 Mach. 7, 43). Zum Andenken an diese Rettung ward ein Fest eingesetzt, welches die Juden noch heute feiern (1 Mach. 7, 48. 2 Mach. 14, 12 bis 15, 37). — 2. einer der sieben von den Aposteln eingesetzten Diaconen (Apg. 6, 5). [Kaulen.]

Niceische Formel, s. Arianismus I, 1286.

Nicephorus Blemmydes, s. Blemmida.

Nicephorus, der hl., Patriarch von Constantinopel (806—815), einer der hervorragendsten Kirchenfürsten und Theologen im byzantinischen Zeitalter. I. Sein Leben fällt in die bewegte Zeit des zweiten Bilderstreites, an dem er als Hauptvertheidiger des Bildercultes neben Theodor, Abt von Studium, einen großen Antheil nahm. Wie sein Vorgänger Tarasius, so war auch Nicephorus noch Laie, als er von dem Kaiser Nicephorus (802 bis 811) auf den Patriarchalstuhl von Constantinopel erhoben wurde. Seine Familie gehörte zu den angesehensten der Hauptstadt; sein Vater Theodorus, der das Amt eines kaiserlichen Secretärs verwaltet hatte, war von Kaiser Constantinus Copronymus abgesetzt und nach Nicäa in Bithynien in die Verbannung geschickt worden, ein Loos, welches die Mutter Nicephorus' großmüthig theilte. Das Geburtsjahr Nicephorus' kennen wir nicht genau; nach dem Vorgange der Bollandisten verlegt man es auf 758. Er wurde nach seiner eigenen Angabe schon früh an den kaiserlichen Hof gezogen und, wie sein Vater, zum ὑπογραφεὺς τῶν βασιλικῶν ernannt. In dieser Stellung that er sich durch große Beredsamkeit hervor. Wahrscheinlich erhielt er erst nach dem Tode Leo's IV. (775—780) diese Vertrauensstellung. Unter der Kaiserin Irene wohnte er der siebenten allgemeinen Synode als kaiserlicher Vertreter bei und sanctionirte in dieser Eigenschaft die Beschlüsse der Väter (787). Bald nachher zog er sich in eine wilde Einöde am thracischen Bosporus zurück, „wie ein anderer Elias auf ein neues Carmelgebirge", um sich der Ascese und dem Studium hinzugeben. Sein Biograph, der Diacon Ignatius, ein früherer Schüler von ihm, hebt rühmend hervor, daß er die Pflege der weltlichen Wissenschaften, vorab der Grammatik und der vier mathematischen Wissenschaften, der Astronomie, Geometrie, Musik und Arithmetik, dann auch der Philosophie, mit dem Studium der heiligen Schrift harmonisch zu verbinden gewußt. In Constantinopel hatte man ihn jedoch nicht aus den Augen verloren; er wurde dahin zurückberufen, um die Leitung des großen Hospitals zu übernehmen. Beim Tode des Patriarchen Tarasius wurde er dessen Nachfolger, nachdem er sich die Tonsur hatte geben lassen und die Weihen der Reihe nach empfangen hatte.

Diese Erhebung war mit der Zustimmung mehrerer Bischöfe geschehen; die strengere Partei unter den Geistlichen und Mönchen erblickte jedoch darin die Absicht, die Patriarchen regelmäßig aus dem Laienstande zu nehmen, um so mehr, als die Erhebung des Tarasius sich unter denselben Umständen vollzogen hatte. An der Spitze der Unzufriedenen befanden sich die Aebte Platon von Sakkodien und Theodor von Studium, von denen der letztere später ein inniger Freund Nicephorus' wurde. Ein weiterer Anlaß zur Unzufriedenheit bot sich bald dar im Verlauf des sogen. möchianischen Streites, welcher schon unter Tarasius begonnen hatte (vgl. Hergenröther, K.-G. I, 3. Aufl., 777 f.). Der Kaiser hatte nämlich von dem neuen Patriarchen die Rehabilitation eines Priesters Joseph verlangt, der wegen Einsegnung der unerlaubten Verbindung Constantins VI. mit Theodota seiner Würde entsetzt worden war. Nicephorus willfahrte dem Willen des Kaisers auf einer zu diesem Zwecke einberufenen Synode, was der strengern Partei als eine unerhörte Nachgiebigkeit und schwere Verletzung der kirchlichen Disciplin erschien. Zu dieser Ansicht bekannte sich auch der Erzbischof Joseph von Thessalonica, Bruder Theodors von Studium, und nun trat die zuerst stille Opposition gegen den Patriarchen auch in der Oeffentlichkeit hervor (808). Nicephorus gab der Forderung Theodors, den Priester Joseph wieder abzusetzen, nicht nach und schritt sogar zur Verurtheilung der Gegenpartei auf einer Synode im J. 809. Diese Maßregelung und die daran sich anschließende Verbannung konnte jedoch die Aebte sammt ihrem Anhange nicht erschüttern. Vom Orte ihrer Verbannung aus appellirten sie an den Papst Leo III. in einem Schreiben, das den römischen Primat auf das Bestimmteste ausspricht (810). Der Papst schickte den Verbannten ein Trostschreiben, that aber keine Schritte gegen Nicephorus, von dem er noch keine epistola synodica erhalten hatte. Unterdessen war der Kaiser immer gewaltthätiger geworden; gegen die Großen Constantinopels ging er mit Verbannung und Gütereinziehung vor, ließ die Paulicianer und Ikonomachen frei auftreten und erregte den Unmuth der Rechtgläubigen immer mehr, bis er im Juli 811 im Kampfe gegen die Bulgaren umkam. Sein Sohn Stauracius, der im Sinne seines Vaters weiterregieren wollte und den Ermahnungen Nicephorus' zur Zurückerstattung der geraubten Güter kein Gehör schenkte, wurde schon nach wenigen Monaten durch seinen Schwager, Michael I. Rhangabe, ersetzt (2. October

811). Nicephorus krönte den neuen Kaiser, nachdem dieser feierlich versprochen, die Gewaltthätigkeiten seiner Vorgänger nicht zu wiederholen. Jetzt kam die Versöhnung mit der Gegenpartei, die aus der Verbannung zurückgerufen worden war, zu Stande, indem Nicephorus den Priester Joseph wieder absetzte, die Ordensleute aber Nicephorus als rechtmäßigen und orthodoxen Patriarchen anerkannten. Damit hatte dieser seine frühere Handlungsweise widerrufen, die von Schwäche und übergroßer Nachgiebigkeit nicht freizusprechen ist. Jetzt erst sandte er an den Papst Leo III. die herkömmliche Synodica unter der Betheuerung, durch die Tyrannei des frühern Kaisers an der Anzeige seiner Erhebung bis zu jener Stunde verhindert worden zu sein. Unter der Regierung Michaels I. betrieb Nicephorus die Bekämpfung der Paulicianer, gegen welche der Kaiser auf sein Anrathen die Todesstrafe verhängte. Zugleich suchte er die in manchen Klöstern verfallene Disciplin wiederherzustellen, namentlich durch Aufhebung der Doppelklöster. Leider dauerte die Regierung Michaels nur kurze Zeit. Den nächsten Anlaß zum Thronwechsel bot auch jetzt wieder das Mißgeschick der Griechen im Kriege gegen die Bulgaren. Die vollständige Niederlage Michaels am 22. Juni 813 brachte Leo V. den Armenier auf den Thron.

Anfangs zeigte sich Nicephorus wieder zu nachgiebig, indem er den Kaiser krönte, ohne zuvor die übliche Ablegung des Glaubensbekenntnisses zu fordern. Als aber Leo seine bilderfeindliche Gesinnung immer klarer hervortreten ließ, nahm Nicephorus eine entschiedene Stellung ein, die ihn den berühmtesten Vertheidigern der Rechtgläubigkeit beigesellt hat. Sein Biograph Ignatius schildert ausführlich Nicephorus' Bemühungen, den Kaiser bilderfreundlich zu stimmen. Als Leo erfuhr, daß Nicephorus eine ganze Nacht mit einer großen Menge Volkes in der Hagia Sophia im Gebete verbracht hatte, ließ er ihn zu sich rufen, und es entspann sich zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen eine längere Unterredung über den Bildercult, welche uns Ignatius erhalten hat (Migne, PP. gr. C, 88—113). Die Aechtheit dieses Berichtes ist neuerdings angezweifelt worden (Hirsch, Byzantinische Studien, Leipzig 1876, 19), aber ohne genügenden Grund. Auf der Seite des Kaisers standen viele Bischöfe und Geistliche, die schon an dem ersten Bilderstreit theilgenommen hatten und, Dank der Nachsicht des Patriarchen Tarasius, in ihrem Amte verblieben waren. Diese nahmen den Kaiser gegen Nicephorus ein, hielten Synoden ab und traten gegen den erkrankten Patriarchen mit Todesdrohungen auf. Als der Widerstand Nicephorus' unüberwindlich blieb, obgleich er inzwischen in das Gefängniß geworfen und für abgesetzt erklärt worden war, wurde er im März 815 mitten in der Nacht über den Bosporus zuerst in das Kloster τοῦ Ἀγαθοῦ und hierauf in das Theodoruskloster, die beide von ihm selbst erbaut worden waren, in das Exil geschleppt. An seine Stelle erhob Leo, der dem vertriebenen Patriarchen den Vorwurf machte, seine Kirche schmählich verlassen zu haben, einen unwissenden Laien und entschiedenen Ikonoklasten, Theodotus mit Namen, auf den Patriarchalstuhl von Constantinopel. Die Verbannung konnte den Muth des Bekenners nicht brechen; beinahe zwölf Jahre hielt er in derselben aus, und in diese Zeit fällt zum größten Theil seine schriftstellerische Thätigkeit. Als Michael II. der Stammler (820 bis 829) den Thron bestieg, stellte er dem neuen Kaiser die Lehre von den Bildern dar und ermahnte ihn zur Restituirung derselben. Michael hing dem Ikonoklasmus nicht mit jenem Fanatismus an, welcher die ganze Handlungsweise Leo des Armeniers beherrscht hatte; er gab den Ueberbringern des Briefes zur Antwort, er wolle sich nicht in religiöse Dinge einmischen, sondern sie in dem Stande belassen, in dem er sie vorgefunden; es solle in Zukunft weder für noch gegen die Bilder gestritten werden; wenn Nicephorus tiefes Schweigen über diese Angelegenheit gelobe, so könne er aus dem Exil zurückkommen. Auf ein solches Ansinnen ging dieser nicht ein, sondern verharrte im Exil bis zu seinem seligen Tode im J. 826 (nach Anderen 828). Neunzehn Jahre später wurde sein Leichnam auf die Anregung des Patriarchen Methodius, der im J. 842 dem Eindringling Johannes nachgefolgt war, feierlich nach Constantinopel gebracht, zuerst in der Hagia Sophia zur Verehrung ausgestellt und sodann in der Apostelkirche am 13. März 846 beigesetzt. Die griechische Kirche begeht sein Fest an diesem Tage und am 2. Juni, als am Tage seines Hinscheidens.

II. Wie in der Geschichte der griechischen Kirche, so nimmt Nicephorus auch unter den byzantinischen Theologen eine hervorragende Stelle ein. Seine Schriften lassen sich in drei Klassen eintheilen. A. Die theologischen. Man hat die Stelle in Ignatius' Biographie von einem θεῖος τόμος τῆς πίστεως, den Nicephorus bei seiner Weihe in die Hände nahm und als Zeugen seines Glaubens anrief, dahin verstanden, daß es eine theologische Schrift gewesen, die Nicephorus früher verfaßt hatte, und dieselbe mit dem Apologeticus major identificirt. Letzteres ist auf jeden Fall unrichtig, wie sich aus der Abfassungszeit des Apologeticus ergeben wird; es muß aber überdieß in Abrede gestellt werden, daß an jener Stelle eine Schrift Nicephorus' gemeint ist; eine solche hätte nicht als θεῖος τόμος bezeichnet werden können. 1. Als erste theologische Schrift Nicephorus' muß daher diejenige gelten, welche Ignatius gleich nachher erwähnt: eine längere Abhandlung gegen die Juden, Kataphrygier und Manichäer, welche bisher noch nirgends aufgetaucht ist und verloren zu sein scheint. 2. Der Zeit nach folgt die kleinere Abhandlung zur Vertheidigung des Bildercultes, welche den Titel führt: Ἀπολογητικὸς πρὸς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν περὶ τοῦ κατὰ τῶν σεπτῶν εἰκόνων πάλιν νέου σχίσματος (Migne, PP. gr.

C, 838—849). Hiernach wurde sie zu Beginn des zweiten Bilderstreites unter Leo dem Armenier um das Jahr 813—814 geschrieben; darauf deutet auch die Einleitung, worin Nicephorus auf die Bischöfe und Priester anspielt, welche sich Leo der Armenier angeschlossen hatten, und gegen welche diese Apologie gerichtet ist. Aus der Schwurformel, welche von denselben beschworen worden war, folgert Nicephorus, daß die abgefallenen Bischöfe kein Recht hatten, eine neue Untersuchung der Frage zu verlangen; dem Kaiser seien die Aussprüche der Väter unterbreitet worden, deren vollständige Schriften dem siebenten allgemeinen Concil vorgelegen hatten. Auf diese Abhandlung folgt bei Migne C, 849 eine kurze Erklärung zu Gunsten des Bildercultes, die mit den Schriften Nicephorus' wohl nichts zu thun hat. 3. u. 4. Weit größern Umfanges als die genannten sind zwei andere apologetische Schriften Nicephorus' für den Bildercult, die von dem ersten Herausgeber, Cardinal Ang. Mai, als Libri III Antirrhetici adversus Constantinum Copronymum und Apologeticus pro sacris imaginibus bezeichnet wurden. Bei näherer Betrachtung stellen sich jedoch diese Schriften als ein zusammenhangendes Werk dar. In der Einleitung heißt es nämlich, Nicephorus wolle die beiden Behauptungen der Bilderfeinde widerlegen, daß der Bildercult Götzendienst sei und daß Christus ein σῶμα ἀπερίγραπτον angenommen habe. Der erste Einwand wird aber in dem Apologeticus des Längern behandelt: λόγος ὑπὲρ τῆς ἀμωμήτου καὶ καθαρᾶς καὶ εἰλικρινοῦς ἡμῶν τῶν χριστιανῶν πίστεως καὶ κατὰ τῶν δοξαζόντων εἰδώλοις προσκεκυνηκέναι. Die Widerlegung der bilderfeindlichen Aufstellungen über die Menschwerdung ist sodann der Vorwurf der LL. III Antirrhetici: ἀντίῤῥησις καὶ ἀνατροπὴ τῶν παρὰ τοῦ δυσσεβοῦς μαμωνᾶ κατὰ τῆς σωτηρίου τοῦ θεοῦ λόγου σαρκώσεως ... ληρημάτων. In der Einleitung zu diesem zweiten Theil wird ausdrücklich auf die πρότεροι λόγοι hingewiesen und die neue Beweisführung der frühern angegliedert. Die Wahrnehmung dieses Zusammenhanges ist in der Ausgabe von Mai dadurch erschwert, daß die LL. III Antirrhetici voranstehen; in dem Cod. Vatic., der ihr zu Grunde liegt, steht jedoch der Apologeticus an erster Stelle. Diesem Thatbestande müßte Rechnung getragen werden; dann hätte auch die Benennung von Apologeticus major und minor, die Cardinal Mai eingeführt hat, größere Berechtigung, indem Apologeticus major als kurzer Titel des jetzt in zwei Schriften zerfallenden größern Werkes zu gelten hätte, unter Apologeticus minor die Schrift Nro. 2 verstanden würde. Den Apologeticus major (einschließlich der LL. III Antirrhetici) schrieb Nicephorus nach seiner eigenen Angabe ungefähr 30 Jahre nach der Synode vom Jahre 787, also um das Jahr 817, zu welcher Zeit er schon im Exil weilte. Der erste Theil zerfällt in drei Abschnitte, von denen der erste mehr historischer Natur ist, der zweite nachweist, daß der Bildercult kein Götzendienst ist, und der dritte über die Vorbilder des kirchlichen Bildercultes im Alten Testamente handelt. Anhangsweise stellt Nicephorus am Ende 26 Citate aus der heiligen Schrift und den Vätern zusammen zum Zwecke einer kurzen Recapitulation seiner Beweisführung. Der zweite Theil der Schrift, die LL. III Antirrhetici, wendet sich gegen die falschen Aufstellungen, welche gegnerischerseits über die Incarnation gemacht wurden, um den Bildercult von Grund aus zu untergraben. In den zwei ersten Büchern schließt sich Nicephorus eng an eine Schrift des Kaisers Constantinus Copronymus an (er nennt ihn ständig Μαμωνάς), aus welcher er jedesmal wörtliche Auszüge seiner Widerlegung vorausschickt. Damit ist uns diese Schrift im Wesentlichen erhalten. In dem dritten Buche wird dieser Anschluß verlassen; die Gründe für den Bildercult werden in thetischer Form ohne ersichtliche Ordnung entwickelt. Auch diesem zweiten Theile gab Nicephorus 75 Auszüge aus Väterschriften bei, die bei Mai fehlen, aber von Cardinal Pitra aus Pariser Codd. herausgegeben wurden (Spicileg. Solesmense I, Paris. 1852, 337—370). Letzterer machte jedoch auf den besagten Zusammenhang nicht aufmerksam und ließ daher die Meinung aufkommen, als sei das eine eigene Schrift Nicephorus'. 5. u. 6. Inhaltlich nahe verwandt sind zwei weitere Schriften, welche von Cardinal Pitra zuerst herausgegeben wurden. Nicephorus beleuchtet darin die Zeugnisse früherer Kirchenschriftsteller, auf welche sich die Bilderfeinde mit besonderem Nachdruck stützten, und welche ihm von den Gegnern zugeschickt worden waren. Die erste: Ἐπίκρισις, ἤτοι διασάφησις τῶν οὐκ εὐαγῶς ἐκληφθεισῶν κατὰ τῶν ἱερῶν εἰκόνων χρήσεων, γενομένη παρὰ τῶν προεστώτων τοῦ ὀρθοῦ τῆς Ἐκκλησίας δόγματος (Spicileg. Solesm. I, 302 ad 335), beschäftigt sich mit den Auszügen aus Macarius Magnes und erbringt in 54 Nummern den Beweis, daß die zu Ungunsten der Heiligenbilder herangezogenen Stellen nicht gegen diese, sondern gegen die heidnischen Götzenbilder gerichtet waren. Der Titel dieser Schrift ist viel allgemeiner als ihr Inhalt, was die Vermuthung aufkommen läßt, daß ursprünglich auch die zweite damit verbunden war. Diese behandelt unter dem Titel Ἀντίῤῥησις καὶ ἀνασκευὴ τῶν Εὐσεβίου καὶ Επιφανίδου λόγων, τῶν κατὰ τῆς τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ σαρκώσεως ληρωδηθέντων (Spicileg. Solesm. I, 371—503 et IV, 292—380) die Aussprüche von Eusebius von Cäsarea und des Pseudo-Epiphanius von Cypern gegen die Bilder. Nicephorus läßt die Aechtheit von Eusebius' Aussprüchen gelten, erstrebt aber den Beweis, daß Eusebius nicht bloß arianisch gesinnt war, sondern auch allen früheren Häresien des Manes, Marcion, der Messalianer huldigte. Infolge dessen wird darin das Geheimniß der Menschwerdung eingehend behandelt. Die Aechtheit der Epiphanius zuge-

schriebenen Aussprüche läugnet er aber; sie hätten einen Anhänger von Marcion und Manes, Epiphanides, zum Verfasser. Obgleich damit der Zweck der Vertheidigung schon erreicht war, ergeht sich Nicephorus in längeren Ausführungen meist christologischer Natur, wobei er sowohl die Lehre jenes Epiphanides näher verfolgt, als auch den Gegensatz derselben zur wahren Lehre des Epiphanius von Cypern klarlegt. Zum Schlusse werden auch noch einige andere Kirchenväter, wie Gregor von Nazianz, Nilus und Basilius von Seleucia, kurz besprochen, sowie einige arianische Schriftsteller wörtlich citirt. 7. Eine weitere Apologie des Bilderessultes kann hier chronologisch eingereiht werden. Nicephorus beruft sich darin auf andere seiner Schriften, die er jedoch nicht näher bezeichnet, und will eine Nachlese zu diesen geben. Pitra bezeichnet sie kurz als Antirrheticus adversus iconomachos. Den Inhalt gibt der griechische Titel zur Genüge zu erkennen: Κατὰ τῶν ἀσεβῶς τετολμηκότων εἴδωλον ὀνομάσαι τὸ θεῖον ὁμοίωμα, καὶ ὅτι δεῖ ἕπεσθαι ταῖς πατρικαῖς παραδόσεσιν, ἔτι δὲ καὶ τί ἐστι γραπτὸν καὶ περιγραπτὸν, καὶ πῶς νοητέον τό· „οὐ ποιήσεις πᾶν ὁμοίωμα", ἀνασκευή τε τῶν δυσσεβῶς εἰςληφθεισῶν πατρικῶν ῥήσεων παρὰ τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἐχθρῶν (Spicil. Solesm. IV, 233—291). 8. Eine letzte, noch unedirte Schrift Nicephorus' über den Bildercult ist aus dem unten zu erwähnenden Programm von Anselmus Bandurius bekannt geworden. Nach der Inhaltsangabe des letztern scheint diese Schrift von besonderer Bedeutung zu sein. In dem ersten Theil wird das Decret der Synode, wodurch Leo der Armenier die Pseudosynode unter Constantin Copronymus gegen das siebente allgemeine Concil bestätigen ließ (815), nach allen Seiten hin beleuchtet und mit den Decreten der wahren Concilien verglichen. Im zweiten bespricht Nicephorus eine große Anzahl von Aussprüchen früherer Kirchenschriftsteller. Unsere Kenntniß des literarischen Streites der Ikonoklastenzeit würde durch die Veröffentlichung dieser Schrift bedeutend bereichert werden; sie stellt sich als eine Zusammenfassung alles dessen dar, was Nicephorus vorher in dieser Sache geschrieben hatte. Die Ausführungen Nicephorus' in diesen Schriften sind sehr vollständig; es dürfte sich kaum ein Gesichtspunkt finden lassen, der hier nicht in's Auge gefaßt worden wäre. Nicephorus zeigt eine ausgedehnte Kenntniß der heiligen Schrift, aus welcher er eine Reihe von Beweisen für den Bildercult zu entnehmen weiß, während die Haltlosigkeit der daraus geschöpften Gegengründe nicht ohne Geschick dargethan wird. Von seiner Belesenheit in den Väterschriften zeugen die vielen Citate aus früheren Kirchenschriftstellern, die im Verlaufe seiner Ausführungen herangezogen oder den einzelnen Schriften beigegeben werden. Wiederholungen waren bei der Gleichheit des Gegenstandes unvermeidlich; sie lassen vielleicht auch darauf schließen, daß Nicephorus verschiedene Adressaten vor Augen hatte. — B. Die historischen Schriften. Von geringerer Bedeutung sind die zwei historischen Schriften, welche Nicephorus einen Platz unter den byzantinischen Chronisten gesichert haben. 1. Die erste, welche gewöhnlich Breviarium citirt wird (in der einzigen griechischen Handschrift ist sie überschrieben: Ἱστορία σύντομος ἀπὸ τῆς Μαυρικίου βασιλείας), erzählt die byzantinische Geschichte von der Thronbesteigung des Kaisers Phokas bis zur Vermählung des Kaisers Leo IV. mit Irene (769). Die Darstellungsweise ist hier so verschieden von der seiner theologischen Schriften, daß man ohne das Zeugniß des Photius (Bibl. cod. 66) versucht wäre, die Identität des Auctors zu beanstanden. Sehr auffallend ist insbesondere der ruhige Ton, mit welchem im Breviarium von den Ikonoklastenkaisern Leo III. dem Isaurier und Constantinus Copronymus gesprochen wird, im Gegensatze zu den erregten Ausführungen Nicephorus' über den letztern in seinen übrigen Schriften. Jedenfalls ist durch diesen Gegensatz ausgeschlossen, daß Nicephorus das Breviarium nach seiner Erhebung auf den Patriarchalstuhl geschrieben habe. Am besten verlegt man die Abfassung dieser Schrift in die Zeit seiner Thätigkeit am Hofe, wo sie am ehesten psychologisch erklärbar ist. Das Schweigen seines Biographen Ignatius fällt nicht besonders in's Gewicht. Photius rühmt der historischen Darstellungsweise Nicephorus' Einfachheit und Klarheit nach; diese Eigenschaften zeichnen ihn in der That vor vielen anderen byzantinischen Chronisten aus. Seine Quellen sind nicht bekannt; von Theophanes ist er unabhängig. Georgios Monachos hat ihn zum Theil ausgeschrieben. 2. Man würde noch weniger an die Auctorschaft Nicephorus' bei der Χρονογραφία σύντομος, einer trockenen Reihe von Tabellen der Könige der Juden und Perser, der Ptolemäer, der römischen Kaiser, sowie der Bischöfe von Constantinopel, Rom, Jerusalem, Alexandrien und Antiochien glauben, wenn sie ihm nicht in mehreren Handschriften zugeschrieben würde. Für die Beurtheilung der literarischen Bedeutung Nicephorus' ist die Nomenclatur von keinem Gewichte; auch liegt sie uns nicht mehr in der ursprünglichen Form vor. Die letzte der Tabellen ist ein Verzeichniß der Bücher des Alten und Neuen Testaments mit den ἀντιλεγόμενα und ἀπόκρυφα, bekannt unter der Bezeichnung Stichometria Nicephori. Sie ist von Bedeutung für die Geschichte des Canon und wurde neuestens viel genannt wegen der Doctrina Apostolorum, die unter den Apocryphen des Neuen Testaments aufgeführt wird. Man hat sich darauf gestützt zum Erweise, daß die Apostellehre in der byzantinischen Kirche noch im 9. Jahrhundert bekannt war. Vielleicht darf man aber aus dieser fast ganz vereinzelt stehenden Erwähnung schließen, daß das ganze Verzeichniß viel älter ist. Erwähnt sei noch die Vermuthung von Cardinal Pitra (Juris eccl. Graecor. hist. et monumenta, Romae 1868, II, 204), daß Nicephorus eine Χωρογραφία geschrieben habe, deren zweiter

Theil die Χρονογραφία wäre. — C. Zu einer dritten Klasse lassen sich folgende Schriften Nicephorus' vereinigen: 1. Die oben erwähnte Epistola synodica ad Leonem III. Sie hat einen großen Umfang und enthält nach einigen biographischen Angaben ein ausgedehntes Glaubensbekenntniß. Zum Schlusse verspricht Nicephorus dem Papste weitere Berichte über die Vorkommnisse in Constantinopel. Der Brief nebst Geschenken wurde von Michael, dem Metropoliten von Philadelphia, nach Rom gebracht. 2. Hier mögen auch die verschiedenen Canones ecclesiastici Erwähnung finden, die in Handschriften, Concilien- und orientalischen Kirchenrechtssammlungen Nicephorus zugeschrieben werden. Am vollständigsten hat sie Cardinal Pitra aus mehr als 50 Handschriften gesammelt (Spicileg. Solesm. IV, 381—415, und Juris eccl. Graecor. hist. et mon. II, 314 ad 350); er betrachtet sie als Fragmente eines größern Typicum. Uebrigens können diese Canones nur uneigentlich zu den Früchten seiner literarischen Thätigkeit gezählt werden. 3. Als unächte Schriften sind anzusehen: eine Vita Dionysii Areopagitae, welche ein Auszug aus der Kirchengeschichte von Nicephorus Callisti ist; Scholien zu Synesius, die Nicephorus Gregoras angehören; Interpretamenta somniorum; In Herodiadem et reliquas improbas mulieres; ein Carmen de jejuniis Graecorum; insbesondere auch zwei Briefe ad Theodosium monachum, die einem Nicephorus Chartophylax zuzuschreiben sind; zwei weitere Briefe ad Methodium, ad Hilarionem et Eustratium, wovon letzterer Theodor von Studium zugehört. Leider ist außer der Epistola ad Leonem III. und einem Fragmente aus einem Briefe an Leo den Armenier (Migne C, 128) kein ächter Brief Nicephorus' erhalten. Dieß ist um so mehr zu beklagen, als gerade das lange Exil Nicephorus' zu einer ausgedehnten, mannigfach interessanten Correspondenz führen mußte. Ignatius erwähnt vier Briefe Nicephorus' ausdrücklich: an die Kaiserin, den Schatzmeister, den ersten Geheimsecretär des Kaisers Leo des Armeniers und an den Kaiser Michael II.

Ausgaben und Hilfsmittel. A. Eine vollständige Ausgabe der theologischen Schriften Nicephorus' fehlt. Fr. Combefis dachte zuerst daran; er gab aber nur die Disputatio Nic. cum Leone Armeno (s. u.) heraus und das Fragment De sex synodis aus einer der übrigen Schriften (Hist. haer. Monothel., Par. 1648, 603 sqq.). Anselmus Bandurius scheint eine vollständige Ausgabe Nicephorus' vorbereitet zu haben nach dem Programm: Conspectus operum S. Nicephori, Patr. Const., quae propediem duobus tomis edenda sunt et quorum pauca hactenus edita fuerunt, cum interpretatione latina, notis et dissertationibus criticis, dogmaticis et historicis, Paris. 1705. In den Lectiones antiquae des Canisius-Basnage, II, Amstelod. 1725, 1—19, erschienen 4 opuscula Nicephori contra iconomachos lateinisch, die aber nur Auszüge aus den LL. III Antirrhetici darstellen. Ein kleines Fragment aus denselben Büchern hatte vorher Leo Allatius in seiner Schrift De perpetua consensione eccl. occidental. et orientalis, Rom. 1648, 1222 aufgenommen. Cardinal Mai gab zuerst den griechischen Text zu Canisius-Basnage im Spicilegium Romanum X, 156—160, dann aber den ganzen Apologeticus major und minor in Bibl. PP. nova V, Rom. 1849, 1 ad 276, abgedruckt in Migne, PP. gr. C, 201 ad 850. Die Ausgabe von Cardinal Mai beruht nur auf 2 Codd. Vatic. und ist kritisch ungenügend. Ein ähnliches Verdienst wie Cardinal Mai erwarb sich Cardinal Pitra durch die Herausgabe von vier weiteren Schriften Nicephorus' in seinem Spicil. Solesmense (ll. cc.) aus Pariser Handschriften. Die letzte Schrift gegen die Bilderfeinde sollte wohl den Hauptinhalt eines weitern Bandes der Analecta sacra et classica bilden, welcher Bd. V [1888], 46 als praelo paratus angekündigt wurde, aber nicht erschienen ist. Eine kritische Gesammtausgabe ist noch von der Zukunft zu erwarten. Die historischen Schriften Nicephorus' wurden viel eher durch den Druck allgemein zugänglich. Das Breviarium wurde zuerst von D. Petavius herausgegeben, Paris 1616, und in dem Pariser Corpus byzantinae historiae, 1648. Im Bonner Corpus Script. byzantin. erschien eine neue Auflage (I. Bd. 1837) von J. Bekker ohne wesentliche Verbesserung. Die beste Ausgabe ist die von C. de Boor, Nicephori Constantinop. opuscula hist., Lipsiae 1880; alle beruhen auf der einzigen Handschrift, die vom Breviarium vorhanden ist. Die Chronographia erschien zuerst lateinisch in Basel 1561 in der Gestalt, welche ihr Anastasius Bibliothecarius um das Jahr 870 gab; der Urtext wurde zuerst herausgegeben von Joh. Justus Scaliger, Thesaurus temporum ..., Lugd. Batav. 1606, 293 sqq., neuerdings auf erweiterter Grundlage von de Boor (l. c. 81—135). Die Epistola ad Leonem zuerst lateinisch bei Baronius (ad ann. 811, n. 20 ad 43), griechisch von Theodorus Peltanus, Acta synodi Ephesinae, Heidelb. 1591, 342 und hieraus in Migne, PP. gr. C, 169—200. Es folgen dort einige Canones und die unechten Briefe ad Theodosium monachum. — B. Bald nach dem Tode Nicephorus' erschien sein Leben, geschrieben von Ignatius diaconus et sceuophylax (Bolland. Martii II, 294 sqq. [lat.] 704 sqq. [griech.]; Migne, PP. gr. C, 37 sqq.; de Boor l. c. 139 sqq.). Diese Vita ist nicht ganz zuverlässig, weil sie die Streitigkeiten zu Beginn der Regierung Nicephorus', die wir aus Theophanes kennen, unerwähnt läßt. Ergänzend dazu eine Oratio de exilio S. Nicephori et translatione reliquiarum von Theophanes presbyter et praepositus (Migne C, 160 sqq., nur lateinisch). Die angebliche Vita Nicephori von Theodorus Graptus, aus welcher Combefis die oben erwähnte

Disputation Nicephorus' mit Leo dem Armenier publicirte (Originum rerumque Constantinop. manipulus, Par. 1664, 159 sqq.) existirt nicht; es ist die Vita des Ignatius. Heranzuziehen sind sodann die griechischen Geschichtschreiber des 9. Jahrhunderts: Georgius Monachus, Theophanes und seine Fortsetzer, Leo Grammaticus, Symeon Magister (s. Hirsch, Byzantin. Studien, Leipz. 1876). (Vgl. M. Hanke, De byzant. rerum scriptt. graecis, Lips. 1677, 223 sqq.; W. Cave, Scriptt. eccles. historia, Basileae 1745, II, 4 sqq.; Oudin, Commentarius de scriptoribus eccl., Lips. 1722, II, 4—19; Ceillier, Histoire générale des auteurs eccl., 2e éd., Paris 1862, XII, 278 ss.; Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca VII, 462. 603 sqq. Eine Darstellung der Theologie Nicephorus' fehlt; über sein kirchliches Wirken s. Hergenröther, Photius II, 261 ff., und K.-G. I, 3. Aufl., 778 ff. Ueber seine historischen Schriften s. Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur, München 1891, 126 ff.; über die Chronographie H. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzant. Chronographie II, 1, Leipzig 1885, 384 ff. [Ehrhard.]

Nicephorus Callisti (d. h. Sohn des Callistus) mit dem Beinamen Xanthopulos ist der einzige eigentliche Kirchenhistoriker der byzantinischen Zeit. Ueber seine Lebensverhältnisse gibt es wenige Nachrichten. Man weiß nur aus seinen eigenen Angaben, daß er schon in früher Jugend in die Reihen des Clerus der Hagia Sophia in Constantinopel eintrat und im 36. Lebensjahre die 18 Bücher seiner Kirchengeschichte fertiggestellt hatte. Diese umfangreiche Schrift ist das Hauptwerk Nicephorus'. Er widmete es dem Kaiser Andronicus II. (1282—1328), wie ein langathmiges προσφώνημα an der Spitze derselben angibt. Mit dieser Widmung ist auch die Lebenszeit Nicephorus' annähernd bestimmt. Da der Kaiser darin als schon in höherem Lebensalter stehend bezeichnet wird, so darf man die Beendigung der Kirchengeschichte etwa in das zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts verlegen. Ueber sein Verhältniß zu den früheren griechischen Kirchenhistorikern spricht sich Nicephorus selbst aus, wenn auch nur in sehr allgemeinen Ausdrücken (H. E. 1, 1): er benutzte Eusebius, Socrates, Sozomenus, Theodoret, Theodorus Lector, Basilius Cilix, Evagrius, zog aber daneben auch die ὑπομνήματα heran, welche in der Bibliothek der heiligen Sophienkirche aufbewahrt wurden. Die Quellen Nicephorus' wurden von Ludwig Jeep im 14. Supplementband von Fleckeisens Jahrbüchern für klassische Philologie (1885) theilweise untersucht (98 ff.). Auf Grund der Analyse des 13. Buches schließt Jeep, daß Nicephorus in erster Linie Sozomenus und Socrates benutzt hat. Von Philostorgius kannte auch er nur noch die Fragmente, welche Photius uns erhalten hat. Diese Analyse zeigt zugleich, daß Nicephorus neben den Gesammtdarstellungen der genannten Historiker auch Specialschriften über die jeweiligen Begebenheiten, die er darstellte, zu Rathe zog. Wenigstens ist dieß der Fall im 13. Buche, und es ist kein Grund zur Annahme vorhanden, daß hier ein Ausnahmefall vorliegt.

Eine in's Einzelne gehende Kritik seiner historischen Glaubwürdigkeit fehlt; Baronius und Possevinus haben auf manche Unrichtigkeiten aufmerksam gemacht, und es läßt sich von vornherein vermuthen, daß besonders in den ersten Büchern de[r] Mangel an genügender Kritik sich fühlen las[sen] muß. Der Umfang des ganzen Werkes war v[iel] weiter geplant, als er jetzt thatsächlich ist. D[ie] 18 Bücher erstrecken sich nämlich nur bis zum Tod des Kaisers Phokas (602—610), während Nicephorus seine Kirchengeschichte bis nahe an seine Z[eit] heran fortführen wollte. In der That enthält l. 1 c. 1 die Inhaltsangabe von fünf weiteren Büchern, welche bis zum Jahre 911 reichen. Diese fün[f] Bücher haben jedoch niemals mit den 18 vorhandenen ein Ganzes gebildet; denn diese si[nd] durch das Akrostichon Νικηφόρου Καλλίστου, d[as] durch die Anfangsbuchstaben der einzelnen Büc[her] gebildet wird, äußerlich zu einem Ganzen ve[r]einigt. Nicephorus erklärt selbst, daß er dies[es] Akrostichon angebracht habe, um sein Werk vor d[er] Vermischung mit fremden Schriften zu bewahren. Da von jenen fünf weiteren Büchern gar nicht[s] erhalten ist, so ist es unmöglich, zu entscheiden, o[b] Nicephorus der erstern eine zweite Abtheilung a[n]reihen wollte. Der Umstand jedoch, daß er d[ie] 18 Bücher im Alter von 36 Jahren schon vo[ll]endet hatte, verbunden mit dem weitern, d[aß] die vorliegenden Bücher nicht einmal die Hä[lfte] der Zeit umfassen, welche Nicephorus behandel[n] wollte, macht jenes Vorhaben sehr wahrschein[lich]. Da aber die fünf weiteren Bücher der Inhal[ts]angabe zufolge schon bis 911 reichten, so [läßt] sich die Vermuthung nicht unterdrücken, d[aß] diese zweite Abtheilung kürzer und vielleicht [mit] dem Akrostichon Ξανθοπούλου versehen werd[en] sollte.

Außer dem Hauptwerke Nicephorus' sind n[och] mehrere andere Schriften unter seinem Namen üb[er]liefert. Zunächst kommt eine Reihe von Opuscu[la] poetica et epigrammata (35 Nummern), wel[che] Johannes Bebelius herausgegeben hat (B[asel] 1536). Sie sind historischen Inhalts und [ver]theilen sich auf den ganzen Umfang der a[n]... profanen, sowie der alt- und neutestamentli[chen] Geschichte. Einige davon erstrecken sich auch a[uf] das Gebiet der Kirchengeschichte, nämlich ... Kataloge der byzantinischen Kaiser, der Pa[tri]archen von Constantinopel, der Theologen u... kirchlichen Hymnographen, endlich der Mon[ats]heiligen. Die Baseler Ausgabe dieser jambis[chen] Versstücke ist nicht vollständig; denn handsch[rift]lich ist auch ein Catalogus officiorum aulae C[on]stantinop. unter Nicephorus' Namen vorhan[den]. Ein Katalog der Patriarchen von Constantinop[el in] Prosa ist zuerst von Anselmus Bandurius her...

gegeben worden (Imperium orient. I, 190 sqq.) und steht bei Migne, PP. gr. CXLVII, 449 sqq.). Nicephorus verfaßte weiter eine Monographie Περὶ συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ζωοδόχου πηγῆς, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὑπερφυῶς τελεσθέντων θαυμάτων, welche im fünfzehnten Buche der H. E. erwähnt und in einem kurzen Auszug mitgetheilt wird; sie wurde herausgegeben von dem walachischen Mönche Ambrosius Pampereus (Viennae 1802). Die Ausgabe ist jedoch verloren gegangen bis auf ein Exemplar in der Wiener Hofbibliothek, wo übrigens auch die Handschrift, welche ihr zu Grunde liegt, aufbewahrt wird. Ein zweites Mal wurde diese Schrift in Constantinopel 1812 herausgegeben, aber in einer sehr abweichenden Recension. Auch diese Ausgabe ist sehr selten. Die unter Nicephorus' Namen gehenden Excerpte aus der Kirchengeschichte von Theodorus Lector hat C. de Boor endgültig als unächt erwiesen; dagegen läßt er eine Excerptensammlung aus der Kirchengeschichte von Theodoret ἀπὸ φωνῆς Νικηφόρου Καλλίστου in dem Cod. Barocc. 142 für ächt gelten (Ztschr. f. Kirchengesch. VI [1884], 485. 490). Endlich hat Beatus Rhenanus seiner Ausgabe der Auctores historiae eccl. eine Historia eccl. a Nicephoro graeco monacho conscripta, incertum quonam interprete jam olim latine versa einverleibt (Basil. 1544, 590—615). Theologische Schriften Nicephorus' sind noch fast keine veröffentlicht; handschriftlich werden ihm aber mehrere zugeeignet. Die bedeutendste derselben ist wohl der Commentar zu den Psalmen in Cod. Paris. gr. 149. Von den verschiedenen Homilien, die seinen Namen tragen, ist nur eine Rede über die hl. Maria Magdalena gedruckt (Migne CXLVII, 540—576). In einer andern Pariser Handschrift steht eine Vita S. Andreae junioris, welche noch dadurch bemerkenswerth ist, daß Nicephorus hier den Zusatz τῆς μεγάλης ἐκκλησίας πρεσβύτερος trägt. Auch Scholien zu Reden des hl. Gregor von Nazianz werden ihm zugeschrieben, sodann Rhetorices progymnasmata, des Weitern mehrere Kirchenhymnen auf die heilige Jungfrau u. s. w. und eine theoretische Schrift über die Form der Hymnen. Deßgleichen wird sein Name mit zwei liturgischen Büchern der griechischen Kirche, dem Triodium und Synaxarium, in Verbindung gebracht. Die Gebete, welche Migne CXLVII, 576 ad 590 bietet, sind nicht von ihm; denn als Verfasser wird Callistus der Patriarch genannt. Ob ein weiteres Gebet (l. c. 592—600), das seinen Namen trägt, ihm zugehört, ist sehr zweifelhaft.

Eine vollständige Ausgabe der Schriften Nicephorus' fehlt. Die erste Ausgabe der Kirchengeschichte gab Joh. Lang zu Basel 1553 lateinisch; es folgte 1588 eine deutsche Uebersetzung von M. Fugger Freiherr von Kirchberg zu Ingolstadt. Der griechische Text wurde erst von Fronto Ducäus edirt (Paris 1630). Diese Ausgabe der Historia ecclesiastica aus der einzigen (Wiener) Handschrift, die bisher bekannt wurde, ist wiederholt bei Migne, PP. gr. CXLV, 559 ad CXLVII, 448. Es folgen dort einige Opuscula poetica, wobei aber weder die genannte Ausgabe derselben, noch alle in anderen Schriften zugänglichen Stücke berücksichtigt wurden. (Vgl. Possevinus, Apparatus sacer II, 139 sqq.; Oudin, Commentarius de scriptoribus eccl. III, 700 sqq.; Fabricius-Harles, Biblioth. graeca VII, Hamburgi 1801, 437 sqq.; für die historischen Schriften G. J. Voss, De historicis graecis [ed. Westermann], Lips. 1838, 367; Stäudlin, Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, Hannover 1837, 111; F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, Tübingen 1852, 32 ff.; K. Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur, München 1891, 92 f.; zu dem jambischen Katalog der Patriarchen von Constantinopel Fr. Fischer, De patriarch. Constant. catalogis, in Commentationes philologae Jenenses III, Lips. 1884, 265 sqq. Eine Würdigung Nicephorus' als theologischen Schriftstellers fehlt; für diese muß übrigens eine kritische Ausgabe seiner Schriften, von denen sich noch eine vollständigere Liste aus Handschriftenkatalogen herstellen ließe, abgewartet werden.) [Ehrhard.]

Nicephorus Gregoras, s. Gregoras.

Niceron, Jean-Pierre, Verfasser einer geschätzten Nachrichtensammlung über literarisch berühmte Männer, war zu Paris im J. 1685 geboren, studirte im Collége Mazarin und trat 1702 in den Barnabitenorden. Er wurde 1708 Priester und lehrte einige Jahre schöne Wissenschaften und Philosophie, widmete sich aber seit 1716 ausschließlich der Literärgeschichte. Hierbei kamen ihm neben tüchtigen Sprachkenntnissen, einem eisernen Fleiße und durchdringendem Scharfsinne die Muße des Klosterlebens, die Bücherschätze seiner Vaterstadt sowie gelehrte Reisen, die er 1712—1716 unternahm, vortrefflich zu Statten. Niceron starb schon am 8. Juli 1735, allein seine Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres, avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages (8 Theile, Paris 1727, dann neu abgedruckt und fortgesetzt, Paris 1729—1745, 43 Theile in 44 Bänden) erhalten seinen Namen bei der Nachwelt in dankbarem Andenken. Die übrigens nur bis zum 39. Bande von Niceron selbst herausgegebenen Memoiren bleiben eine Fundgrube für Literaturgeschichte trotz einzelner Schwächen und Mangel an Methode. Letzterer Fehler wird übrigens größtentheils gehoben durch umfassende Register, die er vom 31. Band ab dem Werke beigab. Theils mit Auslassungen, theils mit Zusätzen erschien eine deutsche Uebersetzung des Werkes durch S. J. Baumgarten u. A. als „Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berümter Gelehrten", Halle 1749—1777, 24 Bde. Den Riesenplan, eine Bibliothèque française zu liefern, welche die Lebensbeschreibung und ein kritisches Verzeichniß der Werke eines jeden ent-

halten sollte, der jemals in französischer Sprache schrieb, vereitelte Nicerons Tod; doch hatte er die ersten drei Buchstaben bereits fertig und für die folgenden viele Materialien gesammelt. Einige andere Schriften Nicerons, zum Theil Uebersetzungen aus dem Englischen, s. in der Nouv. Biographie générale XXXVII, 937 s. (Vgl. Goujet, J.-P. Niceron, am Schluß des 40. Bandes [p. 379—396] der Mémoires.) [Hägele.]

Nicetas Acominatus oder **Choniata**, s. Akominatos.

Nicetas von Aquileja, **Nicetas** aus **Dacien**, s. Nicetas von Romatiana.

Nicetas, **David**, mit dem Beinamen Paphlago, aus Constantinopel gebürtig, war ein christlicher Weltweiser und nach dem Berichte des Leo Allatius, Bischofs in Paphlagonien, Untermetropolit zu Gangräa. Er lebte gegen Ende des 9. Jahrhunderts und verfaßte bald nach 880 eine Lebensbeschreibung des hl. Ignatius, Patriarchen von Constantinopel. Dieselbe ward den Verhandlungen der vierten constantinopolitanischen (der achten ökumenischen) Synode beigegeben (Harduin V, 943—1009). Nicetas schrieb auch mehrere Lobreden auf Heilige, so Apostolorum XII encomia. Seine Schriften hat Combefis herausgegeben in Bibliothecae graecorum Patrum Auctarium novissimum, Par. 1672, I, 327 sqq. Des Nicetas Commentar In Gregorii Nazianzeni tetrasticha et monosticha erschien lateinisch zu Imola 1588, griechisch zu Venedig 1563. Cave (Scriptt. eccl. hist. literaria II, Basil. 1745, 62. 478) schreibt diese Schrift allerdings dem Nicetas Serron zu, wie er denn auch für den Liber pro synodo Chalcedonensi adv. epistolam regis Armeniae einen Nicetas junior glaubt annehmen zu müssen. (Vgl. auch Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca VII, Hamburgi 1801, 747 sqq.) [Düx.]

Nicetas, **Bischof von Romatiana**, ein lateinischer Kirchenschriftsteller, über dessen schriftstellerische Thätigkeit ein kurzer Bericht bei Gennadius (De vir. ill. c. 22, bei Migne, PP. lat. LVIII, 1073—1074) die Hauptquelle ist. Hier wird er nach dem umlaufenden Texte Niceas genannt; in einem Cod. Vaticanus saec. VII lautet der Name indessen Niceta (s. W. Herdings Ausgabe der Schriften De vir. ill. von Hieronymus und von Gennadius, Leipz. 1879, 81), und die Handschriften schwanken überhaupt fast bei jeder Gelegenheit zwischen den Schreibweisen Nicaeas, Niceas, Nicetas, Nicetus, Nicetius. Schwierigkeiten bereiten aber die bei Gennadius folgenden Worte Romatianae civitatis episcopus. Im binnenländischen Dacien, in der Gegend des heutigen Palanka in Serbien, lag ein Städtchen Romansiana oder Romesiana oder Remisiana u. s. f. (Belegstellen für die verschiedenen Namensformen bei Th. Mommsen im Corpus inscriptionum latinarum III, 1, Berolini 1873, 268), und von einem Bischofe Nicetas aus Dacien ist in den Gedichten und Briefen des hl. Paulinus von Nola wiederholt die Rede. Nicetas kam 398 und wiederum 402 aus Dacien nach Italien, besuchte Nola und das Grab des hl. Felix und schloß mit Paulinus innige Freundschaft; anläßlich seiner Heimkehr im J. 398 besingt Paulinus in einem eigenen Gedichte des Freundes Tugenden und Verdienste (Poema 17: Ad Nicetam redeuntem in Daciam; PP. lat. LXI, 483—490). In diesem Bischofe Nicetas aus Dacien hat man in früherer Zeit vielfach den von Gennadius erwähnten Schriftsteller wiedererkennen wollen (vgl. die Literaturangaben bei Chevalier, Répert. des sources hist. du moyen-âge, Paris 1883, 1625, s. v. Nicétas, évêq. „Remessianen."). In neuerer Zeit hat man den Schriftsteller meist in einem jüngern Bischofe Nicetas gesucht. Plinius (Nat. hist. 3, 18 [22]) gedenkt nämlich eines Ortes Romatinum, nach anderer Lesart freilich Reatinum, an der Küste des adriatischen Meeres, unfern Aquileja, und von Papst Leo dem Großen besitzen wir ein längeres, vom 21. März 458 datirtes Schreiben ad Nicetam episcopum Aquileiensem (Ep. 159; PP. lat. LIV, 1135—1140). Attila und seine Horden hatten 452 Aquileja und seine Umgebung verwüstet, und in weiterer Folge dieser Heimsuchung hatten sich kirchliche Mißstände ergeben, bezüglich deren Nicetas die Entscheidung des Papstes einholte. Den Hirtenstab von Aquileja soll Nicetas bis zum Jahre 485 geführt haben (vgl. die bei Chevalier l. c. 1623—1624 verzeichnete Litteratur). — Als Schriften des Bischofs Nicetas von Romatiana nennt Gennadius eine in einfacher und gefälliger Sprache verfaßte Unterweisung für Taufcandidaten in sechs Büchern (Competentibus ad baptismum instructionis libellos sex) und ein Buch an eine gefallene Jungfrau (Ad lapsam virginem libellum). Auch den Inhalt der einzelnen Bücher jener Unterweisung gibt Gennadius an: Continet primus (libellus) qualiter se debeant habere competentes qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire. Secundus est de Gentilitatis erroribus... Tertius liber de Fide unicae majestatis; quartus adversus genethlologiam (Nativitätsstellerei), quintus de Symbolo, sextus de Agni paschalis victima. Seinem ganzen Umfange nach hat sich dieses Werk, wie es scheint, nicht mehr erhalten. Das fünfte Buch desselben, De symbolo, darf wohl mit Sicherheit wiedergefunden werden in der zuerst von Cardinal Borgia (Padua 1799) herausgegebenen, sehr schönen und für die Geschichte des Taufsymbols hochwichtigen Explanatio symboli habita ad competentes (PP. lat. LII, 865—874). Die von Borgia benutzte Handschrift (des 14. Jahrhunderts) bezeichnet ausdrücklich Bischof Nicetas von Aquileja als Verfasser. Gleichwohl wollte J. Br. Zaccaria (Explanationem symboli, quae prodiit Patavii anno 1799, tribuendam probabilius esse Niceae Dacorum episcopo quam B. Nicetae

episcopo Aquilejensi. Dissertatio. Venetiis 1803) die Schrift für den Freund des hl. Paulinus in Anspruch nehmen; P. Braida jedoch (S. Nicetae Episcopi Aquilejensis opuscula, quae supersunt, duo, Utini 1810) vindicirte dieselbe mit überlegenen Gründen dem Zeitgenossen Leo's des Großen. Nachdem M. Denis (Wien 1802) sechs kleine Fragmente verschiedener Bücher der Unterweisung an's Licht gezogen hatte (s. Migne, PP. lat. LII, 873—876), gab Cardinal Mai (SS. Episcoporum Nicetae et Paulini Scripta ex Vaticanis codicibus edita, Romae 1827; die Scripta S. Nicetae sind wieder abgedruckt in Mai's Scriptorum veterum nova collectio VII, Romae 1833, pars 1, 314—340) drei neue Tractate unter dem Namen des hl. Nicetas von Aquileja heraus: De ratione fidei (bei Migne, PP. lat. LII, 847 ad 852), De Spiritus S. potentia (ib. 853—864), De diversis appellationibus D. N. Jesu Christo convenientibus (ib. 863—866). Der erste dieser Tractate deckt sich wahrscheinlich mit dem dritten Buche der Unterweisung, welches laut Gennadius de fide unicae majestatis handelte. Eine neue Ausgabe der Explanatio symboli veranstaltete mit bekannter Sorgfalt C. P. Caspari (Kirchenhistorische Anecdota I, Christiania 1883, 341 bis 360). Er zog (außer der Handschrift Borgia's) noch fünf weitere Handschriften (des 12. Jahrhunderts) zu Rathe, welche aber sämmtlich Copien einer und derselben ältern Handschrift sind und, jedenfalls unrichtig, Origenes als Verfasser angeben. Nach einer derselben hat gleichzeitig Cardinal Pitra (Analecta sacra III, Venet. 1883, 584—588) die Explanatio (oder den größten Theil derselben) abdrucken lassen. An Caspari's Ausgabe anknüpfend, hat F. Kattenbusch (Beiträge zur Gesch. des altkirchlichen Taufsymbols [Progr.], Gießen 1892, 34—52) die Schrift von Neuem untersucht und will die Entstehung derselben in die Jahre 410—420 verlegen, den Verfasser Nicetas aber nach einem unbekannten Orte Galliens verweisen. Das durch Gennadius bezeugte Buch Ad lapsam virginem ist schon oft mit mehr oder weniger großer Entschiedenheit mit der unter den Werken des hl. Ambrosius (PP. lat. XVI, 367 ad 384) stehenden Schrift De lapsu virginis consecratae identificirt worden; Braida hat dieselbe als Schrift des hl. Nicetas von Aquileja in die vorhin genannte Ausgabe aufgenommen; Mai hingegen schloß sie von seiner Edition aus. Der neueste Herausgeber der Werke des hl. Ambrosius, P. A. Ballerini, konnte diese Schrift (nach einer Handschrift des 7. oder 8. Jahrhunderts) in einer zweiten, etwas kürzern, freilich auch unvollständigen Textesrecension mittheilen (S. Ambrosii Opp. IV, Mediol. 1879, 401—417), welche die Aufschrift trägt: Epistola Nicetae episcopi ... und die Unterschrift: Hanc epistolam sanctus emendavit Ambrosius ... (ibid. 381—382). Würde diese letztere Bemerkung zutreffen, so könnte der als Verfasser bezeichnete Bischof Nicetas nicht der Zeitgenosse Leo's des Großen sein, da Ambrosius bereits am 4. April 397 starb. Doch wird es richtiger sein, die Glaubwürdigkeit der Angabe in Zweifel zu ziehen, als auf Grund derselben mit Ballerini die fragliche Schrift dem Freunde des hl. Paulinus zuzueignen. [Bardenhewer.]

Nicetas ὁ στηθατός, oder latinisirt **pectoratus**, Priester und Mönch im Kloster Studion zu Constantinopel, war eifriger Genosse des Patriarchen Michael Cerularius in der Bekämpfung der Lateiner. Als Michael im J. 1053 seine unglückliche Invective gegen die Abendländer publicirte, die den definitiven Bruch zwischen Orient und Occident einleiten sollte, secundirte ihm der Mönch Nicetas alsbald in einer eigenen ähnlichen Anklageschrift: Ueber die Azymen, das Sabbatfasten und den Priestercölibat. Will vermuthet, daß Nicetas diese Schrift erst nach Ankunft der päpstlichen Gesandtschaft auf Veranlassung des Patriarchen Michael verfaßt habe, der selbst nicht offen auftreten wollte oder sich dessen nicht getraute. Uebrigens läßt sich nicht wohl sagen, daß der Patriarch mit seiner feindseligen Gesinnung gegen die Lateiner während der Anwesenheit der Legaten allzusehr zurückgehalten hätte. Cardinal Humbert, der an der Spitze der päpstlichen Gesandtschaft im Juni 1054 in Constantinopel anlangte, widerlegte wie die Anklagen Michaels, so auch obige Schrift des Nicetas, allerdings in einer Sprache und Form, welche eher verletzen als versöhnen mußte. Der Kaiser Monomachus ließ die Gegenschriften Humberts in's Griechische übersetzen, und am Tage des hl. Johannes 1054 begaben sich der Kaiser und seine Großen sowie die päpstlichen Gesandten in's Kloster Studion. Hier trieben letztere den Mönch wegen seiner Aufstellungen so sehr in die Enge, daß er seine eigene Schrift verwarf, alle Anklagen zurücknahm und den Primat Roms feierlich anerkannte. Auf Befehl des Kaisers wurde dann die genannte Schrift des Nicetas verbrannt. Am folgenden Tage erschien letzterer freiwillig in der Wohnung der Legaten im Palaste Pägä außerhalb der Stadt, erhielt von ihnen vollständige Aufklärung über alle seine Zweifel und nahm nun abermals feierlich alles zurück, was er gegen den apostolischen Stuhl gethan oder gesagt hatte. Er wurde hierauf wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen und soll nun, wie der Bericht der Legaten sagt, ihr aufrichtiger Freund geworden sein. Damit hören die Nachrichten über Nicetas auf. Außer oben genannter Schrift gegen die Lateiner, die sich vollständig erhalten hat (s. Canisius, Lect. antiqq. III, Amstelodami 1725, 308 sqq.; dann Will, Acta et scripta quae de controv. eccl. gr. et lat. saec. XI composita extant, Lips. et Marpurgi 1861, 127 sqq.; auch die Gegenschrift Humberts ib., 136 sqq.; auch bei Migne, PP. gr. CXX, 1011 sqq.; die Gegenschrift ib. 1021 sqq.), werden Nicetas noch folgende weitere Schriften zugeschrieben: 1. De

processione Spiritus S. 2. Κατὰ Ἀρμενίων καὶ Λατίνων περὶ εὐζύμων καὶ ἀζύμων, bei Hergenroether, Monumenta graeca ad Photium pertinentia, Ratisbonae 1869, 139. 3. Ein jambisches Gedicht auf den jüngern Simeon, abgedruckt bei L. Allatius, De Symeonum scriptis diatriba, Paris. 1664, 168 sq., auch bei Migne l. c. 307 sq. 4. Ein Hexaëmeron in 15 Kapiteln, Hds. in Venedig, Marc. 625. Außerdem ist noch eine Reihe kleinerer Werke: Capitula ascetica, De coelesti hierarchia, De anima, De paradiso, Epistolae handschriftlich nachgewiesen bei Fabricius-Harles, Biblioth. graeca VII, Hamburgi 1801, 753 sq.; von diesen steht die zuerst genannte jetzt bei Migne, PP. gr. CXX, 851 sq. Vgl. auch Demetracopulos, Graecia orthodoxa, Lips. 1872, 7; Gfrörer-Weiß, Byzantin. Geschichten III, Graz 1877, 529. 533. 546. [Knöpfler.]

Nicetius, der hl., Bischof von Trier (527—566), wird ebenso treffend wie schön von dem gleichzeitigen Dichter Venantius Fortunatus (Carm. 3, 11) in folgenden Versen charakterisirt:

Splendor apex fidei, venerabile mente Niceti,
Totius orbis amor pontificumque caput,
Summus apostolico praecellens pastor ovili
Auxisti mentis, quidquid honoris habes.
Divino insistens operi terrena relinquis:
Cui moritur mundus, non moriture, manes — —
Te pascente greges numquam lupus abripit agnos,
Sunt bene securi, quos tua caula tegit.
Templa vetusta Dei revocasti in culmine prisco
Et floret senior te reparante domus.
Hic populis longos tribuas pia vota per annos
Et maneas pastor, ne lacerentur oves.

Wie schon der Name besagt, war Nicetius römisch-gallischer Abkunft; seine Wiege hat wahrscheinlich in Reims gestanden. Seine Geburt wird etwa mit dem Regierungsantritt des salischen Frankenkönigs Chlodwig (481) zusammenfallen. Einen ausführlichen Bericht über das vielbewegte Leben des Heiligen hat uns Gregor von Tours nach den Mittheilungen des Abtes Aredius, eines Schülers des Nicetius, in seinem Liber vitae Patrum hinterlassen. Darin handelt ein eigenes Kapitel De sancto Nicetio Treverorum episcopo. Hiernach trat Nicetius frühzeitig in ein Kloster ein, in welchem er sich durch seine Wissenschaft und Frömmigkeit so auszeichnete, daß er nach dem Tode des Abtes zu dessen Nachfolger erwählt wurde. König Theodorich, Sohn Chlodwigs und Erbe seines Thrones (511), verehrte und liebte den heiligen Mann, obschon derselbe ihm oftmals seine Fehler vorhielt und ihm wegen seiner Vergehen strenge in's Gewissen redete. Als der Bischof Abrunculus von Trier im J. 527 starb, empfahl der König dem Trierer Clerus und Volk den Abt Nicetius als Nachfolger und bestätigte ihn nach geschehener Wahl als solchen. Auf seiner Reise nach Trier hatte der neue Bischof die erste Probe seiner Charakterfestigkeit zu bestehen. Als er wegen einbrechender Dunkelheit mit seinem ihm beigegebenen vornehmen Gefolge in der Nähe der Stadt ein Nachtlager aufschlagen mußte, trieben die fränkischen Hofbeamten ihre Pferde in die umliegenden Saatfelder zur Fütterung. Sobald Nicetius solches wahrnahm, befahl er den Frevlern, ihre Pferde sofort aus der Saat der Armen wegzutreiben, sonst werde er sie aus der Kirchengemeinschaft ausschließen. Verwundert über diese Sprache, wollten die Höflinge ihm unter Berufung auf des Königs Recht trotzen; er aber sprach: „Gottes Wille wird geschehen; des Königs Wille wird in allem Schlechten nicht geschehen, so lange ich mich dem zu widersetzen vermag." Der gottesfürchtige König grollte dem Bischof nicht ob dieser freimüthigen Sprache. Bei seinem Einzug in die Stadt fand Nicetius die Augusta Treverorum infolge der wiederholten Verwüstungen der Völkerwanderung großentheils in Trümmern liegen. Sofort ließ er Baumeister und Bauhandwerker aus Italien kommen, welche Kirchen und Klöster, besonders aber den majestätischen Dom, von dem nur noch das Mauerwerk übrig war, wieder herstellen mußten. Zum Schutze seiner Diöcesanen gegen feindliche Ueberfälle errichtete er an der Grenze des Trierer Gebiets ein umfangreiches und festes Castell, welches Venantius Fortunatus ebenfalls in einem herrlichen Liede besingt (Carm. 3, 12). Schlimm stand es damals um die Sitten des Volkes. Zu den Schwelgereien der noch übrig gebliebenen keltisch-römischen Einwohner hatten sich noch die Laster der großentheils heidnischen Eroberer gesellt. Hier galt es energisch und nachhaltig einzugreifen, und der große Bischof unterzog sich sogleich dem schweren Werk der Regeneration. Er predigte täglich mit einer hinreißenden Beredsamkeit; er verhängte über die Widersetzlichen, auch die Großen und Mächtigen nicht ausgenommen, die strengsten Kirchenstrafen. Selbst den König Chlotar belegte er als öffentlichen Sünder wiederholt mit der Excommunication, mußte aber zum Lohne für seine Pflichttreue 560 in die Verbannung gehen. Als Chlotar im folgenden Jahre eines jähen Todes starb, führte sein Sohn und Nachfolger Sigibert den heiligen Bekenner mit großen Ehrenbezeigungen zu der verwaisten Heerde zurück, und er fuhr mit stets gleichem Ernste fort, an deren Bekehrung zu arbeiten. Nicht zufrieden mit der äußern Thätigkeit für das Heil der Sünder, verband der apostolische Mann mit dieser strenges Fasten und unermüdlichen Gebetseifer. Während die Priester, welche seine Hausgenossen waren, beim Nachtessen waren, pflegte er, in eine Kapuze gehüllt, in Begleitung eines einzigen Dieners betend die Kirchen in und vor der Stadt, besonders St. Maximin zu besuchen. In seiner Schrift „Von den Nachtwachen der Diener Gottes" feuerte er den Clerus und das Volk dazu an, wenigstens zweimal in der Woche, am Samstag und Sonntag, einen Theil der Nachtruhe durch Gebete, Hymnen und geistliche Lesungen dem Dienste Gottes zu widmen und damit die Sünden der fünf anderen Tage in

der Woche zu führen. In einer zweiten von ihm verfaßten Schrift „Von dem Werthe der Psalmodie" ertheilt er allen Gläubigen, welche an dem täglichen Chorgebete theilnehmen, Anleitung und Aufmunterung, diesen Dienst mit frommem Sinne, einhellig und andächtig zu erfüllen, denn „der Psalm tröstet die Betrübten, mäßigt die Fröhlichen, besänftigt die Zornigen, richtet auf die Armen, macht demüthig die Reichen, bietet jedem eine heilsame Arznei, den Sündern die Gnade der Bußthränen". Zu den Verdiensten des hl. Nicetius um seinen Kirchensprengel ist besonders die Einrichtung einer Bildungsanstalt für Priester zu zählen. Eine solche hat seitdem immer in oder bei der Wohnung des Bischofs und unter dessen Leitung bestanden. Aus der Pflanzschule des hl. Nicetius ging Aredius, der Abt zu Limoges, hervor, dem wir die Lebensbeschreibung seines Lehrmeisters bei Gregor von Tours verdanken; ebenso der hl. Magnericus, der Nachfolger des Heiligen auf dem Trierer Stuhle, mit welchem eine glänzende Reihenfolge von Bischöfen germanischer Abstammung beginnt, während Nicetius der letzte römisch-gallischen Blutes war. Schließlich sei noch hingewiesen auf die Thätigkeit, welche dieser große Mann weit über die Grenzen seines Kirchensprengels und seiner Kirchenprovinz hinaus entfaltete. Er wohnte 535 der Synode zu Clermont-Ferrand, 549 der zu Orleans und einer solchen zu Paris, 550 einer zu Toul bei. Aus seinen letzten Lebensjahren sind zwei Sendschreiben von ihm an erlauchte Personen in weiter Ferne aufbewahrt, welche uns Zeugniß geben von seinem Glaubenseifer und von dem hohen Ansehen, welches er bei den Mächtigsten dieser Welt genossen hat. In dem ersten wendet er sich an die Tochter des Frankenkönigs Chlotar, „an seine gütigste Herrin in Christo, an seine Tochter, die Königin Chlodeswinde", Gattin des Langobardenkönigs Alboin, welche er bittet und bei dem furchtbaren Gerichte Gottes beschwört, ihren arianischen Gemahl zu belehren und zu dem wahren Glauben zu bekehren. In dem zweiten macht er in seinem und seiner Mitbischöfe Namen dem oströmischen Kaiser Justinian, „dem Hochgeliebten", dringende Vorstellungen, er möge sein 565 erlassenes häretisches Edict De incorruptibilitate corporis Christi, in welchem er der Kirche seine Meinung, als ob der Leib Christi vor seiner Auferstehung ebenso unverweslich gewesen sei wie nach derselben, mit Gewalt als Dogma aufdrängen wollte, zurücknehmen. „Gib," so schließt das wahrhaft apostolische Schreiben, „daß wir uns endlich über Dich freuen, die Du in Trauer versetzt hast über Deinen Verlust, Du, der Du so lange unsere Freude gewesen warst." Dieß war der Schwanengesang des herrlichen Mannes; bald danach (566) schied er aus diesem Leben. (Vgl. Greg. Tur. Opera, in Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Meroving. I, 727 sqq.; Nicetii Opera, bei Migne, PP. lat. LXVIII, 361 sqq.; Mabillon, Act. SS. ord. S. Bened. I, Lutet.-Paris. 1668, 191 sqq.; Hontheim, Hist. Trevir. dipl. etc. I, Aug.-Vindel. 1750, 34 sqq.; Id., Prodr. hist. Trevirensis I, Aug.-Vindel. 1757, 415 sqq.; Blattau, Statuta Syn. ... Archidioecesis Treverens. I, Augustae-Trevir. 1844, 395; Kayser, Ueber das Leben und die Schriften des hl. Nicetius, Trier 1872; Sauerland, Der hl. Nicetius, im Pastor bonus II [1890], 80; de Lorenzi, Zur Literaturgesch. des Erzstiftes Trier, ebd. 304.) [de Lorenzi.]

Nichtigkeitsbeschwerde, s. Rechtsmittel.

Nicodemus, im N. T. ein vornehmer Jude und Pharisäer, in welchem durch Jesu Wunder ein Kampf zwischen Ueberzeugung und menschlicher Rücksicht entstanden war. Diesem Zwiespalt suchte er durch eine Unterredung mit Jesu ein Ende zu machen und ward so Veranlassung zu der programmartigen Belehrung, welche der hl. Johannes im 3. Kapitel seines Evangeliums uns aufbehalten hat. Man darf annehmen, daß es derselbe Nicodemus ben Gorion war, den auch der Talmud kennt und als einen sehr reichen und angesehenen Mann bezeichnet (Lightfoot, Hor. hebr. in Opp., Franeq. 1699, II, 608). Vermuthlich war der hl. Johannes Zeuge der gedachten Unterredung und konnte uns so ein Beispiel von der Art und Weise hinterlassen, wie Jesus den gebildeten Ständen gegenüber seine Lehrweise einrichtete. Welchen Erfolg die Belehrung Jesu bei Nicodemus hervorgerufen, wird unmittelbar nicht mitgetheilt. Sein späteres Eintreten für Jesus aber (Joh. 7, 50) darf, wenn auch in vorsichtiger Weise geschehen, doch auf fortgeschrittenen innern Glauben zurückgeführt werden. Dieser erste Schritt hat ihm wohl weitere Gnade verschafft, so daß er beim Tode Jesu offen als dessen Jünger auftrat (Joh. 19, 39) und damit den Bruch zwischen Pharisaismus und christlichem Glauben vollzog. Hiermit nimmt die heilige Schrift von ihm Abschied; allein nach dem zuletzt erzählten Vorgehen erscheinen die außerbiblischen Nachrichten innerlich berechtigt und glaubwürdig. Diesen zufolge ward er nach Jesu Auferstehung von Petrus und Johannes getauft und gefirmt, deßwegen aber von den Pharisäern aus der Synagoge ausgestoßen, körperlich mißhandelt und seines Vermögens beraubt. Sein ehemaliger Lehrer Gamaliel verbarg ihn dann in seinem Hause und pflegte ihn bis zu seinem Tode. Er ward in dasselbe Grab gelegt, in welchem auch der hl. Stephanus bestattet worden, so daß nach dem Martyrologium Romanum die Auffindung seiner Reliquien zugleich mit denen des hl. Stephanus am 3. August gefeiert wird. Anderswo ist der 25. December als sein Gedächtnißtag angesetzt. (Petrus de Natalibus, Catal. Sanctorum 4, 3; Stadler, Heiligen-Lexikon IV, 535.) [Kaulen.]

Nicolai, Friedrich, der bekannte Berliner Buchhändler und Aufklärer (geb. 1733, gest. 1811), ist hier zu erwähnen als Herausgeber der berüchtigten „Allgemeinen deutschen Bibliothek" (seit 1765 herausgegeben), in welcher Werke aus allen

einiger Zeit ihre Stellung wieder verließ, obgleich die Genossenschaft sie gern als Schwester aufgenommen hätte. Das Leben schien dort ihrem innern Drange nach Abtödtung nicht zu genügen; sie kehrte zu einer frühern Herrschaft auf deren dringenden Wunsch zurück und blieb bei derselben lange Jahre hindurch bis zum Ende ihres Lebens. Der Schwester Johanna theilte sie, da sie selber weder lesen noch schreiben konnte, auf deren Wunsch und auf den Rath ihres gemeinsamen Seelenführers fortwährend Vieles aus ihrem Geistesleben mit; die Ursulinerin schrieb diese Mittheilungen auf, und sie war es auch, die später das Leben der „guten Armella" verfaßte. In Armella's Wandel zeigte sich ein beharrliches Streben nach der Vollkommenheit, treue Erfüllung ihrer Pflichten als Dienstmagd, fortwährende Ausübung der Tugenden, besonders der Demuth und Abtödtung, verbunden mit einem steten Wandel in der Gegenwart Gottes und einer mystischen Vereinigung mit dem göttlichen Heilande. Ihr Leben blieb ein verborgenes, wenngleich sie ihrer Tugenden wegen sehr geschätzt war und man sich vielfach ihrem Gebete empfahl. Infolge eines Beinbruches hatte sie in den letzten Jahren ihres Lebens große Schmerzen zu erdulden und bewährte sich auch hierbei als ein Muster der Geduld und freudigen Ergebung in Gottes Willen. In ihrer letzten Krankheit zeigte sich besonders die Verehrung, die sie genoß, durch einen großen Zudrang von Personen jedes Standes zu ihrem Sterbebett. Sie entschlief gottselig am 24. October 1671. Auch bei der Ausstellung der Leiche offenbarte sich durch den Zudrang der Menge die hohe Meinung, die man von der Tugend der Verstorbenen hatte. Die Jesuiten, die sie besonders geleitet hatten, erhielten auf ihren Wunsch das Herz Armella's, um es in ihrer Kirche beizusetzen; die Leiche wurde dann sehr feierlich in der Kirche der Ursulinerinnen bestattet. Neben dem Grabe ward eine Tafel angebracht mit einem Epitaphium, in der ihres Namens als der „bonne Armelle", der außerordentlichen Gnaden, die sie von Gott empfangen, und ihrer Tugenden Erwähnung geschieht, wobei sie dem Gebete empfohlen wird mit der Mahnung, ihrem Beispiele in der Liebe Gottes zu folgen. Die Verehrung der Verstorbenen dauerte fort, und Manche kamen zum Grabe, um sich ihrer Fürbitte zu empfehlen, oder für Gnaden, die sie dieser Fürbitte zuschrieben, zu danken. Im folgenden Jahre gab ihre Freundin zu Vannes Armella's Leben heraus; schon nach wenigen Jahren (1678) erfolgte eine zweite, vermehrte Auflage. Der Titel des Werkes ist: Le triomphe de l'amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu, nommée Armelle Nicolas, décédée l'an de Notre-Seigneur 1671; fidèlement écrite par une religieuse du monastère de sainte Ursule de Vannes, de la congrégation de Bordeaux, et divisée en deux parties. A Vannes, chez Jean Gilles, imprimeur, 1678, avec approbation. — Man hat Armella Nicolas zu den Quietisten gezählt (Heppe, Gesch. der quietist. Mystik in der kathol. Kirche, Berlin 1875, 97), und sie hat auch Sympathien bei den protestantischen Pietisten oder Pseudomystikern gefunden. Von Poiret (s. d. Art.) wurde das Leben Armella's überarbeitet und 1704 zu Amsterdam unter dem Titel „Die Schule der reinen Liebe Gottes" herausgegeben. Hieraus veranstaltete Tersteegen (s. d. Art.) einen Auszug unter dem Titel „Das Leben der Armella Nicolas" in den „Auserlesenen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen" I, 2. Aufl. 1754. Es mögen immerhin einige Ausdrücke in den Mittheilungen Armella's, welche durch die genannte Ursulinerin aufgezeichnet wurden, einen gewissen Anstrich von quietistischer Mystik haben; da die Controverse über den Quietismus, durch welche Manches klarer gestellt wurde, in Frankreich damals noch nicht begonnen hatte, so wäre das leicht zu erklären. Wenn man indeß das arbeitsame Leben Armella's und jene Aeußerungen im Zusammenhange mit ihrer praktischen Frömmigkeit und ihrer ganzen Geistesrichtung betrachtet und zugleich erwägt, daß sie von einsichtsvollen Männern geleitet wurde und ihnen folgte, so gelangt man zu dem Urtheil, daß sie vom quietistischen Pseudomysticismus frei zu sprechen ist und ihr inneres Leben in den richtigen Grenzen der Ascese und der rechtgläubigen Mystik blieb. Auch war ihr Andenken immer geehrt, und von katholischen Schriftstellern wurde mehrfach ihr Leben als Muster eines gottesfürchtigen und tugendhaften Wandels dargestellt. (Vgl. außer der genannten Lebensbeschreibung: L'abbé C. J. Busson, Vie d'Armelle Nicolas, ou le règne de l'amour de Dieu dans une âme, Paris 1844; A. Stolz, Legende der Heiligen, 24. October.) [B. Jungmann.]

Nicolas, August, einer der namhaftesten französischen Apologeten des Christenthums im gegenwärtigen Jahrhundert, war geboren im J. 1807 zu Bordeaux, widmete sich dem Rechtsstudium und wurde Rechtsanwalt am königl. Gerichtshofe daselbst. Bald (1841) wurde er zum Friedensrichter des vierten Arrondissement von Bordeaux ernannt. Nach 1848 wurde er Abtheilungschef im Cultusministerium zu Paris unter dem Minister de Falloux. Er blieb in dieser seiner Function auch nach dem Sturze dieses Ministers und erhielt im J. 1854 die Generalinspection über alle Bibliotheken Frankreichs. Nachgehends wurde er als Richter dem Gerichtshofe erster Instanz der Seine zugetheilt. Er starb im J. 1888 zu Versailles. — Mit einem tief religiösen Gemüthe und mit reichen Geistesgaben ausgestattet, wußte Nicolas, obgleich durch die Geschäfte seines Berufes nach allen Seiten hin in Anspruch genommen, es doch zu ermöglichen, daß er eine ausgebreitete literarische Thätigkeit entfaltete, die fast ausschließlich auf dem apologetischen Gebiete sich bewegte. Er hat sein ganzes Leben der Begründung und Vertheidigung des Christenthums gegenüber den pseudo-

philosophischen modernen Irrthümern gewidmet und eine Reihe von Werken in dieser Richtung geschrieben. Die hauptsächlichsten derselben, die auch in's Deutsche übersetzt wurden, sind folgende: a. Philosophische Studien über das Christenthum (Études philosophiques sur le christianisme), Bordeaux 1842—1845, 4 Bde., ein Werk, das in Frankreich in vielen Auflagen erschien und von Heller nach der 7. Auflage in's Deutsche übersetzt wurde. b. Die Jungfrau Maria und der göttliche Plan. Neue Studien über das Christenthum (La Vierge Marie et le plan divin. Nouvelles études philosophiques sur le christianisme), Paris 1852. 1853. 1861, 4 Bde., übersetzt in's Deutsche v. Karl Reiching, Regensb. 1856—1860. Während das erstere Werk eine vollständige Apologie des Christenthums bietet, schildert das letztere die Stellung, welche die heilige Jungfrau in der christlichen Heilsöconomie einnimmt. Dazu kommen ferner: c. Die Kunst des Glaubens, oder philosophische Vorbereitung, um christlich zu glauben, 2 Bde., deutsch von Adolf Pliske, Regensb. 1867. d. Die Gottheit Christi, neuer Beweis, abgeleitet aus den neuerlichen Angriffen des Unglaubens, zugleich Fortsetzung der philosophischen Studien über das Christenthum, deutsch nach der 3. Aufl., Regensb. 1864. Es ist dieses Werk gegen Renan gerichtet. Endlich e. Vom Protestantismus und allen Häresien in ihrer Beziehung zum Socialismus, Paris 1852 u. 1853, 2 Bde., deutsch Paderborn 1854. Es ist in diesen Werken ein reicher Fonds des Wissens niedergelegt; die elegante Form der Darstellung wetteifert mit der Tiefe des Gedankens, so daß deren Lectüre nicht bloß überzeugend wirkt, sondern auch dem Gemüthe einen hohen Genuß gewährt. Ueber den Zweck, den Plan und die Beschaffenheit seiner Bücher spricht sich Nicolas in der Vorrede zu seinem ersten Werke „Philosophische Studien über das Christenthum" in folgender Weise aus: „Ich habe es mir zur Aufgabe gemacht, in den Geistern die Erkenntniß der Religion wiederherzustellen, indem ich alle Glieder der Kette wieder aufnehme, von den einfachsten Wahrheiten an, wie z. B. von einem geistigen Princip im Menschen, von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele u. s. w., bis zu den bestimmtesten Gründen und ausführlichsten Beweisen des katholischen Glaubens. Ich schreite dabei stets in philosophischen Erörterungen stufenweise voran und stütze jeden Punkt mit Argumenten und mit Zeugnissen, die soviel als möglich aus den Wissenschaften und neueren Auctoritäten geschöpft sind, besonders aus denen, die außerhalb der Religion stehen, damit die Wahrheit, aus der vollkommenen Uebereinstimmung jener mit der Religion hervorgehend, die widerstrebendsten Geister treffe. In dieser Beziehung bietet meine Arbeit eine Seite dar, von der aus betrachtet sie an Gewicht einigermaßen gewinnt. Ich darf dieses wohl ohne Hehl aussprechen. In der Welt erzogen, mitten unter denen lebend, die der Religion entfremdet sind, kann ich ihr Mißtrauen wie auch ihre Empfänglichkeit besser kennen lernen, kann auf vertrautere Weise mich ihnen nähern als Dolmetscher der religiösen Wahrheit, deren Sprache sie vergessen haben, mit ihnen verkehren und ihnen dieselbe zugänglicher machen, indem ich sie ihnen in solchen Formen, gleichsam in weltlichen Kleidern biete, welche, ohne die Sache selbst zu verletzen, ihr nur ein anderes Aussehen geben. Diese Erwägung, in einer gläubigen Zeit ohne Bedeutung, gewinnt Ernst und Wichtigkeit in einem Jahrhundert, da man von der Religion nichts Anderes kennt als die Vorurtheile, die sie entstellen, und die sie gewissen Geistern wie ein Gespenst erscheinen lassen, dem man nicht folgen könne, ohne mit den Lebenden zu brechen . . . Die Zeit ist eben vorangeschritten; die Stimmung wie auch das Bedürfniß der Geister ist ein anderes geworden, und der Fortschritt der Wissenschaft hat den Gesichtspunkt der Wahrheit verrückt. Die Folge davon ist, daß manches unsterbliche Werk, welches im Stande war, die Irreligiosität seiner Zeit zu beschämen, dem gegenwärtigen Bedürfnisse der Geister nicht mehr entspricht, weil es Punkte vertheidigt, die man bereits aufgegeben und verlassen, und weil es nicht antwortet auf die Angriffe, die man gegen neue Punkte gerichtet hat. Die Wahrheit ist in sich selbst unwandelbar; weil aber der Irrthum jeden Augenblick seine Stellung gegen sie wechselt, so ist es nothwendig, daß sie sich ihm unter mehreren Gestalten entgegenstellt und, ohne vom Platz zu weichen, ihrem unsteten und beweglichen Feinde von jeder Seite die Stirn bietet." Gewiß sind die hier hervorgehobenen Gesichtspunkte sehr richtig, und man muß gestehen, daß Nicolas sie in all' seinen Schriften mit großem Geschick zur Geltung und zur Anwendung gebracht hat. Seine apologetischen Ausführungen sind überall nicht so fast für Theologen als vielmehr für Laien berechnet, welche in der Welt stehen und mit dieser und ihren Irrthümern verkehren; sie berücksichtigen auch überall vorzugsweise die modernen Irrthümer, jene falschen Doctrinen, welche heutzutage die Geister fasciniren und dem positiven Christenthum entfremden. Die Nicolas'schen Schriften sind daher ganz geeignet, gleichsam einen Sauerteig zu bilden, um damit die dem Christenthum entfremdete moderne Welt zu durchdringen und in ihr die christliche Idee wieder neu zu beleben und zur Herrschaft zu bringen. So erweist sich Nicolas als ein würdiges Glied jener „religiösen Schule" in Frankreich, welche im laufenden Jahrhunderte schon so Bedeutendes für die Wiederbelebung des christlichen Geistes auf dem Gebiete der Wissenschaft und des Lebens geleistet hat. Er ist auch, einige traditionalistische Anklänge abgerechnet, jenen Irrthümern ferne geblieben, in welche manche Mitglieder dieser „religiösen Schule" sich leider verstrickt haben. Seine Schriften blieben daher auch von der kirchlichen Auctorität nicht bloß stets unbeanstandet, sondern sie wurden von den Bischöfen auch auf's

Wärmste empfohlen. Eine Lebensbeschreibung Nicolas' gab P. Lapeyre, Aug. Nicolas, sa vie et ses oeuvres, d'après ses Mémoires inédits, ses papiers et sa correspondance, Par. 1892. [Stöckl.]

Nicolaus, im N. T. einer der sieben von den Aposteln eingesetzten Diaconen (Apg. 6, 5). Das christliche Alterthum sah ihn als den Stifter der Secte der Nicolaiten (s. d. Art.) an, und obwohl Clemens von Alexandrien, Eusebius und Augustinus dieser Meinung nicht beipflichten zu können glauben, ist Nicolaus doch der einzige von den sieben Diaconen, welcher im römischen Martyrologium nicht aufgeführt wird. [Kaulen.]

Nicolaus I.—V., Päpste. — Nicolaus I., der hl. (858—867), war der Sohn des Primicerius Theodor. Papst Sergius II. nahm ihn in den päpstlichen Palast auf und weihte ihn zum Subdiacon, Leo IV. zum Diacon; Benedict III. schenkte ihm sein besonderes Vertrauen und gebrauchte ihn bei allen wichtigen Geschäften. Fünfzehn Tage nach dem Tode des letztern, am 24. April 858, wurde er zu dessen Nachfolger gewählt und am selben Tage inthronisirt und gekrönt. Soweit bekannt, ist dieß der erste Fall der Krönung eines Papstes. Kaiser Ludwig II., welcher sich in der Nähe Roms befand, begab sich auf die Kunde von dem Ableben Benedicts dorthin, war bei der Wahl zugegen und soll sie auch begünstigt haben. Zur öffentlichen Bekräftigung ihrer Freundschaft hielten Papst und Kaiser drei Tage lang ein feierliches Gastmahl. Als der Kaiser in sein Lager zurückgekehrt war, besuchte ihn der Papst bald darauf; der Kaiser kam ihm entgegen und führte, ebenso wie bei der Abreise, nach Pipins Beispiel eine Strecke lang dessen Pferd, wie es später als Cerimoniell zur Bezeigung der Ehrfurcht vor dem geistlichen Oberhaupte allgemein üblich ward. Das Pontificat Nicolaus' I. fiel in eine zerrüttete Zeit; er mußte einen harten Kampf gegen sittenlose Große und feile Prälaten führen, aus dem aber die päpstliche Gewalt siegreich hervorging. Bald schon hatte er mit dem übermüthigen Erzbischof Johannes von Ravenna zu kämpfen, gegen den er sowohl das Recht Anderer als auch sein eigenes Recht und Ansehen zugleich vertheidigen mußte. Derselbe hatte Clerus und Volk hart bedrückt, sie in ihrem Besitz beeinträchtigt und Geistliche eingekerkert. Die Mahnungen des Papstes blieben nicht allein fruchtlos, sondern reizten ihn zu noch größeren Gewaltthätigkeiten; er riß sogar Güter des päpstlichen Stuhles an sich, vernichtete die dafür sprechenden Urkunden und legte gefälschte vor, die päpstlichen Gesandten ließ er einkerkern und mißhandeln. Da er einer dreimaligen Vorladung nach Rom nicht nachkam, belegte ihn Nicolaus mit dem Banne. Johannes floh zum Kaiser nach Pavia und kam mit dessen Abgesandten nach Rom. Diese überzeugten sich jedoch, daß der Erzbischof ihren Schutz mißbrauche. Nicolaus selbst begab sich auf Bitten der Einwohner des Exarchates nach Ravenna, stellte hier die Ordnung wieder her und gab den Beraubten ihre Güter zurück. Als Johannes wieder nach Pavia kam, wollte hier niemand den Gebannten aufnehmen; der Kaiser selbst rieth ihm unter Zusicherung seiner Fürsprache zur Unterwerfung. Diese erfolgte auf einer römischen Synode im November 961. Johannes, der sein Ordinationsgelöbniß verfälscht hatte, las eine neue Formel vor und wurde dann wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Unter Zustimmung der Synode befahl ihm der Papst, Alles zu restituiren, alljährlich einmal sich in Rom zu stellen, in Aemilien ohne vorangegangene Wahl durch Clerus und Volk keine Bischöfe zu consecriren und seine Suffragane nicht an der Reise nach Rom zu hindern. Leider dauerte der Friede nicht lange; schon nach einigen Jahren trat der Erzbischof wieder feindlich gegen den Papst auf und betheiligte sich an dem Kampfe, den die Erzbischöfe Theotgaud von Trier und Günther von Köln gegen Nicolaus führten. Derselbe galt der Eheangelegenheit Lothars, die im Art. Lothar (VIII, 160 ff.) behandelt ist. Dieser Streit nahm die ganze Regierungszeit Nicolaus' I. in Anspruch, und er hatte nicht die Freude, ihn beendet zu sehen. Unerschütterlich auf dem Boden des kirchlichen Rechtes stehend, war er doch milde in Ausübung der kirchlichen Strafgewalt. Trotz der eindringlichsten Mahnungen und entschiedensten Drohungen, die er gegen den gekrönten Ehebrecher Lothar richtete, ist er doch nicht dazu übergegangen, ihn mit dem Banne zu belegen. Eine andere Eheangelegenheit war die der Engeltrude, der Gemahlin des Grafen Boso, wahrscheinlich eines Bruders der Königin Thietberga. Dieselbe hatte sich um die Mitte des Jahres 857 von einem Buhlen entführen lassen und sich mit demselben in verschiedenen Gegenden Frankreichs umhergetrieben. Nicolaus, dessen Vorgänger Benedict von Boso um Hilfe angerufen war, nahm sich der Sache kräftig an. Nachdem mehrere Mahnbriefe vergeblich geblieben waren, beauftragte er eine Synode zu Mailand im J. 860, Engeltrude vorzuladen und, wenn sie nicht erschiene, mit dem Anathem zu belegen. Da sie der Ladung nicht folgte, wurde jene Sentenz wirklich über sie gefällt und vom Papste bestätigt. Auf einer Lateransynode im October 863 wurde dieselbe Strafe nochmals ausgesprochen. Theotgaud von Trier und Günther von Köln, welche in beiden Eheangelegenheiten das kirchliche Recht arg verletzt, die päpstlichen Befehle nicht befolgt und päpstliche Briefe gefälscht hatten, wurden auf derselben Synode ihres Bisthums entsetzt, ebenso Johannes von Ravenna und Hagano von Bergamo, die mit ihnen gemeinsame Sache gemacht hatten. Die Abgesetzten suchten und fanden Hilfe bei Kaiser Ludwig II., dem sie vorstellten, ihre Absetzung sei, weil ohne Zustimmung ihres Landesherrn, des Kaisers, geschehen, ungerecht; der Papst habe Kaiser Lothar und dessen Gesandte, Theotgaud und Günther, beschimpft. Ludwig rückte von Benevent aus mit einem Heere gegen Rom an

der Absicht, den Papst entweder zur Zurücknahme der Sentenz zu zwingen oder Gewalt gegen ihn zu gebrauchen. Theotgaud und Günther befanden sich in der Begleitung des Kaisers und veröffentlichten auf dem Wege nach Rom ein Rundschreiben an alle Bischöfe, in welchem sie den Papst als Tyrannen darstellten; selbst nach Constantinopel sandten sie ein solches Schreiben. Als Nicolaus von dem Anrücken des Kaisers Kunde erhielt, ordnete er ein allgemeines Fasten und Bittgänge in Rom an; aber er blieb auch ungebeugt, als Ludwigs Soldaten in die Stadt eindrangen und eine Procession anfielen. Zwei Tage lang blieb der Papst ohne Nahrung in St. Peter eingeschlossen. Ein Fieber, das den Kaiser plötzlich befiel, und Unglücksfälle im Heere brachten denselben zur Besinnung; durch Vermittlung seiner Gemahlin söhnte er sich wieder mit dem Papste aus und verließ die Stadt. Günther versuchte durch seinen Bruder Hilduin einen heftigen Schmähbrief gegen Nicolaus auf dem Grabe des hl. Petrus niederzulegen. Trotz der warmen Fürsprache Ludwigs des Deutschen und mehrerer Bischöfe hielt der Papst seinen Spruch gegen die beiden Erzbischöfe aufrecht. Eine dritte Eheangelegenheit, in welche Nicolaus eingriff, war die der Judith, einer Tochter des westfränkischen Königs Karl des Kahlen. Dieselbe war mit dem Grafen Balduin von Flandern in ein Verhältniß getreten und entflohen, da ihr Vater diese Verbindung nicht zugeben wollte. Auf Betreiben Karls wurde sie von den westfränkischen Bischöfen mit dem Banne belegt. Balduin rief die Vermittlung des Papstes an, welcher dieselbe im Interesse der freien Wahl des Gatten gewährte. Er bat wiederholt das Königspaar um Nachsicht, und als Erzbischof Hincmar von Reims von Milde nichts-wissen wollte, verwies er ihm mit drohenden Worten sein Verhalten und befahl ihm, selbst die Königstochter zur Versöhnung dem Vater zuzuführen. Karl gestattete dann die Verheiratung. Auch auf Sardinien schützte Nicolaus das kirchliche Eherecht. Hier waren seit längerer Zeit incestuose Ehen eingerissen; er sandte Legaten dorthin und drang auf Abstellung derselben. Mit dem eben genannten Erzbischof Hincmar von Reims hatte Nicolaus einen andern heftigen Kampf zu bestehen, in welchem es sich um die oberste Gerichtsbarkeit des Papstes handelte. Bischof Rothad von Soissons war im J. 861 auf einer Provinzialsynode zu Soissons von der Gemeinschaft der Bischöfe ausgeschlossen worden, bis er gehorchen würde, weil er, wie Hincmar sagt, immer ungehorsam gegen das canonische Recht, die Hoheit des Königs und die Privilegien des Metropoliten gewesen. Rothad dagegen gab an, er habe einen seiner Geistlichen wegen einer Unzuchtssünde abgesetzt, drei Jahre später habe Hincmar denselben wieder eingesetzt; da er sich als Bischof im Interesse der eigenen Disciplinargewalt dieser Maßregel nicht unterworfen habe, sei auf dem Concil Anklage gegen ihn erhoben worden. Die Wahrheit in dieser Sache war die, daß eine Provinzialsynode das Urtheil Rothads aufgehoben hatte, ohne daß dieser den Entscheid anerkannte. Trotz der Sentenz von Soissons erschien Rothad im folgenden Jahre auf einer Synode zu Pistes. Da diese auf Antrag Hincmars die Absetzung über ihn aussprechen wollte, so appellirte er an den Papst, wurde aber an der Reise gehindert unter dem Vorgeben, er habe selbst auf die Appellation nachträglich verzichtet. Auf einer neuen Synode zu Soissons (862) wurde er abgesetzt und in klösterliche Haft gebracht. Jetzt nahm sich Nicolaus der Sache an. Der Streit, welcher zwischen ihm und dem Erzbischof von Reims entbrannte, ist durch die Principienfragen, die in ihm zur Entscheidung kommen, eine der wichtigsten Erscheinungen des 9. Jahrhunderts. Anfang 863 forderte Nicolaus Hincmar auf, entweder innerhalb 30 Tagen nach Empfang des Schreibens Rothad zu restituiren oder ihn nach Rom zu senden, zugleich aber selbst oder durch Bevollmächtigte dort zu erscheinen, widrigenfalls er suspendirt sei (Mansi XV, 295 sq.). Weitere Schreiben an Hincmar, an die zu Soissons versammelt gewesenen Bischöfe, an Karl den Kahlen und die Königin Hermintrud bewirkten, daß auf einer Synode zu Verberie am 25. October 863 beschlossen wurde, dem Willen des Papstes zu willfahren und Rothad mit Bevollmächtigten nach Rom zu senden. Rothad kam im Juni des folgenden Jahres zu Rom an; da sich keine Ankläger einfanden, ließ ihn der Papst zur Vertheidigung zu, sprach ihn am Weihnachtsfeste frei, setzte ihn wieder in sein Bisthum ein und schickte ihn mit dem Bischof Arsenius von Orta als päpstlichem Legaten zurück. In einem Rundschreiben an die Bischöfe Galliens (Mansi XV, 693 sqq.) belehrte er dieselben sodann über die in der Person des Apostelfürsten dem römischen Stuhle übertragene Befugniß, in der vorliegenden, unzweifelhaft zu den majora negotia zählenden Frage selbständig zu entscheiden. Wenn schon überhaupt bei der Verurtheilung eines Bischofs die Genehmigung Roms eingeholt werden müsse, so sei dieß um so mehr erforderlich, wenn ausdrücklich Berufung eingelegt worden. Die Ausflucht, Rothad habe nach derselben wiederum das Gericht der Synode begehrt, sei allzu absurd, zumal da nach einer Appellation an den höchsten Richter jede andere Jurisdiction aufhöre. Ja überhaupt verstoße die Absetzung eines Bischofs ohne Befragen des Papstes gegen zahlreiche und gewichtige Decrete, die man nicht unter dem Vorwande, sie befänden sich nicht im Codex canonum (dem Hadrianischen), hintansetzen dürfe. Es stehe jedoch den Anklägern Rothads jederzeit frei, Klagen gegen ihn in Rom vorzubringen, nur müsse er vorher restituirt sein. In demselben Briefe spricht der Papst auch vom Kaiserthum; er nennt es ein „gottbeschütztes", „mit der Benediction und der Salbung durch den Dienst des apostolischen Oberhirten empfangen"; das Schwert habe der Kaiser von Petrus gegen die Ungläubigen empfangen, die

Krone durch Erbschaft erhalten; sie sei ihm durch die Auctorität des apostolischen Stuhles bestätigt und vom Papste aufgesetzt. Wer gegen den Kaiser ankämpfe, habe Gott und den apostolischen Stuhl zu Feinden. Aehnliche Schreiben richtete Nicolaus an Karl den Kahlen und an Hincmar. Letzterem drohte er mit der Suspension, wenn er sich bei seiner Sentenz nicht beruhige oder nicht mit Rothad nach Rom komme. Hincmar gab sich zufrieden. Bald nachdem diese Angelegenheit beendet war, griff Nicolaus eine andere im fränkischen Reiche auf, nämlich die der Reimser Geistlichen. Erzbischof Ebo von Reims (s. d. Art.), Hincmars Vorgänger, hatte auch nach seiner Absetzung im J. 835 Geistliche geweiht. Hincmar verbot denselben alle Ausübung geistlicher Functionen; die Synode zu Soissons 853 bestätigte diese Sentenz und fügte den Bann hinzu. Hincmar wollte diesen Beschluß in Rom sanctioniren lassen; Leo IV., an den die Cleriker appellirt hatten, willfahrte ihm nicht, wohl aber Benedict III. im J. 855, und auch Nicolaus erneuerte 863 auf Hincmars Nachsuchen die Bestätigung unter der Bedingung: **ita tamen, si in nullo negotio, apostolicae Romanae sedis jussionibus inventus fueris inobediens (Mansi XV, 375).** Doch liefen Berichte auf Berichte vom Gegentheil an den Papst ein, und es kam hinzu, daß Karl der Kahle einen dieser Cleriker, Wulfad, auf den erzbischöflichen Stuhl von Bourges erhoben sehen wollte. Als deßhalb Nicolaus die Acten der Synode von Soissons einer nochmaligen Durchsicht unterzog, kam er zu der Ansicht, die Rechtmäßigkeit der Bestrafung jener Geistlichen sei doch nicht über jeden Zweifel erhaben. Er richtete deßhalb am 3. April 866 ein Schreiben an Hincmar (**Mansi** XV, 705 **sqq.**), in welchem er ihm rieth, die Cleriker selbst zu restituiren; wolle er das nicht, so solle für den 18. August eine große Synode nach Soissons berufen werden; würde hier keine Einigung erzielt, so gedenke er die Sache vor sein Gericht zu ziehen. Die Synode entschied in dem Sinne einer von Hincmar vorgelegten Denkschrift, der Papst möge die Cleriker aus Gnade restituiren, die Bischöfe wollten dann die Ausführung des päpstlichen Mandates übernehmen (**Mansi** XV, 728 **sqq.**). Papst Nicolaus war damit keineswegs zufrieden, sondern tadelte die Unregelmäßigkeit der frühern wie der jetzigen Synode zu Soissons, forderte, daß Hincmar entweder die Restitution als rechtlich begründet anerkenne oder die Absetzung als gesetzmäßig nachweise, und setzte Wulfad und seine Genossen wieder ein (**Mansi** XV, 738 **sqq.**). Hincmar richtete nun ein demüthiges Unterwerfungsschreiben an den Papst, in welchem er erklärte, die Entscheidung ohne Rückhalt annehmen zu wollen; er umging aber das directe Zeugniß, die Absetzung der Cleriker sei ungesetzmäßig gewesen (**Mansi** l. c. 772 **sqq.**). Indeß erklärte der Papst sich zufrieden. Eine Synode zu Troyes am 25. October 867 ergänzte die früheren Berichte und erbat das Pallium für Wulfad. Zugleich ersuchten die Bischöfe den Papst, er möge Fürsorge treffen, daß künftig kein Bischof mehr ohne Zustimmung des Papstes abgesetzt werde, wie das in vielen Decretalen der Päpste verordnet sei (**Mansi** l. c. 791). Mit diesen Decreten sind die pseudoisidorischen (s. d. Art. Pseudoisidor) gemeint. Ob Papst Nicolaus dieselben gekannt hat, ist controvers, aber nicht wahrscheinlich. Sicherlich hat er sie erst 863 kennen gelernt; auf keinen Fall hat er sie benutzt. „Nirgends in den zahlreichen, oft zu Abhandlungen angewachsenen Schreiben Nicolaus' I. läßt sich ein pseudoisidorisches Citat nachweisen, und doch hätte er den falschen Decretalen eine Fülle der schlagendsten Beweisstellen gegen die gallischen Bischöfe entnehmen können" (Schrörs [s. u.] 267 Anm.); vielmehr beweist er die Auctorität und die Rechte des päpstlichen Stuhles aus allgemeinen Grundsätzen, welche sich auf die Worte Christi stützen, aus Canonen, Decretalen und anderen Ueberlieferungen, die schon längst bekannt waren und keiner Controverse unterworfen sind (vgl. Schrörs 259, Anm. 82. 265 u. 266, Anm. 111; Hergenröther, Anti-Janus, Freib. 1870, 106 ff. und K.-G. II, 3. Aufl. Freib. 1885, 16 ff.; **B. Jungmann, Dissert. sel. in historiam eccl. III, Ratisb.** 1882, 306). Auch sonst schirmte Nicolaus allenthalben die Unterdrückten. So setzte er den gewaltthätig entfernten Bischof Seufried von Piacenza und den von seinem Bischof Pandulph des Amtes beraubten Diacon Pompo zu Capua wieder ein. Für Deutschland war er thätig, indem er seine Zustimmung zur Vereinigung des bisher zur Kirchenprovinz Köln gehörigen Bisthums Bremen mit dem Erzbisthum Hamburg gab und die schon von Gregor IV. gegebene Verordnung erneuerte, daß Ansgar und seine Nachfolger auf dem Stuhle von Hamburg zugleich päpstliche Legaten bei den Dänen, Schweden und Slaven sein sollten (s. d. Artt. Ansgar und Hamburg).

Den größten Kampf hatte Nicolaus I. mit den geistlichen und den weltlichen Machthabern zu Constantinopel zu bestehen. Ein Jahr vor seiner Thronbesteigung war der Patriarch Ignatius (s. d. Art.) widerrechtlich abgesetzt und ebenso widerrechtlich der Laie Photius (s. d. Art.) an seine Stelle gesetzt worden. Um sicher zu gehen, wandte sich Kaiser Michael III. an den Papst; Photius betheuerte heuchlerisch, nur mit Widerstreben das Patriarchat angenommen zu haben. Nicolaus, von dem wahren Hergang der Sache noch nicht genau unterrichtet, verfuhr mit Vorsicht; in seiner Antwort tadelte er die uncanonische plötzliche Erhebung des Photius aus dem Laienstande und erklärte, seine Anerkennung bis zu genauer Aufhellung des Sachverhaltes verschieben zu müssen (**Mansi** XV, 160. 162). Die von ihm nach Constantinopel gesandten Legaten ließen sich täuschen und sprachen auf einer Synode (Frühjahr 861) die Absetzung des Ignatius und die Anerkennung des Photius aus. Allein Nicolaus durchschaute das Gewebe von Trug und Gewaltthat und ließ sich weder

durch die Nachrichten seiner Legaten, noch durch die heuchlerischen Schreiben von Constantinopel täuschen. Er versammelte den römischen Clerus und erklärte feierlich in Gegenwart der byzantinischen Gesandten, daß seine Legaten ihre Vollmacht überschritten hätten und er ihren Entscheid nicht anerkenne. Dasselbe sprach er in einem Schreiben an den Kaiser und an Photius aus und richtete am 18. März 862 ein Schreiben ad omnes fideles, um die ganze Christenheit von den Vorgängen in Constantinopel und seinem eigenen Urtheil in Kenntniß zu setzen (Mansi l. c. 168. 170. 174). Auf einer Synode zu Anfang 863 sprach er über den einen der Legaten und über Photius Absetzung und Bann aus; über den andern Legaten, der sich in Gallien befand, erfolgte dieselbe Sentenz im folgenden Jahre (Mansi l. c. 178. 183. 245). Ein höchst beleidigendes Schreiben Michaels III., welches im August 865 nach Rom kam, beantwortete Nicolaus im Gefühl der Ueberlegenheit mit Würde und Klugheit. Die dem Stuhle des hl. Petrus zugefügten Beleidigungen wies er zurück, die ihm persönlich zugefügten überging er mit Stillschweigen. Er erklärte sich nachdrücklich gegen den byzantinischen Despotismus in Kirchensachen; die Privilegien seines Stuhles, die von Christus selbst verliehen, könnten wohl angetastet und verletzt, aber nie zerstört werden. Um alle Rücksicht zu nehmen, gestattete er eine in Rom, fern von den Intriguen der Parteien vorzunehmende Revision des Prozesses, zu der sowohl Ignatius als Photius oder deren Bevollmächtigte mit Abgeordneten des Hofes und mehrere Bischöfe erscheinen möchten (Mansi l. c. 211). Inzwischen hatte sich ein missionsgeschichtliches Ereigniß vorbereitet, welches in seinen Folgen den Gegensatz verschärfte. Die von den Griechen bekehrten Bulgaren begannen nämlich mit Rom in Verbindung zu treten (s. d. Art. Bulgarien). Ihr Fürst Boris (Michael) schickte im August 866 Gesandte nach Rom und ließ dem Papste 106 Lehre und Disciplin betreffende Fragen vorlegen. Nicolaus beantwortete dieselben eingehend und schickte Legaten dorthin (Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum, Mansi l. c. 401 sqq.). „Diese Antworten zeigen," wie Neander (Allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche IV, Hamb. 1836, 55) treffend bemerkt, „daß es dem Papste nicht bloß darauf ankam, die Einrichtungen der römischen Kirche, das Papstthum und einen christlichen Ceremoniendienst unter den Bulgaren einzuführen; sondern, daß er es sich auch sehr angelegen seyn ließ, sie auf das, was zur christlichen Lebensbildung erfordert werde, aufmerksam zu machen", daß er weit mehr als ein griechischer Patriarch für ihre religiösen Bedürfnisse zu sorgen geeignet war. Mit den Gesandten an die Bulgaren zogen drei andere, um durch deren Land nach Constantinopel zu gehen. Sie nahmen acht vom 13. November 866 datirte Briefe an den Kaiser, Ignatius, Photius, Bardas, die Kaiserinnen Theodora und Eudoxia, den Clerus und die Senatoren von Constantinopel mit, die letzten, welche Nicolaus nach Byzanz richtete (Mansi l. c. 216 sqq.). Sie kamen jedoch nicht an den Ort ihrer Bestimmung, da den drei Legaten das Betreten des oströmischen Reiches untersagt wurde. Als nun Photius seine persönliche Sache zur Sache der ganzen orientalischen Kirche zu machen suchte, in einem längern Schreiben die Differenzpunkte derselben mit der abendländischen Kirche aufzählte, wobei er diese, den Papst an der Spitze, der Häresie beschuldigte, weiterhin über Nicolaus auf einer Synode im J. 867 den Bann aussprach und ihn des Pontificates für unwürdig erklärte, wandte sich dieser an Hincmar von Reims und andere Bischöfe des Frankenreiches, theilte ihnen den Hergang der orientalischen Wirren mit und forderte sie auf, die gehässigen Vorwürfe des Photius zu widerlegen. Treffend charakterisirt er diese Anklagen dahin, daß sie theils Dinge betreffen, die, in der uralten Ueberlieferung der Lateiner begründet, von keinem Kirchenlehrer oder sonstwie bisher angefochten seien, zum Theil völlig aller Wahrheit entbehrten, zum Theil auch gegen die Griechen retorquirt werden könnten (Mansi l. c. 355 sqq.). Der neue Kaiser Basilius stürzte schon am 25. September 867, zwei Tage nach seiner Thronbesteigung, den Photius, setzte am 23. November den Ignatius wieder ein und suchte die Aussöhnung mit Rom. Allein Nicolaus hatte nicht mehr die Freude, diese zu erleben. Seit dem August 867 von schweren körperlichen Leiden heimgesucht und von innerem Gram über die byzantinischen Zerwürfnisse aufgerieben, hatte er am 13. November sein thatenreiches, sturmbewegtes Leben geendet. Ihm folgte Hadrian II.

Nicolaus I. war von edler, schöner Gestalt, hochgebildet und beredt, fromm, sittenstreng und wohlthätig. In seinem Charakter waren Kraft und Besonnenheit des Staatsmannes im reinsten Ebenmaß mit dem milden Feuer einer hohen priesterlichen Seele gepaart. In allem, was er that, trug und hob ihn die unerschütterliche Ueberzeugung, daß die römische Kirche das Haupt aller Kirchen, die Mutter und Lehrerin sämmtlicher Christgläubigen sei; das Papstthum ist ihm der Angelpunkt der christlichen Welt, der Grundpfeiler, auf dem die Wohlfahrt und das Gedeihen des staatlichen und kirchlichen Lebens beruht. Die Vorrechte des apostolischen Stuhles, die derselbe von Christus unmittelbar, nicht durch synodale Beschlüsse im Laufe der Zeiten erhalten, sind, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, „die Heilmittel der gesammten katholischen Welt, die Waffen gegen jeden Andrang der Ungerechtigkeit, der Schutz und das Muster der Priester des Herrn, aller Würdenträger wie aller ungerecht Verfolgten" (Mansi l. c. 298). Durchdrungen von dieser Idee des Papstthums, „verstand er es, das Ansehen der römischen Kirche und die Vollgewalt des apostolischen Stuhles im Orient und Occident fürstlicher Willkür und bischöflicher Anmaßung gegenüber zu thatsächlicher Anerkennung zu bringen. Die wenigen Jahre

seines glänzenden Pontificates haben zwar nicht hingereicht, um das große Werk allseitig zu vollenden und den Nachfolgern als gesichertes Erbe zu überlassen; dazu fehlten in der nächsten Folgezeit vor Allem noch die äußeren Bedingungen. Aber nichtsdestoweniger hat Nicolaus den Grund gelegt, auf dem ein Gregor VII. fortbauen konnte; er zuerst hat die Ideen des mittelalterlichen Papstthums geltend gemacht. Mit ihm und Karl dem Großen bricht erst die Zeit des Mittelalters im eigentlichen Sinne an; die vorausgehenden Jahrhunderte sind nur Anbahnung und Vorbereitung" (Schrörs 2). Den überwältigenden Eindruck, den seine Persönlichkeit und sein Wirken auf die Zeitgenossen machte, schildert der fränkische Chronist Regino mit folgenden Worten: „Von dem seligen Gregor bis auf die Gegenwart scheint kein zur Würde des Papstthums Erhobener ihm vergleichbar. Den Königen und Tyrannen gebot er, gleich als wäre er der Herr des Erdkreises. Den guten Bischöfen und Priestern und den Frommen war er herablassend, freundlich, gütig und milde; den schlechten und denen, die vom rechten Wege abgewichen, war er furchtbar und voll Schrecken. Mit Recht glaubt man, daß Gott einen zweiten Elias erweckt habe, zwar nicht dem Körper nach, aber an Geist und Kraft" (Chronicon a. 868, Mon. Germ. hist. Script. I, 579). Durch seine weise und kraftvolle Regierung hat er sich den Beinamen des Großen verdient. (Vgl. A. Thiel, De Nicolao papa I.... commentiones duae, Brunsb. 1859; Lämmer, Papst Nicolaus I. und die byzantinische Staatskirche seiner Zeit, Berlin 1857; Hergenröther, Photius I., Regensburg 1867; Ders., K.-G. II, 3. Aufl., Freib. 1885, 12 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 224 ff.; Schrörs, Hincmar, Erzbischof von Reims, Freiburg 1884. Die Briefe Nicolaus' I. bei Mansi XV, 143 sqq.; Harduin V, 119 sqq.; Jaffé, Regesta I, 2. ed., Lipsiae 1885, 342—368.)

Nicolaus II. (1059—1061) hieß vorher Gerhard und stammte aus Burgund. Mit dem spätern Papste Stephan X. war er Canonicus in Lüttich, seit 1046 Bischof von Florenz. Als nach dem Tode Stephans X. die tusculanische Partei des römischen Adels den Cardinalbischof Johannes Mincius von Velletri unter dem Namen Benedict X. (s. d. Art.) auf den päpstlichen Stuhl erhob, lenkte Hildebrand auf einer Versammlung zu Siena im December 1058 die Wahl auf Gerhard. Die Kaiserin Agnes ertheilte ihm die Anerkennung und beauftragte den Herzog Gottfried von Lothringen-Toscana, ihn nach Rom zu führen. Auf dem Wege dorthin veranstaltete Nicolaus zu Sutri eine Synode, auf welcher die Absetzung und Excommunication des Eindringlings ausgesprochen wurde. Zu Sutri ließ der Papst das kriegerische Gefolge zurück und zog, nur von den Cardinälen begleitet, nach Rom, wo er von Volk und Clerus ehrenvoll empfangen und am 24. Januar 1059 gekrönt wurde. Der neue Papst galt als ein durch Sittenstrenge, Wohlthätigkeit und Gelehrsamk ausgezeichneter Mann. Die eigentliche Seele sein Pontificates war Hildebrand, den er Ende 105 zum Archidiacon der römischen Kirche promovirt Zu Ostern berief Nicolaus eine große Synod nach Rom, auf welcher 113 Bischöfe erschienen. A derselben gab er, um die Wahl des Oberhaupte der Kirche sowohl den römischen Parteien, als au dem deutschen Hofe gegenüber möglichst sicher z stellen, ein Decret über die Papstwahl. Dieselb wurde dadurch wesentlich in die Hände der Ca dinalbischöfe gelegt, jedoch sollte sie geschehen m Vorbehalt der schuldigen Achtung und Ehrerbietun gegen König Heinrich und dessen Nachfolger, welc dieses Recht persönlich vom apostolischen Stuh erlangen würden (s. d. Art. Papstwahl). Ferne erließ die Synode 13 Canones, von denen d dritte das Anhören der Messe eines im Concubi nate lebenden Priesters verbot, der vierte den Cl rikern das gemeinsame Leben vorschrieb (Man XIX, 898). Auf der Synode erschien auch B rengar von Tours, welcher seine Schriften ve brannte und eine von Hildebrand verfaßte Form über die Eucharistie beschwor (s. d. Art. Bereng II, 396). Ende Juni begab sich Nicolaus na Monte-Cassino, wo er das Johannisfest feier und den Abt Desiderius zum Cardinal und seinem Stellvertreter in Unteritalien ernannte. Vo da ging er nach Melfi und hielt dort im Juli ei Synode zur Durchführung der kirchlichen Refor men (Guillermus Apuliensis, Gesta Robert Wiscardi, in den Mon. Germ. hist. ed. Pert Hannover 1851, XI bezw. Scriptt. IX, 261 Dann trat er mit dem Normannenherzog Robe Guiscard in Unterhandlung und belehnte ih von der Politik seiner Vorgänger, namentli Leo's IX., abgehend, mit Apulien, Calabrien u Sicilien gegen Entrichtung eines Zinses und d Verpflichtung, die Güter der römischen Kirche u die Freiheit der Papstwahl zu schützen. (Die Eide formel Roberts bei Baronius a. 1059, n. 70. 71 Zu dieser Annäherung an die Normannen wur Nicolaus veranlaßt durch die feindselige Gesinnun welche sich in Deutschland gegen Rom kundga Nachdem der Papst im August zu Benevent ei Synode gehalten, kehrte er nach Rom zurück, g folgt von einem normannischen Heere, welches d gefährlichsten Gegner, die Grafen von Tuscul und Galeria, zur Unterwerfung brachte. Zu Durchführung der Beschlüsse gegen Simonie u Concubinat schickte Nicolaus noch im J. 105 Legaten in die verschiedenen Gegenden aus. Na Mailand gingen Petrus Damiani und Ansel von Lucca und brachten die Stadt zur Aussöhnu mit dem Papste (Bericht Damiani's bei Baroni a. 1059, n. 44). Damiani durchzog dann Italie freilich wenig zufrieden mit der Milde des Papst gegen die concubinarischen und simonistischen Bi schöfe (vgl. dessen Brief, abgedr. bei Baronius l. n. 39). Anselm von Lucca ging nach Deutschla fand aber hier eine überaus feindselige Gesinnu

gegen den Papst, welcher den Erzbischof Anno von Köln aus nicht näher bekannten Ursachen scharf zurechtgewiesen hatte. Auf einem Conciliabulum zu Worms, wohl zu Weihnachten 1060, wurde sogar beschlossen, den Namen des Papstes im Canon zu streichen. Inzwischen bereiste Cardinal Stephan Frankreich und wirkte hier, unterstützt von dem Abte Hugo von Clugny, zur Durchführung der kirchlichen Reform (Synoden zu Vienne 31. Januar 1060, zu Tours 17. Februar). Auf einer weitern römischen Synode (1061) verordnete der Papst: „Wer von einem Simonisten, aber ohne Simonie, geweiht ist, soll in seinem Ordo verbleiben, wenn sonst kein Vergehen seinerseits vorliegt; wofern aber künftig jemand von einem Bischof sich weihen läßt, den er als Simonisten kennt, so sollen beide, der Weihende und der Geweihte, abgesetzt sein" (**Mansi XIX**, 899). Auch hier wurde eine Verordnung über die Papstwahl gegeben; unter Wiederholung früherer Bestimmungen wurde das dem deutschen Könige verliehene Indult zwar nicht ausdrücklich mehr erwähnt, aber auch nicht ausdrücklich zurückgenommen. Nicolaus, der viel in Italien, um zu bessern, herumreiste, starb am 19. Juli 1061 zu Florenz und wurde in seiner frühern Cathedrale beigesetzt. Nach einem Pontificat von 2½ Jahren hinterließ er seinem Nachfolger die Kirche freier als je; den Cardinälen war die Bahn vorgezeichnet, welche sie einzuschlagen hatten. Sein Nachfolger war Alexander II. (Vgl. Höfler, Die deutschen Päpste II, Regensb. 1839, 239—360; Hergenröther, K.-G. II, 3. Aufl., 54—58; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 798 bis 850; **Jaffé, Regesta I**, 2. ed., 557 sqq.)

Nicolaus III. (1277—1280) hieß vorher Johannes Gaetanus und stammte aus dem Hause der Orsini. Sein Vater, der nach dem Tode seiner Gemahlin in den dritten Orden des hl. Franciscus getreten war, bot den Knaben dem Heiligen zur Aufnahme in den Orden an; dieser soll erwiedert haben, der Herr habe denselben ausersehen, den Orden zu beschützen und einst ein Herr der Welt zu werden. Innocenz IV. ernannte Johannes Gaetanus 1244 zum Cardinal und Alexander IV. ihn zum Protector des Franciscanerordens. Er gehörte zu den vier Cardinälen, welche am 28. Juni 1265 von Karl von Anjou im Auftrage Clemens' IV. den Lehenseid entgegennahmen; Hadrian V. schickte ihn nach Viterbo, um die Zwistigkeiten zwischen Karl und Rudolf von Habsburg beizulegen. Johannes XXI. ernannte ihn am 18. October 1276 zum Archipresbyter von St. Peter, als welcher er mehrere Bestimmungen über das Leben der Canoniker erließ. Nach dem Tode Johannes' XXI. (20. Mai 1277) spalteten sich die acht zu Viterbo versammelten Cardinäle in eine italienische und eine französische Partei. Da die strenge Conclaveordnung aufgehoben war, so zögerten die Cardinäle, und die Wahl kam nicht eher zu Stande, als bis die Bürger von Viterbo dieselben in das Stadthaus einsperrten; am 25. November wurde Nicolaus gewählt. Bald darauf begab er sich nach Rom, wo am 26. December die Krönung stattfand. Schon vorher war er mit Rudolf von Habsburg in Verbindung getreten, um dessen Kaiserkrönung zu ermöglichen. Auf sein Ansuchen bestätigte dieser am 29. Mai die päpstlichen Herrschaftsrechte über den Kirchenstaat und entband die Städte der Romagna von dem Huldigungseid, den sein Kanzler von ihnen entgegengenommen hatte. Die Reichsfürsten pflichteten später bei. Im Sommer 1278 ließ Nicolaus durch seinen Neffen Latino, den er am 12. März mit acht Anderen, unter ihnen den Franciscanergeneral Hieronymus von Ascoli, später Nicolaus IV., zum Cardinal erhoben hatte, von der Romagna Besitz nehmen; zum Grafen derselben ernannte er einen andern Neffen, Berthold. Karl von Anjou nöthigte er, das Reichsvicariat in Tuscien und das Amt des Senators der Stadt Rom, das ihm Clemens IV. auf zehn Jahre übertragen hatte, nach Ablauf dieser Zeit niederzulegen. Darauf verbot er, daß die Würde des römischen Senators künftig an Fremde übertragen werde. Auch brachte er im J. 1280 zwischen Rudolf von Habsburg und Karl einen Vergleich zu Stande, nach welchem dieser die Grafschaft der Provence und Forcalquier vom deutschen Reiche zu Lehen nahm und seinen Enkel mit Rudolfs Tochter verlobte. Ein italienischer Chronist (s. bei **Muratori, Scriptt. XI**, 1183) berichtet, der Papst habe mit Rudolf über eine Theilung des Reiches in vier Königreiche verhandelt; das eine, Deutschland, sollte Rudolf als Erbmonarchie erhalten; das zweite, Arelat, der Enkel Karls von Anjou; die beiden anderen, Lombardei und Tuscien, die Verwandten des Papstes. Inwieweit diese Nachricht der Wirklichkeit entspricht, läßt sich bei dem Mangel an Nachrichten nicht sagen (vgl. Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens II, Innsbruck 1869, 461). Um die Verschwörung gegen Karl auf Sicilien soll Nicolaus gewußt haben (Leo, Gesch. d. ital. Staaten IV, Hamburg 1830, 627). Nach Constantinopel schickte er Gesandte, um die 1274 geschlossene Union auch factisch durchzuführen. In den Instructionen derselben (**Martène et Durand, Veterum scriptt. et monum. ... amplissima coll. VII**, Paris. 1733, 261 sq.) erneuerte er theils die Forderungen seiner Vorgänger, theils ging er, der Aufrichtigkeit der Griechen mißtrauend, über dieselben hinaus. Zwar unterschrieben der Kaiser Michael und sein Sohn Andronicus für ihre eigene Person das Symbolum, sonst wurde aber nichts erreicht. Weiterhin wandte Nicolaus dem fernen Orient seine Aufmerksamkeit zu, indem er an den Tataren-Chan Gesandte abordnete (**Raynald ad a.** 1278, n. 18 sq.; s. d. Art. Mongolen VIII, 1773). Nach Ungarn sandte er den Bischof von Fermo als Legaten mit den ausgedehntesten Vollmachten (**Raynald** 1278, n. 23; **Theiner, Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia I**, Rom. 1859, 327 sqq.). Den ungarischen König Ladislaus,

der eine 1270 zu Ofen abgehaltene Synode auseinander gejagt hatte, weil er sich durch deren Beschlüsse beeinträchtigt glaubte, ermahnte er in eindringlicher Weise zur Besserung (Raynald ad a. 1279, n. 37 sq.). Auch zwischen den Königen von Frankreich und Castilien suchte er Frieden zu vermitteln. Um die Streitigkeiten innerhalb des Franciscanerordens über die Auslegung der Regel beizulegen, erließ er am 14. August 1279 eine Erklärung derselben durch die Bulle Exiit (s. d. Art. Armut I, 1394). Mitten aus diesem thätigen Leben wurde Nicolaus am 22. August 1280 durch einen Schlaganfall zu Soriano bei Viterbo, wohin er sich der heißen Jahreszeit wegen begeben hatte, abgerufen. Er galt als sittenrein, streng und gelehrt, zog sich jedoch den Vorwurf zu großer Begünstigung seiner Verwandten zu (s. d. Art. Nepotismus oben 111). Sein Nachfolger war Martin IV. (Vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte II, 3. Aufl., 309; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 158. 179; Potthast, Regesta Romanorum Pontif. II, 1719—1756.)

Nicolaus IV. (1288—1292) war der dritte Nachfolger des Vorigen. Er hieß vorher Hieronymus und war geboren zu Ascoli; schon früh trat er in den Franciscanerorden. Im J. 1272 ging er mit drei Ordensbrüdern nach Constantinopel, um die Griechen zur Theilnahme an dem Concil zu Lyon einzuladen. Nach dem Tode des hl. Bonaventura wurde er 1274 zum General seines Ordens erwählt. Nicolaus III. sandte ihn zur Friedensvermittlung zwischen den Königen von Frankreich und Castilien und erhob ihn während dieser Legation zum Cardinal unter dem Titel der hl. Praxedes; Martin IV. erhob ihn zum Bischof von Palestrina. Auch bei den unter Nicolaus III. erwähnten Unterhandlungen zwischen Rudolf von Habsburg und Karl von Anjou war er betheiligt. Nach dem am 3. April 1287 zu Rom erfolgten Tode Honorius' IV. versammelten sich die Cardinäle zur Wahl, konnten sich aber nicht einigen; infolge des Fiebers starben sechs Cardinäle; die übrigen verließen die Stadt, nur Hieronymus blieb zurück, indem er die böse Luft inmitten der heißen Jahreszeit durch große Feuer zu vertreiben suchte. Im folgenden Jahre traten die Cardinäle wieder zusammen. Am 15. Februar vereinigten sich die Vota seiner Collegen einstimmig auf ihn; er nahm aber erst unter dem Drucke des Gehorsams an, als er am 22. Februar nochmals gewählt wurde. Nicolaus IV. war der erste Papst aus dem Franciscanerorden. Rudolf von Habsburg trat bald mit ihm wegen der Kaiserkrönung in Verbindung und wollte im Sommer oder zu Anfang des Winters in Italien erscheinen. Allein unbekannte Hindernisse traten der Ausführung entgegen; im April 1289 schickte deßhalb der Papst einen Legaten an den König (Raynald ad a. 1289, n. 46). Bald aber trat zwischen beiden eine Spannung ein, verursacht dadurch, daß Nicolaus wie seine beiden Vorgänger in dem Streite zwischen Jacob von Aragonien und Karl II., dem Hinter den, von Anjou auf die Seite des letztern tra Dieser hatte nämlich im J. 1288 die Freilassun aus der aragonischen Gefangenschaft, in welche am 5. Juni 1284 gefallen war, dadurch erlang daß er auf Sicilien verzichtete. Nicolaus a Oberlehensherr verwarf diesen Vertrag und krön Karl am 29. Mai 1289 zu Rieti zum König vo Sicilien, Apulien und Calabrien. Da nun d Krieg mit Jacob von Aragonien-Sicilien vo Neuem entbrannte, vermittelte ein Legat des Pa stes auf Antrieb des Königs von England ein Waffenstillstand; dann schloß Alfons, der Brud Jacobs, einen Frieden, in welchem er seinem A recht auf Sicilien entsagte; doch gelang es de Papste nicht, die Insel an das Haus Anjou zurü zubringen. Als König Rudolf um die Zurü nahme des Zehnten bat, der dem französisch Könige auch in deutschen Gebieten zur Hilfe d Anjous gegen Aragonien gewährt worden, wur er am 3. Juli 1290 vom Papste abgewiesen, u als er am 31. August 1290 nach dem Tode d kinderlosen Königs Ladislaus von Ungarn die Reich seinem Sohne Albrecht übergab, nahm der Papst für die Kirche in Anspruch und beleh damit den Prinzen Karl Martell von Neapel (Ra nald ad a. 1290, n. 21; ad a. 1291, n. 45 sq Am 18. Mai 1291 fiel Ptolemais, der letzte fe Platz der Christen im Orient, in die Hände d Sultans Alaschraf Chalil. Als die Nachricht v diesem Unglück in das Abendland drang, wurd der Papst und die Fürsten mit bitteren Vorwürf überhäuft, allein Nicolaus hatte sie nicht verdie Die Fürsten waren gegen seine wiederholten Ma nungen taub geblieben. Auch jetzt ließ er es n bei thatenlosem Jammern bewenden, sondern stel selbst 20 Schiffe, die mit denen des Königs He rich von Cypern gegen die Saracenen kämp sollten. Er rief die ganze Christenheit des Mo gen- und Abendlandes zum Kampfe auf und l Synoden halten, um zu berathen, auf welche W dem heiligen Lande Hilfe gebracht werden k Auch sollten sich diese Synoden darüber ausspre ob nicht eine Vereinigung der Templer und J hanniter, deren Uneinigkeit man den Fall Ptolemais zuschrieb, zweckmäßig sei (Raynald a. 1291, n. 29. 30). Mitten in diesen Bemühung starb Nicolaus am 4. April 1292 und wurde S. Maria Maggiore beigesetzt; Sixtus V. erri ihm ein prächtiges Denkmal. Nicolaus war sittenstrenger und gelehrter Mann; er schrieb bibli Commentare und eine Erklärung dunkler Ste der Sentenzen; doch sind keine Schriften von mehr erhalten. Die Stadt Rom schmückte er verschiedenen neuen Gebäuden, Maria Maggio und die lateranensische Basilika mit Werken musivischen Kunst (Reumont, Gesch. der Stadt R II, Berlin 1867, 707). Sehr bemüht war er um die Christianisirung der Tataren und ihnen tüchtige Missionare, unter ihnen den rühmten Minoriten Johannes de Monte Corv

(s. d. Art.). Sein Nachfolger war Cölestin V. (Vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte II, 3. Aufl., 311; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 212 ff.; Potthast, **Regesta** II, 1826—1915.)

Nicolaus V. nannte sich der von Ludwig dem Bayern am 12. Mai 1328 zum Gegenpapst gegen Johannes XXII. erhobene Minorit Peter Rainalducci von Corbara. Ueber seinen Charakter s. d. Art. Ludwig der Bayer (VIII, 232). Vor seinem Eintritt in den Orden war er verheiratet gewesen (vgl. **Martène, Thes.** II, 760). Am 20. April 1329 sprach Johannes den Bann über ihn aus. Als Ludwig Pisa verließ, blieb der Gegenpapst dort zurück, und nur die Anwesenheit eines kaiserlichen Vicars schützte ihn vor Gewaltthätigkeiten der Pisaner. Aber die Stellung des Vicars wurde immer schwieriger; deßhalb verließ Rainalducci die Stadt, und der Graf Bonifatius von Donoratico gewährte ihm eine heimliche Zufluchtsstätte. Daraufhin ermahnte Johannes XXII. den Grafen, den Gegenpapst auf Kosten der Curie und unter sicherem Geleit nach Avignon zu schicken. Statt dessen schickte aber Rainalducci einen demüthigen Brief an den Papst und erklärte sich zur Unterwerfung bereit. Der Papst sprach ihm darob seine Freude aus und sicherte ihm Gnade zu. Am 25. Juli 1330 widerrief Peter zu Pisa und reiste dann nach Avignon, wo er am 24. August in weltlicher Kleidung ankam. Am folgenden Tage wiederholte er, zu den Füßen des Papstes hingestreckt, ein Bekenntniß im öffentlichen Consistorium; der Papst hob ihn auf und ließ ihn zum Fuß-, Hand- und Mundkuß zu. Unter der Schatzkammer im päpstlichen Palaste erhielt er eine Wohnung, wo er in ehrenvoller Haft gehalten wurde; seine Zeit weihte er dem Gebete und dem Studium, bis er am 16. October 1333 starb. Das vaticanische Archiv bewahrt einen Registerband von ihm. (Außer der Literatur im Art. Ludwig der Bayer vgl. noch: Eubel, Der Gegenpapst Nicolaus V. und seine Hierarchie, im Hist. Jahrbuch XII [1891], 277 bis 308; Glasschröder, Die Unterwerfung des Gegenpapstes Petrus von Corbara, in der Festgabe zum 25jährigen Stiftungsfeste der Verbindung Austria, Innsbruck 1889, 23—36; Vaticanische Acten zur Geschichte Ludwigs d. B., Innsbruck 1891.)

Nicolaus V. (1447—1455) nannte sich dann der am 6. März 1447 nach dem Tode Eugens IV. gewählte Thomas Parentucelli. Er war am 15. November 1397 wahrscheinlich zu Sarzana geboren. In sehr jungen Jahren begann er die Studien zu Bologna, unterbrach dieselben aber auf zwei Jahre, um als Hauslehrer in Florenz sich Mittel zum Weiterstudium zu erwerben. Dann nahm ihn der heiligmäßige Bischof von Bologna, Nicolaus Albergati, in seine Dienste. Er blieb bei demselben 20 Jahre und siedelte, als Albergati 1426 zum Cardinal ernannt wurde, mit ihm nach Rom über. Schon in dieser Zeit benutzte ihn Eugen IV. zu verschiedenen Geschäften. Nach dem Tode seines Gönners ernannte ihn der Papst zum Vicecamerlengo und am 27. November 1444 zum Bischof von Bologna. Da er wegen dort ausgebrochener Unruhen sein Amt nicht antreten konnte, betraute ihn der Papst zweimal mit hochwichtigen Legationen nach Deutschland; auf der zweiten Reise gelang es ihm, in Verbindung mit Carvajal (s. d. Art. II, 2003), auf dem Frankfurter Reichstag die deutschen Fürsten von der sogen. Neutralität auf die Seite Roms zu ziehen. Zum Danke dafür erhob ihn Eugen am 16. December 1446 zum Cardinal. Drei Monate später bestieg er selbst den päpstlichen Stuhl. Gerade seine Gewandtheit in den Unterhandlungen mit den Deutschen mag die Cardinäle bewogen haben, ihn zu wählen; sein Biograph Vespasiano da Bisticci berichtet indeß, daß die Rede, welche er bei der Leichenfeier Eugens IV. hielt, seine Wahl veranlaßt habe. In dankbarer Erinnerung an seinen Wohlthäter nahm er den Namen Nicolaus V. an. Am 19. März fand die Krönung statt. Die Lage der kirchlichen und politischen Verhältnisse war schwierig, allein durch kluge Nachgiebigkeit und seltenen Eifer brachte Nicolaus viel zu Stande. Am schwierigsten lagen die Dinge in Deutschland, wo noch immer das Concil zu Basel tagte. Der Papst desselben, Felix V., forderte Nicolaus in einem fast komischen Pathos zu schleunigster Resignation auf (**Mansi** XXXI, 189). Nicolaus ging indessen unbeirrt auf dem Wege weiter, den Eugen IV. eingeschlagen hatte, indem er auf dem Krankenbette noch die sog. Fürstenconcordate unterzeichnete (s. d. Art. Concordate III, 826). Schon am Tage der Krönung versprach Nicolaus dem König Friedrich III. die Beobachtung der von seinem Vorgänger abgeschlossenen Uebereinkunft und erneuerte dieses Versprechen in einer Bulle vom 28. März (über die Auslegung derselben s. Scheeben, Das ökumenische Concil vom Jahre 1869 II, Regensburg 1870, 398 ff.). König Friedrich und einige Reichsfürsten hatten ihn als Papst anerkannt; dagegen verbanden sich die vier Kurfürsten von Köln, Trier, der Pfalz und Sachsen mit dem von den Baslern gewonnenen französischen König Karl VII. Nun wurden zwei Versammlungen zu Bourges und Lyon im Juni und Juli 1447 gehalten, an denen außer den genannten Kurfürsten auch Gesandte von Savoyen, England und einige Mitglieder der Basler Synode theilnahmen; man beschloß, Felix solle resigniren, Nicolaus aber in sehr vielen Punkten den Baslern nachgeben und in kürzester Zeit ein allgemeines Concil in eine französische Stadt berufen. Der Papst gab jedoch zunächst keine Antwort. Fast zu derselben Zeit versammelte Friedrich die Fürsten der andern Partei zu Aschaffenburg. Hier wurde die Anerkennung Nicolaus' V. ausgesprochen unter der Bedingung, daß er die Fürstenconcordate bestätige; zur weitern Ausgleichung solle ein Reichstag nach Nürnberg berufen werden. Nach Beendigung der Fürstenversamm-

lung erließ Friedrich am 21. August 1447 ein allgemeines Edict, worin er entschieden befahl, jedermann im Reiche solle Nicolaus anerkennen. Da dasselbe jedoch nicht die erwünschte Wirkung hervorbrachte, so hielt es der päpstliche Legat, Cardinal Carvajal, für gerathen, nicht auf den Reichstag zu warten, sondern zuvor schon mit dem Könige und den einzelnen Fürsten zu unterhandeln. Die Frucht dieser Unterhandlungen war das am 17. Februar 1448 abgeschlossene Wiener Concordat (auch wohl Aschaffenburger genannt), welches Nicolaus am 19. März bestätigte (über den Inhalt s. d. Art. Concordate III, 828; Beurtheilung desselben bei Pastor [s. u.] 319). Mit dem Abschluß dieses Concordates hatte für die schismatische Synode zu Basel nothwendig die letzte Stunde geschlagen. Infolge der Mahnung des Rathes verließen die Synodalen die Stadt und begaben sich dann nach Lausanne, worauf der Bischof von Basel und die Stadt sich Nicolaus unterwarfen. Auch König Karl VII. schickte im Sommer 1448 eine Obedienzgesandtschaft nach Rom, welche zugleich Vorschläge zur Beilegung des Schismas überbrachte. Im Verlauf der Unterhandlungen hierüber ging Nicolaus in seiner Friedensliebe bis an die äußerste Grenze der Nachgiebigkeit. Am 18. Januar 1449 hob er in einer feierlichen Bulle alle gegen Felix, die Synode zu Basel und ihre Anhänger von ihm und seinem Vorgänger verhängten Strafen auf. Ebenso nahm Felix am 5. April mit Erlaubniß des Papstes die von ihm gegen Eugen, Nicolaus und ihre Anhänger ausgesprochenen Censuren feierlich zurück und bestätigte alle während seiner Regierung von seinen Gegnern verliehenen Privilegien und Gnaden. Zwei Tage später legte er, ebenfalls mit Nicolaus' Genehmigung, seine Würde in die Hände der zu Lausanne Versammelten nieder. Diese wählten unter der Vorgabe, der päpstliche Stuhl sei nun erst vacant, Nicolaus V. auch ihrerseits zum Papste. Am 18. Juni erließ Nicolaus von Spoleto aus drei Bullen zu Gunsten des abgedankten Gegenpapstes Felix und seines Anhanges, ohne jedoch die Basler Decrete im Geringsten zu bestätigen. Die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit wurde zu Rom festlich begangen. Ebenso war Nicolaus in Polen, Ungarn, Bosnien, Kroatien, selbst auf Cypern mit Erfolg für den kirchlichen Frieden thätig; nur in Böhmen mißlangen Carvajals Bemühungen vollständig. In Rom und im Kirchenstaat wußte Nicolaus ohne Blutvergießen Ruhe und Ordnung herzustellen und zu erhalten und im Großen und Ganzen die tiefen Wunden zu heilen, welche dort während der Regierung Eugens IV. geschlagen worden waren. Im J. 1450 ließ er in Rom das sechste große Jubiläum abhalten. Die Zahl der Rompilger scheint außerordentlich groß gewesen zu sein; der Papst selbst besuchte mit bloßen Füßen die Stationen. Am Pfingstsonntag (24. Mai) fand die Heiligsprechung Bernhardins von Siena statt, wobei der Papst eine Lobrede auf denselben hielt.

Leider brach in Rom die Pest aus; auch eine du
scheu gewordene Pferde auf der Engelsbrücke ei
getretene Katastrophe forderte an 200 Opfer. F
das folgende Jahr dehnte der Papst das Jubilä
auf die anderen Länder aus. Zu diesem Zwe
sandte er Legaten dorthin, welche zugleich auf d
Abstellung der eingerissenen Mißbräuche hinarbeit
sollten. Nach Frankreich ging Cardinal Estou
ville mit dem Auftrage, sich um einen definitiv
Frieden mit England, eine Reform der Pari
Hochschule und die Abschaffung der pragmatisch
Sanction von 1438 zu bemühen. Es gelang
nur der zweite. Bessern Erfolg hatte Nicola
von Cusa in Deutschland, wohin auf Friedrichs I
Bitten auch Johannes Capistrano gesandt wur
Im J. 1452 trat König Friedrich III. seine Ro
fahrt an, am 16. März wurde er vom Papste m
der eisernen Krone gekrönt und mit Eleonore v
Portugal vermählt; am 19. März fand die Kai
krönung statt, die letzte in Rom. Gegen das A
dringen der Türken unterstützte Nicolaus beson
die Ungarn, Albanesen und König Johann v
Cypern und ließ überallhin dringende Hilfer
ergehen; auch für die Unterstützung der Kä
gegen die Mauren in Spanien war er eifrig th
Den Griechen gegenüber machte er in ei
Schreiben vom 11. October 1451 seiner
gemäß die Gewährung der Hilfe von der endli
Durchführung der Florentiner Union abhäng
indem er zugleich beklagte, daß das Unionsde
wohl in allen Ländern des Abendlandes, kei
wegs aber im byzantinischen Reiche publicirt
Da nun der Kaiser die päpstlichen Bedingung
annahm, sandte der Papst den Cardinal
mit Hilfstruppen nach Constantinopel und sch
auch Geldmittel. Am 12. December 1452 wu
in der Sophienkirche das Unionsfest gefe
Allein es war nichts als eine Comödie; die
natischen und verblendeten Griechen zogen d
türkischen Turban der päpstlichen Tiara vor;
29. März 1453 fiel Constantinopel in die Hä
der Türken. Die Nachricht davon machte auf d
Papst einen geradezu niederschmetternden Ei
druck; allein er wußte sich zu fassen und zu ha
deln. Sofort schickte er Legaten an die sich
fleischenden italienischen Mächte; in Venedig
er auf seine Kosten fünf Triremen ausrüsten;
30. September 1453 erließ er eine große B
in welcher er die gesammte Christenheit
Kreuzzuge aufforderte; die Kirche wolle
Geldspenden daran theilnehmen, die Cardi
und die Beamten der Curie sollten den Ze
ten ihrer Einkünfte dazu hergeben. Allein d
zerrissene Europa verhielt sich theilnahmlos.
wenigstens in Italien den Frieden herzustell
und von hier aus einen Zug gegen die Tür
herbeizuführen, berief der Papst einen Con
nach Rom, der aber, hauptsächlich infolge des
haltens des Königs Alfons von Neapel, ohne
folg blieb. Doch schlossen, durch Vermittlung
Franciscaners Simon von Camerino, Vened

Mailand und Florenz Frieden; der von Nicolaus nach Neapel gesandte Cardinal Capranica überredete den König zum Beitritt, und am 25. Februar 1455 schlossen die genannten Mächte und der Papst auf 25 Jahre ein Schutz- und Trutzbündniß. Zur Abwehr der Türken geschah jedoch nichts Erhebliches. Aehnlich erging es in Deutschland. Ein Reichstag zu Regensburg brachte nichts zu Stande; ein anderer zu Frankfurt a. M. beschloß zwar die Absendung eines Hilfsheeres nach Ungarn für das folgende Jahr, auf einem dritten aber zu Wiener-Neustadt machte die Türkenfrage eher Rück- als Fortschritte. Unterdessen starb Nicolaus in der Nacht vom 24. auf den 25. März 1455 und wurde in St. Peter beigesetzt. Sein Nachfolger war Calixtus III.

Nicolaus V. gehört zu den besten Päpsten, die je den Stuhl Petri geziert haben. „Das Licht und den Schmuck der Kirche Gottes und seines Jahrhunderts" nennt ihn nicht mit Unrecht sein Biograph Vespasiano da Bisticci. Die Zeitgenossen schildern ihn als einen kleinen schmächtigen Mann mit scharfgeschnittenen Gesichtszügen und blitzenden schwarzen Augen; seine Gesichtsfarbe war bleich, seine Stimme volltönend. Aber in dem kleinen Körper wohnte ein großer Geist. Er war sittenrein, fromm, enthaltsam, gerecht und gütig; ängstlich mied er jeden Schein des Nepotismus. Seine Gerechtigkeit trat besonders in seiner Friedensliebe und Mildthätigkeit zu Tage. Vielleicht hat kein Fürst seiner Zeit eine solche Abneigung wider den Krieg empfunden wie er. Ein glänzendes Zeugniß seiner fast unbegrenzten Mildthätigkeit ist das von ihm an der Kirche des deutschen Campo Santo gegründete große Armenhaus, in welchem jeden Montag und Freitag gegen 2000 Bedürftige Brod und Wein, alle Tage aber 13 Arme ein Mittagsmahl erhielten. Sein einziger Fehler, sagt Platina, war ein heftiges, zu schnellem Zorne geneigtes Temperament, das er selbst oft bitter beklagte. Als seinen höchsten Ehrgeiz und sein Streben bezeichnete er selbst, „Gottes Ehre und Ruhm zu mehren und das Heil der Menschen zu fördern". Die Verherrlichung der Kirche durch die Werke des Geistes und der Kunst war das höchste Ziel seines Pontificates; in dieser Hinsicht hat er wohl mehr geleistet als sonst einer unter den Päpsten, und gerade darin liegt die welthistorische Bedeutung seines Pontificates: mit ihm bestieg die christliche Renaissance den päpstlichen Thron. Fein gebildet und geistvoll, trat er an die Spitze der literarischen und künstlerischen Renaissance, den Interessen der Wissenschaft und Kunst stellte er die Autorität und den Reichthum der päpstlichen Macht zur Verfügung und leitete damit eine neue Aera ein in der Geschichte des Papstthums. Die Gelehrten und Literaten waren seine eigentlichen Lieblinge, ihnen gab er mit fast unbegrenzter Freigebigkeit. Doch mußte er den Schmerz erfahren, daß einer der Humanisten, Stefano Porcaro, eine Verschwörung anzettelte, deren Zweck nichts Anderes war als die Beseitigung des Papstes. Glücklicherweise wurde sie zeitig entdeckt; Stefano wurde am 9. Januar 1453 hingerichtet. Vornehmlich begünstigte Nicolaus die griechische Literatur. Mit großen Kosten und Mühen gründete er die vaticanische Bibliothek, die bei seinem Tode 1160 werthvolle Handschriften zählte. Nicht minder erstaunlich war die Förderung der Künste. Fast alle nothwendigen Restaurationen in Rom, sowohl an kirchlichen als profanen Gebäuden, wurden während seiner Regierung vollendet, die Peterskirche und der Vatican erfuhren bedeutende Veränderungen. An der Ausführung des Riesenplanes für den Umbau der Leostadt, den Bau einer neuen Peterskirche und eines neuen Papstpalastes hinderte ihn der Tod. Seine Hand war es, welche die Hauptstadt der Christenheit zu einem glänzenden Mittelpunkt in Kunst und Wissenschaft erhob. Seine Grabschrift rühmt von ihm, er habe Rom goldene Jahrhunderte gegeben. (Eine Biographie Nicolaus' V. mit Verwerthung ungedruckter Materialien lieferte neuestens Pastor, Gesch. der Päpste s. d. Ausgang des Mittelalters I, 2. Aufl., Freiburg 1891, 291—531.) [Wurm.]

Nicolaus von Amiens (Nicolaus Ambianensis), ein mittelalterlicher Chronist, wurde geboren im J. 1147 und schrieb in acht Büchern eine allgemeine Chronik, die jedoch fast Wort für Wort aus Eusebius, Hieronymus, Sigebert und dessen Fortsetzern compilirt ist. Nur hier und da setzt er einige weitere Details bei, die ebenfalls von anderen Chronisten entlehnt sind. Pertz hat in seinen Monumenta Germ. historica diese Zusätze gesammelt; sie sind aber ohne historischen Werth. Die Chronik reicht bis zum Jahre 1203. Nicolaus lebte in Amiens, wo er auf Empfehlung des Papstes Alexander III. von dem Bischof Heinrich von Reims eine kirchliche Pfründe erhalten haben soll. Nach Brial soll auch die Lebensgeschichte des hl. Gottfried, als deren Verfasser gewöhnlich ein Mönch Nicolaus von Soissons genannt wird, von ihm herrühren. Außerdem wird ihm auch noch ein Buch Ars fidei catholicae zugeschrieben, welches nur im Manuscript vorhanden ist. (Vgl. Hist. litt. de la France XXI, 659 s.; Fabricius, Bibliotheca medii aevi V, Florent. 1858, 100; Nouv. Biogr. Générale XXXIII, 983 ss.; Pertz, Mon. Germ. hist. Scriptt. VI, 473 sq.) [Stöckl.]

Nicolaus von Clemanges (de Clemangiis), so genannt nach seinem Geburtsort, bildete mit Gerson und Peter d'Ailly das berühmte Dreigestirn der Pariser Universität in den Reformations- und Unionsbewegungen an der Wende des 14. Jahrhunderts. Er wurde geboren um 1360 im Dorfe Clemanges in der Champagne (im heutigen Departement Chalons-sur-Marne) von achtbaren, aber unbemittelten Eltern (humilis erat fortunae, sagt Buläus). Näheres über seine Familienverhältnisse ist nicht bekannt. Mit zwölf Jahren kam er in das Collegium Navarra in Paris,

vielleicht durch Vermittlung seines mütterlichen Oheims, der Arzt war. Hier erhielt er seine wissenschaftliche Ausbildung und wurde, nachdem er den üblichen Bildungsgang durchgemacht hatte, im April 1380 zum magister artium promovirt. Während er nun von 1381 an in der Facultät der freien Künste Vorlesungen hielt, begann er seit 1386 das Studium der Theologie und erhielt nach fünf Jahren das Baccalareat derselben. Auf das Doctorat scheint er freiwillig, vielleicht der Kosten wegen, verzichtet zu haben. Unter seinen Lehrern in der Theologie waren die hervorragendsten d'Ailly und Gerson, welchen letztern er selbst coelestis itineris dux atque praemonstrator optimus nennt. Als Baccalareus der Theologie hielt er auch in dieser Disciplin Vorlesungen; berühmter aber waren seine Vorträge über das classische Alterthum. In Bälde wurde Clemanges eine Zierde der Universität Paris und erwarb sich auch durch seinen edlen Charakter die Achtung und Zuneigung seiner Collegen in solchem Grade, daß er schon für das Jahr 1393 zum Rector der Universität gewählt wurde. Von da an bediente sich letztere auch in den wichtigsten Correspondenzen, namentlich mit den Päpsten und weltlichen Machthabern, mit Vorliebe der Feder des Clemanges wegen seiner Tulliana facundia, wie der Mönch von St.-Denis sagt. Damals bemühte sich die Universität besonders um Beilegung des schon so lange (seit 1378) dauernden Schismas, dessen verderbliche Folgen sich im kirchlichen und politischen Leben mehr und mehr fühlbar machten. Frankreich hatte zudem einen kranken, ohnmächtigen König und war infolge dessen von inneren Parteikämpfen mit all ihren schrecklichen Begleitern heimgesucht. In dieser trostlosen Lage war die Universität Paris noch die einzige moralische Macht, von der thatkräftige Hilfe zu erhoffen schien. Bisher war zwar ein ersprießliches Eingreifen ihrerseits durch das Parteigetriebe immer wieder vereitelt worden, allein gerade im Rectoratsjahr des Nicolaus Clemanges (1393) schienen günstigere Zeiten gekommen zu sein. Diese Gelegenheit benutzte die Universität sofort und wandte sich in einem von Clemanges verfaßten Schreiben an den König, um ihn in eindringlichster Weise zu bitten, er möge auf Mittel zur Hebung des Schismas denken. Da sich der König dem Ansuchen der Universität günstig zeigte, hatte Clemanges sofort im Anfang 1394 eine Denkschrift auszuarbeiten, in welcher die von der Universität vorgeschlagenen drei Wege zur Einigung dargelegt und die via cessionis besonders empfohlen, sowie der König zu kräftiger Beihilfe aufgefordert wurde. Einen wirklichen Erfolg dieser Anfangs vom König gütig aufgenommenen Denkschrift wußte freilich der Herzog von Berry zu hintertreiben, allein auch die Universität verstand es, sich den Machinationen des Hofes gegenüber die Freiheit des Handelns durch Androhung der Suspension ihrer Thätigkeit zu wahren. In zwei weiteren, ebenfalls von Clemanges verfaßten Schreiben vom Juli 1394 wandte sich die Universität auch an Clemens VII. und an seine Cardinäle und mahnte sie freimüthig an die ernste Pflicht, dem Schisma ein Ende zu machen. Ein zweites, wegen der ungnädigen Aufnahme des ersten sehr heftig gehaltenes Schreiben gelangte nicht mehr in die Hände von Clemens VII., da derselbe angeblich aus Aerger und Verdruß über das freimüthige und entschiedene Vorgehen der Universität am 16. September 1394 gestorben war. Nun wandte die Universität Alles auf, um eine Neuwahl zu verhindern. Die eindringlichsten Mahnschreiben gingen an die Könige von Frankreich und Aragon, an alle Prälaten und Capitel der ganzen französischen Kirche; vor Allem aber wurden die Cardinäle in Avignon unter dem 23. September 1394 ernst und dringend gemahnt, das Schisma durch eine Neuwahl ja nicht zu verewigen. Als dennoch eine solche erfolgte, langte zwar für den Neugewählten ein Glückwunschschreiben der Universität an, aber nur um auch ihm die Pflicht, für eine Union thätig zu sein, recht dringend an's Herz zu legen. Alle diese Schreiben hatten Clemanges zum Verfasser; ihre Krone aber bildete der in eigenem Namen an Benedict XIII. (Petrus de Luna) gerichtete Brief, der einen solchen Freimuth, Geistesadel und Eifer für das Wohl der Kirche athmete, daß man den Schreiber nur bewundern kann. „Nicht als Schmeichler", schreibt Clemanges an den Papst, „komme ich zu Dir, denn dieses Handwerk, das hinlänglich Vertreter findet, habe ich bisher nie geübt und möchte auch damit nicht bei Dir den Anfang machen. Ich suche auch keine Beneficien; überhaupt nicht in eigenem, sondern in Deinem Interesse, das nun, seit Du das Haupt geworden, das Interesse der Gesammtkirche ist, möchte ich einige Worte an Dich richten. Bedenke wohl, heiliger Vater, daß sich Deine Stellung in vieler Hinsicht geändert. Bisher warst Du Privatmann, jetzt aber gehörst Du dem Ganzen an; bisher warst Du einfacher Schiffer, jetzt aber stehst Du am Steuer; Deiner Sorge ist jetzt das ganze Fahrzeug anvertraut und alles, was es in sich birgt. Du gehörst somit nicht mehr Dir selbst an, sondern mußt nun alle persönlichen Neigungen unterdrücken" u. s. w. Es zeigt von hohem Sinn Benedicts XIII., daß er den Schreiber solcher Briefe in seine Nähe zu ziehen suchte; für Clemanges aber lag hier die bedeutungsvolle Wende seines Lebens. Nur ungern und nur auf das dringendste, ja fast gewaltthätige Zureden seiner Freunde ließ sich Clemanges schließlich bereit finden, das ihm von Benedict XIII. durch Cardinal Galeotto 1395 angebotene Amt eines päpstlichen Secretärs anzunehmen, da er glaubte, in dieser Stellung sanctae ecclesiae Romanae, extrema hodie confusione turbatione desolatissimae ersprießliche Dienste leisten zu können. Er begab sich an die Curie zu Avignon, wo er die freundlichste und, wie er selbst wiederholt bezeugt, zuvorkommendste Aufnahme und Behandlung fand. Vor Allem ward ihm

von Seiten des Papstes selbst zu Theil, dem er auch hinfort in kindlicher Liebe und Verehrung zugethan blieb, und den er schildert als Papam, licet graviter accusatum, magnum et laudabilem, imo sanctum virum, nec scio an laudabiliorem unquam ullum viderim. Allein seinen Naturanlagen nach konnte Clemanges (eatenus jugi nescius) an dem Hofleben und Hofgetriebe keinen Gefallen finden, obwohl er die Curie in moralischer Hinsicht noch weit über die Fürstenhöfe damaliger Zeit stellte. Dazu kam noch vielfache Divergenz der Ansichten und Bestrebungen mit seinen früheren Freunden und Collegen an der Universität, namentlich bezüglich der Obedienzentziehung. So stellte sich in Bälde Ueberdruß an den Curialgeschäften und Sehnsucht nach der frühern unabhängigen Stellung bei ihm ein. Magna valde, schreibt er, etiam ante obedientiae sublationem me serviendi tenebat satietas, taedebat me vehementer Curiae, taedebat turbae, taedebat tumultus, taedebat ambitionis et morum in plerisque vitiosorum. Hätte er früh genug die Consequenz aus diesem Ueberdruß am Curialleben gezogen, so wäre ihm wohl manche bittere Erfahrung erspart geblieben, allein sein Edelmuth und seine Pietät gegen den Papst verboten es ihm, diesen gerade dann zu verlassen, als er sich in der bedrängtesten Lage befand. So kam das Jahr 1407 mit den ganz entschiedenen Unionsbemühungen von Seiten Frankreichs. Als der König den ewigen Ausflüchten des Avignonenser Papstes gegenüber mit abermaliger Obedienzentziehung drohte, antwortete Benedict XIII. in zwei Bullen mit Androhung der Excommunication und des Interdictes über Frankreich und seinen König. Die Erregung und der Unwille über diesen Schritt wandten sich in voller Schärfe auch gegen Clemanges als den muthmaßlichen Verfasser der Schreiben. In einem männlichen und würdevollen Schreiben an die Universität stellte dieser aber jegliche Betheiligung seinerseits in Abrede. Stets habe es ihm der Patriotismus verboten, an irgendwelchem Schritt gegen Frankreich theilzunehmen. Schon drei Monate vor Erlaß jener Schreiben habe er fern von der Curie in Genua geweilt. Unter heiliger Betheuerung versichert er: quod nunquam visu, nunquam auditu, nunquam verbo, aut ullo scripto, fama vel rumore aliquo, aliove quolibet notitiae signo, quidquam de litteris illis antea persensi. Nun verließ Clemanges die Curie und zog sich auf das ihm kurz vorher verliehene Canonicat in Langres zurück. Für jeden Unbefangenen mußte die völlige Unschuld und Nichtbetheiligung von Clemanges an obigem Schritte des Papstes außer allem Zweifel stehen; allein die Angelegenheit bot ein zu günstiges Agitationsmittel, als daß es nicht seine Feinde in ergiebigster Weise hätten ausnutzen sollen. So wurde denn Clemanges als Vaterlandsfeind verschrieen und seine exemplarische Bestrafung verlangt. Man drohte mit Gefängniß, Entziehung des Canonicats, Exil, ja mit der Strafe der Majestätsbeleidigung. Er hielt es daher für gerathen, sich für einige Zeit dem Zorn und Haß seiner Feinde zu entziehen; deßhalb verließ er Langres und begab sich zu den Karthäusern nach Valprofonds, später nach Fontaine du Bosc. Letzterer Aufenthalt war ihm vor Allem zusagend; das einsame, stille Thal brachte für Geist und Körper eine wohlthuende Ruhe, die ihn mehr, als dieß bis dahin der Fall gewesen, zu innerer Einkehr führte. Vor Allem vertiefte er sich jetzt in das Studium der heiligen Schrift, welches er, nach eigenem Geständniß, dem Studium der Classiker gegenüber bisher zu sehr vernachlässigt hatte. Studium und Meditation waren nun seine Beschäftigung und erzeugten in ihm einen innern Frieden und eine Wonne, welche ihm im Vergleich zu dem bisherigen bewegten Leben als Vorahnung der Seligkeit des Himmels galten. Das war denn auch der Hauptgrund, warum er allen Bemühungen seiner Freunde, ihn wieder nach Paris in hervorragendere Stellungen zu bringen, widerstrebte. Audio te summopere laborare, schreibt er an Monstrelet, ut me iterum Parisios revoces rursusque in labyrinthum, unde lubens semel ac laetus evasi, relabi facias. Er bittet, ihn nicht an Orte zurückrufen zu wollen, ubi nulla pax animi, nulla quies conscientiae, nulla fides, nulla charitas, nulla securitas, ubi blanda assentatio, amicitiae simulatio, injuriae dissimilatio, ubi latentia odia etc. Desiste igitur, fährt er fort, me ulterius latitare volentem et secreta silentia quietaque otia cordi quidem pergrata et corpori accommoda perquirentem in medios aularum strepitus . . . inducere velle. In dieser liebgewonnenen Einsamkeit schrieb er die schönsten und gemüthvollsten Briefe an seine Freunde Gerson, d'Ailly, Monstrelet, Machet u. A. Ebenso verfaßte er hier die geistreichsten seiner Schriften, die von solcher Innigkeit des Glaubens, solcher Zartheit der Empfindung und solchem Eifer für die Sache Gottes und das Heil der Seelen zeugen, daß sie uns unwillkürlich mit Achtung und Begeisterung für den Verfasser erfüllen. Es sind dieß die Schriften: De fructu eremi, an d'Ailly gerichtet, worin das Glück und die Vortheile der Einsamkeit geschildert werden. De fructu rerum adversarum, über den Nutzen, den der Christ aus dem Unglück zur Fortbildung des geistigen Lebens ziehen soll. Weit wichtiger ist die Schrift De novis festivitatibus non instituendis, welche gegen die Vermehrung der Heiligenfeste polemisirt und zu den besten und interessantesten seiner Schriften gehört. Neben der Feinheit und Eleganz der Ausführung zeigt Clemanges hier vor Allem ernsten und gesunden religiösen Sinn, der mit dem Tadel des Mißbräuchlichen pietätvolle Schonung des Heiligen zu verbinden weiß. Vor Allem eifert er gegen die frivole Entweihung der Tage des Herrn durch Laster aller Art, während man der religiösen Pflicht gar nicht

oder nur sehr oberflächlich nachkommt. An die vorangehende Schrift reiht sich würdig die weitere De studio theologico, wohl die beste aller Schriften von Clemanges, ein aureum opusculum, eruditissimum, solide pium ac doctrinam antiquorum patrum redolentem librum nennt es der Herausgeber d'Achery. Die Schrift ist an einen jungen Theologen gerichtet, welcher Clemanges um Rath angegangen hatte, ob er als Lehrer an der Universität bleiben oder in die Seelsorge eintreten solle. In eindringlichen und begeisterten Worten schildert nun Clemanges die Nothwendigkeit tüchtiger und eifriger Seelsorger, die Art ihrer Ausbildung, die Pflichten ihres Amtes und die schwere Verantwortung derjenigen, welche nur nach reichen Pfründen trachten, die Erfüllung der Amtspflichten aber Miethlingen überlassen. Noch ernster ist das Bild, welches Clemanges vom damaligen Clerus entwirft, in seiner Schrift De praesulibus simoniacis, eine düstere Illustration der ernsten Worte: Vos autem fecistis illam speluncam latronum (Matth. 21, 13). Daß in dem aufrichtig religiösen, für Gott und seine heilige Kirche begeisterten Herzen auch noch ächte und innige Vaterlandsliebe Platz hatte, beweist Clemanges durch seine Oratio ad Galliorum principes; er bittet die Fürsten, von dem brudermörderischen Bürgerkriege abzulassen, da er die Kraft Frankreichs schwäche und es der größten Gefahr ausgesetzt sei, si furiis exagitata in se saevire incipiat. Im gleichen edlen Geiste ist auch die weitere Schrift geschrieben: Non mente solum e Babylone discedendum esse, sed etiam corpore, in welcher er die Mahnung gibt, Babylon, d. h. die vom Factionsgeist durchwühlten französischen Städte zu verlassen, um an einem andern, kleinern, aber ruhigen Orte seinem Gewissen gemäß leben zu können. Als das lang ersehnte Konstanzer Reformconcil endlich zusammengetreten war, die Hoffnungen auf Besserung aber durch die bekannten dortigen Vorkommnisse bedeutend herabgestimmt wurden, richtete Clemanges in Form von Briefen (Disputatio de concilio generali) ernste Mahnungen an die Mitglieder desselben. Im Bewußtsein des sittlich entarteten Zeitgeistes und der Enttäuschung, welche die Concilien von Pisa und Rom den Reformfreunden gebracht, sucht er den Vätern den Ernst der Lage mit Flammenschrift in die Seele zu schreiben, indem er die Grundsätze über Aufgabe, Pflicht und Auctorität eines allgemeinen Concils darzulegen versucht. Im Eifer für die gefährdete Reform ließ er sich zu Aufstellungen fortreißen, die ihn bei Manchen in den Verdacht der Unkirchlichkeit gebracht haben, als ob er die Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien in Frage stellen wolle. Oberflächliche Betrachtung der Schrift könnte freilich zu dieser Ansicht führen. Clemanges mahnt nämlich die vielfach verweltlichten kirchlichen Würdenträger, sich nicht leichthin auf den einer allgemeinen Kirchenversammlung verheißenen heiligen Geist zu berufen, da derselbe in fleischlich gesinnten Menschen nicht wohne, sie vielmehr fliehe, selbst wenn sie Mitglieder eines allgemeinen Concils sind. Non debent, fährt er fort, nimis illa inniti existimatione: generale concilium sumus, fidenter agamus, errare non possumus. Dem gegenüber ruft er ihnen die ernsten Worte bei Jer. 7, 4 in's Gedächtniß: Nolite confidere in verbis mendacii, dicentes: templum Domini est etc. Vor Allem müßten sich die Mitglieder eines Concils zu einer würdigen Wohnung des heiligen Geistes bereit machen, und je heiligmäßiger sie seien, desto heiliger und auctoritätsvoller würden auch ihre Beschlüsse sein. Es seien darum nicht alle allgemeinen Concilien ejusdem aut aequalis auctoritatis. Die angesehensten seien die vier ersten allgemeinen, weil dort fast lauter heiligmäßige, angesehene Mitglieder waren. Allein dieses verschiedene, von dem innern Charakter der Mitglieder abhängende Ansehen beziehe sich nicht etwa auf Glaubenspunkte; ausdrücklich sagt Clemanges: non dico in his, quae fidei sunt. In diesen Beschlüssen sei die Kirche unfehlbar nach den unmißverständlichen Worten Christi: Petre, rogavi pro te, ut non deficiat fides tua (Luc. 22, 32). Das größere oder geringere Ansehen eines Concils, wovon er spricht, kann sich daher nur auf Fragen disciplinärer Natur, auf Reformfragen beziehen. Daß aber hier ein Concil um so vollkommenere Beschlüsse fassen wird, je heiligmäßiger seine Mitglieder sind, diese Ansicht wird wohl niemand Clemanges zum Vorwurf machen wollen. Ziemlich dieselben Gedanken liegen auch dem Brief zu Grunde, den Clemanges an das Concil von Konstanz selbst richtete, als er hörte, daß im Schoße desselben Zwistigkeiten ausgebrochen waren: Decet vos praecipue et ante omnia cum Domino pacem habere, cum Ipso per gratiam reconciliatos esse, qui hujus pacis et gratiae pro tota catholica ecclesia apud Illum impetrandae intercessores estis ac mediatores. Wegen dieser ängstlichen Sorge um den Erfolg des Concils zu Konstanz wurde Clemanges der Ehrentitel lux concilii Constantiensis zu Theil, woraus Manche abnehmen wollten, daß er persönlich in Konstanz anwesend gewesen; dieß war aber durchaus nicht der Fall. Eines der letzten Werke von Clemanges ist das Mahnschreiben an Herzog Philipp den Guten von Burgund: De lapsu et reparatione justitiae, 1419 verfaßt. Hauptquelle aller Leiden, an denen Frankreich kranke, sei die Mißachtung der Gerechtigkeit bei den Großen. Der Herzog, zu dem alle Gutgesinnten hoffend aufblickten, möge Recht und Gerechtigkeit wiederherstellen und die Generalstaaten einberufen. Die beiden kleinen Schriften De filio prodigo und De Antichristo sind theologischen Inhaltes, aber nicht von Bedeutung. Außer den genannten Schriften besitzen wir von Clemanges noch 14[illegible] Briefe, aus denen charakteristische Stellen schon oben mitgetheilt sind. Auch in der Dichtkunst versuchte sich Clemanges, und die wenigen von ihm

hinterlassenen Gedichte zeugen von einer damals seltenen Eleganz, würdig der großen Meister, nach denen ihr Verfasser sich gebildet hatte.

Ueber den letzten Abschnitt von Clemanges' Leben haben wir nur mehr spärliche Nachrichten. Er resignirte auf sein Canonicat in Langres, um ein anderes an der Cathedrale zu Bayeux in der Normandie anzunehmen; dagegen wies er weitere Beneficien, die ihm angeboten wurden, zurück, weil er es mit seinem Gewissen nicht vereinigen konnte, gegen die kirchlichen Satzungen mehrere Beneficien zu besitzen. Im J. 1421 vertheidigte er zu Chartres in öffentlicher Disputation die Freiheiten der gallicanischen Kirche. Vom Jahre 1425 an finden wir ihn wieder in Paris, wo er im Collegium Navarra Vorlesungen hielt über Rhetorik und Theologie. Hier beschloß er auch seine Tage und wurde in der Kapelle des Institutes unter dem ewigen Licht vor dem Hochaltar beigesetzt. Es war dieß der Ort, wo er als Zögling manche Stunde der Nacht studirt hatte, wenn kein anderes Licht im Colleg mehr brannte. Bis zum Jahre 1793 las man dort noch die von ihm selbst verfaßte Grabschrift; in diesem Jahre zerstörte Frankreich wie so viele andere auch dieses Andenken eines seiner edelsten Bürger. Genau läßt sich das Todesjahr Clemanges' nicht bestimmen, nur soviel ist gewiß, daß es zwischen 1425 und 1440 anzusetzen ist; gewöhnlich nimmt man 1434 an.

Bis in die neueste Zeit wurden Clemanges noch zwei weitere Schriften zugeschrieben, die ihm bei den Einen die Ehre eines Vorläufers der Reformation, bei Anderen das Brandmal eines halben Häretikers eingetragen. Es sind dieß die Schriften: De ruina ecclesiae seu de corrupto ecclesiae statu und Apostoli et responsio per nationem Gallicanam etc. oder De annatis non solvendis. Letztere Schrift ist ihrem Inhalte zufolge auf dem Concil zu Konstanz verfaßt und demselben sofort vorgelegt worden. Da nun Clemanges nachweislich niemals in Konstanz war, kann er auch nicht der Verfasser sein. Dagegen spricht außerdem das schlechte Latein und die Behandlung von Benedict XIII. Daß erstere Schrift gleichfalls nicht von Clemanges verfaßt sein kann, hat Adolf Münz (s. u.) mit überzeugenden Gründen dargethan. Der rauhe Stil, die schlechte Latinität sowie der heftige Ton harmoniren nicht mit den ächten Schriften des Clemanges. Nach eigener Angabe ist die Schrift 1401 verfaßt, also zu einer Zeit, da Clemanges päpstlicher Secretär war, und während dieser Papst und Curie zu Avignon stets mit Achtung und Pietät behandelte, ist die Schrift voll herber Anklagen gegen Benedict XIII. Endlich findet sich bei Clemanges selbst nirgends die leiseste Anspielung auf diese Schrift, wie sie ihm auch erst von Späteren zugeschrieben worden ist. Gegen diese zwingenden Ausführungen versuchte Schuberth (s. u.) eine Revindication der Schrift für Clemanges, allein er vermochte die triftigen Gründe von Münz nicht zu entkräften, und seine vorgebrachten Gegenbeweise, namentlich die angeblichen Anklänge in Gedanken und Ausdrücken an ächte Schriften des Clemanges, sind ein Muster philologischen Subjectivismus. Damit dürfte nun auch ein Unrecht gut gemacht sein, das Clemanges insofern widerfuhr, als er stets im Verdacht eines mehr unkirchlichen und reformatorischen Geistes gestanden. Nicht derjenige ist ein Reformator im Geiste des 16. Jahrhunderts, der freimüthig Mißstände im kirchlichen Leben beklagt oder auch ernstlich tadelt, sondern wer seine subjective Ansicht über das Urtheil der Gesammtkirche stellen will. Daß sich aber Clemanges stets in Demuth der Lehre der Kirche unterwarf und unterwerfen wollte, daß er vom Glaubensleben der Kirche um keines Haares Breite abzuweichen vorhatte, wird nur bestreiten, wer seine Schriften nicht gelesen hat. — Außer den oben genannten Werken von Clemanges finden sich noch einige Briefe und Reden, sowie ein Commentar zu Isaias bis Kap. 60 handschriftlich in mehreren Bibliotheken. Einzelne seiner Werke, die stets hoch in Ehren standen, erschienen schon im 15. Jahrhundert im Druck, so De lapsu et reparatione justitiae 1481 zu Wien; Disputatio de concilio generali, ib. 1482. Die meisten derselben sammelte der Pastor Joh. Mart. Lydius von Frankfurt und edirte sie zu Leyden 1613, 2 Bde. in 4°; weitere Schriften wurden dann veröffentlicht von Buläus in seiner Historia universitatis Parisiensis IV, Paris. 1668, 696 sq. 717 sqq.; V, 1670, 154 sqq. 908; von d'Achery (Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptt. etc., ed. Paris. 1723, I, 473 sqq.) und Baluzius (Miscellanea VI, Paris. 1713, 539 sqq.). (Vgl. Launoy, Historia gymnasii regii Navarrae Parisiensis [Opera omnia IV, Coloniae Allobrogum 1732, 99 sqq. 342 sqq. 555 sqq]; Opera Gersonii, ed. Dupin, Antverpiae 1706, I, p. XXXIX; Ad. Müntz, Nicolas de Clémanges, sa vie et ses écrits, Strasbourg 1846 [Thèse]; Gustav Schuberth, Nicolaus von Clemanges als Verfasser der Schrift De corrupto ecclesiae statu [Progr.], Großenhain 1882; [Inauguraldissertation] Großenhain 1888.) [Knöpfler.]

Nicolaus von Cusa (Cusanus), Cardinal und Bischof von Brixen, geb. 1401 in dem Flecken Cues an der Mosel, war der Sohn eines ziemlich wohlhabenden Schiffers (nauta) Namens Chrypffs (Krebs) und führte daher einen Krebs in seinem Wappen. Von dem Vater hart behandelt, besonders als er für dessen Gewerbe wenig Lust und Geschicklichkeit an den Tag legte, floh der talentvolle Knabe aus dem elterlichen Haus und fand bei dem Grafen von Manderscheid in der Eifel freundliche Aufnahme. Wohl mit Unterstützung dieses Gönners besuchte er dann die Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben zu Deventer. Im J. 1416 erscheint er in der Matrikel der Universität Heidelberg. Später bezog er die Universität Padua, wo er dem Studium der Rechte sich widmete. Daneben betrieb er auch Mathematik, Philosophie und clas-

sische Literatur unter Leitung Julian Cesarini's. Im Alter von 23 Jahren promovirte er zum Doctor decretorum. Als Doctor in jure canonico ist er im J. 1425 in die Matrikel der Universität Köln eingezeichnet. Hernach betrat er die Bahn der Rechtspraxis, entschloß sich aber bald für den geistlichen Beruf. Nach einer freilich nicht ganz unverdächtigen, weil im Kampfe geschehenen Aeußerung Heimburgs soll er dieß deßwegen gethan haben, weil er infolge eines Formfehlers seinen ersten Proceß in Mainz verloren hatte. Wo er seine theologischen Studien machte, ist unbekannt; im J. 1430 erscheint er als Decan des Collegiatstiftes St. Florin in Coblenz. Im Februar des Jahres 1432 war er auf der Synode von Basel. Man hat vermuthet, daß er durch den ihm von Padua her bekannten Julian Cesarini, der inzwischen zum Cardinal ernannt und mit der Leitung des Concils beauftragt worden war, zur Theilnahme an den Verhandlungen aufgefordert wurde. Er mag auch von dem Präsidenten eine Einladung erhalten haben. Sicher ist, daß er als Beauftragter des Grafen Ulrich von Manderscheid, erwählten Erzbischofs von Trier, in Basel sich einfand, um dessen Rechte gegen den vom Papste auf den Stuhl von Trier erhobenen Raban von Helmstatt, Bischof von Speyer, beim Concil zu vertheidigen, bezw. eine Einigung zwischen beiden herbeizuführen. Die Sache zog sich vier Jahre hin und endigte mit einem Vergleich. Wenn indessen Nicolaus durch diese besondere Angelegenheit nach Basel geführt wurde, so betheiligte er sich doch auch mit Eifer an den allgemeinen Verhandlungen der Synode. Bald nach seiner Ankunft wurde er, wohl in Anbetracht seines großen theologischen Wissens, der Glaubensdeputation zugetheilt. Vor Allem beschäftigte ihn die Angelegenheit der Husiten; er verfaßte zwei Sendschreiben an dieselben. Noch mehr nahm ihn der Streit zwischen Papst und Concil in Anspruch. Er fand sich veranlaßt, die Stellung des Papstes in der Kirche und zu den allgemeinen Concilien zu untersuchen, und als Frucht dieser Studien entstand die Schrift De concordantia catholica, veröffentlicht in der zweiten Hälfte des Jahres 1433 und gewidmet dem Concil, besonders dem Cardinal Cesarini und dem Kaiser Sigismund. Die Anschauung, die darin vorgetragen wird, entspricht der Auffassung, welche aus Anlaß des Schismas damals in weiteren Kreisen sich Geltung verschafft hatte. Der Primat des Papstes wird für eine kirchliche Einrichtung und nur insofern auch für eine göttliche Anordnung erklärt, als alle Gewalt, wenn sie durch allgemeine Uebereinstimmung der Untergebenen entsteht, eine göttliche ist. Das allgemeine Concil wird über den Papst gestellt; es habe seine Gewalt unmittelbar von Christus und könne den Papst absetzen, nicht etwa nur im Fall der Häresie, in dem der Verlust einer kirchlichen Würde als selbstverständlich galt, sondern auch in anderen Fällen, wenn er sein Amt nicht zum Nutzen der Kirche

verwalte. Der fortdauernde Conflict gab Nicolaus noch weitere Gelegenheit, sich mit der Angelegenheit zu befassen. Der von Düx (s. u.) I, 475 veröffentlichte Tractat De auctoritate praesidendi in concilio generali ist wohl eine Rede, die er aus diesem Anlaß gehalten hat, oder eine weitere Ausführung seines Vortrages. Die Schrift bewegt sich in demselben Ideenkreis, wie die oben an erster Stelle genannte. Während aber Nicolaus damals auf der Seite des Concils stand, trat er, als die Frage der Union mit den Griechen einen neuen Streit erzeugte und das Concil sich überstürzte, auf die Seite der Vertheidiger des Papstes, ohne übrigens, wie man vielfach annahm, seine Grundsätze über den Primat wesentlich zu ändern. Man beruft sich zwar auf eine Rede, welche er am 21. Juni 1442 auf dem Reichstag zu Frankfurt hielt, und auf einen Brief vom 20. Mai 1442 an den castilischen Gesandten auf dem Reichstag, Rodrigo de Arevalo, Archidiaco[n] von Trevino; beide Aeußerungen aber ergeben b[ei] unbefangener Prüfung keinen Beweis für eine R[e]tractation. Nicolaus stimmte im Frühjahr 143[7] mit den päpstlichen Legaten für die Abhaltun[g] des Unionsconcils in Bologna und wurde m[it] zwei Bischöfen dorthin gesandt, um dem Papst[e], der in dieser Stadt damals seinen Hof hielt, üb[er] die Vorgänge Bericht zu erstatten und dann na[ch] Constantinopel zu reisen, wo die Verhandlung[en] mit den Griechen weitergeführt werden sollte[n]. Seine Abreise von Basel erfolgte am 20. M[ai] 1437, seine Ankunft in Constantinopel im Se[p]tember desselben Jahres. Er benutzte seinen Aufent[halt] im Osten auch im Interesse der Wissenscha[ft], und es gelang ihm, eine alte Handschrift der We[rke] des hl. Basilius des Großen zu erwerben, die na[ch] seiner Rückkehr in's Abendland als Zeugniß [für] das Filioque bei den Verhandlungen mit d[en] Griechen zu Florenz eine Rolle spielte. Er sel[bst] tritt auf der Synode nicht hervor. Dagegen [er]scheint er als päpstlicher Gesandter auf den Reich[s]tagen von Mainz, Nürnberg und Frankfurt 14[..] bis 1442, als Papst Eugen IV. sowohl wie d[as] Concil von Basel sich bemühten, Deutschland, d[as] in dem Conflict eine neutrale Stellung an[ge]nommen hatte, je für sich zu gewinnen. Von se[iner] Bedeutung bei den Verhandlungen zeugt der A[us]spruch des Aeneas Sylvius, des Vertreters [der] Basler auf dem Reichstage: er nennt Nicol[aus] von Cusa den „Hercules aller Eugenianer". Ebe[nso] war er, nachdem er inzwischen wohl die Sendu[ng] nach Frankreich ausgeführt, von welcher Ciacco[nius] in dem Leben Nicolaus' V. spricht, auf dem Reic[hs]tag von Frankfurt 1446 und auf dem Fürsten[tag] von Aschaffenburg 1447. Hier wurde die V[er]söhnung der deutschen Nation mit dem römi[schen] Stuhl eingeleitet, und nachdem dieselbe im Aschaf[fen]burger oder Wiener Concordat 1448 einen fe[sten] Grund und eine größere Ausdehnung erlangt ha[tte], erhielt Nicolaus den verdienten Lohn für seine [Be]mühungen. Nicolaus V. erhob ihn am 28. [..]

cember 1448 zum Cardinal. Die Erhebung war um so ehrenvoller, weil ein deutscher Cardinal damals, wie ein Zeitgenosse bemerkt, ein monstrum corvo albo rarius war. Als Titel wurde ihm die Kirche S. Petri ad vincula übertragen. Im Herbst 1449 trat er die Reise in die ewige Stadt an. Nachdem er daselbst eingetroffen war, wurde ihm sofort eine neue Würde und Bürde zu Theil. Der Papst ernannte ihn am 23. März 1450 zum Bischof von Brixen und ertheilte ihm selbst die bischöfliche Weihe. Auch ward ihm der Auftrag gegeben, das Jubiläum in Deutschland zu verkünden und zugleich eine Reform der Klöster und der Geistlichkeit zu veranstalten. Er begann damit im Februar 1451 in Salzburg, durchzog von da aus, seiner Aufgabe entsprechend, Oesterreich, Bayern, Franken, Thüringen, Sachsen und die Niederlande und ernannte allenthalben, um seinem Werke Bestand zu sichern, Visitatoren. Dann begab er sich in seine Heimat, wo er aus den Gütern seiner Familie und eigenen Einkünften ein Spital für 33 Kranke errichtete. Er schloß seine Legation, indem er einer Provinzialsynode zu Köln vom 23. Februar bis 8. März 1452 präsidirte. Der Sendung zu den Böhmen, die ihm mit jenen Aufgaben übertragen worden war, entsprach er durch einige Sendschreiben an das böhmische Volk, da die Zeit zu unmittelbaren Verhandlungen nicht günstig war. Nachdem er seine Mission in Deutschland vollendet hatte, begab er sich nach Brixen, um von dem Bisthum Besitz zu ergreifen. Diesem Acte hatten früher bedeutende Schwierigkeiten entgegengestanden. Das Domcapitel hatte schon am 14. März 1450, zwei Wochen nach Erledigung des Bischofsstuhles, durch einen Ausschuß aus seiner Mitte Leonhard Wiesmayer gewählt. Es legte darum Verwahrung gegen die päpstliche Provision ein; ebenso verfuhr der Herzog Sigmund von Oesterreich als Graf von Tirol. Da andererseits der päpstliche Stuhl an seiner Maßregel festhielt, drohten schwere Verwicklungen zu folgen. Doch kam bereits am 15. März 1451, im Anfang von Nicolaus' Legationsreise, zu Salzburg ein Vergleich zu Stande. Wiesmayer trat zurück; Nicolaus regelte auch seine Beziehungen zu Herzog Sigmund. Zu Ostern 1452 konnte er so unbehindert die Verwaltung des Bisthums übernehmen. Aber der Friede dauerte nicht lange. Die Reform, die ihm für Deutschland aufgetragen war, sollte insbesondere in seinem Bisthum durchgeführt werden, und die Vornahme derselben begegnete einem nicht unbeträchtlichen Widerstand. Nicolaus nahm überdieß allmälig die landesfürstlichen Rechte in Anspruch, die der Bischof von Brixen wohl ehemals besessen, die aber im Laufe der beiden letzten Jahrhunderte an den Grafen von Tirol übergegangen waren. Der entstehende Streit versetzte ganz Tirol in Aufregung und erstreckte sich zuletzt sogar bis über die Landesgrenzen. Da in einer Sache, welche das Benedictinerinnenstift Sonnenburg mit einigen ihm unterstehenden Gemeinden hatte, die Äbtissin Verena sich an den Herzog Sigmund als Landesfürsten und Vogt des Klosters, die Bewohner Ennebergs, einer jener Gemeinden, dagegen sich an den Bischof wandten und dieser die oberste vogteiliche und richterliche Gewalt über die Gemeinden und über das Kloster Sonnenburg beanspruchte, trat ihm der Herzog entgegen, und dieß um so mehr, als das Stift selbst ihn als seinen Vogt um Schutz gegen den Bischof anging. Die kirchliche Reform bot diesem zwar eine Handhabe, um die Sache weiter zu verfolgen. Er benutzte auch seine Sendung nach Oesterreich, wo er im Herbst 1452 zwischen Friedrich III. und dessen Vetter, dem jungen König Ladislaus von Böhmen und Ungarn, den Frieden vermitteln sollte, um sich durch den Kaiser die Schenkungsurkunde Friedrichs II. vom Jahre 1218 über alle Silbergruben, Metall- und Salzgänge im Umfang des Bisthums bestätigen zu lassen, während das Salzbergwerk zu Hall im Innthal von Anfang als landesfürstliches Eigenthum galt und die Berge bei Schwaz bisher unangefochten von dem Herzog Sigmund ausgebeutet wurden. Im Frühjahr 1453 reiste Nicolaus nach Rom, um über seine bisherige Mission in Deutschland Bericht zu erstatten und sich mit größeren Vollmachten für die Reform seiner Diöcese versehen zu lassen. Da aber in Sonnenburg, das zunächst reformirt werden sollte, schon durch das Frühere der Argwohn erregt war und die Reform in ihrer Strenge die weltlichen Rechte des Stiftes bedrohte, wurde neue Einsprache erhoben, und die Angelegenheit führte zu den unerquicklichsten Verwicklungen. Das Kloster beharrte bei seinem Widerstand und wurde deßhalb gebannt. Zugleich erging auch das Verbot, ihm Zinse und Lebensmittel zuzuführen. Auch die Beziehungen zu Sigmund, der einige Zeit wegen anderweitiger Verlegenheiten sich auf den Cardinal angewiesen gesehen hatte, verschlimmerten sich bald wieder. Da Nicolaus in Verfolgung seiner Rechte, wie er sie auffaßte, bei dem Herzog auf unüberwindlichen Widerstand stieß, dabei auch bei Clerus und Volk nicht das erwartete Vertrauen fand, weil er letzteres namentlich durch das Verbot der Kirchweihjahrmärkte mit ihren Tanzbelustigungen sich theilweise entfremdete, trug er seit 1455 sich mit dem Gedanken, zu Gunsten eines bayrischen Prinzen zu resigniren, und mit Beginn des Jahres 1457 trat er mit dieser Absicht offen hervor. Der Plan versetzte den herzoglichen Hof, gegen den er seine Spitze kehrte, in große Aufregung, und die Einladung, welche an Nicolaus zu einer persönlichen Verhandlung über die Mißhelligkeiten erging, führte zum Bruch. Nicolaus glaubte auf der Reise nach Innsbruck und bei dem Aufenthalt in der Stadt die Erfahrung zu machen, daß der Herzog es auf seine Freiheit und sein Leben absehe. Der Verdacht war wohl unbegründet; die Vorfälle, welche ihn zu demselben veranlaßten, gingen, soweit sie nicht zufälliger Natur waren, wahrscheinlich von Kaspar von Gufidaun aus, mit dem

er gleichfalls einen Streit hatte; er führte sie aber in seinem Argwohn auf den Herzog zurück, und da er nach seiner Rückkehr auch in Brixen sich nicht mehr sicher fühlte, begab er sich alsbald nach Seben und am 10. Juli 1457 in das feste Schloß Andraz zu Buchenstein an der südlichen Grenze des Bisthums. Von dort berichtete er über lebensgefährliche Nachstellungen, welche er von dem Herzog erfahren habe, nach Rom. Alsbald wurde eine Vermittlung versucht. Die Verhandlungen zerschlugen sich aber, und so sprach Calixt III. infolge weiterer Berichte und Klagen im Herbst 1457 das Interdict über den Herzog und seine Anhänger aus, bis der Cardinal in Freiheit gesetzt sei. Sigmund appellirte dagegen an den besser zu unterrichtenden Papst und stellte dem Cardinal mittels Urkunde ein sicheres Geleite aus; doch wies dieser dasselbe als überflüssig zurück. Durch die Sonnenburger Angelegenheit wurde der Streit erheblich gesteigert. Im Frühjahr 1458 kam es zwischen den Leuten des Stifts und den Leuten des Cardinals zum Zusammenstoß, wobei jene fast alle den Tod fanden. Das Kloster selbst wurde gestürmt, die Nonnen suchten ihr Heil in der Flucht. Wahrscheinlich infolge dieser Katastrophe wurde der Streit endlich im Frühjahr 1459 geschlichtet. Aber die Verwicklung zwischen dem Herzog und dem Cardinal blieb. Die Vermittlung, welche der neue Papst, Pius II., zu dem Nicolaus sich bald nach seiner Wahl begeben hatte, auf der Fürstenversammlung von Mantua im Sommer 1459 übernahm, war erfolglos. Als der Cardinal im Februar 1460 wieder nach Tirol zurückging und auf der Synode von Bruneck das Interdict vom Jahre 1457 auf's Neue verkündigte, für den Fall weiterer Unversöhnlichkeit auch dem Herzog drohte, alle Lehen des Hochstifts dem Kaiser zu übertragen, an den er über den Gegenstand bereits geschrieben habe, that Sigmund einen Schritt, welcher den Conflict vollends unheilbar machte. Er überfiel den Cardinal um Ostern 1460 mit Heeresmacht in Bruneck und nöthigte ihn zu einem Abkommen in seinem Sinne. Dabei ließ er sich auch das Versprechen geben, den apostolischen Stuhl zur Anerkennung des Vertrages und zur Aufhebung der ergangenen Strafen und Censuren zu bewegen. Der Vertrag wurde aber als erzwungen nicht gehalten. Nicolaus machte daraus kein Hehl, als er in Bälde seine Diöcese verließ, um sie nicht mehr zu sehen, und an den päpstlichen Hof reiste. Das Vorgehen gegen den Cardinal galt dem römischen Stuhl als eigene Beleidigung, und der Streit des Herzogs mit dem Bischof von Brixen entwickelte sich so zu einem Streit mit dem Oberhaupt der Kirche. In Rom wurde ein Prozeß eingeleitet. Sigmund sollte bis zum 4. August persönlich vor dem Papste erscheinen. Am 8. August traf ihn und seine Anhänger, da er gegen die Vorladung appellirte, der große Bann, seine Länder und Herrschaften das Interdict. Um der Sentenz Nachdruck zu geben, wurden die Eidgenossen aufgefordert, gegen den Herzog die Waffen zu ergreifen, und bereits im Herbst 1460 entbrannte der Krieg, in welchem die österreichischen Besitzungen im Thurgau verloren gingen. Die Feindseligkeiten nahmen zwar ein baldiges Ende, und noch vor Schluß des Jahres wurde mit Abschluß eines Waffenstillstandes die Einleitung zum Frieden getroffen. Der kirchliche Prozeß hatte aber seinen Fortgang. Da die Haltung des Herzogs und seiner Anhänger als Verletzung des Glaubensartikels von der Einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche erschien, erging am 23. Januar 1461 eine Bulle mit der Aufforderung, sich binnen 50 Tagen über die Rechtgläubigkeit in Betreff jenes Artikels zu verantworten. Gregor Heimburg, der damals im Dienste des Herzogs stand und durch seine Heftigkeit zur Verschärfung des Streites nicht wenig beitrug, wurde in der That excommunicirt, da er nicht nur nicht einlenkte, sondern sogar eine den Papst verletzende Gegenschrift veröffentlichte (vgl. d. Art. Heimburg V, 1651). Den Anderen wurde wiederholt eine weitere Frist bewilligt. Aber die Friedensvermittlung scheiterte stets an dem Gegensatz der beiderseitigen Forderungen; der Kampf wurde fortgesetzt und insbesondere auch, um das Volk von dem Fürsten abzuziehen, jeder Verkehr mit Tirol verboten. Die Maßregeln der Strenge entbehrten indessen gleichfalls des Erfolges, und so kehrte man immer wieder auf den andern Weg zurück. Seit Herbst 1461 ließ sich Venedig die Vermittlung besonders angelegen sein. Im Sommer 1463 trat endlich der Kaiser der Angelegenheit näher, da seine Lage in der letzten Zeit sich verbessert und namentlich auch sein Verhältniß zu dem Herzog sich freundlicher gestaltet hatte; so wurden im Frühjahr 1464 Verhandlungen in Wiener-Neustadt eröffnet. Am 12. Juni kam zwischen den Vertretern der Parteien ein Vermittlungsvorschlag zu Stande. Nach dem Schicksal der früheren Verhandlungen kann man zweifeln, ob derselbe Annahme gefunden haben würde. Aber Nicolaus starb am 11. August zu Todi in Umbrien. Als er nämlich im Auftrage des Papstes nach Livorno ging, um das Auslaufen der genuesischen Flotte zum Kampfe gegen die Türken zu betreiben, wurde er unterwegs von einer Krankheit befallen, die in fünf Tagen seinem Leben ein Ende machte. Drei Tage später segnete auch Pius II. das Zeitliche, und die Todesfälle erleichterten den Vergleich. Wenn auch der Bischof Rudolf von Lavant nun meinte, seine Vollmacht als päpstlicher Legat als erloschen betrachten zu sollen, so drängte doch der Kaiser zum Abschluß, und da er zahlreiche Unterstützung fand, wurde der Vermittlungsantrag am 25. August feierlich angenommen. In den Beziehungen zwischen Herzog und Bischof wurde im Allgemeinen der Stand vor dem Vertrag von Bruneck wieder hergestellt. Die Bitte um Absolution übernahm statt des Herzogs in dessen Auftrag der Kaiser, sein Vetter.

Nicolaus von Cusa's Leben war hiernach vielbewegt, reich an Thaten und Leiden. Trotzdem fand er Muße zu zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten. Die meisten und bedeutendsten seiner Schriften entstanden noch vor dem aufreibenden Streit mit dem Herzog Sigmund. Aber auch diese Periode weist noch eine beträchtliche Anzahl auf. Die Wissenschaft war ihm während und nach den Anstrengungen des äußern Lebens Erholung und Erfrischung, und so kehrte er immer wieder zu ihr zurück. Fast kein Gebiet menschlichen Wissens war ihm fremd. Seine Sprachkenntniß war für seine Zeit höchst bedeutend; er verstand nicht bloß das Griechische, sondern auch das Hebräische. Als er die Bemühungen des Papstes Pius II. zu Mantua 1459 um einen Kreuzzug gegen die Türken durch eine Kritik des Koran in der Schrift De cribratione Alchorani literarisch zu unterstützen unternahm, suchte er selbst das Arabische zu erlernen. Im Gebiete der Theologie, Philosophie und Mathematik eignete er sich nicht bloß an, was ihm die Wissenschaft seiner Zeit zu bieten vermochte, sondern er drang mit seinem genialen Geiste in manchen Punkten über die Zeit hinaus. In der Concordantia catholica III, 2 gab er den ersten Beweis für die Unächtheit der donatio Constantini und äußerte begründete Zweifel an der Aechtheit weiterer Documente der pseudoisidorischen Sammlung, namentlich der den Päpsten Clemens und Anaclet zugeschriebenen Decretalen. In der Abhandlung De reparatione Calendarii wies er 1436 die Nothwendigkeit einer Verbesserung des Kalenders nach; er empfahl auch die Angelegenheit der Synode von Basel, bei den bald eintretenden Wirren freilich ohne Erfolg. Er erkannte ferner die Bewegung der Erde, und die Erkenntniß bleibt immerhin bemerkenswerth, wenn sie auch, weil mehr auf speculativen Ideen, als auf astronomischen Gründen beruhend, noch jener Bestimmtheit und Sicherheit entbehrt, welche später gewonnen wurde. In der philosophischen Speculation betrachtete er es als Aufgabe, zu jener Einheit sich zu erheben, in welcher die Gegensätze zusammenfallen. Er betonte, daß das innerste Wesen der Dinge unserem Verstande unzugänglich, daß all unser Wissen von einem Nichtwissen begleitet sei. Seine einschlägige Hauptschrift führt dementsprechend den Titel De docta ignorantia. Eine Ergänzung bildet die Apologia doctae ignorantiae, eine Vertheidigung jenes Werkes gegen den Angriff, welchen J. Benck in Heidelberg in der Schrift De ignota litteratura gegen dasselbe richtete, und die Schrift De conjecturis, während die Schrift De venatione sapientiae, die letzte bedeutendere philosophische Arbeit, eine Zusammenstellung der Hauptergebnisse seines Denkens bietet. Wie er am Schluß der Docta ignorantia bemerkt, empfing er den Grundgedanken seiner Speculation auf der Rückkehr aus Griechenland, indem er darauf kam, das Unbegreifliche als unbegreiflich aufzufassen in der Wissenschaft des Nichtwissens. Er meinte, die Erkenntniß einer Erleuchtung von oben zu verdanken. In Wahrheit wird damals sein Denken zur Klarheit sich durchgearbeitet haben, und durch die großen und neuen Eindrücke, die ihm die Reise brachte, mag der Durchbruch gefördert worden sein. Seine Speculation steht zur Scholastik in einem gewissen Gegensatz und greift auf die Mystik zurück, namentlich auf Dionysius Areopagita. Manche Sätze haben ein pantheistisches Gepräge; doch sind sie nicht pantheistisch zu deuten. Andere Sätze stehen ihm entgegen, wie auch die Entschiedenheit, mit der im Ganzen die christliche Weltanschauung festgehalten wird. Die Sprache des Nicolaus ist mehrfach singulär. Eine der Schriften führt den Titel De possest. Mit dem Worte wird Gott bezeichnet, um auszudrücken, daß in Gott das Können und das Sein, posse und est, identisch sind. Die Speculation fand Beifall bei Faber Stapulensis und Bovillus (vgl. d. Artt.), noch mehr bei Giordano Bruno (vgl. d. Art.), der sie indessen pantheistisch umbildete. Ausgaben von Cusanus' Schriften liegen drei vor, aber keine ist ganz vollständig. Die erste erschien ohne Angabe des Ortes und Jahres, wahrscheinlich noch vor dem Jahre 1476. Die zweite erschien 1514 zu Paris, die dritte 1565 zu Basel. Eine Uebersetzung der bedeutendsten speculativen und dogmatisch-ethischen Schriften veröffentlichte F. A. Scharpff, Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung, Freiburg 1862. Eine Analyse sämmtlicher Hauptschriften nebst einer literarhistorischen Erklärung bietet das Werk desselben Verfassers: Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrhunderts, Tübingen 1871. (Vgl. F. A. Scharpff, Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa, Mainz 1843; J. M. Düx, Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit, 2 Bde., Regensburg 1847; A. Jäger, Der Streit des Cardinals Nic. v. Cusa mit dem Herzoge Sigmund von Oesterreich als Grafen von Tirol, 2 Bde., 2. Aufl., Innsbruck 1866; A. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters III, Mainz 1866, 23—84; Th. Stumpf, Die politischen Ideen des Nic. v. Cues, Köln 1865; Schanz, Der Card. Nic. v. Cusa als Mathematiker, Rottweil 1872; Ders., Die astronomischen Anschauungen des Nic. v. Cusa und seiner Zeit, Rottweil 1873; Theol. Quartalschrift LV [Tübingen 1873], 3 bis 57. 220—285; LXXIII [1891], 355—370; LXXIV [1892], 617—642; Falkenburg, Grundzüge der Philosophie des Nic. v. Cusa, Breslau 1880; J. Uebinger, Die Gotteslehre des Nic. v. Cusa, Münster u. Paderborn 1888; P. Joachimsohn, Gregor Heimburg, in den Hist. Abhandlungen aus dem Münchener Seminar, herausgegeben von Heigel u. Grauert I, Bamberg 1891; M. Gloßner, Nic. v. Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neuern Philosophie [Abdruck

aus dem Jahrbuch für Philos. und specul. Theol. III, 1889], Münster 1891; Hist. Jahrb. I [1880], 393 ff.; VIII [1887], 629 ff.; XIII [1892], 770 ff.; XIV [1893], 549 ff.) [v. Funk.]

Nicolaus von Dinkelsbühl, die Zierde der Wiener Universität im Anfang des 15. Jahrhunderts, stammte aus der Reichsstadt Dinkelsbühl oder, wie er selbst schreibt, Dinkelspühel, an der Wörnitz in Schwaben. Er war geboren gegen 1360 und erscheint in der artistischen Facultät der Wiener Universität seit 1385 als Baccalareus, seit 1390 als Doctor. Von 1390 bis 1398 und wieder von 1402—1405 hielt er Vorlesungen über philosophische, mathematische und physikalische Themen; dann ging er zur Theologie über, nachdem er sich schon 1398—1402 als Cursor biblicus damit beschäftigt hatte. Im Jahre 1405 wurde er Baccalareus in theologia formatus, 1408 Licentiat und 1409 Doctor auch der Theologie. Schon früher hatte er mehrfach Aemter in der philosophischen Facultät bekleidet, später war er (1405—1406) Rector, dann dreimal Decan der theologischen Facultät; als er zum zweiten Mal zum Rector gewählt wurde, lehnte er ab. Inzwischen war er auch Canonicus bei St. Stephan geworden. Nicolaus war zu seiner Zeit die bedeutendste Persönlichkeit an der Wiener Universität (lux Sueviae) und hochgeschätzt als Lehrer, als Kanzelredner und als Besorger wichtiger Geschäfte für die Universität und seinen Landesherrn. Eine besondere Rolle spielte er infolge dessen bei den Bemühungen zur Herstellung der kirchlichen Einigkeit. Im J. 1404 war er auf Anregung der Pariser Theologen (s. d. Art. Nicolaus von Clemanges oben Sp. 300) in dieser Sache thätig bei seinem Landesherrn und auf dem Konstanzer Concil im Auftrage Herzog Albrechts V.; zusammen mit dem Vertreter der Universität, Petrus von Pulka, verfocht er deren Rechte gegen den Passauer Domherrn Thiem. In Konstanz ward ihm verschiedene Male die Ehre zu Theil, Anreden an hohe Personen zu halten, so an Kaiser Sigismund und an den neugewählten Papst Martin V., bei dessen Wahl er auch als einer der sechs Abgeordneten deutscher Nation theilgenommen hatte (s. d. Art. Konstanz VII, 998). In der Sache des Hieronymus von Prag war ihm und dem Patriarchen Johannes von Constantinopel das Zeugenverhör übertragen (April und Mai 1416). Im J. 1418 kehrte Nicolaus nach Wien zurück und nahm seine Vorlesungen wieder auf, ward aber auch noch vielfach für andere Angelegenheiten in Anspruch genommen. Albrecht V., der ihn 1425 zu seinem Beichtvater wählte, beabsichtigte, ihn zum Bischof von Passau zu machen; doch gelang es Nicolaus, ihn davon abzubringen. An der Universität bekleidete er noch verschiedene Aemter, vertrat 1423 den Kanzler bei den theologischen Promotionen und war 1427 nochmals Decan. Seit 1431 findet sich sein Name nicht mehr in den Acten der Universität; er scheint sich überhaupt während der letzten drei Jahre seines Lebens von der Welt ziemlich zurückgezogen zu haben. Er starb 1433 im Kloster Mariazell. Vielleicht war diese Thatsache Veranlassung, daß Manche ihn für einen Augustiner-Eremiten angesehen haben; dieß ist schon deßhalb unzulässig, weil er als solcher das Rectorat der Universität nicht hätte verwalten können. Von seinen zahlreichen Schriften sind nur wenige gedruckt, darunter die vielgelesene Postilla cum sermonibus evangeliorum dominicalium, zuerst zu Straßburg 1796; die meisten finden sich als Manuscript in den Bibliotheken zu Wien (s. Tabulae codd. mss. in Biblioth. palatina Vindobon. asservat., Vindobonae 1854 sqq., I, 353; II, 368; III, 533 sq.; IV, 385; VII, 342; VIII, 191 sq.), dann besonders zu München (s. Catal. codd. manuscriptt. biblioth. reg. Monacensis, Monachii 1871 sqq., III, 2 [= Codd. lat. I, 2], 245; III, 3 [I, 3], 231; IV, 2 [II, 2], 268; IV, 3 [II, 3], 316; IV, 4 [II, 4], 271; V et VI [= Deutsche Handschrift. I u. II], 590), auch sonst zerstreut im In- und Auslande (vgl. auch A. Gabrielli, Il Codice „Mss. Varia 4" della Biblioteca Nazionale di Roma, im Archivio della R. Società Rom. di Storia Patria IX, 1886, 231 [Dictamen Magistri Nic. Dindelspuel]). Ein Verzeichniß derselben s. bei Aschbach (s. u.) 437. Hier sollen von jeder Art nur einige beispielsweise genannt sein. Exegetischer Natur sind seine Commentare zu den Psalmen, zu Isaias, zum Evangelium Matthäi und zu verschiedenen paulinischen Briefen. Von seiner ausgedehnten homiletischen Thätigkeit zeugen seine Sermones de tempore, de sanctis, morales, dann über einzelne Gegenstände (acht Seligkeiten, Abendmahl u. s. w.); mit Bezug auf diese bemerkt Aeneas Sylvius (Hist. rerum Friderici III imp. [ed. Helmst. 1700], 8) von Nicolaus: Cujus sermones hodie avide a doctis leguntur. Dogmatischer Natur sind die Commentarien zu den vier Sentenzenbüchern und die Quaestiones sententiarum. Daneben steht noch eine ganze Reihe von Tractaten und Schriften, Reden, Briefen, Gutachten u. dgl., z. B. ein Gutachten über das Bibellesen in der Volkssprache, eine Legende des hl. Gallus u. a. (Vgl. die umfassende Darstellung bei Aschbach, Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrh. ihres Bestehens I, Wien 1865, 430—440.) [A. Esser.]

Nicolaus Eymericus, s. Eymericus.

Nicolaus von Flüe, der sel., auch Bruder Klaus genannt, Einsiedler im schweizerischen Kanton Unterwalden, war geboren den 21. März 1417. Seine Eltern waren rechtschaffene und wohlhabende Landleute zu Sachseln in Obwalden. Seine Jugendjahre verbrachte er im elterlichen Hause und unterstützte während derselben seinen Vater bei dessen ländlichen Arbeiten. Schon damals zeichnete er sich durch große Frömmigkeit aus. Seine Namenspatrone Nicolaus von Myra und Nicolaus von Tolentino ahmte er durch strenges Fasten nach; bei Tag und bei Nacht [illegible]

er Zeit zum Gebet und zu frommer Betrachtung. Obwohl er sich immer zur Einsamkeit hingezogen fühlte, nahm er doch auf Wunsch seiner Eltern die fromme Dorothea Wißling, die Tochter einer achtbaren Familie seiner Heimatsgemeinde, zur Gattin. Aus dieser Ehe gingen zehn Kinder hervor; einer der Söhne wurde später Pfarrer von Sachseln, zwei andere hatten nach einander als Landammann die höchste Stelle des Landes inne. Die Familie hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten und der Kirche bis jetzt über 30 Priester geliefert. Nicolaus selbst bekleidete längere Zeit das Amt eines Richters; dagegen lehnte er es beharrlich ab, als Landammann an die Spitze des Landes zu treten. Wiederholt nahm er an Kriegszügen Theil. Wahrscheinlich war er im alten Züricher Kriege bei der Belagerung von Zürich und bei der Schlacht von St. Jacob an der Sihl (1443) und ebenso bei einem Streifzuge gegen die Oesterreicher in Sargans und Ragaz zugegen. Sicher betheiligte er sich als Rottenführer am alten Thurgauer Kriege (1460). Seine Kriegsgenossen wollten das Kloster St. Katharinenthal, in welchem die Oesterreicher sich verschanzt hatten, einäschern; Nicolaus erhob dagegen entschiedene Einsprache und rettete dadurch das Gotteshaus und dessen Bewohner. Auch als Soldat setzte er seine frommen Uebungen fort, betete und fastete viel und warnte seine Gefährten vor Zügellosigkeit und Ausschweifungen. Immer mächtiger aber ward in Nicolaus der Drang zur Einsamkeit; nachdem er daher die Einwilligung seiner Gattin erhalten, ordnete er die Angelegenheiten seiner Familie und schickte sich an, die Welt zu verlassen. Zuerst hatte er den Plan, in ferner Gegend als Einsiedler sich niederzulassen. Er kam bis in die Nähe von Basel, kehrte aber auf den Rath eines frommen Landmannes wieder um und begab sich auf die Alp Klyster im Melchthale, wo er unter einem Baume seine Wohnung nahm. Als er hier durch Jäger entdeckt und durch Besuche viel belästigt wurde, verließ er diesen Ort und errichtete nun für sich eine Einsiedelei in der öden Schlucht im Ranft am Ufer der Melcha, nur eine Viertelstunde von seinem Hause entfernt. Die Seinigen bauten ihm hier eine Kapelle und eine kleine Zelle; er selbst stiftete 1482 für den Ranft eine Kaplanei. Nicolaus führte als Einsiedler ein überaus strenges Leben. In der engen Zelle konnte der hochgewachsene Mann nicht einmal aufrecht stehen; zur Lagerstätte hatte er ein hartes Brett, als Kopfkissen einen Stein; selbst bei strenger Winterkälte ging er an Sonn- und Feiertagen barfuß und barhaupt zu der eine Stunde entfernten Pfarrkirche Sachseln. Unermüdlich lag er dem Gebete und der Betrachtung ob, öfters wallfahrtete er nach Einsiedeln und Engelberg. Er ward bald der Rathgeber und Tröster aller Bedrängten. Nicht allein aus der Nähe kamen Leute aller Stände zu ihm, selbst weit über die Grenzen der Schweiz hinaus genoß er das höchste Ansehen und ward Gegenstand der höchsten Verehrung. Von Ulm, von Halle, von Straßburg, aus den Rheinlanden, selbst aus Italien erhielt er Besuche von hervorragenden Personen. Kein Bekümmerter ging ungetröstet von ihm; jedem lieh er seinen liebevollen Rath. Er war freundlich, leutselig, fröhlich und umgänglich; Zudringlichkeiten und Schwätzereien wies er strenge ab; von sich sprach er stets bescheiden und geringschätzig. Von Gott wurde er besonderer Gnaden, Tröstungen und Erscheinungen gewürdigt. Während der ganzen Dauer seines Einsiedlerlebens, also ungefähr 20 Jahre lang, lebte er ohne jegliche irdische Nahrung; der Leib des Herrn, den er öfter in der heiligen Communion empfing, stärkte ihn auf übernatürliche Weise und erhielt so auch sein leibliches Leben. Dieses fortwährende Wunder ward von geistlicher und weltlicher Behörde strenge untersucht. Der Weihbischof von Konstanz stellte persönlich eine genaue Prüfung an, und die Landesregierung ließ einen Monat hindurch die Zelle strengstens bewachen; allein die Thatsache mußte als wahr anerkannt werden. Auch sonst wirkte er Wunder. Als der Flecken Sarnen im J. 1468 durch eine Feuersbrunst heimgesucht wurde, löschte Nicolaus dieselbe durch sein Gebet und das Zeichen des Kreuzes. Seiner Dazwischenkunft schreibt es die Schweiz noch heute zu, daß sie in der ersten Zeit ihrer Selbständigkeit nicht schon durch innere Zwietracht zu Grunde ging. Im J. 1481, auf dem Tage zu Stans, geriethen die Eidgenossen wegen Vertheilung der Burgunderbeute und Aufnahme der Städte Freiburg und Solothurn in heftige Zwietracht. Da eilte der Pfarrer von Stans zum Bruder Klaus; dieser erschien auf der Tagsatzung, und durch seine Vermittlung wurde der Streit friedlich geschlichtet (vgl. Guido Görres, Der sel. Nicolaus v. d. Flüe und die Eidgenossen auf dem Tage zu Stanz, München 1831; Riggenbach, Nicolaus v. d. Flüe und der Tag von Stanz, Basel 1882). Nicolaus starb eines seligen Todes am 21. März 1487. Sein Leib wurde in Sachseln beigesetzt. Schon bald nach seinem Tode wurde er öffentlich verehrt; seine Seligsprechung erfolgte im J. 1669 durch Papst Clemens IX. Von Clemens X. wurde die Feier des Festes in Officium und Messe für die Bisthümer Konstanz und Chur, sowie für die ganze Schweiz gestattet. Der Kanton Unterwalden erwählte den seligen Nicolaus zu seinem Patron, und es steht derselbe in der Schweiz überhaupt in hoher Verehrung. Die Pfarrkirche Sachseln, wo sein Leib ruht, ist ein besuchter Wallfahrtsort. Auch zu der noch wohl erhaltenen Zelle im Ranft ziehen viele Pilger. In neuerer Zeit wird die Heiligsprechung des Seligen betrieben (s. Analecta juris pontificii XII [Paris. 1873], 638 sqq.). Biographien des sel. Nicolaus sind erschienen von Wölflin (Freiburg i. d. Schw. 1508), Salat (Luzern 1536), Ulrich Wittwyler (Dilingen 1571 u. ö.), Petrus Canisius (Freiburg i. d. Schw. 1586), Eichhorn (Freiburg i. d. Schw. 1608), Petrus Hugo (Freiburg i. d. Schw. 1636), Lussi (Luzern 1732) u. s. w. (Vgl. Bolland. Mart. III, 399—439;

Ring, Der sel. Nicolaus von Flüe, sein Leben und Wirken, 4 Bde., Luzern 1860—1878; J. J. von Ah, Des seligen Einsiedlers Nicolaus von Flüe wunderbares Leben u. s. w., Einsiedeln 1887; reichhaltige Literaturangaben bei Chevalier, Répertoire s. v.) [G. Mayer.]

Nicolaus von Gorran (Gorham), O. Pr., ein besonders als Commentator der heiligen Schrift gerühmter Theologe des 13. Jahrhunderts, stammte nach richtiger Annahme aus dem Orte Gorron in der französischen Provinz Maine. Man hat ihn wohl öfters für einen Engländer angesehen oder neben ihm noch einen englischen Dominicaner ähnlichen Namens angenommen; vielleicht erklärt sich dieses daraus, daß ein Zweig der Familie aus der zeitweilig zu England gehörigen Provinz Maine nach England übergesiedelt war (vgl. G. C. Gorham, Additional particulars relating to the family de Gorram, in Nichols, Collectanea topogr. et genealogica VII, Lond. 1841, 283 sqq.). Nicolaus war geboren um 1210 und begann seine Studien bei den Dominicanern zu Le Mans; später kam er nach Paris an den Convent von St-Jacques. Hier hielt er Vorlesungen, wurde 1276 Prior und zeitweilig auch Beichtvater Philipps des Schönen. Er starb 1295. Von den vielen Schriften, die man ihm zuschreibt, sind nur einige gedruckt. Er verfaßte unter Anderem Postillen oder Commentare zur ganzen heiligen Schrift, dann Sermones de Tempore et de Sanctis, auch Erklärungen zu den Sentenzenbüchern u. s. w. Einiges wird ihm vielleicht irrthümlich zugelegt, während auch Werke von ihm unter anderen Namen gehen mögen. (Vgl. die ausführliche Darstellung von Lajard in der Histoire litt. de France XX, Paris 1842, 324—356, wozu die Verbesserungen daselbst 792—794 zu beachten sind. Die übrige Literatur bei Chevalier, Répertoire s. v. und im Supplément. bei Denifle et Chatelain, Chartularium Univers. Parisiens. II, 1, Paris. 1891, 108, finden sich mehrere von Nicolaus' Postillen mit Angabe des amtlich von der Universität festgesetzten Verkaufspreises.) [A. Esser.]

Nicolaus von Hannapes, letzter lateinischer Patriarch von Jerusalem, gest. 1291, war geboren um 1225 zu Hannapes, einem Dorfe der Diöcese Reims in den Ardennen. Mit 15 Jahren trat er zu Reims in den Dominicanerorden und wurde dann zu weiterer wissenschaftlicher Ausbildung in das Kloster St. Jacob nach Paris geschickt. Hier zeichnete er sich durch Fleiß und Talent in solcher Weise aus, daß er nach seiner Priesterweihe, ohne graduirt zu sein, als Lehrer der Theologie verwendet wurde. Verschiedene Klöster, in die er gesandt wurde, wählten ihn zum Prior. In Paris war der spätere Cardinal Latino Malabranca sein Mitschüler gewesen, und durch ihn oder den Ordensgeneral wurde man in Rom aufmerksam auf Hannapes. Er wurde dorthin gerufen und durch Nicolaus III. oder Martin IV. zum Großpönitentiar ernannt. Als dann der Patriarch Elias von Jerusalem starb, ernannte Papst Nicolaus IV. nach dem Rath der Cardinäle Hannapes im Mai 1288 zu dessen Nachfolger und weihte ihn persönlich zum Bischof. Es war ein überaus schweres Amt, das Nicolaus aus der Hand des Papstes empfing. Sein Sprengel war auf Accon, den letzten Besitz der Abendländer in Palästina, beschränkt, und der sittliche Zustand seiner neuen Heerde wird als ein geradezu trostloser geschildert. Alle Arten von Laster, schamlose Ausschweifung, Treulosigkeit, Raub, Mord wucherten in üppigster Fülle und hatten die dortigen Christen in einen Abgrund sittlicher Verkommenheit gestürzt, aus dem nicht wohl eine Rettung zu hoffen war. Trotzdem ging der neue Patriarch mit christlichem Gottvertrauen an das Werk der Bekehrung. Um seine Auctorität zu erhöhen, hatte ihn der Papst 1289 zum Legaten für ganz Syrien, Cypern und Armenien ernannt und versprach am 13. September 1289, ihm 20 Galeeren zu Hilfe zu schicken. Ehe aber der Patriarch eine irgendwie erfolgreiche Thätigkeit beginnen konnte, hatten die Christen bereits selbst über sich das Verhängniß herab gerufen. In ihrer Verblendung waren sie treubrüchig über die Mohammedaner hergefallen und hatten viele derselben ermordet und ausgeraubt. Sultan Kalaun von Aegypten verlangte hierfür Genugthuung und Auslieferung der Hauptanstifter. Diese wurde ihm verweigert, hauptsächlich auch auf den Rath des Patriarchen, der es nicht dulden wollte, daß Christen in die Hände der Ungläubigen geliefert würden. Daher brach der Sultan im October 1290 mit einem Heere von 200 000 Mann nach Palästina auf. Er starb zwar auf dem Zuge, allein sein Sohn nahm den Racheplan des Vaters mit erneutem Eifer auf. Am 5. April 1291 erschien er vor Ptolemais, dessen Besatzung, ungefähr 12 000 waffenfähige Männer, vom Patriarchen angefeuert, zu muthiger Vertheidigung entschlossen war. Am 4. Mai war auch König Heinrich II. von Cypern mit 200 Rittern und 500 Fußsoldaten erschienen. Da aber weitere Hilfe nicht in Aussicht stand, war an einen erfolgreichen Widerstand gegen die Uebermacht der Feinde nicht wohl zu denken. Auf den Rath des Patriarchen sandte man daher alle Reliquien, dann Greise, Frauen und Kinder, sowie alle zum Kampfe Untauglichen, auf Schiffen nach Cypern. Am 18. Mai 1291 feierte der Patriarch zum letzten Male die heiligen Geheimnisse; sehr Viele empfingen noch aus seiner Hand die heiligen Sacramente, um sich zum heißen Kampf zu stärken. Nach kurzer Berennung waren die Saracenen an jenem Tage durch eine Bresche in die Stadt gedrungen; ein Theil der Besatzung vertheidigte sich heldenmüthig, Viele aber eilten muthlos zu den Schiffen, um sich zu retten. Der Patriarch hatte unerschrocken bei seiner Heerde ausgehalten; man drängte ihn aber gewaltsam nach dem Hafen, um ihn auf ein Schiff zu retten. Allein die Schaluppe, die ihn nach einer der nahen Galeeren führen sollte, wurde von fliehenden

Christen überfüllt, so daß sie kenterte und sämmtliche Insaßen bis auf einen in den Wellen des Meeres begraben wurden. So endigte der letzte lateinische Patriarch als ein guter Hirte, der sein Leben gibt für seine Schafe. Ueber die heldenmüthige und ausdauernde Thätigkeit des Patriarchen während der Belagerung und Einnahme Accons enthalten die Aufzeichnungen eines Anonymus: Historia excidii Acconis etc. ausführliche Angaben, woraus Quétif-Echard (Scriptt. Ord. Praed. I, 422 sqq.) einige Auszüge mittheilt. — Nicolaus werden auch einige inhaltlich unbedeutende Werke zugeschrieben, die er wohl als Pönitentiar, sicher aber vor seinem Patriarchat verfaßt hat. Das bekannteste, eine Art christlichen Volksbuches nach dem Muster der Anecdotensammlung des Valerius Maximus, wurde 1477 zu Venedig gedruckt, ebenso 1490, und mit Unrecht Bonaventura zugeschrieben. Weitere Ausgaben, so Tübingen 1533, Venedig 1538 u. s. w., verzeichnet Quétif (l. c. 426). Andere, nur handschriftlich vorhandene Werke, wie Diaeta salutis, Typicon de jejuniis Graecorum, Praedicationes quae sunt sub Evangeliis in Quadragesima, werden (vgl. Quétif l. c. 427) zwar Nicolaus von Hanapes zugeschrieben, allein die Auctorschaft ist mehr als zweifelhaft. (Vgl. Touron, Hist. des hommes illustr. de l'ordre de St. Domin. I, Paris 1743, 529—541; Bouillot, Biographie Ardennaise II, Paris 1830, 18 ss.; Hist. litt. de la France XX, Paris 1842, 51—78 et 785 s.; Lecoy de la Marche, La Chaire française au moyen âge etc., 2e éd. Paris 1886, 524.) [Knöpfler.]

Nicolaus Kabasilas, s. Kabasilas 2.

Nicolaus von Lyra (Lyranus), O. Min., doctor planus et utilis, der berühmte Exeget und Postillenverfasser, wurde geboren zu Lyra (Lire), einem kleinen Orte der Normandie, in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Unrichtig wird zuweilen England (z. B. Trithemius, De scriptoribus ecclesiast., in s. Opera I, Francofurti 1601, 309) oder Flandern bezw. Brabant (z. B. Sixtus Senensis, Biblioth. sancta, Colon. 1626, 347) als sein Vaterland angegeben. Daß er ein bekehrter Jude gewesen, ist sehr oft behauptet worden, kann aber nicht bewiesen werden; das Gegentheil ist glaubhafter. Er nahm das Kleid des hl. Franciscus im Kloster zu Verneuil (monasterium Vernoliense) in der Normandie im J. 1291 oder 1292. Später kam er nach Paris, wo er theologische Vorlesungen hielt; er starb am 23. October 1340 und wurde im Franciscanerkloster zu Paris begraben. Von seinen anderen Lebensverhältnissen ist nur noch bekannt, daß er 1325 Provinzial seines Ordens in Burgund war, 1332 mit anderen Doctoren der Pariser Universität ein Gutachten über die visio beatifica unterzeichnete und in demselben Jahre Miterecutor des Testaments der Johanna, Gräfin von Burgund, war, welche die Errichtung eines Collége de Bourgogne (Burse) in Paris fundirt hatte. Bulaus (Historia universitatis Parisiensis IV, Par. 1670, 976) behauptet, Nicolaus sei auch Lehrer der Theologie zu Oxford gewesen. — I. Unter den vielen theologischen Schriften des Nicolaus von Lyra ist die bedeutendste und bekannteste eine Literalerklärung zur ganzen heiligen Schrift nach dem lateinischen Texte. Er selbst gab ihr den Namen Postilla, der ihr auch geblieben ist. Matthias Döring sagt in dem Prol. zu den unten zu nennenden Replicae: Nicolaus ... opus egregium composuit ... et hoc ipsum opus suum Postillam nuncupare decrevit. Seine Methode ist die richtige, denn nach dem Prologus de intentione auctoris et modo procedendi will er den genauen Wortsinn erforschen und darlegen, nur zuweilen auch den mystischen Sinn berücksichtigen (intendo circa litteralem sensum insistere et paucas valde et breves expositiones mysticas aliquando interponere licet raro). Hilfsmittel sollen ihm sein die dicta doctorum catholicorum und bei der Erklärung des Alten Testaments zu exegetischen und polemischen Zwecken auch die dicta Hebraeorum, maxime Rabbi Salomonis (d. i. Jarchi). Daß in den lateinischen Bibeltext bei dem Abschreiben (durch das Verwechseln von ähnlichen Buchstaben und durch falsche Wort- und Satzverbindung bezw. Trennung) sich Fehler eingeschlichen haben, ist ihm nicht unbekannt. In Bezug auf die hebraica veritas hat er die Ansicht des hl. Hieronymus wiederholt, ebenso glaubt er an die tendenziöse Fälschung des hebräischen Textes durch die Juden. — Die Erklärung zeigt, daß Nicolaus seinen im Prologus ausgesprochenen Plan durchgeführt hat; insbesondere muß hervorgehoben werden, daß er bei mehrfach erklärten Stellen auch seinerseits die Auslegung bezeichnet, welche er vorzieht. Auch der Form nach kann seine Erklärung als Muster einer gedrängten Literalerklärung dienen. Der mystische Sinn ist selten berücksichtigt, durchgehends nur bei den Psalmen und zwar in wenigen Worten am Schlusse der Literalerklärung. — Die christlichen Exegeten sind nach Maßgabe ihrer Bedeutung benutzt, aber seltener citirt. Die Commentare des hl. Thomas von Aquin zu dem Buche Isaias, dem Evangelium Johannis, den paulinischen Briefen sind sehr oft zu Rathe gezogen; ja der Commentar zum Buche Job ist fast nichts Anderes als ein Auszug aus dem Commentare des hl. Thomas. Von jüdischen Exegeten ist Jarchi sehr oft benutzt und citirt, andere seltener. Die jüdischen Werke scheinen in einer lateinischen Uebertragung oder wenigstens unter Mitbenutzung einer solchen gebraucht zu sein, da seine hebräischen Kenntnisse für eine selbständige Verwendung von hebräischen Schriften wohl nicht genügend waren (vgl. auch Maschkowski, Raschi's Einfluß auf Nic. v. Lyra i. d. Auslegung des Exodus [Zeitschr. für altteſt. Wissensch. XI, 1891, 268 bis 316]). Insbesondere ist auch eine directe Abhängigkeit von dem Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos des Raymund Martin nachweisbar

(vgl. z. B. die Erklärungen von Js. 9, 7 mit Pugio fidei, ed. Carpzov, Lipsiae 1687, 427; Js. 52, 13 mit P. f. 311 sqq.; Zach. 9, 9 und P. f. 352), wie Nicolaus auch selber ausdrücklich angibt (vgl. die Erklärung von Os. 9, 12 und P. f. 549. 696). Wo ein Targum oder der Koran citirt wird, folgt er offenbar einer lateinischen Uebersetzung, denn er verstand weder chaldäisch (s. zu Dan. 2, 4) noch arabisch; seine Quelle ist auch hier Raymund Martin (vgl. z. B. die Citate bei der Erklärung von Js. 9, 6 und P. f. 425; von Js. 8, 1 und P. f. 587); an anderen Stellen ist die Abhängigkeit sehr zu vermuthen (vgl. z. B. die Erklärung von Js. 8, 1. 4 und P. f. 589; von Js. 11, 5 und P. f. 600; Zach. 3, 8 und P. f. 308; von Js. Kap. 2 Anf. und P. f. 346). Textkritik, sowohl vergleichende als auf den lateinischen Text allein bezügliche, ist unserem Commentator fremd; nur im exegetischen Interesse vergleicht er mitunter Texte (s. z. B. zu Ps. 32 Anf. Js. 4, 2), oder er entnimmt die Vergleichung einem andern Exegeten, ohne einen bestimmten Zweck zu haben (s. z. B. Ps. 21, 2; vgl. Hier. Ep. 57 ad Pamm. c. 10, bei Migne, PP. lat. XXII, 577). — Eine Bevorzugung des hebräischen Textes auf Kosten des lateinischen findet nicht statt; bei Differenzen zwischen beiden Texten erklärt er zuvor den lateinischen Text für sich, dann den hebräischen. Die Kenntnisse des Nicolaus im Hebräischen übersteigen ein elementares Wissen nicht, wenn er auch Einiges über Synagogenrollen zu sagen weiß (s. zu Os. 9, 12). Dieß beweisen zunächst grammatische oder lexikalische Bemerkungen in der Postilla, z. B. bei der Erklärung der Ueberschrift von Ps. 5 und Ps. 8; von Js. 2, 6; 9, 6; ferner die Nichtberücksichtigung des hebräischen Textes an Stellen, wo Anlaß vorhanden ist, denselben zu erwähnen, z. B. Js. 9, 14; 19, 15; Js. 4, 2, vgl. Zach. 3, 8 und 6, 12; Ps. 21, 17; 109, 3. Auch sagt Paul von Burgos (in der Additio super utrumque prologum): (Nicolaus) non videtur fuisse sufficienter eruditus (in litera Hebraica), quasi illam in pueritia didicisset, sed de illa videtur habuisse notitiam, quasi ab aliis in aetate adulta mendicato suffragio acquisitam. Uebrigens legt sich Nicolaus selbst eine vollendete Kenntniß der hebräischen Sprache auch nicht bei (Prol. de intent. auctor. et mod. proced.). — Die griechische Sprache ist ihm unbekannt gewesen. Dieses geht hervor aus seiner Etymologie von griechischen Wörtern (z. B. zu Matth. 23, 5. Joh. 7, 2) und aus der vollständigen Außerachtlassung des griechischen Textes bei der Erklärung des Neuen Testaments. Vereinzelte Erörterungen über die Septuaginta und richtige Deutungen griechischer Wörter (z. B. zu Gen. 2, 12; 3, 7) sind anderen Schriften entlehnt. Matthias Döring sagt (Prol. in repl. defens.), Nicolaus sei in lingua Hebraica simul et Latina peritus gewesen. Hätte Nicolaus irgendwelche Kenntniß des Griechischen besessen, so würde dieser sein hoher Verehrer es erwähnt haben. Auch Guillelmus Eysengrein (Catalogus testium veritatis, Diling. 1565, fol. 130v) nennt ihn Hebraeo et Latino instructus eloquio. Wie Lyra's Kenntniß der hebräischen Sprache, so ist auch seine Bedeutung für die Geschichte der Exegese in der Folgezeit oft überschätzt worden. Es ist unrichtig, ihn für den einzig bedeutenden Exegeten des Mittelalters oder für den Schöpfer einer neuen Methode der Schrifterklärung zu halten. Rabanus Maurus, Walafried Strabo, Albertus Magnus und vor Allem der hl. Thomas von Aquin stehen hinter ihm nicht zurück, obschon die drei Letztgenannten der hebräischen Sprache unkundig waren. Auch das Urtheil über die Wichtigkeit des Literalsinnes, welches er im Prologus de intentione auctoris et modo procedendi ausspricht, ist fast wörtlich der Summ. theol. 1, q. 1, a. 10 ad 1 entlehnt (vgl. auch Paul. de Burgos, Add. s. utr. prol.). Die Eintheilung der einzelnen Abschnitte und Verse ist in der Postilla durchaus so beschaffen wie bei den scholastischen Exegeten. In der Benutzung der Dicta Hebraeorum hat Nicolaus den Raymund Martin zum Vorbild, wenn er auch noch mehr Schriften erwähnt als die Raymund oder die von letzterem angegebenen. Seine wahre Bedeutung für die Exegese besteht vielmehr darin, daß er den richtig erkannten Unterschied zwischen Literalsinn und mystischem Sinn auch in der Praxis durchführte, und daß er die ganze heilige Schrift mit geringer Ausnahme commentirte und auf diese Weise ein Handbuch schuf, welches über den Literalsinn jeder Stelle Auskunft gab. Auch war seine Postilla die erste gedruckte Bibelerklärung, was zur weitern Verbreitung viel beitrug. Die Ansicht des Nicolaus über die Inspiration ist correct. Von der Erklärung ausgeschlossen hat Nicolaus nur die sog. deuterocanonischen Theile des Buches Esther; sonst commentirt er sowohl proto- wie deuterocanonische Bücher, obschon er letztere nicht für canonisch hält. Außerdem erklärte er auch das (nicht canonische) dritte Buch Esdras und das Gebet des Königs Manasse. Die 27 Schriften des Neuen Testaments hält er sämmtlich für canonisch; auch die Authentie derselben erscheint ihm nicht zweifelhaft. Der Antheil des Nicolaus an den Vorreden, welche den meisten Büchern vorausgehen, ist aus seinen eigenen Worten zu ersehen: Omissis prologis a principio Genesis incipiam ... Aliquorum tamen librorum prologos exponam, super quos scripsi, antequam a libro Genesis inchoarem. Demgemäß rühren die Erklärungen zu den Prologi der alttestamentlichen Bücher nicht von ihm her, sondern von einem gleichzeitigen Ordensbruder Namens Wilhelm (Guillielmus Galfredus, wegen seiner angelsächsischen Heimath Brito zubenannt), während das Andere bei den Prologi zu den Evangelien und zu der Apocalypse der Fall ist. Die Bücher Josue, Job, Jsaias, Jeremias, der kleinen Propheten (ausgenommen das Buch Amos), die Briefe des Neuen Testaments

und die Apocalypse haben ein von Nicolaus herrührendes Argumentum. Oft ist dasselbe eine geschickte Zusammenstellung von Excerpten aus Schriften anderer Exegeten; das Argumentum zur Apocalypse z. B. ist dem hl. Hieronymus Ep. 53 ad Paul. 8 bei Migne, PP. lat. XXII, 548 sq. entlehnt. Ausdrücklich ist zu bemerken, daß von den Abhandlungen, welche als Vorreden zur ganzen Postilla in den Druckausgaben stehen, nur zwei ihn selbst zum Urheber haben, nämlich der Prologus primus de commendatione sacrae scripturae in generali und der Prologus secundus de intentione auctoris et modo procedendi. In den Druckausgaben, welche die nachher zu erörternden Moralitates enthalten, kommt als dritte von Lyra geschriebene Vorrede hinzu der Prologus in Moralitates. Von nichtkatholischer Seite wird Nicolaus wegen seiner Schriftkenntniß zuweilen als ein Vorläufer Luthers dargestellt. Diese Ansicht hat ihren Ausdruck in dem Vers gefunden: Nicolaus ni lyrasset, Lutherus non saltasset. Sie ist falsch, denn Lyra ist 1. ein Anhänger der Scholastik; 2. frei von aller falschen Subjectivität (vgl. den Prologus de intentione auctoris et modo procedendi); 3. frei von allem Zweifel an den Glaubenslehren, welche Luther verwarf; 4. auch deßhalb nicht in geistiger Verwandtschaft mit Luther, weil er eine unrichtige Ansicht über die sogen. deuterocanonischen Bücher des Alten Testaments hat, denn diese theilt er mit vielen anderen Gelehrten des Mittelalters; in seiner theologischen Gesammtanschauung wurde er dadurch nicht beeinflußt. — Zu der Postilla schrieb der Bischof Paul von Burgos (s. d. Art.) Anmerkungen, welche er Additiones nannte. Ueber die Ursache der Entstehung und über den Zweck derselben spricht er sich in einem Schreiben an seinen Sohn Alfons aus, dem er das Studium der heiligen Schrift nach der Postilla des Nicolaus von Lyra anräth. Bei dem Studium der Postilla hat Paul nämlich zuweilen am Rande Anmerkungen gemacht, und zwar hauptsächlich dort, ubi sanctorum doctrinas aliquatenus praetermissas aspexi. Nec fuit propositi mei curiose inquirere quod supplerem, sed libenter sine supplementis transivi, nisi ubi ipsa me supplementa vocarunt. Quare nec volumen proposui scribere nec libri nomine gloriari, sed postillam ipsam cum paucis admodum additionibus in margine transscriptis tibi donare. Seine Additiones sind entweder weiterführende Erläuterungen der Erklärungen Lyra's oder eine Kritik bezw. Correctur derselben. Zu den Büchern Ruth, Esdras, Nehemias, dem apocryphen dritten Buch Esdras, Tobias, Judith, Baruch, ferner zu den zwei Büchern der Machabäer, den Sapientialbüchern mit Ausnahme des Buches Job und der Psalmen, endlich zu dem Briefe an Philemon, dem dritten Briefe des hl. Johannes und dem Judasbriefe hat Paul keine Additiones verfaßt. Einen heftigen Angriff richtete Matthias Döring (Dorinck, Thoringius, gest. 1469 zu Kiritz in der Mark Brandenburg), Provinzial der sächsischen Franciscaner, gegen die Additiones. In seiner Entgegnung (Correctorium, Replicae) will er die Ansichten des Nicolaus Lyranus unbedingt aufrecht erhalten; dabei zeigt er, im Gegensatz zu dem milden Tone der Additiones, große Heftigkeit und Bitterkeit, so schon im Prologus in Replicas defensivas. Gegenüber den ungefähr 1100 Additiones gibt er 400 Replicae. Matthias Döring wurde seinerseits wieder bekämpft durch Deza (s. d. Art. III, 1660). — II. Eine zweite auf die Bibel bezügliche Schrift des Nicolaus trägt den Namen Moralitates (die Incunabeln weisen freilich Moralia auf). Ueber ihren Zweck spricht sich Nicolaus in dem Prologus in Moralitates Bibliae aus. Die Lehrbücher des Alten Testaments, außer dem Buche Job und dem Buche der Psalmen, haben naturgemäß keine Moralitates; ebenso die Briefe des Neuen Testaments; von den prophetischen Büchern des Alten Testaments ist das Buch Baruch das einzige, welches derselben entbehrt; von den historischen trifft dieses zu bei den Apocryphen, nämlich dem dritten Buche Esdras und dem Gebete des Königs Manasse.

Die Postilla (ohne und mit Additiones und Replicae) wie die Moralitates sind sehr oft gedruckt, so daß es kaum möglich sein wird, eine vollständige Zusammenstellung der Drucke zu geben. Die Druckausgaben zerfallen in folgende Klassen: 1. solche, welche nur die Erklärung Lyra's ohne den Bibeltext enthalten: a. Druckausgaben der Postilla: Coloniae 1478; Norimbergae 1479; eine Ausgabe s. l. et an. Eine Ausgabe der Postilla zu den 4 Evangelien s. l. et an. b. Druckausgaben der Moralitates; eine Ausgabe s. l. et an.; Coloniae 1478; Mantuae 1481; Rothomagi 1497. c. Postilla und Moralitates sind verbunden gedruckt Romae 1471/72 (ältester Druck). — 2. solche, in welchen die Erklärungen Lyra's mit Zuthaten enthalten sind: a. die Postilla (ohne Additiones und Replicae) mit dem lateinischen Bibeltext: Venetiis 1482 (zu unterscheiden von der unten zu nennenden Venediger Ausgabe desselben Jahres), die einzige, höchst seltene Ausgabe dieser Art. b. Postilla, Additiones mit Replicae, lateinischer Bibeltext (Biblia latina cum Postillis Nicolai de Lyra): Norimbergae 1481, 1485, 1487, 1493, 1497; Venetiis 1481, 1482; Argentinae 1492; (Lugduni) 1494. c. Postilla, Additiones mit Replicae, lateinischer Bibeltext, glossa ordinaria (Biblia latina cum Glossa ordinaria et Postillis Nicolai de Lyra): Venetiis 1485, 1495; ib. 1489 mit dem Titel Biblia latina cum Glossa ordinaria Walafridi Strabonis et Nicolai de Lyra Postillis; mit ähnlich lautendem Titel auch Nuremb. 1487. d. Postilla, Moralitates, Additiones mit Replicae, Glossa ordinaria: Basileae 1498, 1498—1502, 1506—1508; Lugduni 1520, 1528, 1545;

Parisiis 1524. e. Die unter d. genannten Theile und die Glossa interlinearis: Venetiis 1588, 1603; Parisiis 1588, 1589, 1590; Duaci 1617; Antverpiae 1634 (beste Ausgabe). — Eine Sonderstellung nimmt ein die Ausgabe Venetiis 1495 (zu unterscheiden von der vorhin genannten); sie enthält die beiden Glossen, die Postilla (ohne Additiones und Replicae) und den lateinischen Bibeltext. Die Additiones mit den Replicae sind ein einziges Mal separat gedruckt (Venetiis 1483). Sämmtliche Ausgaben sind in Folio. — Außerdem ist das Bibelwerk Lyra's abgedruckt in der Biblia maxima versionum ... earumque concordia cum vulgata ... cum annotationibus Nicol. de Lyra ... Lutetiae Paris. 1660. — Ferner gibt es eine Anzahl Theilausgaben (von den Psalmen und von dem Neuen Testament), sogar fünf Psalmenausgaben mit deutscher Uebersetzung; vgl. Bibliotheca sacra post J. Lelong et C. F. Boerneri curas ... continuata ab A. G. Masch, Halae 1785, P. II, vol. III, 390 ad 392. Zum Nachschlagen dienen: Repertorium ... Nicolai de Lyra super bibliam, Memmingae 1492, und Repertorium in postillas ... Nicolai de Lyra super vetus et novum testamentum, Nuermberg. 1494.

III. Die übrigen Schriften Lyra's sind minder bedeutend; ein Theil derselben existirt nur handschriftlich. Gedruckte Schriften: 1. Libellus quaestionum judaicam perfidiam in catholica fide improbantium (auch unter dem Titel Contra Judaeos oder Disputatio contra perfidiam Judaeorum), als Anhang der oben erwähnten Ausgaben Venetiis 1481, 1482 (die Ausgabe, welche nur den Bibeltext und die Postilla enthält), 1485, Antverpiae 1492. Mit dieser Schrift müssen auch identisch sein Quaestiones de incarnatione verbi adversus Judaeos, Norimbergae 1485, 1487, 1493, 1497; Basileae 1498, 1502, 1508; Lugduni 1520, 1528, 1545; Parisiis 1524; Antverpiae 1634. 2. Tractatulus contra Judaeum ex verbis evangelii Christum et ejus doctrinam impugnantem (auch unter dem Titel Libellus contra Judaeum quendam ex ipsis verbis evangelii secundum Matthaeum Christi divinitatem ejusque doctrinam impugnantem oder Tractatulus contra quendam Judaeum impugnatorem evangelii secundum Matthaeum), ebenfalls als Anhang der vorhin erwähnten Ausgaben, Basileae 1508; Lugduni 1520, 1528, 1545; Parisiis 1524; Antverpiae 1634. 3. Probatio adventus Messiae per scripturas a Judaeis receptas, gedruckt mit der Schrift Hebraeomastix des Hieronymus de sancta fide, Francofurti 1602. 4. Postilla seu expositio litteralis et moralis super epistolas et evangelia quadragesimalia cum quaestionibus Anton. Bitontini, Venetiis 1492; andere Ausgaben s. bei Hain, Repertorium bibliogr. II, 1, 304 sqq., besonders 309 sqq.; vgl. Le Long-Masch, Bibliotheca sacra p. II, vol. III, 358. 5. Tractatus d differentia nostrae translationis ab hebraic litera in Veteri Testamento, Rothomagii s. a vgl. Richard Simon, Critique de la „Biblio thèque des auteurs ecclésiastiques etc. pa M. Elie Du-Pin“, Paris 1730, I, 353—357 6. Quaestiones veteris et novi Testamenti (au unter dem Titel Liber differentiarum novi e veteris Testamenti, Rothomagii s. an. 7. Con templatio de vita et gestis s. Francisci, e Luc. Waddingus, Antverpiae 1623. Die Aecht heit dieser Schrift wird mitunter bezweifelt; es i aber nicht anzunehmen, daß Luc. Wadding si geirrt habe. 8. Postillae in evangelia et epi stolas de tempore et sanctis, 1481 s. l.; b Hain l. c. 310. Soweit sich aus den gedruckte Quellen ein Urtheil bilden läßt, sind in diese Po stillae folgende zwei unter Lyra's Namen citirte Schriften zusammengefaßt: Sermones de tem pore, Sermones de sanctis.

Ungedruckte Schriften: 1. Quodlibeta theo logica. 2. Tractatulus de animae claustro 3. Tractatus de visione beatifica, wohl identi mit der Schrift De visione divinae essentia ab animabus a corpore separatis. 4. Com mentarii in quatuor libros sententiarum. – Unter Nicolaus' von Lyra Namen ist noch meh rere Male gedruckt: Expositio decem praecep torum oder Praeceptorium seu expositio i decalogum; diese Schrift rührt her von Hein rich von Friemar (s. d. Art.; den dort genannte Ausgaben ist hinzuzufügen: Coloniae 1505 un eine andere von 1505 s. l.). Zweifelhaft bezügl der Aechtheit ist: (Tractatulus) de idoneo mini strante et suscipiente sacramentum eucha ristiae (auch unter dem Titel Dicta de sacra mento), zusammengedruckt mit der Schrift de hl. Thomas von Aquin: (Tractatulus) de mira bili quidditate et efficacia venerabilis sacra menti eucharistiae (= Tractatulus de cor pore Christi) und mit der Abhandlung alicujus docti collectoris de expositione dominicae orationis, eine Ausgabe s. l. et an.; eine andere Coloniae s. a. Im Register nämlich heißt es In secundo tractatulo, quem dicitur com posuisse ... Nicolaus de Lyra ... Identi mit dieser Abhandlung muß sein die unter dem Titel De corpore Christi citirte und Nicolaus beigelegte Schrift.

Literatur (außer der bereits genannten: Nicolaus von Lyra und seine Stellung in der Ge schichte der mittelalterlichen Schrifterklärung, im „Katholik“ N. F. II, 1859, 934—954; Bell arminus, De scriptoribus eccl., Colon. 1645, 270; Fabricius-Mansi, Bibliotheca latina me diae et infimae aetatis, ed. nova, Florentiae 1858, V, 114 sq.; Launojus, Academia Pari siensis illustrata I, Paris. 1682, 61; Wad dingus, Annales Minorum V, Romae 1733, 264—267; VII, 237—239; Cave, Scriptorum eccl. historia literaria, Basileae 1744, Appen-

dix p. 23; Crevier, Histoire de l'Université de Paris II, Paris. 1761, 280; Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon II, Leipzig 1750, 2627; Fortsetzung und Ergänzungen von Rotermund IV, Bremen 1813, 264—267; Cornely, Introductio gen. sive de u. T. canonis ... hist., Paris. 1886, 660—662; Siegfried, Raschi's Einfluß auf Nicolaus von Lyra und Luther in der Auslegung der Genesis in Merx' Archiv I, 428. 456 und II, 39—65; Jahrbb. für protest. Theologie XV, 1889, 432; P. Albert, Matthias Döring, Stuttgart 1892.) [Hoberg.]

Nicolaus, Bischof von **Methone** im Peloponnes, nimmt unter den byzantinischen Theologen des 12. Jahrhunderts eine hervorragende Stelle ein. Seine Bedeutung ist erst in unserem Jahrhundert erkannt worden und kann aus Mangel an genügendem Quellenmaterial auch jetzt noch nicht in ihrer ganzen Tragweite gewürdigt werden. Bis 1825 war nur Eine Schrift unter seinem Namen bekannt. Seitdem sind durch die Bemühungen der unten namhaft gemachten Forscher mehrere seiner Schriften herausgegeben worden.

I. Ueber Nicolaus' **Lebensumstände** ist jedoch durch diese Veröffentlichungen keine weitere Kenntniß gewonnen worden als die der Thatsache, daß Nicolaus zur Zeit des Comnenen Manuel I (1143—1180) lebte und zu diesem Kaiser in nahem Freundschaftsverhältnisse stand. Damit ist die Unsicherheit der früheren Angaben überwunden, welche zwischen 1080 und 1180 schwankten. In seinen Schriften nimmt nämlich Nicolaus Stellung zu den theologischen Controversen, welche die Regierung Manuels bezeichnen. Die hauptsächlichste betraf die Frage, ob das Opfer Christi nur dem Vater und dem hl. Geiste oder zugleich dem sich opfernden Logos dargebracht werde; zur Entscheidung der Frage wurden zwei Synoden gehalten (1156 und 1158), denen Nicolaus aber nicht beiwohnte. In derselben Angelegenheit wurde Nicolaus von Manuel in verschiedene Städte gesandt, um den rechten Glauben zu vertheidigen. Da sich Nicolaus in einer der hierher gehörigen Schriften als einen hochbetagten Greis bezeichnet, so muß seine Geburt etwa in die Zeit der drei letzten Decennien des 11. Jahrhunderts angesetzt werden.

II. Von Nicolaus' Schriften liegen zwei Listen vor; die erste (von Simonides) umfaßt 23 Nummern, die andere (von Demetracopulos) 22, aber nur die kleinere Zahl der Titel stimmt in beiden überein. Ohne umfassende handschriftliche Studien, die bisher noch von keiner Seite unternommen wurden, ist es nicht möglich, die Richtigkeit dieser Listen zu prüfen oder zu entscheiden, ob sie überhaupt alle Schriften des betr. Nicolaus enthalten. Das Folgende kann nur eine kurze Skizzirung der bis jetzt publicirten Schriften sein, und zwar, da eine chronologische Anordnung derselben zur Zeit undurchführbar ist, nach Aehnlichkeit der behandelten Materien. 1. **Philosophisch-apologetische Schriften:** 'Ανάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ — Refutatio institutionis theologicae Procli Platonici, primum edidit annotationesque subjecit J. Th. Voemel, Francof. 1825 (bildet den vierten Theil der Initia philosophiae ac theologiae e Platonicis fontibus ducta, herausgegeben von Creuzer). Die Ausgabe beruht auf drei Leydener und einer Münchener Handschrift, über welche Voemel in der Vorrede ausführlich berichtet. Die Schrift richtet sich gegen diejenigen, welche auf Grund ihrer profanen Bildung zu seiner Zeit an dem Christenthum Anstoß nahmen und, „durch die Macht sophistischer Rede verführt, in gotteslästerliche Irrlehren verfielen". Es muß daher die betreffende Schrift von Proclus noch im 12. Jahrhundert eifrig gelesen worden sein, wenn Nicolaus es als ein Bedürfniß erachtete, „die Widersprüche gegen den heiligen Glauben in jedem einzelnen Abschnitte dieses Buches sorgfältig anzuzeigen und diesen listig vorgebrachten und kunstvoll verhüllten, dadurch aber den Meisten sich entziehenden Irrthum aufzudecken". Die Refutatio gehört zu den vorzüglichsten Arbeiten jener Zeit. In seiner Polemik fehlt es Nicolaus nicht an geistvollen und scharfsinnigen Ausführungen, doch geht er auch öfters auf Proclus' Lehren nicht näher ein, sondern begnügt sich damit, ihnen die Kirchenlehren entgegenzuhalten. Er schließt sich dabei besonders an Gregor von Nazianz und Dionysius den Areopagiten an. — Eine zweite kleinere Schrift Nicolaus' gab ebenfalls Voemel in zwei Programmen des Frankfurter Gymnasiums heraus: 'Ερωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις θεολογικαί, Nicol. Methon. Anecdot. Pars 1 et 2, ed. Voemel 1825 u. 1826. Sie enthält theils philosophische Fragen und Antworten, welche sich auf heidnische Einwendungen gegen christliche Dogmen beziehen, theils weitere Ausführungen der Lehren von Gott, von der Weltschöpfung und von Christus, hier mit besonderer Berücksichtigung des Monophysitismus. Zum Schlusse folgt noch eine Auseinandersetzung über das höchste Gut und das höchste Uebel. Demetracopulos machte jedoch die Wahrnehmung, daß ein beträchtlicher Theil dieser Schrift identisch ist mit einer Schrift des Theodorus Rhaiduensis aus dem 7. Jahrhundert. Vorwiegend philosophischer Natur sind auch drei von Demetracopulos in seiner Bibliotheca ecclesiast. I, Lips. 1866, 219—265 edirte Abhandlungen, in welchen Nicolaus auf die Frage antwortet, ob für Leben und Tod des Menschen bestimmte Grenzen gezogen sind, und ob nicht Gott dadurch Ursache des Bösen wird. Nicolaus antwortet in drei getrennten Abhandlungen; die erste derselben ist philosophisch gehalten, die zweite bringt Schrift- und Väterbeweise, die dritte widerlegt die gegnerische Meinung durch Zurückführung ad absurdum. — 2. **Schriften über den heiligen Geist.** Eine Reihe von Schriften des Nicolaus befaßt sich mit der ewigen Controverse der Byzantiner gegen die Lateiner über den Ausgang des heiligen Geistes.

Gedruckt sind davon a. Λόγος πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς οὐ μὴν καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται (auf Grund mehrerer Handschriften herausgegeben von dem berüchtigten Simonides in Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες, Lond. 1859, 1—39); b. Περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ παναγίου πνεύματος πρῶτος συλλογισμός (zuerst von Simonides herausgegeben in s. Zeitschrift Memnon [1857, Heft 3], dann von Demetracopulos in seiner Bibl. eccles. I, 359—380). Nicolaus reiht hier 51 „Beweise" aneinander, die in einer Münchener Handschrift (Cod. Mon. gr. 66) als Auszüge aus Photius bezeichnet werden (Hergenröther, Photii liber de Spiritus s. mystagogia, Ratisbonae 1857, XXIV, Anm. 3). Diese Syllogismen kehren auch in einer Schrift des Nicolaus von Hydrus wieder. Die genannte Münchener Handschrift enthält noch eine Ἑτέρα σύνοψις von Nicolaus, die als Anhang zu der zweiten Schrift aufzufassen ist, doch scheint ein Theil derselben dem Euthymius Zigabenus anzugehören; die erste Schrift ist jedenfalls bedeutender. c. Auf die Lehre vom heiligen Geist bezieht sich auch Nicolaus' Schrift an einen hohen Hofbeamten, der ihm die Frage vorgelegt hatte, welcher Unterschied zwischen der Einwohnung des heiligen Geistes in Christus und in den Aposteln obwalte. Der Fragesteller hatte sich an den Worten des Theologen (Gregor von Nazianz) gestoßen, daß der heilige Geist den Aposteln wesentlich (οὐσιωδῶς) eingewohnt habe (Demetracop., Bibl. eccl. I, 199 ad 218). — 3. **Controversschriften über verschiedene Fragen.** Eine erste Schrift bezieht sich auf das Wort des Apostels 1 Cor. 15, 28: Tunc et ipse Filius subjectus erit ei ... ut sit Deus omnia in omnibus (s. Demetracop., Bibl. Eccl. I, 293—320). Darin erblickten die Gegner eine Rechtfertigung des Arianismus und der Wiederherstellungstheorie des Origenes. Nicolaus geht auf die Absicht des Apostels in jener Stelle näher ein und findet die Lösung der ersten Schwierigkeit in der Doppelnatur Christi; die Wiederherstellungslehre des Origenes aber verwirft er. — Eine zweite Gruppe von Schriften bezieht sich auf die oben erwähnte Controverse über den Empfänger des eucharistischen Opfers. Den Vater als alleinigen Empfänger betrachtete eine Partei, an deren Spitze Soterichus Panteugenus stand. Diese Meinung wurde, wie oben erwähnt, auf einem ersten Concil im J. 1156 verurtheilt, worauf Soterichus mit einem Dialog hervortrat, welcher sie theologisch begründen sollte (herausg. v. Tafel, Annae Comnenae supplementa hist. eccl. Graec., Tubingae 1832, 8—17; Mai, Spicileg. rom. X, Rom. 1844, 3—15; Dräseke in der Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. XXIX [1886], 224—237). Der Kaiser Manuel nahm sich der Sache mit nur zu großem Eifer an und ließ Soterichus durch eine neue Synode im J. 1158 [illegible]eilen. Nicolaus wandte sich zuerst gegen den von Soterichus und schrieb zur Widerlegung Ἀντίῤῥησις πρὸς τὰ γραφέντα παρὰ Σωτηρίχου κτλ. (Demetracopulos, Bibl. eccl. I, 321 ad 359). Nicolaus sucht insbesondere den Beweis zu erbringen, daß der orthodoxen Meinung kein Nestorianismus zu Grunde liege, daß aber Soterichus' Meinung die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit umstoße; der Ton ist ein sehr versöhnlicher, besonders in der Schlußermahnung an Soterichus, dem Wortgefechte zu entsagen. Drei weitere Schriften richtete Nicolaus in dieser Angelegenheit an den Kaiser selbst. Die zwei letzten gab Demetracopulos separat heraus: Νικολάου ἐπισκ. Μεθ. Λόγοι δύο κτλ., Lipsiae 186[illegible]. Die erste scheint verloren zu sein; zudem ist eine von den beiden andern nur fragmentarisch veröffentlicht. Der Inhalt deckt sich mit der Ἀντίῤῥησις, nur die Einleitung und der Schluß feiern Manuels Verdienste um die Besiegung von Soterichus, wie auch des Kaisers Erfolge im Kriege. Den Anlaß zu einer dritten Controversschrift gab die Secte der Bogomilen (s. d. Art.). Der Patriarch von Constantinopel, Cosmas, war als Freund derselben von Kaiser Manuel abgesetzt worden, und an seiner Stelle wurde Nicolaus Muzalon, der früher Erzbischof von Cypern gewesen war, aber seit 37 Jahren in einem Kloster von Constantinopel lebte, auf den Patriarchalstuhl erhoben. Alsobald wurden schwere Anklagen gegen ihn laut, als habe er mit seiner frühern Kirche auch die bischöfliche Würde verloren. Nicolaus übernahm die Vertheidigung seines Namensvetters in der Schrift Περὶ τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ πατριάρχου ἀντιλογίας καὶ περὶ ἱεραρχίας (Demetracop., Bibl. eccl. I, 266—292). Hier führt er den Beweis, daß Manuels Handlungsweise nicht gegen das Recht verstoße. Eine letzte theologische Schrift von Nicolaus ist gegen die Läugner der Gegenwart Christi im Altarssacrament gerichtet. Sie ist seit 1560 bekannt und wurde wiederholt gedruckt (z. B. von Fronto-Ducäus [Auctarium II, Paris. 1624, 372 sqq.]; Migne, PP. gr. CXXXV, 509—514). Nicolaus lehrt darin die Transsubstantiation (μεταβολή) mit aller Klarheit und Entschiedenheit. Bei der nahen literarischen und sprachlichen Verwandtschaft dieses Schriftchens mit den anderen Werken des Nicolaus kann an der Aechtheit desselben nicht gezweifelt werden. — 4. Dem Nicolaus wird endlich noch eine **historische Schrift** beigelegt, eine Lebensbeschreibung des jüngern Meletius, die von B. Vasilievskij in den Publicationen der russischen Palästina-Gesellschaft, Petersburg 1886, veröffentlicht wurde. Sie steht auch in der Liste von Demetracopulos.

Der Versuch, eine Liste der ungedruckten Schriften des Nicolaus aufzustellen, würde nicht zum Ziele führen. Es gibt zudem noch einen zweiten **Nicolaus** von Methone, den **Jüngern**, den Nicephorus Blemmydes und Stephanus (in seiner Schrift Περὶ τῶν τοῦ Ἄθω ἐνδόξων ἀνδρῶν; s. Simonides in der erwähnten Schrift [illegible]

τοὺς Λατίνους, 116) mit näheren biographischen Angaben erwähnen. Das Leben dieses Nicolaus fällt in das 13. Jahrhundert, und Dräseke ist geneigt, ihm 14 Schriften der Liste von Simonides zuzuweisen. Keine derselben ist indeß publicirt; selbst das scheint zweifelhaft, ob alle Titel derselben richtig angegeben sind. Jedenfalls liegt aber kein Grund vor, dem jüngern Nicolaus auch ein Werk gegen Proclus zuzuschreiben, wie dieß Dräseke thut. — Eine Gesammtausgabe von Nicolaus' Schriften gibt es nach dem Gesagten zur Zeit nicht; von den Einzelausgaben derselben ist keine einzige vom kritischen Gesichtspunkte aus genügend. Ebenso sind die literarhistorischen Angaben von Cave, Scriptt. eccl. hist. literar. II, Basileae 1745, 159. 253; Oudin, Comment. de scriptt. eccl. II, Lipsiae 1722, 854—857; Le Quien, Oriens christ. II, Paris. 1740, 230; Ceillier, Hist. des aut. eccl. XIII, Paris 1863, 571 s.; Fabricius-Harles, Bibl. gr. XI, Hamburgi 1808, 290 sq., u. A. zum größten Theil unrichtig. Brauchbar sind nur die Notizen von Demetracopulos in den genannten Ausgaben und in Graecia orthodoxa, Lipsiae 1872, 24, sodann die Abhandlung von Ullmann (Nicolaus von Methone 2c. in Studien und Kritiken 1833, 647 bis 743) und endlich der wirre Aufsatz von Dräseke (Zu Nicolaus von Methone, in der Zeitschrift f. Kirchengeschichte IX [1888], 405—431, 565 bis 590). [Ehrhard.]

Nicolaus von Myra in Lycien, der hl., Bekenner und Bischof, wurde schon früh nicht nur im Morgenlande, sondern nach Ausweis occidentalischer Martyrologien (des Usuard, Ado, Wandelbert, Hraban) auch im Abendlande als einer der größten Wunderthäter verehrt. Wie sehr er bei den Griechen Gegenstand der Verehrung war, beweist die besondere Anrufung des Heiligen, die in die Liturgie des hl. Chrysostomus eingefügt ist. Von den Griechen kam der Cult dieses Heiligen zu den Russen, denen Nicolaus noch viel mehr als den Spaniern der hl. Jacob, den Franzosen der hl. Martin von Tours und den Irländern der hl. Patricius ward. Merkwürdigerweise aber hat man über die Lebensverhältnisse dieses vielverehrten Heiligen außer der Gewißheit seiner Existenz und seines Episcopates zu Myra keine einzige ganz sichere Nachricht; daraus scheint hervorzugehen, daß sich der außerordentliche Nicolaus-Cultus mehr an die vielfältigen, durch seine Intercession geschehenen Wunder und Gebetserhörungen geknüpft hat, als an die Ereignisse und Thaten seines Lebens. Daß Nicolaus Bischof zu Myra gewesen, kann bei der allgemeinen Uebereinstimmung aller Nachrichten keinem Zweifel unterliegen; gewiß scheint es auch zu sein, daß er in der letzten Verfolgung vor Constantin dem Großen den Ruhm eines Bekenners sich erworben habe. Ob er sich aber zu der ersten öcumenischen Synode von Nicäa eingefunden, kann bezweifelt werden, wenn man in Erwägung zieht, daß die alten Historiker, welche ziemlich genau alle berühmteren zu Nicäa erschienenen Bischöfe, namentlich die Confessoren, angeben, des hl. Nicolaus, des Metropoliten einer großen Provinz, nicht gedenken. Auch der hl. Athanasius führt ihn unter den berühmteren griechischen Bischöfen zwischen 320—355 nicht auf. Daher gewinnt es den Anschein, als habe Nicolaus, wie Tillemont vermuthet, entweder früher oder später, jedoch noch vor der Regierung des Kaisers Justinian (zu dessen Zeit dem hl. Nicolaus mehrere Kirchen zu Constantinopel geweiht waren) gelebt (oder aber, er sei zu seiner Lebzeit unter der Regierung der Kaiser Constantin und Constantius noch nicht so gefeiert gewesen, wie er es nach seinem Tode ward). Die übrigen Nachrichten über die Thaten und Wunder des hl. Nicolaus, von Metaphrastes (Migne, PP. gr. CXVI, 317 sqq.) und anderen späteren Legendisten aufgezeichnet, entbehren gleichfalls einer sichern historischen Auctorität. Nach Suidas zeichnete ihn ein ganz außerordentliches Vertrauen auf Gott aus, und er hörte nicht eher auf, zu Gott zu flehen, als bis seine Gebete mit Erhörung gekrönt wurden. So viel möchte aus allem, was über die Thaten und Wunder des hl. Nicolaus berichtet wird, als gewiß sich herausstellen, daß er Unglücklichen und Bedrängten aller Art ein großer und mächtiger Fürbitter und Helfer war. In dieser Beziehung erzählt unter Anderem die bekannte Legende von ihm, daß er einem Manne von adeligem Geschlecht, der aus Armut die Unschuld seiner drei Töchter preiszugeben im Begriffe stand, dreimal nach einander Nachts einen Säckel voll Gold in das Schlafgemach geworfen und dadurch die Unschuld der Mädchen gerettet und sie mit einer anständigen Aussteuer zur Verheiratung versorgt habe. Diese Legende mag Veranlassung gegeben haben, das bekannte Kinderfest mit Bescherung an den Tag des hl. Nicolaus zu knüpfen (s. d. Art. Feste IV, 1427). Das Todesjahr des Heiligen ist unbekannt; der Todestag scheint der 6. December gewesen zu sein, an welchem Tage von jeher das Nicolaus-Gedächtniß gefeiert wurde. Metaphrastes berichtet als eine ganz bekannte Thatsache, daß noch zu seiner Zeit aus dem Leibe des Heiligen wunderbares Oel ausgeflossen sei, durch welches viele Kranke geheilt wurden. Im J. 1087 wurde Nicolaus' heiliger Leichnam nach Bari im Königreich Neapel übertragen, wo derselbe am 9. Mai des Jahres anlangte und seitdem häufig von Pilgerschaaren besucht wurde. Der Erzdiacon Johannes von Bari schrieb aus dem Munde des Erzbischofs Ursus von Bari, unter dessen Episcopat die Translation geschah, die Translationsgeschichte. Merkwürdig ist, daß der fromme Metropolit von Rußland, Ephraim (1090—1096), das von Papst Urban II. auf den 9. Mai gesetzte Fest der Translation nach Bari als einen allgemeinen Festtag für die gesammte russische Kirche einführte, die es auch heute noch feiert, wohingegen die schismatische griechische Kirche dieses Translationsfest nicht annahm. (Vgl. Surius, De vitis sanctorum VI,

Venetiis 1581, 254ᵛ sqq.; Tillemont, Mém. VI, Paris 1704, 688—691. 823—825; sonstige zahlreiche Literaturangaben bei Chevalier 1638 s. und [im Supplément] 2750 s.) [Schrödl.]

Nicolaus von Nyse, O. Min., auch Nicolaus Dionysii genannt, ein berühmter Prediger und Theologe des 15. Jahrhunderts, war aus Nizza gebürtig. Er trat jung in den Orden ein und wurde, nachdem er dem Minoritenconvent zu Rouen vorgestanden hatte, zu wiederholten Malen Minister provincialis der französischen Ordensprovinz. In der Theologie schloß er als Minorite sich der scotistischen Lehrrichtung an. Sein berühmtestes Werk führte den Titel Resolutio Theologorum seu Commentarii in IV libros sententiarum. Dazu kommen ferner eine Summa seu gemma praedicantium: Sermones aestivales, hiemales, quadragesimales et dominicales; De adventu et de tempore, und ein Speculum mortalium seu de novissimis. Er starb im J. 1509 zu Rouen. Bei seinen Ordensgenossen scheint er in hoher Achtung gestanden zu haben, wie sein Epitaphium beweist: Hic jacet Pater observandissimus, cum scientia tum virtutibus illustris, Frater Nicolaus Denisse, qui ob doctrinam morumque gravitatem Guardianus, Custos ac Provinciae Franciae Vicarius pluries extitit. (Vgl. Fabricius-Mansi, Biblioth. medii aevi V, Florent. 1858, 109.) [Stöckl.]

Nicolaus d'Orbelles, s. Orbelles.

Nicolaus Oresmus, s. Oresmus.

Nicolaus von Osimo (Auximanus), O. Min., ein durch Heiligkeit und Wissenschaft ausgezeichneter Franciscaner aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, war zu Osimo in der Mark Ancona von angesehenen Eltern geboren. Von Kindheit an zeichnete er sich durch Frömmigkeit und Talent aus; er studirte die Rechtswissenschaft und erwarb sich in Bologna den Doctortitel. Kaum hatte er die Praxis eines Rechtsanwaltes angefangen, als er, erschüttert durch ein nächtliches Traumgesicht, am nächsten Morgen sich bei den Minderbrüdern der regulären Observanz zum Eintritt in den Orden meldete und auch die Aufnahme erhielt. Nach Vollendung seiner theologischen Studien wurde er einer jener ausgezeichneten Gefährten des hl. Bernhardin von Siena, welche mit großem Erfolge sich der Erneuerung des Ordens und der Besserung der tiefgesunkenen religiösen und sittlichen Zustände Italiens widmeten. Nicolaus durchzog Italien, predigte mit großem Segen, bildete als Lehrer der Theologie viele vortreffliche Prediger seines Ordens und war eine Zeitlang Oberer der Provinz S. Angeli und Visitator der Klöster im heiligen Lande. Von Eugen IV. wurde er auch zum Custos ebenderselben Klöster ernannt; da aber seine Wahl Widerspruch fand, verzichtete der demüthige Mann freiwillig, obwohl sein berühmter Ordensgenosse Albertus a Sarthiano seine Vertheidigung übernahm und in diesem Sinne zwei ausführliche, herrliche Briefe an den Papst und an den Ordensgeneral schrieb (abgedr. bei Wadding, Annales ad an. 1438, n. 21. 22). Als der hl. Bernhardin die Familie der Observanz als Vicarius generalis regierte, machte er den P. Nicolaus zu seinem Commissar und Vicar und hatte an ihm eine kräftige Stütze. Nicolaus starb als Greis zu Rom im Rufe seltener Heiligkeit. Das Jahr seines Todes ist ungewiß. — Nicolaus ist der Verfasser der kurzen Declarationes zu einigen Punkten der Ordensregel, welche der hl. Bernhardin in einem Briefe vom 31. Juli 1440 seiner Ordensfamilie als Norm vorlegte (gedruckt in Firmamenta trium Ord. S. Franc., Paris. 1512, IV, 72 und sonst öfter). Ferner schrieb er: Supplementum Summae Magistratiae sive Pisanellae, Venetiis 1473, oft abgedruckt, auch Reutlingen 1484 in Fol. und Nürnberg in 4°; Quadriga spirituale, ein populäres Handbuch der Religion in italienischer Sprache, gedruckt Esii 1475 und später (1494) unter dem Namen des hl. Bernhardin; Apologia adversus Fr. Robertum Liciensem; Giardino di orazione, einen Unterricht über das Gebet, in italienischer Sprache. Ungedruckt scheinen geblieben zu sein ein Liber unus Sermonum und ein Quadragesimale. (Vgl. Wadding, Annales ad an. 1427, n. 12—15; Idem, Scriptores Ord. Minor. mit dem Supplementum des Sbaraglia; v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts II, Stuttg. 1877, 435—437.) [Ignatius Zeiler O. S. F.].

Nicolaus von Straßburg, Name zweier Ordensleute. 1. Nicolaus von Straßburg, O. Pr., aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, studirte in Paris und bekleidete später das Lectoramt im Kölner Dominicanerkloster. Im J. 1325 wurde er von Papst Johannes XXII. zum Vicar des Ordensgenerals für die deutsche Ordensprovinz ernannt. Sichere Kunde hierüber geben zwei päpstliche Schreiben vom 1. August 1325, von Denifle veröffentlicht im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters IV, Berlin 1888, 312 ff. Wie aus dem ersten Schreiben, an den General des Dominicanerordens gerichtet, hervorgeht, sollten auf Befehl des Papstes die beiden Brüder Benedict von Como, Magister der Theologie, und Nicolaus von Straßburg, einst Lector im Kloster zu Köln, als Vicare des Generals die deutsche Ordensprovinz visitiren. In dem zweiten Schreiben, das sich an die genannten Mönche wendet, heißt es, es sei zu den Ohren des Papstes die Kunde gekommen, daß in der deutschen Provinz unter den Brüdern Unfrieden und Zwiespalt herrsche und infolge davon daselbst Ausschreitungen gegen die Ordensobservanz und Willkür der Oberen gegen sittenstrenge Untergebene vorkämen. Der Papst trägt daher beiden Adressaten auf, daß sie, oder wenigstens einer von ihnen, sich persönlich hinbegeben, um sich über die Sachlage zu unterrichten und dann nach Gutdünken an Haupt und Gliedern zu reformiren. Zugleich wurden sie als Visitatoren der Schwesternconvente bestellt. Da von Benedict

von Como nichts mehr verlautet und nachher nur von Nicolaus die Rede ist, so wird wohl bloß letzterer dem päpstlichen Auftrage nachgekommen sein. Aus beiden Documenten ergibt sich zudem, daß Nicolaus vom Papste nicht wegen Anklagen, welche gegen die Brüder der deutschen Ordensprovinz um ihrer Lehre willen erhoben worden waren, zum Visitator und Inquisitor ernannt wurde, noch weniger aber speciell, wie vielfach behauptet worden, zur Untersuchung der Lehre Meister Eckharts (s. d. Art., wozu nun die grundlegenden Ausführungen Denifle's zu vergleichen sind: Meister Eckharts lateinische Schriften u. die Grundanschauung seiner Lehre, im Archiv. f. Lit. und Kirchengesch. II [1886], 417—652. 673—687). Gerade um jene Zeit war von Seiten des Kölner Erzbischofs ein Prozeß gegen Eckhart wegen dessen heterodoxer Lehre eingeleitet worden. Nicolaus, der die Entscheidung dieser Sache für sich in Anspruch nahm, glaubte seinen Ordensbruder von jeder Schuld freisprechen zu können (1326). Damit war jedoch der Erzbischof von Köln nicht zufrieden. Von seiner Seite wurde am 14. Januar 1327 der Prozeß wieder aufgenommen und zuerst Nicolaus als Begünstiger der Irrlehren Eckharts vorgeladen. Da im päpstlichen Auftrage mit keiner Silbe erwähnt war, daß Nicolaus auch das Amt eines Inquisitors ausüben und sich mit der Untersuchung häretischer oder der Häresie verdächtiger Lehren beschäftigen sollte, so begreift man, weßhalb das erzbischöfliche Inquisitionsgericht dem Visitator mit großem Mißtrauen begegnete. Er konnte sich nicht genügend ausweisen, mochte er auch im Rechte sein. Daher blieb ihm nichts übrig, als an den apostolischen Stuhl zu appelliren. Ob er sich wirklich zum festgesetzten Termin (4. Mai 1327) nach Avignon begeben, ist nicht bekannt. Um dieselbe Zeit hatte ein verleumderischer Religiose, Hermann von Höchst, aus Rache für eine ihm von Nicolaus zuertheilte wohlverdiente Strafe diesen in Köln verklagt und seine Excommunication erwirkt. Doch wurde Nicolaus bald darauf von Johannes XXII. de facto dispensirt, um auf dem am 31. Mai 1327 zu eröffnenden Generalcapitel in Perpignan als Definitor erscheinen zu können. Ueber seine späteren Lebensschicksale ist nichts bekannt; man weiß nur, daß er noch nach Beendigung des Prozesses gegen Eckhart (1329) Vicar in Deutschland war. — Von Nicolaus, der hier und da den sog. Gottesfreunden (s. d. Art.) beigezählt wird, besitzen wir 13 deutsche Predigten (abgedr. bei Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts I, Leipz. 1845, 261—305). Diese Predigten sind am Oberrhein gehalten worden, meistentheils bei den Dominicanern und Dominicanerinnen zu Freiburg und Adelhausen. Nicolaus ist weniger speculativ als Eckhart und Tauler, und vorwiegend praktisch; auch hat er einen sehr anschaulichen, volksthümlichen Vortrag. Er galt lange auch als wirklicher Verfasser der lateinischen Schrift De adventu Christi. Denifle hat jedoch (im Archiv f. Lit. und Kirchengesch. IV, 312 ff.) neuestens nachgewiesen, daß er dabei zwei Schriften des Johannes von Paris (s. d. Art. 2.) fast wörtlich abgeschrieben hat, also nur als Plagiator gelten kann. (Vgl. außerdem C. Schmidt, Joh. Tauler, Hamb. 1841, 5 f.; W. Preger, Meister Eckhart und die Inquisition, in den Abhandl. der hist. Klasse der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissensch. XI, 2, München 1869, 1 ff.; Ders., Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter II, Leipz. 1881, 67—79; Denifle, Actenstücke zu Meister Eckharts Prozeß, in der Zeitschrift f. deutsches Alterthum und deutsche Literatur XXIX [N. F. XVII, 1885], 259—266.)

2. **Nicolaus** von Straßburg (Nicolaus Kempf de Argentina), O. Carth., war geboren im J. 1397 und machte seine höheren Studien auf der Universität Wien. Nachdem er Magister der freien Künste geworden, verlegte er sich unter Nicolaus von Dinkelsbühl (s. d. Art.) auf das Studium der Theologie. Mit großem Erfolge wirkte er dann mehrere Jahre hindurch als Professor der Philosophie; 1437 erscheint er als Magister regens (J. Aschbach, Gesch. der Wiener Universität I, Wien 1865, 617). Doch der Beifall, der seinen Vorlesungen und Schriften zu Theil wurde, konnte sein edles Herz keineswegs befriedigen, deßhalb trat er 1440 zu Gaming (Niederösterreich) in den Karthäuserorden. Ausgezeichnet durch große Gelehrsamkeit, Umsicht und Erfahrung, wurde er 1447 der Karthause von Geirach in Slavonien als Prior vorgesetzt und kehrte Anfangs 1451 als Prior nach Gaming zurück. Letzteres Kloster verwaltete er sehr segensreich beinahe acht Jahre, bis ihm (November 1458) auf sein inständiges Bitten die Visitatoren die schwere Bürde abnahmen. Im J. 1462 wurde er wieder als Prior nach Pletriach in Krain gesandt; 1467 übernahm er zum zweiten Male die Verwaltung von Geirach, wo er nun 23 Jahre verblieb. Auf dem Generalcapitel, welches 1490 in der Großen Karthause bei Grenoble stattfand, wurde ihm endlich (am 10. Mai) gestattet, die noch übrige Zeit seines Lebens in stiller Zurückgezogenheit zuzubringen. So kehrte er in hohem Greisenalter nach Gaming zurück und starb daselbst, 100 Jahre alt, am 20. November 1497. — Die meisten Schriften, welche dieser ehrwürdige Karthäuser hinterlassen hat, handeln über Ascetik und Mystik. Bernhard Pez, der gelehrte Bibliothekar der Benedictinerabtei Melk, konnte davon 36 namhaft machen (s. B. Pezius, Bibliotheca ascetica, Ratisbon. 1723—1740, Praef. in t. IV). Nur eine dieser Schriften wurde bei Lebzeiten des Verfassers herausgegeben: Tractatus de modo perveniendi ad veram et perfectam Dei et proximi dilectionem, habens fundamentum in theologia mystica. A Carthusiano quodam editus. S. l. et a. (Basileae ca. 1470). Drei andere nahm Pez in seine Bibliotheca ascetica auf, nämlich: Ven. Nicolai de Argentina Dialogus de recto studiorum fine ac ordine, et fugiendis vitae

saecularis vanitatibus (IV, 257—492); ferner (IX, 379—532) Tractatus de discretione und (XI et XII) Expositiones mysticae in Cantica Canticorum. Die übrigen Schriften blieben ungedruckt. Daß sie aber in den Klöstern gern gelesen wurden, bezeugen die vielen Abschriften, die sich heute noch in verschiedenen Bibliotheken, namentlich in der Münchener Staatsbibliothek und in der Wiener Hofbibliothek, vorfinden. Eine besondere Erwähnung verdient das Werk De mystica theologia, welches zu München in zwei Abschriften vorhanden ist (Clm. 5828 u. 18587). Größeres Interesse bietet jedoch der Dialog De recto studiorum fine ac ordine, in welchem das Studium der Theologie anempfohlen und zugleich gezeigt wird, wie man diesem Studium obliegen solle. Ueber diese Schrift und deren Verf. vgl. den Aufsatz des Unterzeichneten im Katholik 1891, II, 346—364. Eine ausführliche Biographie sammt theilweiser Uebersetzung seiner Schrift Dialogus de recto studiorum fine ac ordine et fugiendis vitae saecularis vanitatibus von P. Aug. Rösler C. SS. R. ist in einem der nächsten Bände der „Bibliothek der katholischen Pädagogik" (Freiburg) zu erwarten. Biographische Notizen über Nicolaus Kempf findet man in der erwähnten Bibliotheca ascetica, in den Vorreden zu tom. IV (von B. Pez) und XI (von Bernhard Baillie, Abt des Schottenklosters zu Regensburg). Schließlich sei noch bemerkt, daß dieser Karthäuser Nicolaus von Straßburg nicht zu verwechseln ist mit Nicolaus dem Karthäuser, der im 15. Jahrhundert zu Nürnberg lebte, und von dem in einigen Katalogen handschriftliche deutsche Predigten angeführt werden. [N. Paulus.]

Nicolaus von Tolentino, der hl., war der Sohn armer, frommer Eltern, die ihn, nachdem sie lange kinderlos gewesen, durch ihr Gebet im J. 1246 erlangten. Das Kind wuchs in zartester Frömmigkeit heran und schien bereits in frühem Alter ein vollendeter Heiliger zu sein. Ebenso zeichnete sich Nicolaus in den Studien aus, so daß ihm noch vor ihrer Beendigung ein Canonicat in Tolentino verliehen wurde; als er aber einst von der Predigt eines Augustiner-Eremiten über den Text „Die Welt vergeht mit ihrer Lust" wunderbar ergriffen wurde, nahm er bei den Augustiner-Eremiten das Ordenskleid. Sein Noviciat machte er gleich derart, daß man ihn als ein Beispiel großherzigen Strebens nach Heiligung in verschiedene Klöster schickte. Zum Priester geweiht, versah er nach verschiedenen anderweitigen Geschäften zu Tolentino das Predigtamt 30 Jahre lang mit wunderbarem Segen. Eine engelgleiche Sanftmuth zierte ihn ebenso sehr, wie die gerade, arglose Einfalt und die zarte Liebe zur Jungfräulichkeit, die er, nach allgemeinem Glauben, niemals auch nur im geringsten entweihte. Schmerzliche Krankheiten gaben ihm vielfältige Gelegenheit, die Schule der Geduld durchzumachen; er fügte eine [illegible] bis zur Todesstunde fortgesetzte Abtödtung hinzu und starb im tiefsten Frieden im J. 130[illegible] am 10. September, an welchem Tage sein Fe[illegible] gefeiert wird. Die christliche Kunst bildet ihn im schwarzen Ordenskleid der Augustiner-Eremiten ab, einen Stern über ihm oder auf der Brust, die Lilie oder ein mit Lilien umwundenes Crucifix in der Hand. Auf anderen Darstellungen hat er eine Schale mit Geld oder Brode in der Hand. (Vgl. Boll. Sept. III, 636 sqq.; Literatur bei Chevalier, Répert. s. v. und im Suppl.) [Hägele.]

Nicolaus de Tudeschis, O. S. B., Erzbischof von Palermo, bedeutender Canonist, citirt als Abbas modernus, Siculus, Panormitanus, war geboren zu Catanea 1386. Um 1400 trat er in den Benedictinerorden, promovirte zu Padua, lehrte 1421 in Siena, dann in Parma, endlich in Bologna. Im J. 1425 erhielt er eine Abtei in der Diöcese Messina, bekleidete in Rom mehrere Aemter und wurde endlich 1434 Erzbischof von Palermo. Als Gesandter seines Landesherrn des Königs Alfons V. von Aragon, auf dem Concil zu Basel, trat er nachgerade zur Partei des Gegenpapstes Felix V. über und erhielt von diesem die Cardinalswürde. Er starb wahrscheinlich 1445, nach Anderen 1453. Die kurze Zeit seiner Lehrthätigkeit reichte hin, um sein juristisches Talent zu voller Entfaltung und allgemeiner Anerkennung gelangen zu lassen. Seine zahlreichen Schriften befassen sich mit der Erklärung der drei officiellen Decretalensammlungen; dazu schrieb er praktisch angelegte (225) Consilia, Quaestiones, Flores utriusque juris und Aehnliches. In einem Tractatus de concilio Basileensi (ed. Ven. Nic. Jenson 1479) vertheidigt er zwar die Superiorität des Concils über den Papst, erklärt sich aber gegen die exorbitanten Bestrebungen derjenigen, welche Eugen geradezu als Ketzer absetzen oder auch Nichtbischöfen Stimmrecht zuerkennen wollten. Seine spätere Stellung zum Papstthum vermochte den Ruhm seiner früheren juristischen Werke, welche die Grenzmarke für die Entwicklung der scholastischen Methode bilden, nicht zu schmälern. Seine Zeitgenossen nannten ihn lucerna juris. Alle seine Werke sind, oft wiederholt, gedruckt (Opp., Ven. 1617, 9 fol.). (Vgl. v. Schulte, Gesch. der Quellen und der Lit. des canonischen Rechtes II, Stuttgart 1877, 312 f.; Mira, Bibliografia Siciliana, Palermo 1881, 397 sq.) [v. Scherer.]

Nicolaus de Ultricuria oder d'Autricourt, ein Magister an der Pariser Universität, der [illegible] J. 1348 von der Sorbonne und vom römischen Stuhl gezwungen wurde, eine Reihe von Sätzen aus seinen Schriften zu widerrufen. Dieselben [illegible] kunden den Skepticismus, welchem Occam [illegible] Weg gebahnt hatte, und wurden zum größten Theil als häretisch, sonst als falsch bezeichnet. [illegible] gedruckt sind sie u. A. bei Natalis Alex. Hist. Eccl., ed. Bing. XV, 195; neuestens auch [illegible] Denifle et Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis II, 1, Paris. 1891, 576 sqq., [illegible] auch eine Reihe anderer auf ihn bezüglicher [illegible]

merkungen gegeben werden (s. d. Index d. Werkes s. v.). (Vgl. Fabricius-Mansi V, Flor. 1858, 129; Jourdain, Index chron. chart. pertinentium ad hist. univers. Paris., Paris. 1862, 624.) [Kaulen.]

Nicole, Peter, Jansenist, wurde am 19. October 1625 zu Chartres von angesehenen Eltern geboren. Sein Vater, Johann Nicole, war Advocat beim Pariser Parlament und Verwalter der kirchlichen Rentkammer zu Chartres; seine Mutter hieß Louise Constant. Der Vater, des Griechischen und Lateinischen vollkommen mächtig, leitete selbst die wissenschaftliche Erziehung des talentvollen Sohnes; dieser hatte bereits mit 14 Jahren eine ziemliche Anzahl von Classikern gelesen, welche sich in der Bibliothek seines Vaters befanden. Gegen Ende des Jahres 1642 kam der junge Nicole nach Paris, studirte hier Philosophie und erwarb am 23. Juli 1644 den Magistergrad. Dann ging er zur Theologie über, da Neigung und Vorliebe ihn zum geistlichen Stande hinzog. Er studirte an der Sorbonne unter Le Moine und Sainte-Beuve in den Jahren 1645 und 1646 und setzte hierauf die theologischen Studien unter Le Maistre, Lehrer der Theologie am Colleg Navarra, fort. Sein eifriges Erlernen des Hebräischen wurde durch ein anhaltendes Augenübel gehemmt. Besonders großen Fleiß verwandte er unter Anleitung des Professors Sainte-Beuve auf das Studium des hl. Augustin und des hl. Thomas. Doch hinderte ihn diese Beschäftigung nicht, einen Theil seiner Zeit der Schule von Port-Royal zu widmen, deren Zöglinge er in den Wissenschaften unterrichtete. Im J. 1649 wurde er Baccalareus der Theologie und bereitete sich auf das Licentiat vor. Gerade damals beschäftigte die Jansenistenfrage hinsichtlich der fünf Propositionen die französischen Theologen, insbesondere die der Sorbonne. Nicole, der schon zu tief in die jansenistische Denkart verflochten war, mochte es deßhalb für gerathener halten, sich den kitzeligen Fragen darüber bei Bewerbung um das Licentiat und Doctorat zu entziehen. Er ging nach Port-Royal-des-Champs, wo er mehrere Jahre verblieb. Ende 1654 kehrte er nach Paris zurück, um den berüchtigten Arnauld, mit dem er durch enge Freundschaft verbunden war, in seinen kirchenfeindlichen literarischen Fehden zu unterstützen. Während dieses Aufenthalts in Paris führte er pseudonym den Namen Herr de Rosny. Auf einer Reise nach Deutschland 1658 übersetzte er unter dem Namen Wilhelm Wendrock die Provinzialbriefe Pascals in's Lateinische. Sonst lebten er und Arnauld zusammen; 1664 brachten sie einige Zeit bei Varet, dem spätern Generalvicar von Sens, in Chatillon zu, dann verweilte Nicole wieder bald in Paris, bald in Port-Royal und anderswo. Im Jahre 1676 beschäftigte ihn lebhaft der Gedanke, die höheren Weihen zu empfangen; doch der Bischof von Chartres verweigerte die Einwilligung, und Bischof Pavillon von Alet ermahnte ihn, darin eine Weisung der Vorsehung zu erkennen, daß er im Stande eines einfachen Clerikers verbleiben solle. Sein Brief für die Bischöfe von Saint-Pons und Arras an Innocenz XI. (1677) gegen die Casuisten erregte gerechten Unwillen. Der Tod seines Vaters gab ihm Gelegenheit, sich nach Chartres zurückzuziehen, wo er die geringe Hinterlassenschaft des Vaters mit den beiden Schwestern Charlotte und Marie theilte. Nach einigen kleineren Reisen verweilte er kurze Zeit bei dem Bischofe Choart de Buzenval in Beauvais, dann begleitete er 1679 Arnauld auf der Flucht nach Brüssel und wohnte darauf bald in Löwen, bald an anderen Orten Belgiens. Ein Schreiben an den Bischof de Harlay von Paris, worin Nicole halb retractirte, und die Bemühungen eines Landsmannes, der Canonicus an Notre-Dame in Paris war, für ihn erwirkten ihm die Erlaubniß, nach Chartres, 1683 sogar nach Paris zurückzukehren. Im Jahre 1693 hatten seine Körperkräfte so sehr abgenommen, daß er nicht mehr eigenhändig schreiben, sondern nur noch seinem Bedienten dictiren konnte. Er starb am 16. November 1695 im Alter von 70 Jahren an wiederholten Anfällen von Apoplexie. Seine literarische Stärke bestand in der Controverse, die er fein und kräftig handhabte; leider verwandte er sein Talent mehr gegen als für die Kirche. Seine literarische Thätigkeit war sehr umfangreich; Niceron (Mémoires XXIX, Paris 1734, 285 ss.) zählt nicht nicht weniger als 88 freilich meist kleinere Schriften von ihm auf. Eine Biographie Nicole's erschien zu Luxemburg 1732 unter dem Titel Continuation des essais de morale, 2 vols. [Floß.]

Nicopolis (Νικόπολις), im N. T. eine Stadt, in welcher der hl. Paulus einen Winter zubrachte und in welche er deßwegen seinen Jünger berief (Tit. 3, 12). Unter den vielen Städten in Europa, Asien und Afrika, welche den angegebenen Namen führten (Pauly, Real-Encyklop. V, 637), kann als damals schon bestehend nur das cilicische oder das epirotische Nicopolis gemeint sein. Ein Grund für die Ueberwinterung in Cilicien ist kaum zu finden, da der Schwerpunkt von Pauli Thätigkeit für Kleinasien nicht an der Südküste liegen konnte. Wohl aber konnte ihm die Stadt in Epirus geeignet erscheinen, das nach Röm. 15, 19 dorthin verlegte Arbeitsfeld zu visitiren, und darum wird dieß an der bezeichneten Stelle von den Auslegern allgemein verstanden. [Kaulen.]

Nider, Johannes, O. Pr., ein gefeierter Schriftsteller und Professor, eifriger Reformator und gewandter Diplomat, ward um's Jahr 1380 in der ehemaligen Reichsstadt Isny in Schwaben geboren und trat frühzeitig in den Orden des hl. Dominicus zu Colmar ein. Hier wurde er der größte Schüler des P. Konrad von Prussia, der damals als Prior dem Kloster vorstand, und ward mit Liebe und Eifer für die Reform des Ordens erfüllt. Nach abgelegter Profeß betrieb er neun volle Jahre philosophische und theologische Studien. Zuerst

kam er nach Wien an die aufblühende Universität, wo ein Mitglied des Ordens, P. Franz von Retz, als einer der gefeiertsten Professoren Theologie docirte, und wo ein reformirter Convent der Predigerbrüder sich befand; dann wurde er zur Vollendung seiner Studien nach Köln geschickt, wo immer noch Predigerbrüder als Magister thätig waren. Dort empfing er die Priesterweihe und begann sein priesterliches Wirken auf der Kanzel und im Beichtstuhle. In der Folgezeit ward er ein in ganz Deutschland und über dessen Grenzen hinaus gefeierter Kanzelredner und ein sehr gesuchter Beichtvater und Seelenführer, an welchen man sich aus der Nähe und Ferne mit Vertrauen wandte. Für Niders spätere Wirksamkeit war der Aufenthalt zu Konstanz während des Concils von großer Bedeutung; seine Oberen hatten ihn dorthin gesandt, damit er sich genaue Kenntniß der Verhältnisse verschaffe und die hervorragendsten Mitglieder des Dominicanerordens kennen lerne. Es war dieß für ihn eine fruchtreiche Lehrzeit. Auch sollte er nach Schluß der Synode eine Reise nach Italien unternehmen, um in den reformirten Klöstern dieses Landes die von Johannes Dominici (Cardinalis Ragusinus) eingeführte strenge Observanz und das Leben in denselben kennen zu lernen (vgl. d. Art., zu dessen Literatur jetzt noch zuzufügen ist: Rösler, Card. Joh. Dominici O. Pr., Freiburg 1893). Was Nider daselbst sah und erfuhr, war ganz geeignet, sein Staunen zu erregen. Nach seiner Rückkehr wurde er zunächst für die lehramtliche Thätigkeit bestimmt; deßhalb mußte er sich nach Wien begeben, um sich daselbst auf die Uebernahme des öffentlichen Lehramtes an der Universität durch Erwerbung der akademischen Lehrgrade vorzubereiten. Diese erlangte er nach den strengen Vorschriften der theologischen Facultät; alsdann (im J. 1425) trat er sogleich als Magister an der Universität und in der Conventsschule auf. Es scheint, daß er über die Sentenzen des Lombarden gelesen, da unter seinen zahlreichen Werken ein sehr gerühmter Commentar über die vier Bücher der Sentenzen sich findet und die Abfassung dieses Werkes unstreitig in diese Periode seines Lebens gehört. Nider, der schon als Baccalareus und Licentiat große Bewunderung erregt hatte, gehörte zu den bedeutendsten Professoren der Wiener Hochschule, und sein Ruf zog viele Schüler an. Vor anderen damaligen Theologen zeichnet ihn aus, daß er nicht seinen Ruhm in eitlen Sophismen und der Vertheidigung verwegener Thesen suchte, sondern auf die herkömmliche Theologie der Schule zurückging und sorgfältig die heilige Schrift und die Väter studirte. Er steht ganz in den Anschauungen des hl. Thomas von Aquin, dessen Lehre zu folgen ihm die Ordensregel vorschrieb; und wie er eifrigst bemüht war, seine Ordensbrüder zur strengen Beobachtung der Ordensregel und zur alten Einfachheit zurückzuführen, so war er auch bestrebt, in dem Studium der Wissenschaft die alten bewährten Satzungen des Ordens zur Geltung zu bringen.

Dabei verlor er das praktische Element nie aus dem Auge, wie denn auch die Mehrzahl seiner Schriften praktische Ziele verfolgte und auf die Bedürfnisse der Zeit Rücksicht nahm. Nicht lange konnte Nider das theologische Lehramt in Wien verwalten. Seine Ordensbrüder in Nürnberg hatten ihn nämlich zu ihrem Prior erwählt, und Nider entsagte seinem Lehrstuhle am Schlusse des Schuljahres 1427, da es galt, im Nürnberger Convente, der einer der bedeutendsten der deutschen Ordensprovinz war, die von dem Generalmagister Raymundus von Capua eingeführte strenge Observanz zu erhalten und von da aus in andere Convente einzuführen. Im J. 1428 reformirte er in Nürnberg unter den Augen des Generalmagisters Bartholomäus Texerius den Frauenconvent zur hl. Katharina und begleitete hierauf den für die Ordensreform begeisterten Generalmagister auf seiner Visitationsreise durch die deutsche Ordensprovinz. Texerius schätzte Niders Eifer und Umsicht im Reformwerke so hoch, daß er ihn zum Vicar aller reformirten Klöster der deutschen Ordensprovinz ernannte. Von nun an beschäftigte sich Nider in Wort, Schrift und That mit der Reform seines Ordens bis an sein Lebensende, und es gelang ihm auch, eine Anzahl Klöster zur strengen Observanz zurückzuführen. Ueberhaupt macht sein Amt als Vicar aller reformirten Klöster der deutschen Provinz die Annahme sehr wahrscheinlich, daß er an allen in die Jahre 1429—1431 fallenden Klösterreformationen in Deutschland betheiligt war. Seine reformatorische Thätigkeit erstreckte sich indeß auch auf Convente anderer Orden; man wandte sich an ihn, der als gewandter und kluger Reformator bekannt war, wenn es sich um die Reform irgend eines Klosters oder um die Regelung anderer wichtiger Ordensangelegenheiten handelte. Denn bei aller Anhänglichkeit an den eigenen Orden verachtete er die anderen Orden und ihre Mitglieder nicht, sondern ließ ihnen vollkommene Gerechtigkeit widerfahren. Auch der Reform des Weltclerus, deren große Schwierigkeit er richtig erkannte, schenkte Nider seine Aufmerksamkeit und Fürsorge, soweit es seine Kräfte und Berufsstellung ihm ermöglichten. Für sie wirkte er hauptsächlich durch seine Schriften, sodann auch durch seine Predigten und seine Thätigkeit in der Verwaltung des Bußsacramentes. Eine allgemeine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, welche die Programme der Concilien im 15. Jahrhundert forderten, und an welcher einige Päpste und hervorragende Männer gearbeitet, hielt Nider für praktisch undurchführbar; seine Erfahrung führte ihn zu der Ueberzeugung, daß nur eine particuläre Reform der Kirche in vielen Ständen und Orden möglich sei. Denn es fehle einmal der gute Wille der Untergebenen; sodann biete die böse Gesinnung der Prälaten ein Hinderniß; endlich sei es für die Auserwählten Gottes von Nutzen, durch die Verfolgungen von Seiten der Bösen geprüft zu werden. Nachdem in dem Basler Convente die

form unter vielen Schwierigkeiten und langdauernden Kämpfen durchgeführt worden war, übernahm Nider das Priorenamt in demselben und widmete nun zunächst seine Hauptthätigkeit dem eben eröffneten Concil von Basel (1431). Da seine Kenntnisse und Geschäftsgewandtheit allgemein geschätzt wurden, verwendete man ihn zu den wichtigsten Aufgaben, und er gehörte längere Zeit hindurch zu den hervorragendsten Mitgliedern der Basler Synode. Nider hielt, wie so Viele in damaliger Zeit, eine Synode für unumgänglich nothwendig und hoffte von ihr, da sie in Deutschland gehalten wurde, großen Segen gerade für dieses Land. Deßhalb war er bemüht, Interesse für das Concil zu wecken, und nahm an allen vorbereitenden Acten der spärlich versammelten Concilsväter theil, hielt auch die Predigt bei der feierlichen Eröffnung am 27. Juli im Dom zu Basel und räumte sein Kloster dem Concil zu dessen Berathungen ein. Sodann predigte er im Auftrage des päpstlichen Legaten Cardinals Julian das Kreuz gegen die Husiten und reiste als Legat des Concils nach der Niederlage des Kreuzheeres bei Tauß mit dem Cistercienser Johannes von Gelnhausen zu einigen den Husiten benachbarten Fürsten, um sie in ihrer Ergebenheit und Liebe zur katholischen Kirche zu bestärken und zu bestimmen, keine Verträge mit diesen Feinden abzuschließen. Am 28. November trat er diese Gesandtschaft an; sie war überall von bestem Erfolge begleitet. Auch gelang es seiner Umsicht und Thatkraft, die Böhmen gemäß dem Einladungsschreiben der Concilsväter zur Theilnahme an der Kirchenversammlung zu bewegen. Am 4. Januar 1433 trafen die böhmischen Abgeordneten in Basel ein, wo nach langen Verhandlungen und Berathungen ein Vergleich, die sogen. Prager Compactaten, zu Stande kam (s. d. Art. Husiten VI, 498). Auch an den nachfolgenden Verhandlungen mit den Böhmen nahm Nider Antheil; er war bei der vierten Gesandtschaft (im Jahre 1434), welche auf dem Reichstage zu Regensburg in Sachen der Union thätig war. Von Regensburg kehrte Nider nicht mehr nach Basel zurück, sondern begab sich nach Wien, um die Reform der österreichischen Klöster herbeizuführen. Den weiteren Verhandlungen des Concils mit den Böhmen blieb er deßwegen nicht ferne und freute sich, als dieselben endlich im J. 1436 einen glücklichen Abschluß fanden und die Union vom Concil bestätigt und von Papst Eugen gutgeheißen wurde; er überschätzte aber das Resultat der langwierigen Verhandlungen keineswegs und klagte, daß das Feuer, welches schon so lange angezündet, noch nicht ganz erloschen sei. Gerade durch seine Thätigkeit zur Wiedervereinigung der Husiten mit der Kirche war Nider in jene Angelegenheit des Concils verwickelt, welche für Papst Eugen ein Grund gewesen, dasselbe aufzulösen. Er hatte jedoch seine Thätigkeit als Legat des Concils an die Husiten übernommen, ehe die Nachricht von der Auflösung nach Basel gelangt war, und er vollführte sie in der besten Absicht, um die Kirche und sein Vaterland vor weiterem Unglücke zu bewahren und so viele Seelen aus dem Irrthum zu retten. Als er Kenntniß von der Auflösung des Concils erlangte, war er für die Fortsetzung desselben und suchte durch seine Bitten, Vorstellungen und Meldungen die Väter des Concils zu bewegen, gegen den Willen des Papstes die Synode fortzusetzen. Ohne Zweifel leitete ihn die Hoffnung, daß der Papst die Fortsetzung des Concils gestatten würde, wenn er über die Husitengefahr und den traurigen Zustand der Kirche Deutschlands richtig belehrt sein werde, und hierin hatte er sich nicht getäuscht. Als Papst Eugen IV. die Abhaltung des Concils in Basel zugestand, hielt er treu zu diesem, und als das Concil anfing, seine eigenen Bahnen zu gehen, nahm er keinen Theil mehr an demselben, ließ sogar zuletzt noch den Synodalen die Thore seines Klosters schließen. Dadurch zog er sich harte Verfolgungen zu. Standhaft ertrug er dieselben und begab sich nach Wien, um an der Universität das öffentliche Lehramt als Professor der Theologie wieder zu übernehmen. Im J. 1436 erwählte die theologische Facultät den verdienstvollen Mann zweimal zu ihrem Decan, um ihrer Freude Ausdruck zu verleihen, „die Zierde“ der Universität wieder activ in ihrer Mitte zu haben. Nicht lange mehr sollte indeß Nider der Universität angehören; die fortwährenden Arbeiten, die aufreibenden Anstrengungen der letzten Jahre, die traurigen Erfahrungen, das Fehlschlagen so vieler Hoffnungen und bittere Verfolgungen beschleunigten seinen Tod. Im J. 1438 verließ er Wien, um in dem Schwesternconvent zu Colmar die reguläre Observanz einzuführen; hier ereilte ihn der Tod am 13. August 1438. In der Klosterkirche, vor dem Hochaltare, an der Seite seines vormaligen Generalmagisters Raymundus von Capua bereiteten ihm seine trauernden Mitbrüder die letzte Ruhestätte.

Obgleich Nider während seines nicht sehr langen Lebens mit den verschiedensten Geschäften, zum Theil sehr wichtiger und schwieriger Art, betraut war, hat er dennoch eine stattliche Reihe Schriften hinterlassen und unter diesen einige von bedeutendem Umfange. — I. Der erste Rang unter seinen Werken gebührt dem Formicarius (Ameisenbuch), welcher eigentlich das Werk fast seines ganzen Lebens war. Es ist ein an Spr. 6, 6 angeknüpfter, dem Apiarius des Thomas von Brabant nachgebildeter Dialog zwischen einem Theologen und einem „Piger“, worin Weisheit durch Erörterung und Erzählung gelehrt werden soll und demnach sehr viele Beiträge zur damaligen Zeit- und Sittengeschichte enthalten sind. Manuscripte befinden sich in Wien, Basel, München und Wiesbaden. Sechsmal ward es unter verschiedenen Titeln edirt. Die zwei ersten Editionen sind Incunabelausgaben s. a. et l.; sodann erschien es zu Straßburg 1517, zu Paris 1519, zu Douai 1602 und zu Helmstädt 1692.

II. Werke moralischen Inhaltes: 1. Praeceptorium divinae legis i. e. Tractatus de decem praeceptis, erschien nach Hain in 17 Ausgaben vor 1500, wovon sechs schon in die Jahre vor 1472 fallen, ein sehr bedeutendes, hochgeschätztes Moralwerk. 2. Tractatus de contractibus mercatorum, wovon Hain 8 Incunabelausgaben vor 1500 kennt. 3. Consolatorium timoratae conscientiae, das in 7 Ausgaben vor 1500 erschien; in Rom ward es 1604 gedruckt. 4. De morali lepra, ein opusculum, das vor 1500 in 6 Editionen erschien. 5. Manuale confessorum ad instructionem spiritualium pastorum, ein vielgesuchtes, kostbares Werk, von welchem zahlreiche Handschriften existiren, und das vor 1500 zwölfmal gedruckt wurde.

III. Werke ascetischen Inhaltes: 1. Vierundzwanzig guldin harfen halten den nächsten Weg zum Himmel (das einzige gedruckte Nider'sche Werk, welches in deutscher Sprache geschrieben ist). Hain kennt 9 Editionen vor 1500; es ist eine ganz freie Bearbeitung der Collationen Cassians. 2. Dispositorium moriendi, ein Werkchen, das nicht so viele Ausgaben erlebte; nur zwei sind bekannt. 3. Alphabetum divini amoris, ein Werk, das man mit Unrecht Gerson zugeschrieben, ein herrliches Exercitienbüchlein. 4. De modo bene vivendi, das man auch unter den Werken des hl. Bernhard findet, jetzt aber allgemein Nider zuspricht. 5. De reformatione religiosorum, wovon zwei Druckausgaben bekannt sind, Paris 1512 und Antwerpen 1611, ein opus praeclarum — doctrina et mirabili pietate refertum. Noch nicht gedruckt sind: 6. De paupertate perfecta; 7. De vigore consuetudinis et dispensatione canonica; 8. De saecularium religionibus; 9. De abstinentia esus carnium; 10. Locus de restitutione famae. Ferner werden noch als Werke Niders angeführt: Das Buch von dem wahren und falschen Adel und Spiegel der Vollkommenheit (Steill); Regulares Ordinis S. Benedicti und Regulae bene vivendi pro omni statu (Codex VI u. XXI der Mainzer Stadtbibliothek).

IV. Predigten. Den oft an ihn gerichteten dringenden Bitten, „die zahlreichen Predigten, die er gehalten, schriftlich dem Andenken zu seinem und Anderer Nutzen zu überliefern", entsprach Nider bloß theilweise und hinterließ nur: 1. Predigten über die Episteln der Sonntage; 2. Predigten über die Evangelien; 3. Predigten für die Fastenzeit; 4. Predigten auf Heilige; ohne Angabe des Ortes und Jahres der Edition erschienen sie in 5 Ausgaben, von 1479—1481 in 3 Ausgaben. Nur handschriftlich sind vorhanden: Predigten über Mariä Heimsuchung, über Christi Himmelfahrt, über Pfingsten und die Predigten über die zehn Gebote und die sieben Sacramente und andere Gegenstände (Codex, geschrieben 1474, im Besitze des Pfarrers Hasak zu Weißkirchlitz).

V. Dogmatische Werke. 1. Commentarius in IV libros Sententiarum, nicht mehr vorhanden; auch wird ihm 2. ein Compendium theologiae zugeschrieben; 3. Liber contra Thesim Hussitarum in Bohemia degentium.

Außerdem besitzen wir von Nider noch VI. eine Anzahl Briefe, die er theils an die Böhmen, theils an einige Väter des Concils, theils an sämmtliche Synodalen von Basel richtete. Sie sind für die Geschichte dieses Concils, für die Beurtheilung des Verhaltens der Böhmen aus Niders Thätigkeit von großer Wichtigkeit. Abgedruckt finden sie sich in Monum. Conciliorum General. saec. XV. Conc. Basil. Scriptt. I, Vindobonae 1857. (Vgl. Quétif et Échard, Scriptores O. Praed. I 792 sqq. II, 822; Apfalterer, Scriptores antiquiss. et celeberr. univers. Viennensis I, Viennae 1741, 112 sqq.; Colvenerius, J. Nideri Formicarius, Duaci 1602; P. F. Steill Ord. Praed. Ephemerides Dominicano-Sacrae II, Dilling. 1692, 230 sqq.; Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique III, Paris 1746, 218 ss.; Jos. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrhundert ihres Bestehens I, Wien 1865, 446 ff. K. Schieler, Magister Johannes Nider aus dem Orden der Prediger-Brüder. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts, Mainz 1885.) [Schieler.]

Niederaltach, ehemalige Benedictinerabtei an der Donau, im Bisthum Passau, stammte aus der ersten Zeit der Christianisirung Deutschlands. Das in Bajuwarien neu gepflanzte Christenthum mußte durch hierarchische Ordnung ebenso wie durch klösterliche Stiftungen befestigt werden. Der hl. Bonifaz war in dieser letztern Beziehung nicht minder thätig als in ersterer. Kaum waren die Diöcesen geordnet, so ging er an die Errichtung neuer Klöster. Ohne Zweifel geschah es auf seine Anregung, daß Herzog Oatilo in der Nähe seiner Pfalz Osterhofen an einem Altwasser (Altach) der Donau eine größere Niederlassung für Mönche zu gründen beschloß. Der Herzog selbst, seine Gemahlin Hildetrud, der Adel jener Gegend und die Ministerialen bestimmten hierfür reiche Fundationen. Der hl. Bonifaz hatte noch keine genügende Zahl von Mönchen; daher wendete man sich an Pirmin aus Reichenau, und es zogen 741 auf Anordnung des Bischofs Heddo von Straßburg, der an Pirmins Stelle auch Abt von Reichenau war, von dort 12 Mönche unter dem Abte Eberswind mit Erlaubniß des Fürsten Pipin in das Mauritiuskloster zu Altach. Als Karl der Große Bayern übernahm, mußte auch Abt Urolf nachweisen, welches der Besitz Altachs sei und woher er stamme, ähnlich wie Bischof Arn von Salzburg. Das Güterverzeichniß ist uns durch Abt Hermann überliefert (in Mon. Boica XI, Monach. 17.. 13 sqq. leider sehr fehlerhaft abgedruckt). Daraus ersieht man, daß das junge Kloster für mehrere Kirchen (zu M.-Posching, Irlbach, ... dorf, Welchenberg) sorgen mußte und im ... walde zu Auerbach selbst schon eine Colonie ...

Kirche angelegt hatte, um die Cultur weiter vorzuschieben. Bald wuchs die Zahl der Cultur- und Cultusstätten, die zu Altach gehörten, wie Lalling, Kirchberg, Kirchdorf, Außer- und Innerzell, St. Oswald, Aicha u. s. f. Nicht minder nahm die Zahl der Mönche zu, so daß bereits um 753 nach Schobrunn ein Abt Ilsung, 777 nach Kremsmünster ein Abt Fater mit 12 Mönchen gesendet werden konnte. Das Verbrüderungsbuch von Reichenau (ed. Piper, Mon. Germ. hist. Lib. confraternitatum 184 sqq.) gibt Einsicht in den Personalstand unter Urolf. Es muß also für das Kloster selbst sowohl wie für die vielen davon abhängigen Seelsorgeposten und deren Clerus eine Schule hier bestanden haben, deren Gelehrsamkeit man gerade nicht nach dem indiculus Urolfi zu beurtheilen braucht.

Die Aebte nahmen an den öffentlichen Verhandlungen des Landes und Reiches Theil. Es erscheint der Abt Eberswind c. 762 zu Attigny in großer Versammlung, der 2. Abt, Wolfbert, c. 770 auf der Synode zu Dingolfing, der 3. Abt, Urolf, auf den Synoden zu Regensburg 796, zu Reisbach 799, zu Altötting 806, zu Salzburg 807, der 4. Abt, Liutpald, 823 bei den Verhandlungen zu Ergolding. Der 5. Abt, Gozbald, war auch Kanzler des Königs Ludwig des Deutschen und Bischof von Würzburg (842—855); der 6. Abt, Otgar, kommt 865 als episcopus vocatus (Mon. Boica XI, 123, vielleicht von Eichstätt) vor, darf jedoch nicht mit dem Erzbischof Otgar von Mainz (826 bis 847) verwechselt werden, wie es bei P. Lackner (Memoriale, seu Altachae inferioris memoria superstes, Passaviae 1779, 30) und Anderen geschieht. Trotz des bereits ansehnlichen Besitzes wurde auf der Versammlung zu Aachen 817 Altach in die zweite Klasse der Klöster gestellt, so daß es nur Kriegssteuern zu zahlen, aber keine Truppen zu stellen hatte und von Tegernsee und Mondsee übertroffen wurde. — Das Verbrüderungsbuch von Reichenau erwähnt noch einen Abt Nizo, von dem sonst keine Spur vorkommt. Es scheint nach Otgar die Klosterordnung schwankend geworden und schon damals der Commendezustand eingetreten zu sein (vgl. Mon. Boica XI, 125 sqq.), da kein regulärer Abt mehr genannt wird und die Fürsten und Vögte am Klostergute Willkür übten. Dieß dauerte bis über die Ungarnzüge hinaus, während welcher Zeit ein solcher Ruin eintrat, daß statt der Mönche nur mehr einige gemeinsam lebende Weltpriester (canonici) nothdürftig den Gottesdienst besorgten. Damals hatte Erzbischof Friedrich von Salzburg (958 bis 991) die Commende Altach inne; er ließ einem jungen begabten Canoniker, Gotthard von Reichersdorf, der zur Kirche des hl. Mauritius gehörte, eine höhere Ausbildung zu Theil werden. Unter dem Einflusse der Bischöfe St. Wolfgang von Regensburg und Pilgrim von Passau, sowie des Herzogs Heinrich II. von Bayern gelang es, die Klosterregel in Altach 990 wiederherzustellen, und bereits 997 wurde Gotthard der 2. Abt in der neuen Reihe, die nun bis 1803 ununterbrochen dauerte. Ueber des hl. Gotthard reformatorisches Wirken als Klosterobern und seine hochgepriesene Thätigkeit als Bischofs von Hildesheim (1022—1038) siehe oben Bd. V, 936 ff. Er gewann dem Kloster wieder viel von dem zerstreuten Gute, vermehrte dasselbe und sicherte den Besitzstand. Auch er brachte die Schule zu neuer Blüte, bildete den jungen Grafen Günther von Schwarzburg zu einem Heiligen heran und erzog unter Anderen den Abt Sigimar von Kremsmünster, Landpert, Abt von Ostrow (in Böhmen), Meginhard, Abt von Brevnow, Wenzeslaus, Abt von Leon, später von Altach, die Aebte Wolfram, Ratmund (Gotthards Neffen), Rechwin, dann einen andern Wolfram, Abt von Ossiach, später Bischof von Treviso (1065 bis 1070); besonders aber stammte aus der Schule des hl. Gotthard der Mönch Ribher, ein so tüchtiger Mann, daß Kaiser Konrad II., wahrscheinlich 1030 bei seinem Aufenthalte in Altach, ihn mit sich nahm und ihn zuerst zum Abte in Leon bei Brescia, dann 1038 zum Abte von Monte Cassino erhob, weil er ihn für tauglich erachtete, den überaus schwierigen Verhältnissen dort abzuhelfen (vgl. Mon. Germ. hist. Scriptt. VII, 671 sqq.; XX, 793). Unter und mit Abt Walther (c. 1070 bis 1090) gedieh eine andere Perle in Altach zur schönsten Entwicklung; es war Tiemo von Medling, ein ebenso kunstfertiger und gelehrter als demüthiger Mönch. Er wurde 1079 zum Abte in St. Peter zu Salzburg gewählt, mußte, von den Gegnern vertrieben, manches Jahr in der Fremde zu Hirsau und Admont leben, ward 1090 auf den erzbischöflichen Stuhl von Salzburg erhoben und starb 1101 auf einem Kreuzzuge unter dem Mordstahle der Saracenen.

Abt Konrad erhielt 1148 vom Papste Eugen III. eine Bestätigungsurkunde über mindestens 42 Kirchen, welche damals von Altach abhingen (Mon. Boica XI, 163); ihre Zahl ist jedoch nicht vollständig, da die Kirchen Arnbruck, St. Oswald, Zwiesel u. s. f. darin noch nicht vorkommen. Um jene Zeit erlitt das Kloster, welches bis dahin als reichsunmittelbar galt, eine Schmälerung seiner politischen Rechte. Der bischöfliche Stuhl von Bamberg besaß in der Nähe von Altach große Besitzungen, namentlich Osterhofen. Um nun diesen Stuhl für erwiesene Dienste zu belohnen und dessen Glanz zu erhöhen, nahm Kaiser Friedrich I. 1152 dem Kloster seine Stellung unter den Reichsfreien und unterwarf es politisch dem Stuhle von Bamberg, so daß dessen Bischof hinfort alle Rechte des Klosters im Reiche zu vertreten hatte. Zum Ersatze dafür durfte der Abt von Altach, wenn er in Bamberg war, an der rechten Seite des Bischofs vor den übrigen Aebten sitzen, mußte aber dort seine Bestätigung und Investitur holen und die bisher dem Reiche bezahlte Steuer an den Bischof abliefern. Die kirchliche Stellung des Klosters blieb unverändert, die Abtswahl frei, das Klostergut un-

angetastet, so daß wenigstens kein wesentlicher Nachtheil entstand. Das oberste Schutzrecht übte nun Bamberg aus, übertrug aber die Advokatie an die Grafen von Bogen, welche sie vorher auch schon oft zum Besten des Klosters, sehr oft aber zu dessen Schaden besessen hatten. Die Aebte hatten über große Bedrückungen zu klagen (vgl. Studien und Mittheil. aus dem Bened.-Orden 1881, I, 99 ff.; Mon. Germ. hist. Scriptt. XVII, 373 sqq.). Damals wurde allmälig statt des einfachen Altach die Benennung „Niederaltach" (Altaha inferior) gebräuchlich zum Unterschied von dem um 1100 gestifteten Kloster Oberaltach. Erst als mit dem Aussterben der Bogner (1242) deren Erben, die Herzoge von Bayern, die Vogtei erhielten, wurde es besser, und die Verwaltung des Abtes Hermann (1242—1273) gestaltete sich zu einer neuen Glanzperiode voll Ordnung, Frömmigkeit und Gelehrsamkeit. Die Klöster Aspach, Biburg, St. Emmeram, Ensdorf, Formbach, Metten, Oberaltach, Prüll wählten sich Aebte aus Hermanns Mönchen, und noch lange verspürte man die Nachwirkung seiner Schule. (Ueber Abt Hermann s. d. Art.) Abt Wernhard (1289—1317) erbaute mit vielen Kosten aus Quadersteinen die noch jetzt stehende Kirche mit 26 Altären, ein großes imposantes Werk, welches den oft gewaltigen Wogen der Donau Widerstand leisten konnte. Unter Abt Ruger fand dann (1326) die feierliche Einweihung der Kirche statt, die fünfte Kirchweihe seit Erbauung des Klosters.

In der Reformbewegung des folgenden Jahrhunderts schloß sich Altach an die Melker Observanz an, welche trotz mancher Schwankungen nie ganz erlosch, sich von da auch in andere benachbarte Klöster verpflanzte und noch bis heute (z. B. in dem wiedererrichteten Metten) Spuren hinterlassen hat. Die verschiedenen Zeitlagen und Verhältnisse brachten natürlich auch harte Kämpfe und schwere Drangsale mit sich; doch hatte das Kloster meistens recht wackere Aebte, welche für den innern wie äußern Bestand gut sorgten. Zu ihnen zählt Kilian (1503—1534). Während seiner Verwaltung stürzte der Thurm mit seinen sechs Glocken ein; der Abt legte dafür 1514 zwei neue Kirchthürme an (wie sie jetzt noch stehen), konnte aber nur den südlichen vollenden, während der nördliche erst 1783 fertiggestellt wurde. Dem Einsturze des Glaubens und der Disciplin trat Kilian in jener argen Zeit muthvoll und verständig entgegen. Während der Kirchenversammlung in Trient führte Abt Paul Gmainer (1550—1585) das Steuerruder mit fester und sicherer Hand, in welche 118 Novizen ihre Profeß niederlegten. Aus dieser Schule gingen nicht bloß tüchtige Aebte für Altach hervor, sondern auch Gleink, Metten, Mondsee (zweimal nacheinander), Weltenburg holten sich dort ihre Vorstände, und Ebersberg, Prüfening und St. Veit bei Neumarkt erhielten dorther Administratoren. Abt Paul hinterließ nebst einem ziehung gesegneten Andenken auch eine sorgsam verfaßte Geschichte seines Klosters. Unte seinen Nachfolgern ragt besonders Johann Luz vo Rismannsdorf hervor (1619—1634). Fromm und gelehrt, eiferte er für Disciplin und Studie Junge Professen ließ er auf der Universität Ingol stadt studiren, und als die Benedictiner-Univers tät Salzburg geplant wurde, gehörte er zu de ersten und rührigsten Beförderern derselben un war aus den bayrischen Prälaten deren erst Präses. Die Frage der Ordensreform griff er m vollem Ernste auf und wollte die Regel genau g halten wissen. Für sich und den eifrigern The seiner Mönche baute er auf dem Haussteine bei d Rusel Klosterzellen, um in Zurückgezogenheit d Betrachtung zu leben. Freilich brachte er dadur auch Unzufriedenheit und Spaltung unter die Se nigen. Ehe die schwierige Reform festere Gest auf friedlichem Wege gewinnen konnte, brach da Unheil des Schwedenkrieges über das Kloster here die meisten Mönche mußten in sichere Gegend entfliehen; der Abt selbst starb auf der Flu in Passau.

Inzwischen wurden von vielen Klöstern, b sonders Tegernsee und St. Emmeram, die B strebungen fortgesetzt, durch zeitgemäße Statu und Errichtung einer bayrischen Congregation d Ordensleben und den Bestand der Klöster selbst festigen. Eine Exemtion fürchtend, hielten ab die Bischöfe von Passau die Benedictiner-Klöst ihres Sprengels ab, einer Congregation bei treten. Nach sorgsamer Berathung wurden Altach in 30 Kapiteln Statuten aufgestellt, welc wenn gut eingehalten, eine entsprechende klöste liche Disciplin und Ordnung begründen konnt und jährlich bei Tisch vorgelesen werden sollt Bischof Leopold Wilhelm verpflichtete 1654 d Abt Vitus und seinen Convent auf diese Statute und Bischof Wenzeslaus bestätigte sie 1672 na trüben Vorgängen neuerdings. So war das Kl ster des hl. Mauritius aus dem engern Congr gationsverbande der bayrischen Klöster hinau geschoben und mußte die störenden Umtriebe un Klagen einiger unzufriedenen Elemente durch d kurfürstliche und bischöfliche Curie einzudämm suchen. Eine schwere Heimsuchung für dieses Gotte haus war der Brand von 1671, wodurch ni nur die Kirche den ärgsten Schaden litt, sond auch die Bibliothek und das Archiv verloren gi Aus dem Kataloge von 1611 (Cod. Monac lat. 1324) ersieht man einigermaßen, welcher Ve lust an Handschriften zu beklagen war; dai werden auf 413 Folioseiten 687 Codd. man scripti aufgezählt.

Die Kirche erhielt erst durch den sehr verdi vollen Abt Joscio Hamberger (1700—1739) ei gründliche, wenn auch dem Geschmacke der dama gen Zeit huldigende Restauration, und zwar in d Art, wie sie noch heute zu sehen ist. Sie geh zu den schönsten Denkmälern dieser Baukunst un hat den Vortheil, daß bei den häufigen gr Ueberschwemmungen, welche die Kirchenstühle

Wasser setzen, der Gottesdienst auf den vielen Altären der ringsum gehenden Emporen kann gehalten werden. Näheres berichtet hierüber die fleißige Arbeit von Karl Muth mit dem Titel: Die ehemalige Klosterkirche in Nieder-Altaich, Passau 1893. Joscio baute auch sonst viel und erbaute zugleich seinen Convent in erfreulichster Weise. — Ein weniger glückliches Loos fiel seinen Nachfolgern zu. Die beständigen Kriege und die Aufklärung wirkten nachtheilig auf Aeußeres und Inneres, und der Klostersturm warf bereits seine Schatten voraus. Am Ende des vorigen Jahrhunderts wurde der letzte Abt Kilian Gubitz gewählt, ein tüchtiger Mann, der mit 49 Mitbrüdern 1803 durch die Säcularisation sein klösterliches Heim verlor. Von den Priestern im Kloster widmeten sich einige dem Lehrfache, die meisten der Seelsorge (vgl. P. Gams, Necrologien der Mönche im Bisth. Passau, Verh. d. hist. Ver. Niederbayerns XXIV, 167 ff.). Mit dem Mutterkloster wurden natürlich auch dessen Propsteien Rinchnach, St. Oswald und Spitz (im Oesterreich) aufgehoben. Die Güter, besonders die großen Wälder, gingen in staatlichen Besitz über, Vieles wurde um ein Geringes verschleudert, von den Kirchenschätzen verschwand manches kostbare Stück in der Hand der Aufhebungscommission; wenig wurde aus der Sturmflut gerettet. Die Klostergebäude sind großentheils abgerissen; die Kirche dient als Pfarrkirche für eine Gemeinde, welche ein Priester besorgt.

Die Literatur, sowohl die gedruckte als die geschriebene, hat Aug. (jetzt P. Pirmin) Lindner fleißig zusammengestellt in „Die Schriftsteller ... des Benedictiner-Ordens im heutigen Königreich Bayern" II, Regensb. 1880, 22 f. Den bereits erwähnten Schriften ist noch beizufügen: K. Stadlbaur, Die letzten Aebte des Klosters N.-Altaich (in Verh. d. hist. Ver. Niederbayerns XXIII, 41 ff.), eine oberflächliche, einseitige Arbeit, welche nicht einmal Lackners Memoriale berücksichtigt, oder J. Kämpfl, Schweinachgau (2. Aufl. 1855) II, 82—152. [Braunmüller O. S. B.]

Niederlande, das Königreich der, im J. 1815 in's Leben gerufen, jedoch durch die Revolution des Jahres 1830 wieder auseinander gerissen, umfaßt jetzt die Provinzen Groningen, Friesland, Drenthe, Overijssel, Gelderland, Utrecht, Nord-Holland, Süd-Holland, Nord-Brabant und Limburg. I. Heidnische Periode. Die Bewohner der Niederlande, Holländer genannt (sie sollten vielmehr Friesen heißen), gehören zum indogermanischen Stamme und trugen den ältesten Ueberlieferungen gemäß die Einzelnamen Friesen, Bataver (am Rhein), Kaninefaten (nordwestlich am Meer), Sturier, Tubanten (an der Ostgrenze), Chamaven, Taxandrier (in Nord-Brabant), Eburonen (in Limburg) u. a. — Der mächtigste und berühmteste dieser Volksstämme waren die Friesen, deren Wohnort sich vom nördlichen Dollart an über die Küste Hollands, Seelands und Flanderns bis an die Grenze Frankreichs hinzog. Was Tacitus von den Germanen erzählt, gilt meistens auch von den Bewohnern der Niederlande damaliger Zeit. Bekanntlich muß aber das Lob des berühmten Geschichtschreibers cum grano salis aufgenommen und theilweise seiner Abneigung gegen die römischen Sitten in der Periode des Verfalles zugeschrieben werden. Aus anderen heidnischen Zeugnissen geht indessen hervor, daß die Vorfahren der heutigen Niederländer die Treue übten und den Ehebruch verabscheuten, wenn sie auch roh beanlagt und manchmal infolge des Trunkes zu allerhand Ausschweifungen geneigt waren. Gerade ihrer Treue wegen waren sie auch den Römern als Soldaten willkommen, und die Bataver bildeten in Rom eine Ehrenwache. Ihre Religion scheint in einer Art Naturdienst bestanden zu haben. Sonne und Feuer gehörten zu den Gegenständen ihrer tiefsten Verehrung (Caes. De bello Gallico 6, 21). Sie verbrannten ihre Leichen und sammelten deren Asche. Ihre Grabstätten sind theilweise noch vorhanden (in der Provinz Drenthe) und unter dem Namen Hunnebedden (Hünenbetten) bekannt. Der römische Feldherr Drusus (38—9 v. Chr.) scheint eine sehr günstige Meinung von den Bewohnern der Niederlande gehabt zu haben. Er schloß mit ihnen ein Bündniß, warb eine große Anzahl Kriegsleute aus ihrer Mitte für die kaiserliche Armee, grub ihnen tiefe Kanäle zur Schiffahrt, baute Verkehrswege und gab überhaupt die erste durchgreifende Veranlassung zur Hebung ihrer Cultur, hauptsächlich bei den Batavern. Allein bei den im hohen Norden des Landes ansässigen, freiheitsliebenden Friesen stieß er auf Widerstand. Er zwang sie deßhalb zu einer in Ochsenhäuten bestehenden Steuer (Lucan. Phars. 1, 431). Die Römer legten hauptsächlich bei Utrecht (Trajectum ad Rhenum, Wiltaburg), in Gelderland (in der Rheinprovinz) und weiter auf dem Küstengebiet ihre Festungen an. Das Einverständniß mit den Verbündeten hatte aber noch eine größere Tragweite. Viele Römer wählten sich Gattinnen unter den „barbarischen Frauen", und so geschah es, daß die Niederländer durch die christlichen Römer, welche sich unter den Truppen von Drusus' Nachfolgern befanden, das Christenthum kennen lernten. Als nun die römische Herrschaft im Westen sich zum Fall neigte und die römischen Truppen sich aus den nördlichen Landen zurückzogen, hatten die verschiedenen Volksstämme sich allmälig verschmolzen oder waren theilweise in der römischen Bevölkerung aufgegangen. Es hatte sich der Völkerbund der Franken gebildet, woran die niederländischen Stämme mit Ausnahme der Friesen theilnahmen. Die Franken bekämpften die römische Macht, die sich unter den Feldherren Constantius und Julianus geltend machte, und bemächtigten sich aller südlichen Provinzen der Niederlande (Belgiens), während im Nordosten sich die Sachsen und Angeln niederließen und bis an die Meeresküste vordrangen, von wo sie über's Meer nach England zogen; süd-

licher erreichten die Friesen die Provinz Seeland (Dirks, Koophandel der Friezen [N. Verhand. van het Utrechtsch. Gen. van Kunst en Wetensch. XV, 1850], 96). Die Religion der Bevölkerung gestaltete sich allmälig zu dem, was Tacitus uns lehrt. Die Naturkräfte erscheinen personificirt in Wotan und Donar, an die noch manche Erinnerung in Ortsnamen und Volksgebräuchen fortlebt. Fro hieß wahrscheinlich der Sonnengott. Forseti (Foseti) war der glänzende Gott der Gerechtigkeit und wurde noch im 7. Jahrhundert von den Friesen auf der Insel Helgoland verehrt. Als Göttinnen oder Beschützerinnen der Aecker und des Hauswesens wurden die oft mit einander verwechselten Friga, Frowe und Holda betrachtet. Nehalennia, die auch unter dem Namen Folla erscheint, war offenbar die Göttin des Handels und der Schiffahrt. Die Attribute der Götter wurden öfters mit denen der Göttinnen verwechselt. Sinnliche Verhältnisse, wie die Götterlehre der Griechen und Römer sie uns vorführen, wurden ihnen nicht angedichtet, wenngleich der von den Göttern zu spendende Segen sich fast ausschließlich auf das materielle Leben bezieht. Ein eigentlicher Teufel, ein Erz- und Urfeind der Götter war unbekannt; die Nikker, Wassergeister u. s. w., manchmal muthwillig und boshaft in ihrem Betragen, leisteten dessen Dienste. Procop erzählt, er habe aus dem Munde der Küstenbewohner vernommen, daß die Seelen der Abgestorbenen nach der Insel Brittia hinüberführen (De bello Goth. 4, 20). Schließlich lehren uns die Lebensbeschreibungen der Glaubensprediger die Feste zu Ehren Donars und anderer Götter kennen, wie sie im 8. Jahrhundert noch bestanden. Es gab auch eine Art Cultusvorsteher, welche im Kriege die Götzenbilder vorantrugen, bei Volksversammlungen die Ordnung aufrecht erhielten und die geweihten Waldungen schützten. Sie schlachteten die Opferthiere (Pferde, Ochsen, Ziegen) und vertheilten deren Fleisch, weissagten aus den Eingeweiden derselben wie auch aus dem Wiehern der Pferde, und vollzogen an Verbrechern, namentlich Heiligthumsschändern, die Todesstrafe. Diese Priester, wenn man sie so nennen darf, wählten die Könige und besorgten die Leichenverbrennung. Die friesischen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts versichern sogar, daß zu Oldenhoven (heute Leeuwarden) eine Priesterschule bestanden habe, was jedoch spätere Historiker nicht ohne Grund in Zweifel ziehen.

II. Christliches Mittelalter. Bekanntlich unterwarf Chlodwig im 5. Jahrhundert die südlichen Volksstämme der Niederlande seiner Macht und wandte sich selbst dem Christenthum zu. Damit war die Bahn zur Ausbreitung des Christenthums in den südlichen Provinzen geöffnet. Bald traten auch in den südwestlichen Provinzen (Hennegau u. s. w.) der hl. Piatus und Andere als Glaubensboten auf (vgl. d. Art. Belgien), und in Limburg erscheint von der Mitte des 4. Jahrhunderts an der hl. Servatius, der seit 335 Bischof der

Tungern war. Servatius (s. d. Art.) übertrug de
Bischofssitz nach Maastricht (383); dort bli
der Sitz bis 721, in welchem Jahre der hl. Hu
bertus ihn weiter die Maas hinauf nach Lütti
verlegte. Die vier Jahrhunderte, welche nach Se
vatius' Auftreten verflossen, hatten in den nörd
lichen Provinzen wenige Christianisirungsve
suche aufzuweisen. Um 600 jedoch muß in d
Nähe Utrechts eine Kapelle gegründet word
sein; von wem, ist unbekannt. Dieselbe wur
jedoch nach einigen Jahren von den Heiden wi
der zerstört. Als nämlich Dagobert König d
ganzen fränkischen Reiches geworden war, ve
suchten die Friesen ihre Herrschaft nach Süd
um das Meer Flevo (die spätere Zuidersee) her
über früher von Römern bewohnte Landstri
auszudehnen und namentlich Utrecht und Wi
bij-Duurstede (Dorestat) zu erwerben. Die
ausgezeichneten Handelsplätze hatten sich seit d
römischen Herrschaft verschiedene Volksstämm
wiederholt bemächtigt. Jetzt sandte der Frank
könig eine beträchtliche Heeresmacht nach Norde
schlug die Friesen und gründete dort eine Kap
und die erste christliche Ansiedelung. In ein
Schreiben des hl. Bonifaz (um 752) an Pa
Stephan III. wird gesagt, Dagobert I. (gest. 63
antiquus rex, habe das Schloß Ultrajectu
mit einer ecclesiola der Kölner Diöcese unter d
Bedingung geschenkt, daß der Bischof von Kö
den Friesen den christlichen Glauben predi
Allein es fanden keine Bekehrungen statt, und
Kirche wurde zerstört. Ebenfalls zu Dagobe
Zeit traten Amandus und später Eligius (
Artt.) in Flandern und Limburg als Glauben
boten auf. Allein die Furcht vor der fränkisch
Herrschaft, welche die Zerstörung der Utrec
Kirche veranlaßt haben mag, stand den Glauben
boten überall im Wege. Je weniger die Fries
die „Flandrenses" und die „Barbaren der Se
küste" vermutheten, daß die Glaubensboten v
der fränkischen Regierung abgesandt waren, de
leichter waren sie zur Annahme der christlich
Glaubenslehre zu bewegen. Amandus wurde v
einer Provinz zur andern getrieben; Livinus er
in Flandern den Martyrertod; Eligius, Dagobe
Freund, konnte nur ganz kurze Zeit in Fland
wirken, wenn auch in Gent der Grund zu e
Abtei gelegt wurde, wo St. Bavo um 64
graben ward. Aus dem Leben Wilfrieds von Y
und Willibrords, deren Evangelisirungsreise
größere Unabhängigkeit von der fränkischen R
gierung bekundete, geht deutlich hervor, daß
Volksstämme, in deren Mitte sie ihr großes W
unternahmen, größeres Vertrauen in die Rein
ihrer Lehre setzten und ihrem Wirken keine p
tischen Zwecke zuschrieben. Wilfried (s. d. A
von irischen Geistlichen auf der Insel Lindisf
erzogen, war von durchaus unabhängigem Ch
rakter. Er stand in Haupt- und Nebensachen, a
in der Osterberechnung, auf römischer Seite.
gleich die irische Gegenpartei so stark war, da

ihn zwingen konnte, eine Zeitlang von dem Yorker Bischofssitze entfernt zu bleiben. Im J. 678 wurde ihm nicht nur der erzbischöfliche Titel von York vom Erzbischof Theodorus von Canterbury streitig gemacht, sondern seine Diöcese wurde in drei Theile zerstückelt. Darauf schiffte er sich nach dem Festlande ein und landete in Friesland am Ufer des Niederrheins. Adgil, der damalige König der Friesen, empfing den Bischof mit großer Zuvorkommenheit und gestattete ihm sogar das Predigen der christlichen Religion, während der bekannte Majordomus Ebroin Alles aufbot, um den Glaubensboten abzufangen, und seine Leute an der fränkischen Küste aufstellte, weil er ahnte, daß Wilfried als Vertheidiger des jungen Dagobert II. auftreten und Ebroins Macht schmälern werde. Wilfried jedoch, so berichtet sein zeitgenössischer Biograph Stephan, bekehrte in Friesland viele Tausende zum Christenthum, unter welchen sich eine Anzahl Vertreter der vornehmsten Geschlechter befand. Im Frühjahr 679 reiste Wilfried weiter nach Rom. Ein Vierteljahrhundert später kam er auf's Neue nach Utrecht und traf daselbst mit Willibrord zusammen. Unterdessen war Pipin von Heristal als alleinherrschender Majordomus an die Spitze der fränkischen Regierung gelangt und wollte die Macht der fränkischen Waffen in Friesland abermals geltend machen. Adgils Nachfolger Radbod, ein kühner und freiheitsliebender Mann, bot den Franken verzweifelten Widerstand und vernichtete großentheils ihre Macht in den nördlichen Provinzen der Niederlande. Dieß konnte für die Ausbreitung des Christenthums nur verhängnißvoll werden, denn Radbod mußte in der Wahrung der väterlichen Religion eine Bürgschaft für die von den Franken bedrohte nationale Unabhängigkeit erblicken. Allein von 689 an wurde Radbod von Pipins Truppen wiederholt geschlagen, mußte Kriegskosten bezahlen und Geiseln stellen. Utrecht kehrte in die Macht der Franken zurück. Pipin jedoch fürchtete den bezwungenen Feind, der nur zum Schein die Predigt des Christenthums zuließ. Er verheiratete deßhalb seinen Sohn Grimoald mit Radbods Tochter Theodeswinde; diese wurde getauft, ihr Vater jedoch verharrte im Heidenthum, und Grimoald wurde ermordet. Zu gleicher Zeit war nun Willibrord, ein Schüler aus Wilfrieds Kloster Ripon, aufgetreten. Er studirte in Irland bei Egbert, der sich vergeblich bemühte, bei der Bekehrung der Heiden auf dem Festlande persönlich einzugreifen. Vom nämlichen Triebe angefeuert, zog Willibrord über das Meer und betrat in Utrecht mit seinen Begleitern das Land. Hier sah er alsbald ein, daß ohne den Schutz der weltlichen Macht jeder Versuch zur Christianisirung scheitern würde, da die christliche Colonie in Utrecht auseinander getrieben worden war. Radbod empfand keinerlei Neigung, eine Lehre anzunehmen, welche ihm durch Vermittlung seiner Feinde verkündigt wurde. Seinerseits wollte Willibrord dem fränkischen Herrscher keinen größern Einfluß einräumen, als er zum Schutze der Seinigen bedurfte. Er reiste zweimal nach Rom, um den Rath des päpstlichen Stuhles einzuholen, und besuchte auch den Hof Pipins. Während dieser Zeit nahm Suitbertus seinen Platz als Haupt der Mission ein. Derselbe erlangte unter dem Einflusse des fränkischen Hofes alsbald den Bischofstitel. Als Willibrord aus Rom zurückkehrte, zog Suitbertus sich zurück und erhielt durch die Vermittlung von Karl Martells Gemahlin Plectrudis die Insel Kaiserswerth im Rhein, wo er 713 verschied. Willibrord wurde 695 in Rom zum Bischof der Friesen ernannt und ließ sich (im Einvernehmen mit Pipin, sagt Beda) in Utrecht nieder. Neben der bereits früher von ihm gegründeten St. Salvatorkirche (vgl. P. Alberdingk Thijm, H. Willibrordus, apostel der Nederlanden, 's Gravenhage en Leuven 1861, deutsch von Troß, Münster 1863) erbaute er eine St. Martinskirche. Willibrord sandte nun seine Schüler behufs Evangelisirung nach verschiedenen Theilen seiner Kirchenprovinz. Er selbst besuchte die Dänen, höchst wahrscheinlich auch die Luxemburger und Thüringer, besonders aber die Küste Flanderns bis Gravelingen, wo ihm eine Kirche geweiht ist. Allein es erheischte große Anstrengung, um das Christenthum auf dem gewonnenen Boden aufrecht zu erhalten. Wiederholt versuchte Radbod das Verlorene wieder zu gewinnen; er bemächtigte sich der Handelsstadt Dorestat und fuhr 716 mit zahlreichen Truppen den Rhein hinauf bis nach Köln. Mit reicher Beute beladen kehrte er zurück. Doch ein Jahr später ging Dorestat verloren. Radbods Todesstunde nahte; kurz vorher wurde von fränkischer Seite nochmals der Versuch gemacht, ihn zum Christenthum zu bekehren. Wulfram, Bischof von Sens, wohl von Pipin zum Könige gesandt, erschien in Friesland. Allein nach einer jetzt mehr und mehr beglaubigten Erzählung wies Radbod den Glaubensboten ab, weil dieser ihm gesagt hatte, er werde im Himmel nicht mit seinen heidnischen Ahnen vereint werden. Die Voraussetzung ist nicht zu kühn, daß Radbod in dem fränkischen Bischof den Vertreter der fränkischen Politik erblickte. Willibrord aber erschien ihm nicht in diesem Licht; daher entbot er letztern zu sich, um getauft zu werden. Allein als der Bischof vor dem Könige erschien, war dieser eben gestorben (719). Von dieser Zeit an dehnte sich das Christenthum bedeutend aus. Willibrord, der im J. 714 seinen Bischofssitz hatte verlassen müssen, kehrte nun nach Utrecht zurück. Von allen Seiten strömten ihm Geschenke zu, besonders wurde dem Kloster Echternach im Luxemburgischen, wo er sich aller Wahrscheinlichkeit nach längere Zeit aufhielt, großer Landbesitz vermacht. Karl Martell schlug die Friesen noch einmal im J. 736 und zwar im Herzen Frieslands. Damit wurde der Ausschlag zur Befestigung des Christenthums daselbst gegeben. Willibrord überlebte dieses Ereigniß nicht lange; er starb am

6. November 739 und wurde zu Echternach begraben. Unterdessen waren der hl. Bonifatius und im Süden der hl. Lambertus (s. d. Artt.) schon aufgetreten, um Willibrords Werk zu befestigen. Nachdem Bonifatius (und wahrscheinlich auch Lambertus) sich längere Zeit mit ihm über die Zukunft der Niederlande berathen, begab sich Bonifatius, ohne Bischof von Utrecht zu sein, nach den nördlichen Provinzen der Niederlande, wo er bekanntlich (bei Dockum) am Dollart von den Heiden erschlagen wurde. Dreimal seit Radbods Tode hatte er die Reise nach Utrecht unternommen und dem Kölner Bischof dessen Vernachlässigung der niederländischen Provinzen vorgeworfen; in der Zwischenzeit machte er wiederholte Reisen nach Rom. Daher unterliegt es keinem Zweifel, daß sein ganzes Wirken in den Niederlanden im Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle geschah. Es darf auch angenommen werden, daß Bonifatius sich sehr um die Förderung der Utrechter Capitelschule bemühte, welche von Willibrord in's Leben gerufen war und unter die Leitung des Abtes Gregorius, eines Sprossen aus königlichem Blut und Schützlings des hl. Bonifatius, gestellt wurde. Wullibrat, Thyatbrat, Marchelmus u. A. waren schon zu Willibrords Zeit mit der Schule verbunden gewesen oder daraus entlassen worden. Unter Gregors Leitung wurde sie der wissenschaftliche Mittelpunkt der deutsch-fränkischen Bevölkerung. Aus Süd- und Norddeutschland, aus Frankreich und England strömten die Schüler zusammen. Gregors Nachfolger Alberich, zweiter Bischof von Utrecht, förderte das Aufblühen der Schule nicht weniger. Der hl. Ludger (s. d. Art.) ging aus der Schule hervor, und der Angelsachse Leafwin (Lebuinus) schloß sich zur Bekehrung der Sachsen und Friesen dem Utrechter Mittelpunkte an, und zwar um an der Ijssel als Glaubensbote aufzutreten und mit einem andern Angelsachsen, Marchelmus, die Provinz Overijssel mit der Stadt Deventer zu besuchen. Der Kampf gegen die Heiden dauerte immer noch fort, und als die Sachsen sich um 772 gegen Karl den Großen erhoben, fiel die Kirche Deventers in ihre Hände. Leafwin floh nach Utrecht, bis Karl die Heiden vertrieben hatte. Er starb um 777. Auch Willehad (der nachmalige Bischof von Bremen) widmete der Bekehrung der Friesen einen großen Theil seines Lebens, bald in der jetzigen Provinz Friesland, bald in Groningen, wo sich in Dockum zwar eine Gruppe Christen gebildet hatte, aber nichtsdestoweniger sein Leben bedroht wurde. Er starb am 8. November 749. Dem hl. Ludgerus, dem spätern berühmten Münster'schen Bischof, war es vergönnt, die Kirche in Deventer auf's Neue zu erbauen. Er durchzog mehrere Provinzen, um die alten heidnischen Tempel zu zerstören, machte Reisen nach Utrecht, dann nach Rom, bis Karl der Große ihn mit der Verwaltung fünf friesischer Gaue betraute. Er trat schließlich an die Spitze des Bisthums Münster, welches fortan einen Theil der fünf Gaue ausmachen sollte.

So waren bald die gesammten Niederlande (vg
d. Art. Belgien) in Bisthümer eingetheilt, der
Inhaber jedoch nicht alle ihren Sitz auf jetzige
niederländischen Boden hatten. Auch reichte d
Gewalt des Utrechter Bischofs noch nicht bis z
nordwestlichen Seeküste, denn letztere war noch v
einer heidnischen Bevölkerung bewohnt. Uebrige
wurden später die Städte Emmerich, Oldenza
Groningen, Dockum (Hugmerchi, sowie in Geld
land Grol, und Hengelo gehörten zu Münst
nordöstliche und östliche Grenzorte. Im Sü
trafen an der Merwede, welche Maas und W
verbindet, drei Bisthümer (Utrecht, Köln und L
tich) zusammen. Nimwegen, das Städtchen Bo
mel und das berühmte Loevestein an der W
lagen im Bisthum Köln; Thiel, diesen gegenü
gelegen, gehörte zu Utrecht; Rhein, Waal, M
wede und Maas waren also die Grenzen ge
Süden. Weiter südwestlich lief die Grenze du
die Strine; Bergis (Bergen-op-Zoom) war
Lütticher Grenzort; hier trafen Utrecht, Lütt
Kamerijk und Doornik zusammen. Die Sche
wurde Grenzfluß zwischen Kamerijk und Doorn
Das Waeserland im Doornik'schen war die Gre
nach Utrecht zu. Weiter lief die Utrechter Gre
bei Brügge vorbei (das wahrscheinlich zu Utre
gehörte) westlich nach der See. So blieb
Grenze des Bisthums bis zum 16. Jahrhund
bestehen (vgl. die Karte bei P. Alberdingk Thij
Karel de Groote en zijne eeuw, 's Gravenha
1867; deutsche Uebersetzung Münster 1868).
seit Ende des 13. Jahrhunderts das Augenm
der Päpste schon darauf gerichtet war, eine n
naturgemäße Eintheilung der niederländischen D
cesen vorzunehmen, und wie sich die Sache fer
hin entwickelte, ist im Art. Belgien ausführ
dargestellt. Trotz der raschen Organisirung
Bisthümer, sowie des Schutzes, den Karl der Gr
den neuen Abteien gewährte, hatte das Chri
thum noch schwere Kämpfe zu bestehen. Am ge
lichsten waren wohl die Einfälle der Normann
welche raubend und brennend die Gegend du
zogen, einerseits durch die Politik der Söhne L
wigs des Frommen, andererseits durch die H
derte dort noch ansäßiger Heiden unterstützt.
zerstörten die beiden Utrechter Kirchen und v
trieben den Bischof. Dieser, Balderich, der z
Bischof von Utrecht, ging nach Deventer, wo
sich noch zur Zeit Heinrich des Finklers be
Es gelang ihm unter dem Schutz des Erzbi
Bruno von Köln, sich wieder in seiner alten D
cese niederzulassen. Bis zum 11. Jahrhu
jedoch hatte Utrecht sich noch gegen die Norm
zu vertheidigen. Die Reihenfolge der B
wurde indessen kaum unterbrochen. Die
schöfe, welche vor Balderich lebten und sich
während vom Kriege bedroht, von Verwüst
heimgesucht sahen, sind zwar dem Namen
bekannt, allein über ihren Lebenslauf sind
keine weiteren Nachrichten überliefert. Nur
schof Friedrich, Willibrords fünfter Nachfolg

durch seine Widerstandskraft in allen Mühseligkeiten sowie durch sein ächt kirchliches Verhalten bei Lothars Ehescheidung ehrenvoll bekannt geworden. Des erwähnten Balderich dritter Nachfolger war der berühmte Ansfried. Derselbe glänzte nicht weniger durch seine in Köln und Trier erworbene Gelehrsamkeit als durch seine Treue gegen die Kirche und seine Frömmigkeit. Otto III. ernannte ihn zum Bischof von Utrecht. Sein Name kommt auf mehreren Synoden vor (1005 zu Dortmund, 1007 zu Frankfurt). Die Utrechter Bischöfe dieser Epoche standen im deutschen Reiche in hohem Ansehen; der Kaiser zog sie manchmal zu Rathe. Von Radbod (900—911) allein, einem der unabhängigsten, ist bekannt, daß er sich weigerte, an politischen Berathungen theilzunehmen. Obgleich der hl. Willibrord das Klosterleben nach den Regeln des hl. Benedict vorgeschrieben hatte, wurden von seinen Nachfolgern weniger Klöster des hl. Benedict, als collegiale Capitel nach der Regel des hl. Chrodegang gegründet. Außerhalb Utrechts zählte man in verschiedenen Städten deren acht, welche jedoch gegen das Jahr 1000 allmälig verschwanden oder anfingen, nach der Regel des hl. Benedict zu leben. In der berühmtesten dieser Anstalten, dem um 900 gegründeten Egmond, lebten die Ordensleute nach den ältesten Benedictinerregeln. Ferner weist das 8. Jahrhundert noch eine Klosterstiftung bei Amersfoort auf und ein Frauenkloster bei Susteren im Limburgischen. Mit dem 11. Jahrhundert brach für das Bisthum Utrecht und seine Bischöfe eine Periode stets zunehmenden Glanzes an. Die geistlichen Oberhirten wußten meistens den weltlichen Interessen der Kaiser und zugleich den geistlichen Bedürfnissen ihrer Diöcese entgegenzukommen. Dadurch wurden sie auch bald weltliche Fürsten und kaiserliche Lehensherren, deren Ergebenheit unter den Bischöfen Wilhelm (1057—1076) und Konrad (1076—1099) ihren Höhepunkt erreichte und beide zum Verrath an Papst und Kirche trieb. Wilhelm unterzeichnete nach dem Erzbischof von Mainz als erster Bischof das kaiserliche Absetzungsdecret gegen Papst Gregor VII. auf der Synode zu Worms am 24. Januar 1076; er starb kurz nachher im Kirchenbann. Bald darauf wurde der Schwabe Konrad durch Heinrich IV. auf den Utrechter Stuhl erhoben. Lambert von Hersfeld nennt ihn einen Schismatiker, des Bischofstitels unwürdig. Er erscheint im J. 1080 auf der Versammlung zu Brixen, um, wie sein Vorgänger, den Papst „als frühern Schüler des Ketzers Berengar“ zu verleumden und zu verurtheilen. Von diesem Augenblick an verweilte er mehr im Gefolge des Kaisers als in der eigenen Diöcese und bekümmerte sich überhaupt mehr um andere Bisthümer als um das seinige (Ruperti Chron., in Mon. Germ. hist. Scriptt. VIII, 278; vgl. ib. X, 242. 248. 281; XII, 123). Schließlich fiel er durch Mörderhand. Der in den Niederlanden ausgebrochene Kirchenstreit dauerte auch im 12. Jahrhundert fort. Die kaiserliche Investitur kam mehr und mehr in Uebung bis zum Wormser Concordat (1122). Die kaiserlichen Rechte wurden durch dasselbe begrenzt, aber in den Niederlanden suchte nun eine andere Macht den Utrechter Bischof zu beherrschen, nämlich die Grafen von Holland und Gelderland, zwischen deren Gebiet das Utrechter Land eingeklemmt war. Diese Herren wollten durch die sogenannten Beden (Bitten, preces supplicatoriae, eine Art Befehl in Form einer Bitte) einen Druck auf die Utrechter Geistlichkeit ausüben, um die Bischofswahl zu beeinflussen. Daraus entstand wiederholt bei der Bischofswahl Streit. Der Papst und der Kaiser ließen sich durch Bevollmächtigte vertreten; hierdurch wurde jedoch nicht immer die Wahl des Würdigsten erzielt. Einmal reiste Kaiser Friedrich Barbarossa sogar selbst nach Utrecht, um den Streit über die Bischofswahl zu schlichten. Die Canoniker der Münsterkirche befanden sich selten im Einverständniß mit den vier andern Capiteln der Stadt, und so kam es, daß nur selten mehr energische und würdige Männer an die Spitze der Diöcese traten. Allmälig wurde ein unmittelbares Eingreifen des päpstlichen Stuhles bei der Bischofswahl unerläßlich. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts kam denn auch dieser Fall immer öfter vor und zwar zum Nutzen und Frommen der Kirche sowohl wie der Utrechter Bevölkerung. Ohne jede Rücksicht auf die Utrechter Streitigkeiten ernannte z. B. Benedict XII. zu Avignon zum Nachfolger des Jan van Diest einen in den Niederlanden ganz unbekannten römischen Edelmann, Nicolaus de Capucio (1341). Dieser trat jedoch alsbald zurück, worauf Clemens VI. Jan van Arkel ernannte, der in Betreff der kirchlichen Disciplin die besten Vorsätze hatte und sich überdieß durch große Gelehrsamkeit auszeichnete, allein wegen öfterer Abwesenheit aus seinem Bisthum, Geldmangels und Widerstands der Capitelsmitglieder seine Pläne nicht ausführen konnte. Er wurde (1364) auf den Lütticher Bischofsstuhl versetzt, und der Papst bezeichnete unmittelbar seinen Nachfolger. Es schien auch, als müsse das große Schisma in Utrecht einen besondern Wiederklang finden. Im J. 1378 stritten Floris van Wevelinkhoven, Bischof von Münster, vom Papste nach Utrecht versetzt, und Arnold van Hoorn ein Jahr lang um den Utrechter Stuhl. Arnold, der auf den Lütticher Stuhl berufen worden war, ließ sich nur durch große Geldsummen bestimmen, Utrecht aufzugeben (Ant. Matthaeus, Veteris aevi annal. V, Hag. Comitum 1738, 385 sqq.). Floris wird allgemein gerühmt wegen der Gunst, welche er dem berühmten Gerhard Groote (s. d. Art.) und seiner deventerischen Schule erwies, obgleich er durch Verleumdungen sich gezwungen sah, die Spendung seiner Wohlthaten einzustellen. Bekanntlich fällt auch in diese Zeit das Auftreten der Lollarden, gegen welche Floris mit aller Energie in's Feld zog, sowie des Franciscaners Jacob van Gülik. Dieser war kraft gefälschter päpstlicher Urkunden durch Floris zum

Weihbischof erhoben worden, predigte, nahm Priesterweihen und Firmungen vor und weihte Altäre. Er endete (per gratiam) durch das Schwert, nachdem er vorher in kochendes Oel getaucht worden war (1392). — Als wieder Streit über die Nachfolge entstand, ernannte Bonifaz IX. Friedrich von Blankenheim zum Bischof, dessen Regierung als das goldene Zeitalter der Utrechter Kirche bezeichnet werden darf. Er hatte gegen die aufrührerischen Groninger zu kämpfen, die undisciplinirten Friesen niederzuhalten, die abwechselnden Einfälle der Holländer und Gelderer in das Bisthum abzuwehren. Die höchsten Geschlechter mußten sich seiner Gewalt und Energie beugen. Thomas a Kempis, Joh. Burch u. A. spenden ihm die größten Lobsprüche. Er beschützte das Bildungswerk, wie Gerhard Groote dasselbe begonnen, und folgte darin Bischof Floris nach. Seine unvergleichliche Frömmigkeit bildet den Glanzpunkt der bischöflichen Verwaltung im 15. Jahrhundert. Allein Friedrich selbst warf vor seinem Tode (1423) sorgenschwere Blicke in die Zukunft. Bald brach auch ein neues Schisma in der Diöcese aus. Fünf Candidaten, sämmtlich durch einflußreiche Kirchenfürsten oder weltliche Fürsten unterstützt, bewarben sich um den bischöflichen Stuhl. Nachdem die widerstrebenden Einflüsse möglichst beseitigt, fiel die Wahl des Capitels auf den Candidaten und Verwandten des Herzogs von Cleve, Rudolf von Diepholt, und man geleitete denselben unter den Klängen des Te Deum feierlich zum bischöflichen Throne in der Münsterkirche. Papst Martin V. jedoch konnte die Wahl nicht gutheißen, vielmehr ernannte er Rabanus, Bischof von Speier, zum Bischof von Utrecht. Dieser jedoch fürchtete die Verwicklungen, welchen er die Stirne zu bieten haben könnte, und ließ sich daher um so leichter durch den ränkesüchtigen Utrechter Dompropst Zweder van Kuilenburg bewegen, seinem Rechte zu entsagen und Kuilenburgs Wahl beim päpstlichen Stuhle zu beantragen. Nun erfolgte auch wirklich dessen Ernennung. Rudolf jedoch wurde von einer mächtigen Partei unterstützt. Ein Theil des Clerus versprach ihm, seine Ansprüche beim nächsten Concil geltend zu machen. Allein Zweder vermochte anfänglich durchzudringen und sich in Utrecht niederzulassen. Am Tage seines Einzuges äußerte sich der Zorn der Gegenpartei auf's Heftigste; Zweder indeß schreckte nicht vor den strengsten Maßregeln zurück. Rudolf ward excommunicirt, und Zweder rief Philipp von Burgund zur Hilfe, wodurch der kirchliche Streit einen ganz weltlichen Charakter erhielt. Zweders Partei errang in der That beim Adel sowie bei der Geistlichkeit einen stets wachsenden Einfluß. Allein Rudolf erklärte öffentlich dem Hauptfeinde unter seinen weltlichen Gegnern den Krieg und schloß ein Bündniß mit der Partei Jacobäa's von Bayern, Philipps Gegnerin, und anderen Adeligen. Die drei Stände des „untern und obern Stiftes" (Utrecht) verfaßten nun ein bis heute bewahrtes, „an alle Fürsten und Völker des Christenthums" ge-
richtetes Schriftstück, worin sie ihre „Beschwerden"
gegen Papst und Bischof auseinandersetzten. Di[e]
Utrechter Regierung gab einen Erlaß, kraft desse[n]
jeder, der eine päpstliche Bulle oder dergleichen z[u]
verbreiten wagte, mit dem Tode bestraft würd[e].
Zweder ward schließlich genöthigt, sich zu beugen[,]
verließ das Land und starb zu Basel (1433). In[-]
dessen dauerte der Krieg fort. Grauenhafte Ver[-]
wüstungen begleiteten Rudolfs Rache an allen, di[e]
ihm widerstrebten. Papst Martins Nachfolger Eu[-]
gen IV. ließ durch einen besondern Legaten Schrit[te]
thun, um dem Kirchenstreit ein Ende zu mache[n]
und Rudolfs Wahl zu bestätigen. Dieser wurd[e]
nun feierlich consecrirt. Allein Zweders Anhan[g]
regte sich abermals; Walraven van Meurs, d[er]
Candidat des Kölner Erzbischofs und Zweder[s]
Bruder, wurde als Gegencandidat aufgestellt un[d]
vom Baseler Concile anerkannt. Als Papst Eugen
vom Concil verurtheilt, den Platz zu Gunst[en]
Felix' V. räumen mußte, wurde Walraven zu[m]
Cardinal erhoben und als Bischof von Utrec[ht]
bestätigt. Nichtsdestoweniger mußte er weich[en;]
durch mächtige Einflüsse erhielt er den Bisch[ofs-]
stuhl von Münster. Damit war das Utrech[ter]
Schisma nach 25 Jahren zu Ende. Als sich Rudo[lf]
jedoch mit Walraven verbündete, entspann sich e[in]
neuer Streit, bis die nöthigen Gelder ausginge[n.]
Alsdann erhoben sich die Canonici gegen Rudol[f,]
welcher 1455 starb. Von Rudolfs etwaigen B[e-]
mühungen um die Wahrung der kirchlichen In[-]
teressen sprechen unsere Quellen nicht. Man schr[eibt]
ihm jedoch große Neigung zum Unterricht und z[ur]
Ausübung der Glasmalerei zu. — Wieder tauch[ten]
nun drei Candidaten für den Utrechter Bischofs[stuhl]
auf; Gijsbrecht van Brederode, der Propst d[es]
Capitels, wurde gewählt. Allein Philipps v[on]
Burgund überwiegender Einfluß in Rom setzte d[ie]
Candidatur seines unehelichen Sohnes David durc[h.]
Mit gezücktem Schwert zog Philipp kurz nach[her]
von Stadt zu Stadt; am 6. August 1456 wur[de]
David feierlich in die Cathedralkirche gefühi[rt.]
Gijsbrecht selbst geleitete ihn zum bischöflich[en]
Thron. Philipp und dessen Sohn Karl unt[er-]
stützten ihn fortwährend. Als aber Philipp gesto[r-]
ben und Karl der Kühne zu Nancy gefallen wa[r,]
hatte Bischof David seine besten Stützen verlor[en.]
Jetzt bot sich der Geistlichkeit, der Rittersch[aft]
und den Städten eine willkommene Gelegenh[eit,]
ihre althergebrachten Rechte, welche sie durch D[a-]
vid beeinträchtigt glaubten, unumschränkt wiede[r]
herzustellen. Der Bischof widersetzte sich jed[och]
und that die Stadt Utrecht in den Bann, a[ber]
vergeblich. Die fünf damals zu Utrecht beste[hen-]
den Capitel appellirten an den Bischof von R[om,]
und als diese Maßregel fruchtlos blieb, an S[ix-]
tus IV. Dieser hob nach gründlicher Untersuchu[ng]
den Bann wieder auf. Die Ritterschaft erhob [sich]
auf's Neue gegen den Bischof und wählte d[en]
19jährigen Engelbrecht von Cleve zum „Postula[ten-]
Bischof". Die Capitel wurden mit Drohung u[nd]

Gewalt gezwungen, diesem Schritte beizupflichten. Allein Sixtus IV. sprach den Bann über Engelbrecht aus (1482). Anfänglich schien nun die Ritterschaft sich unterwerfen zu wollen; David, der vertrieben worden war, konnte, als Maximilian von Oesterreich Utrecht eingenommen und Engelbrecht in die Flucht getrieben hatte, wieder zeitweilig seine Autorität ausüben. Maximilian ging einen neuen Vertrag mit ihm ein, wobei er sich selbst zum weltlichen Oberhaupt der Stadt erklärte. David wußte trotzdem noch eine Zeitlang seine frühere Stellung zu behaupten, starb jedoch am 16. April 1496 zu Wijk-bij-Duurstede. Aus dem Nachruf, welchen man ihm widmete, geht hervor, daß er zwar ohne sittlichen Ernst, aber ein Beschützer der Kunst und Wissenschaft war und den Unterricht in den Klöstern der Brüder vom gemeinsamen Leben und in anderen Stiftungen nach Kräften zu heben sich bestrebte. Er wirkte auch für die Bildung der Geistlichkeit. Einen Monat später wurde der 18jährige Subdiacon und Canonicus Friedrich von Baden, das Schoßkind Maximilians und Philipps des Schönen, einstimmig von den fünf Capiteln zum Bischof erkoren. Am 17. September, noch bevor die päpstliche Bestätigung eingetroffen, hielt der neue Bischof bereits einen glänzenden Einzug in Utrecht. Nach einigen müßigen Fehden mit den Herzögen von Cleve und Geldern, und nachdem er vergeblich die Besteigung des Metzer Bischofsstuhles erstrebt, trat er vom Episcopate zurück und starb im Jahre 1517. Er hinterließ den Ruf eines Wohlthäters der Klöster und Freundes der Geistlichkeit, scheint sich aber um die höheren Interessen der Kirche wenig gekümmert zu haben. Friedrichs Nachfolger, Philipp von Burgund, der 57. Bischof von Utrecht, Davids Bastardbruder, dazumal noch ein Laie, empfing zwischen dem 2. Februar und dem 16. März 1518 der Reihe nach die verschiedenen Weihen bis zum Episcopat. Er machte sich verdient um die Hebung der Zucht und Sitte und schaffte viele Mißbräuche ab. Ferner war er ein Beschützer der schönen Künste und machte die Niederlande mit den neuesten italienischen Malerschulen bekannt. Für die christliche Kirche schließt hiermit das „Mittelalter" in den Niederlanden. Es waren, zwar nicht so rasch wie in Belgien, Kirchen und Klöster in großer Anzahl entstanden als ebenso viele Mittelpunkte der Gottesfurcht und Wissenschaft, obwohl sich im 15. Jahrhundert manches Kloster zum Vergnügungsort der Edelleute gestaltete. Benedictinerklöster fand man im 15. Jahrhundert zu Egmond, Utrecht, Oostbroek, Oudwijk, Staveren, Rijnsburg, Werseloo, Foswerd und Klaarwater. Cistercienser kamen später ebenfalls nach Klaarwater; ferner befanden sich solche zu Sion, Nazareth, Bloemkamp, Aduard, Jesse u. s. w. in der Provinz Friesland. Weiter südlich finden wir Marienkamp, Marienhorst und Roermond, St. Servatius und Mariendaal, die Klöster Loosduinen und Leeuwenhorst in Holland, Bethlehem und Lieve-Vrouwekamer in Seeland, Marienkrone in Nord-Brabant. Prämonstratenser treffen wir in Middelburg und in zwei Propsteien im Haag, in Marienwaard bei Kuilenburg (heute Collegium der Jesuiten), Bern bei Heusden und den Propsteien Maasmond, Maarsbergen und Heeswijck. Auch Hallum und Lidlum hatten Prämonstratenserklöster. In Friesland besaß der nämliche Orden die Klöster zu Bloemhof und Wittewierum nebst den Propsteien Rozenkamp und Schiltwolde; ferner die zu Postel, Utrecht, Königsfeld und Haarlem. Die Franciscaner hatten Klöster u. a. in Roermond, Herzogenbusch, Utrecht; die Clarissen in Delft, Dordrecht; die Dominicaner in Utrecht, Leeuwarden, Haarlem; Terminhäuser verschiedener Art befanden sich in Dordrecht und anderswo, Nonnenklöster u. a. in Wijk-bij-Duurstede, Westeroyen. Carmeliter hatten sich in Haarlem, Schoonhoven, Garderen, Utrecht niedergelassen; Augustiner-Eremiten in Dordrecht, Enkhuyzen; reguläre Canonici S. Augustini in Ludingakerk, Kloster Bethlehem, Utrecht, Zwolle, Eemstein, Hoorn, Amsterdam; Karthäuser in Geertruidenberg bei Arnhem, Roermond, Utrecht; Kreuzbrüder in Asperen, Roermond, Goes; Brigittinnen zu Herzogenbusch, Campen, Soest. Die Templer hatten Häuser bei Helmond, in Wik (bei Heusden in Nord-Brabant), in Middelburg, Zierikzee; die Ritter von St. Johannes in Nimwegen, Utrecht, Haarlem; die Deutschordensritter bewohnten Häuser in Utrecht, Dieren und Middelburg. Beguinen fand man in Middelburg, im Haag, in Haarlem, Dordrecht, Delft, Utrecht. Die Brüder des gemeinschaftlichen Lebens waren in Deventer, Zwolle u. s., die Schwestern zu Deventer, Arnhem, Doetinchem, Zwolle u. s.

Aus der Geschichte dieser Klöster geht trotz ihrer Lückenhaftigkeit hervor, daß mit dem äußern Aufschwung die innere Vervollkommnung nicht gleichen Schritt hielt. Die Abtei Egmond war seit dem 12. Jahrhundert wachsender Verweltlichung anheimgefallen und wußte jede Reform zu vereiteln. Im 15. Jahrhundert scheiterten hier sogar des Nicolaus von Cusa (s. d. Art.) ernstlichste Versuche zu einer solchen, wenngleich mehrere Benedictinerklöster sich der Bursfelder Congregation (s. d. Art.) angeschlossen hatten. Auch in dem Nonnenkloster Rijnsburg wurden Cusa's Bestrebungen hartnäckig zurückgewiesen. Nur durch Unterstützung des Herzogs von Burgund gelang es Cusa, die Rijnsburger Nonnen, obgleich nur auf kurze Dauer, zum Gehorsam zu zwingen. Aehnliches kam auch anderwärts vor. Die Cistercienser schwankten und erhoben sich abwechselnd, bis sie schließlich dem Verfall entgegengingen. Mit Franciscanern und Dominicanern stand es nicht viel besser. Zwar kehrten letztere zu einer geregelteren Disciplin zurück, allein die alte strenge Zucht wurde nie wiederhergestellt. Die verweltlichten Klöster scheuten sich sogar nicht, unter falscher Darlegung ihrer Zustände an den römischen Stuhl zu appelliren. Freilich gab es auch Klöster

genug, welche das Beispiel guter Ordnung und strenger Zucht gaben. Allen gingen die Häuser der regulären Canoniker von Windesheim (s. d. Art. Canonici regulares no. 17) und Diepenveen durch erbauliche Frömmigkeit und arbeitsames Leben voran. Ihre Knabenschulen wurden berühmt. Wurden auch die höheren Studien zumeist im Ausland betrieben, so erhielt doch die Pflege der Wissenschaft von Windesheim aus einen lebendigen Antrieb. Die scholastische Theologie fand in Adelbold von Utrecht einen kräftigen Beschützer. Joh. van Campen, Heinrich van Gorkum, Heinrich van Gouda und viele Andere verbreiteten ihre theologischen Schriften nach allen Himmelsgegenden. Es wurden zahlreiche Predigtsammlungen angelegt; auch die Liturgik fand namhafte Bearbeiter. Bischof Adalbert selbst war ein Vertreter der geistlichen Poesie, in gleicher Weise auch Dietrich van Herxen, Alexander Hegius, Friedrich van Heilo, Thomas a Kempis, Dionysius der Karthäuser; in niederländischer Sprache huldigten ihr eine Reihe von Dichtern bis auf Maerlant (1300); später Brugman, Bertke van Utrecht u. A. — Daß jedoch auch Aberglaube und Häresie eine große Rolle spielten, lehrt die Geschichte Tanchelms (s. d. Art.), dessen Lehren indeß in den nördlichen Niederlanden keine Wurzel fassen konnten. Sein Anhang verpflanzte sich nach Antwerpen, und bald schlossen sich Gesinnungsgenossen aus Magdeburg und Bremen an. Die Secte gelangte jedoch in Holland nicht zu weiter Verbreitung. Auch die Geißler traten eine Zeitlang zu Dordrecht und Sluys auf. Die Beguinen und Gerardinen wurden eine kurze Zeit bei Clemens V. der Ketzerei verdächtigt und auch verurtheilt. Kurz erwähnt seien noch die Irrlehren Evo's van Haarlem und Nicolai's van Naarden, welche durch die bischöfliche Inquisition zum Widerrufe veranlaßt wurden, und die Ketzerei Hermanns van Ryswijck, der den Glauben an die Vergänglichkeit der Seele verbreitete und hartnäckig an seiner Meinung festhielt; er wurde im Haag 1512 verbrannt. Schon im J. 1293, auf einer Diöcesansynode, wo Wucherer, Falschmünzer und andere schlimme Verbrecher verurtheilt wurden, sowie auf einer Synode des Jahres 1310 wurde wegen Zunahme der Ketzerei Rath gepflogen. Im Jahre 1427 erhielt die Utrechter Diöcese durch Martin V. einen eigenen Inquisitor in der Person des Dominicaners Willem Bruinart. Nach diesem treffen wir im 15. Jahrhundert in den Niederlanden keinen Geistlichen mehr, der im Namen des Papstes und mit Gutheißung des Landesherrn öffentlich häretischen Bewegungen nachspürte.

III. **Neuere und neueste Zustände.** Im J. 1528 trat Bischof Heinrich von Bayern mit der Zustimmung der 5 Capitel (capitulum Trajectense) von dem bischöflichen Stuhle zu Utrecht zurück und legte seine weltliche Macht in die Hände des Antonius von Lalaing, Grafen von Hoogstraten, des Vertreters des Kaisers. So kam Utrecht unter die Souveränität Karls V., und Clemens VII. wurde veranlaßt, die Abtretung gutzuheißen. Das Capitel verzichtete auf die Privilegien, welche der päpstliche Stuhl und die Kaiser ihm seit 1145 zuerkannt hatten, nämlich das Recht der Bischofswahl, wie es auch die Canoniker von der Kirche von St. Martin und des Erlösers und später die anderen Capitel besaßen. Dieses Recht übertrugen die Capitel freiwillig an Karl V. als den Herzog von Brabant und Grafen von Holland, und gelobten, denjenigen zu wählen, welchen Karl oder dessen Nachfolger ihnen vorschlagen würde. Obgleich Clemens VII. diesen Entschluß approbirte, durfte unter Paul IV. und Pius IV. der Candidat Philipps II. nicht mehr dem Capitel, wohl aber dem heiligen Stuhl behufs Ernennung vorgeschlagen werden. Der erste von Karl bestimmte Bischof, Cardinal Wilhelm Enckevorst, Bischof von Tortosa, gründete zwar ein Hospitium in Mierlo, starb jedoch zu Rom, ohne je seine Diöcese gesehen zu haben (1534). Im J. 1559 erfolgte nicht ohne Widerstand und Aufregung die neue Bisthumseintheilung der Niederlande (s. d. Art. Belgien II, 277). Hierbei wurde in den nördlichen Provinzen Friedrich Schenk von Tautenburg durch eine päpstliche Bulle vom Jahr 1560 auf den erzbischöflichen Stuhl von Utrecht erhoben mit den Suffraganstühlen Haarlem, Herzogenbusch, Middelburg, Deventer, Leeuwarden und Groningen. Mehrere Präbenden der fünf Capitel, die Einkünfte des Benedictinerklosters St. Paulus zu Utrecht u. s. w. bildeten seine Mensa. Während seines Episcopates drang der Protestantismus in Utrecht ein. Die sogen. Utrechter Union (1579), durch welche die sieben nördlichen Provinzen den Grund zu ihrer Unabhängigkeit legten, machte von den calvinistischen Lehren praktische Anwendung und diente so zur Befestigung der neuen Lehre. Welchen Widerwärtigkeiten die Bevölkerung der Niederlande in den Jahren 1560—1579 ausgesetzt war: wie der Aufstand gegen die spanische Regierung vorzüglich durch die Häupter des Adels organisirt wurde, welche durch die neue Eintheilung der Bisthümer und die nothwendige Verbesserung der Klosterzucht um ihre Vergnügungen gebracht wurden; wie von der einen Seite die Gleichgültigkeit des Statthalters Wilhelm des Schweigers den katholischen Interessen gegenüber und auf der andern Seite die fanatischen Bestrebungen der Calvinisten, mit Marnix von St. Aldegonde an der Spitze, den Bürgerkrieg schürten; wie die fortwährenden Predigten der Calvinisten gegen die pfäffische „Abgötterei“ einen allgemeinen Bildersturm hervorriefen; wie hier Truppen Alba's, dort die fremden Söldner Oraniens durch ihre Raublust das Volk in Wuth versetzten, ist in d. Artt. Granvella, Marnix, Oranien ausführlich dargestellt. Hier folgen nur einige Bemerkungen bezüglich der neuen Diöcesen. Erzbischof Schenk starb im J. 1580 zu Wijk-bij-Duurstede. Unter seinem Episcopate erlitten die 19 Gorkumer Priester und Laien den Martyrertod (s. d. Art. Gorkum). Seinen von Philipp ernannten

Nachfolgern ward niemals die canonische Bestätigung zu Theil, und die Generalstaaten verhinderten sie an jedweder Ausübung ihres Amtes. Der katholische Cultus wurde aufgehoben und die geistlichen Güter confiscirt. Friedrich war der erste und letzte Erzbischof vor dem 19. Jahrhundert. — In Middelburg war Nicolaus van der Borcht (a Castro) der erste Bischof (1562), nach ihm konnte niemand mehr den bischöflichen Stuhl besteigen. — Im neuen Bisthum Haarlem (aus den Decanaten Kennemerland [der Provinz Nord-Holland], Amstelland und Westfriesland zusammengesetzt) bestieg Nicolaus Nieuwland (a Nova Terra) den Bischofssitz im J. 1561. Für seine Mensa hatte die Benedictinerabtei Egmond Sorge zu tragen, wurde jedoch bald dieser Sorge enthoben. Bereits im J. 1569 legte der Bischof sein mühsames Amt nieder. Unter seinem Nachfolger van Mierlo wurde die Cathedrale ausgeplündert (Mai 1578). Die Stadt wurde durch Truppen der Oranier besetzt, und es wurde keine Bischofswahl mehr vorgenommen. — In Groningen hielt der Franciscaner Johann Knyff im J. 1568 seinen Einzug als Bischof in die Cathedrale. Er stieß nur auf schwachen Widerstand, allein Oranien zwang Groningen durch Gewalt zur Annahme der Utrechter Union, so daß nach Knyffs Tode (1578) die Ernennung eines Nachfolgers unmöglich ward. — Das neue Bisthum 's Hertogenbosch (Herzogenbusch) wurde von Pius IV. durch zwei besondere Bullen dem berühmten Sonnius (s. d. Art. und d. Art. Belgien II, 280) anvertraut. Die Abtei Tongerloo (in der jetzigen Provinz Antwerpen) sollte für die Dotation des Bischofs einstehen. Allein das Kloster widersetzte sich dieser Verfügung, bis der Herzog von Alba Ernst machte und dem Bischof die Würde eines Abtes übertrug. Sonnius jedoch ward kurz nachher zum Bischof von Antwerpen ernannt und durch Laurentius Metz, den Decan von St. Gudula in Brüssel, ersetzt (1570). Der fromme und eifrige Metsius hatte durchaus kirchliche und antirevolutionäre Gesinnungen. Allein 1577, als die Staaten von Brabant dem Prinzen von Oranien gehuldigt hatten, sah er sich gezwungen, den bischöflichen Stuhl zu verlassen. Sein Nachfolger Crabbeels mußte auf die Würde eines Abtes von Tongerloo verzichten, allein die Abtei erklärte sich bereit, dem Bischof eine Jahresrente von 8011 Gulden auszuzahlen. Papst und König hießen die Vereinbarung gut (1590 bis 1592). Im Anfang des 17. Jahrhunderts (1637) mußte der Bischof Michael Ophoven O. Praed., von der Revolutionspartei gezwungen, seine geistlichen Schäflein im Stiche lassen; 1644 jedoch gelang es dem letzten Bischof, Josephus Bergaigne, in der kleinen Stadt Gheel die Firmung zu ertheilen. Die bischöflichen Güter aber waren confiscirt und die Mehrzahl der Kirchen dem protestantischen Cultus überlassen worden. Nachdem das ganze Capitel eingegangen war, hob Alexander VII. 1662 das Bisthum auf. — Der erste Bischof von Roermond, der gelehrte Lindanus (van Lint), 1563 geweiht, konnte erst sechs Jahre später seinen Sitz einnehmen (vgl. d. Art. Belgien II, 281). Weder sein Eifer, seine Wohlthätigkeit, sein Muth noch seine milde Nachsicht konnten die gegen ihn aufgehetzte Bevölkerung beschwichtigen; sogar sein Leben ward bedroht. Er mußte weichen und wurde nach Gent versetzt. Der Roermonder Bischofssitz blieb verwaist bis zum J. 1597. Politischer Umstände wegen ward die Reihenfolge der Bischöfe vor dem 18. Jahrhundert wiederholt unterbrochen, und schließlich hörte das Bisthum bis 1853 gänzlich auf zu bestehen. — Das Bisthum Leeuwarden (Oostergo, Westergo, Sevenwolden) bestand aus Theilen der früheren Bisthümer Minden und Utrecht. Drieux (Driutius) aus Cassel wurde zwar ernannt, vermochte jedoch nie den bischöflichen Stuhl einzunehmen und wurde 1569 nach Brügge versetzt. Den 1570 erwählten Cunerus Petri (aus Seeland) schützte Alba's mächtiger Arm. Allein auch er starb in der Verbannung im J. 1580, und es wurde kein Nachfolger ernannt. — Der erste Bischof von Deventer war Johannes Mahieu (Mahusius), ein Franciscaner aus Oudenaarde. Obwohl un homme saint et docte, wie Granvella sich ausdrückte, konnte er wegen des Widerstandes der Staaten von Overijssel nie geweiht werden. Er verzichtete freiwillig auf den Bischofsstuhl und wurde 1570 durch Aegidius de Monte (Dumont) ersetzt. Dieser ward von Sonnius geweiht, starb jedoch schon im J. 1577 und erhielt keinen Nachfolger. So ging die Vorhersagung Granvella's von 1561 in Erfüllung (Papiers d'État VI, Paris 1846, 242), daß die Bisthümer Leeuwarden, Deventer und Groningen sich theils wegen des Protestantismus, theils wegen anderer antihierarchischen Bewegungen in jenen Gegenden nicht aufrecht erhalten würden.

Im Artikel IV der Genter Pacification, welchem gewöhnlich die Geschichtsforscher zu wenig Aufmerksamkeit widmen, ward dem Prinzen von Oranien in den seiner Statthalterschaft unterworfenen Provinzen Holland und Seeland eine unbeschränkte Freiheit in Religionssachen eingeräumt, und als halbdeutscher Fürst wandte er das Cujus regio illius et religio an. Schon kurz nach der Genter Pacification (1576) wurden sämmtliche katholische Geistliche Amsterdams „ganz ruhig" auf mehreren Schiffen auf's Meer hinaus befördert. Cunerus Petri, Bischof von Leeuwarden, wurde eingesperrt. Zu Brüssel, Antwerpen und Gent ward die Regierung unter des Prinzen Einfluß so geändert, daß die Calvinisten die Oberhand erhielten. Brabant und Flandern wurden von bilderstürmenden Soldaten überschwemmt; zu Brüssel trat ein Verbot in Kraft gegen die öffentliche Ausübung des Cultus; die Jesuiten wurden einer Verschwörung beschuldigt und wie die Franciscaner vertrieben u. s. w. Darauf folgte die Vertreibung der Geistlichkeit nebst Bildersturm zu Gent. Allerdings wurde nun

wieder von einem Religionsfrieden gesprochen; die Calvinisten jedoch wünschten denselben nur in solchen Gegenden einzuführen, wo sie in der Minderheit waren. In Holland und Seeland durfte von friedsamer Toleranz keine Rede sein. Die gegen die Katholiken verübten Gewaltthaten gingen jetzt auch auf die Provinzen Gelderland und Seeland über, obgleich die Calvinisten hier so gering an der Zahl waren, daß im October 1578 der calvinistische Prediger zu Goes in Seeland kaum zehn Zuhörer hatte. Trotzdem wurden den Calvinisten die meisten Kirchen zur Verfügung gestellt. Der Kirchenschmuck wurde „sorgfältig" in sichern Gewahrsam gebracht. „So spielte man damals die Bestie", sagt der calvinistische Dichter Bilderdijk im 19. Jahrhundert, von dergleichen Gewaltthaten zu Gent sprechend. Die Greuelthaten blieben nicht ohne Reaction; sowohl im Süden wie im Norden regte sich die katholische Bevölkerung, und der Bürgerkrieg brach blutig aus. Die Unthaten der oranischen Feldherren Hohenlohe, Johann von Nassau und Sonoy riefen im Norden einen verzweifelten Widerstand hervor; es entstand die Partei der sog. Desperaten. Dieselbe wurde zwar besiegt, allein bald nachher wurde Wilhelm von Oranien durch den spanischen König in die Acht gethan, dem König selbst aber als Grafen von Holland wurde der Gehorsam gekündet und die Ausübung der katholischen Religion mehr und mehr untersagt. Während der Ausführung dieser Maßregeln und der Verhandlungen, welche dem Prinzen den Grafentitel von Holland und Seeland antragen sollten, wurde Wilhelm der Schweigsame zu Delft ermordet (1584). Der 17jährige Sohn und Nachfolger Wilhelms war nicht der geeignete Mann, um auf der Grundlage weiterzuarbeiten, welche sein Vater zum Aufbau einer calvinistischen Staatskirche gelegt hatte. Moritz von Nassau's Sinn war zu viel auf den Gewinn militärischer Lorbeeren gerichtet. Nichtsdestoweniger waren die neuen Zustände schon zu sehr gefestigt, um ohne Weiteres verläugnet werden zu können; hätte man ihnen nicht Rechnung getragen, so würde man eine einflußreiche Partei des Landes aufgereizt haben. Einerseits durch die calvinistischen Prediger und deren Synode gebunden, war Moritz andererseits im Zaum gehalten durch die von den „Staaten" jeder Provinz ernannten Statthalter von Utrecht und anderen Provinzen, deren Einfluß so groß war, daß sie trotz der Einwendungen des Prinzen die nördlichen Niederlande Frankreich überantworten wollten und Heinrich III. die Souveränität darüber anboten. Als Heinrich diesen Antrag ablehnte, drückten die Staaten den Wunsch aus, Elisabeth von England die Oberherrschaft zu übertragen. Moritz zog sich ehrenvoll aus dem Zwiespalt, der hierdurch in der Staatenregierung entstand, dadurch, daß er sich zum Statthalter von Holland und Seeland, 1590 auch zum Statthalter von Overijssel, Utrecht und Gelderland ernennen ließ, während dem Grafen Leicester, den Elisabeth nach der Republik absandte, der Titel eines Generalgouverneurs zuerkannt wurde. Allein von Anfang an gerieth der neue Gouverneur mit den Staaten von Holland in Conflict, da sich dieselben in ihrer Auctorität gekränkt fühlten. Leicester wandte sich alsbald an das Volk, um seine calvinistischen Pläne durchzusetzen; die Staaten aber drangen in den Prinzen, er möge keine Consistorien oder Kirchenversammlungen dulden, welche nicht von ihnen gutgeheißen seien, und keine anderen Magistrate ernennen als die von ihnen genehmigten, ferner auch zur Förderung der reformirten Religion drei oder vier Personen anstellen, um die Fähigkeiten der candidirenden Prediger zu prüfen. Es sollte jedoch niemand in Betreff seines Glaubens ausgeforscht und nicht geduldet werden, daß jemand deßhalb benachtheiligt werde. Leicester versuchte nun, sich des Vorsitzenden der Staaten, Johann van Oldenbarneveldt, zu bemächtigen, weil sich dieser hauptsächlich den Forderungen der calvinistischen Prediger widersetzte. Letztere fanden, daß die holländischen Staaten die Ausübung der katholischen und der lutherischen Religion nicht energisch genug bekämpften, und daß ihr Gehalt zu unbedeutend sei. Allerdings hatte die katholische Religion während dieser Jahre durch die Freisinnigkeit der Staaten gewisse Fortschritte aufzuweisen, welche die Niederlage Gebhards von Truchseß noch beförderte. Durch diese Niederlage wurden nämlich die östlichen Provinzen der Niederlande fast vollständig dem Protestantismus entrissen. Sehr segensreich wirkten die Jesuiten, um in Friesland und anderen nördlichen Provinzen die Protestanten wieder in den Schoß der Kirche zurückzuführen. Andererseits strengten sich die calvinistischen Prediger mehr und mehr an, den Staaten gegenüber der reformirten Religion einen officiellen Anstrich zu geben. Einige ließen sich sogar als Gesandte zu Elisabeth von England schicken, um diese zu bitten, sie möge den holländischen Reformirten die Hand zum Bunde reichen. Elisabeth gab keine ungünstige Antwort. Der Erfolg blieb jedoch aus wegen des Artikels, welcher sich auf die Unterdrückung der Katholiken in der Republik bezog; hierzu wollte sich die englische Politik nicht herbeilassen. Auch war der weitaus größere Theil der niederländischen Bevölkerung dem Katholicismus treu geblieben. Man erließ deßhalb strenge Verordnungen gegen den „papistischen Aberglauben" und suchte auch die Mennoniten ([illegible]baptisten), wovon die Wiedertäufer eine Abart waren, und die Lutheraner aus ihrer Ruhe aufzuschrecken. Allein die Calvinisten zeigten selber die größte Uneinigkeit unter einander, gegen welche der ächt republikanisch gesinnte Oldenbarneveldt und andere dem Vaterland ergebene, aber freisinnige Männer vergeblich ankämpften. Der Zwiespalt zwischen dem Prinzen und seinem höchsten Staatsbeamten blieb nicht lange aus. Als Moritz ruhmgekrönt aus Flandern zurückkehrte, kam er den Oldenbarneveldt und anderen Liberalen in den Verdacht, nach der souveränen Macht zu streben. Die

Staaten arbeiteten auf einen unter günstigen Verhältnissen fortdauernden Frieden mit Spanien hin, worauf Moritz indessen anfänglich gar nicht eingehen wollte. Er entzweite sich dadurch noch tiefer mit Oldenbarneveldt. Der Riß wurde größer, als Oldenbarneveldt Einsprache gegen Moritzens Erhebung zur Würde eines Gouverneurs und Generalcapitäns der Vereinigten Niederlande erhob. Als nun von Leyden eine Bewegung ausging gegen das Bestreben der calvinistischen Prediger, den Calvinismus zur Landesreligion zu machen, und Johann van Oldenbarneveldt (mit Hugo Grotius u. A.) sich dieser mehr freisinnigen Richtung anschloß, da wurde er spanienfreundlicher Gesinnungen und des Landesverrathes beschuldigt und im Haag öffentlich enthauptet (1619). Die Remonstranten (Arminianer) wurden von der Synode ausgeschlossen, welche zur nähern Bestimmung der kirchlich-orangistischen Lehre zusammentrat (s. d. Art. Arminius I, 1380). Doch blieb ihre Partei trotz aller Verfolgungen fortbestehen; noch heute bilden sie eine selbständige protestantische Secte, welche eine gewisse Abneigung bezeigt gegen eine Anzahl calvinistischer kirchlicher Vorschriften.

Der Calvinismus machte sich nach der Dordrechter Synode immer mehr geltend; im Namen der „wahren Religion“ und im Namen der „Auctorität“ wurden an vielen Orten die Katholiken, welche zum Rathe gehörten, abgesetzt; die widerstrebenden Remonstranten, welche nicht des Landes verwiesen wurden, blieben bei ihren Zusammenkünften genau überwacht. Die Religion hatte sich mehr und mehr nach staatlichen Vorschriften zu richten, und zwar nicht ohne den Einfluß Englands, welches die freien und zu Frankreich hinneigenden Gesinnungen der Remonstranten fürchtete. Calvinistische „Plakate“, vorzüglich gegen die Jesuiten gerichtet, wurden im J. 1622 und 1629 in Holland verbreitet und Bischof Rovenius, der seit 1614 durch Paul V. zum apostolischen Vicar der Vereinigten Niederlande ernannt worden, aus Utrecht, seinem Wohnsitze, verbannt. Dergleichen Zwangsmaßregeln wurden von Zeit zu Zeit in einigen Städten auf's Neue vorgenommen und das Besuchen der Jesuitenschulen sogar in Emmerich und anderen Orten verboten. Die Grundsätze der siegenden Partei behielten mehr und mehr die Oberhand; in Nimwegen, Groningen u. s. w. wurde nur der Calvinismus geduldet. Alle Regierungsämter wurden ausschließlich an Calvinisten vergeben. Jeannin berichtete in seinen *Mémoires* schon im J. 1608 dem französischen Hofe: „Die Generalstaaten hegen die Hoffnung, daß mit dem jetzt lebenden Geschlecht der alte Glaube aussterbe.“ Allein trotz aller Gewaltmaßregeln, und obgleich viele Tausende abgefallener Katholiken aus Flandern und Brabant sich in den nördlichen Provinzen, vorzüglich in Seeland und in holländischen Städten, z. B. in Leyden, niederließen und die Ausübung der katholischen Religion schon seit 1573 durch mehrere „Plakate“ verboten wurde, bildeten um 1625 die Katholiken noch die Mehrzahl der Bevölkerung. Die dem oranischen Calvinismus gegenüber zunehmende Gleichgültigkeit, sowie der holländische Handelsgeist, welchem der Religionshaß für das Geschäft nachtheilig dünkte, verursachten, daß manches Plakat, vorzüglich in Amsterdam, ein todter Buchstabe blieb. Namentlich in Holland und Westfriesland blieb die Landbevölkerung katholisch; in Overijssel und Gelderland waren der Einfluß der altadeligen katholischen Geschlechter, die Nähe der katholischen deutschen Provinzen und das Wirken der Jesuiten dem Katholicismus günstig, obgleich zu Franeker (in Friesland) eine zweite Pflanzschule für zukünftige Theologen (Universität 1585) gegründet worden war. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts bildeten nach allen Statistiken die orthodoxen und orangistischen Calvinisten noch nicht die Hälfte der Bevölkerung, und dennoch war die persönliche Macht, welche die calvinistischen Prediger in ihren Gemeinden damals ausübten, weit größer als die heutige geistliche Auctorität in irgend welcher Gemeinde. Auf der Kanzel wurde nicht nur die Glaubenslehre, sondern auch jede politische Frage behandelt und die Religion mehr und mehr als ein Mittel zur Hebung des Einflusses der Regenten und Prediger gebraucht. Letztere mischten sich sogar in alle äußeren Angelegenheiten ihrer Gemeinden (Tabakrauchen, Schnupfen, Tanzen, Kleidertrachten u. s. w.). Vor Allem traten sie fortwährend gegen die paepsche superstitien en stoutieheden (den papistischen Aberglauben undBöswilligkeit) auf. Die Anmaßung ging so weit, daß 1655 die holländische Synode bei den Provinzialstaaten darauf drang, die katholische Geistlichkeit aus ihren Wohnungen zu vertreiben. Die Staaten gingen jedoch auf diesen Vorschlag nicht ein, und so geschah es manchmal, daß auch in rein theologischen Fragen ein Streit ausbrach zwischen der Partei des Statthalters, des Hauptes der Calvinisten, und den Staaten, welche sich zu einer freiern Richtung hinneigten. So geriethen z. B. die Professoren Voet (zu Amsterdam) und Coccejus (zu Leyden), von denen der erstere mehr zum Oranier, der letztere mehr zu den Staaten hielt, in lebhaften Streit durch eine Verschiedenheit in der Auffassung der cartesischen Philosophie, wozu sich allmälig eine Menge untergeordneter Fragen gesellten. Das Bestreben des officiellen Calvinismus, den Staat und dessen politische Interessen zu beherrschen, trat mit jedem Jahre deutlicher hervor. Manchmal waren die Regenten genöthigt, gegen diese Anmaßung aufzutreten, obgleich andererseits die Prediger bei allen öffentlichen Gelegenheiten geehrt und bevorzugt wurden, während die Remonstranten, vorzüglich der berühmte Prediger Uuttenbogaerd (gest. 1650), Smout u. A. m., sich wie sonstige Nichtcalvinisten durch die Flucht der Verfolgung entziehen mußten. Die Lutheraner, unter denen viele von deutscher Abstammung waren, konnten nur heimliche Zusammenkünfte an ent-

legenen Orten halten, und es wurden ihnen keinerlei Aemter zugewiesen. Nach dem Tode des Prinzen Moritz, unter der Statthalterschaft seines Bruders Friedrich Heinrich, wurde die Lage der Katholiken etwas erträglicher; wenigstens duldete der Prinz die Jesuiten und forderte keine strenge Durchführung der auf den Plakaten angeführten Bestimmungen. Richelieu's Plan, die wallonischen Provinzen der Niederlande an Frankreich zu bringen, während aus den übrigen sich ein zusammenhangender Staat bilden sollte, mag wohl Friedrich Heinrich zur Nachsicht gegen die Katholiken gestimmt haben. Allein die Prediger und zum Theil auch die Generalstaaten waren mächtiger als der Prinz, und man bearbeitete das Volk durch Schmähschriften gegen die Katholiken. Traurig aber stand es mit der kirchlichen Hierarchie. Als der letzte Erzbischof von Utrecht, Friedrich Schenk von Tautenburg, gestorben war (1580), wurde zwar der Graf von Rennenberg und nach diesem Johannes Bruhesius als Nachfolger ernannt, allein sie vermochten den bischöflichen Stuhl nicht zu besteigen. Bruhesius starb im J. 1600 zu Köln. Wohl war bereits im J. 1583 Sasbout Vosmeer zum bischöflichen Vicar, 1602 zum Erzbischof von Philippi i. p. i. und zum apostolischen Vicar für Utrecht, Holland und die übrigen Provinzen der Vereinigten Niederlande ernannt worden; doch bald nachher des Hochverraths beschuldigt, wurde er zum Tode verurtheilt. Indeß ward er bloß verbannt, und seine Güter wurden eingezogen. Von Köln aus regierte er noch eine Zeitlang sein Bisthum und starb im J. 1614. Bald stellte sich auch ein großer Mangel an Geistlichen ein; Ordensleute aus dem Süden mußten aus der Noth helfen, und seither standen in den Niederlanden immer mehrere Pfarreien unter der Verwaltung von Dominicanern, Franciscanern und Jesuiten. Der bereits oben erwähnte Rovenius wurde Vosmeers Nachfolger; eine übereifrige Partei wollte ihn durch den Einfluß des spanischen Königs auf den Utrechter Stuhl erheben lassen. So viel brauchte es nicht, um die Verfolger in den Harnisch zu bringen. Auch er wurde verbannt, sein Besitzthum confiscirt. Er starb 1651 zu Utrecht, wohin er sich ab und zu heimlich begeben hatte. Rovenius' Nachfolger de la Torre war bereits vor seiner Ernennung des Landes verwiesen worden, weil er das Sacrament der Firmung ertheilt hatte. Als ernannter Bischof von Ypern starb er 1661. Wiederum trat ein Erzbischof von Philippi i. p. i., Balduin van Cats, das apostolische Vicariat an, schließlich Johann von Neercassel. Die Bischöfe von Herzogenbusch und Roermond verwalteten indessen die südlichen Theile der Republik (Nord-Brabant und Limburg). Im J. 1629 jedoch, nach der Einnahme von Herzogenbusch durch Friedrich Heinrich, mußte der Bischof Michael van Ophoven abtreten (gest. 1637), und mit dessen Nachfolger, Jos. Bergaigne (gest. 1647), schließt vorläufig die Reihe der betr. Bischöfe. Im J. 1662 erhielt Herzogenbusch einen eigenen apostolischen Vicar, Eugen d'Allamont, Bischof von Roermond. Die Generalstaaten oder vielmehr die Predigerpartei strengte Alles an, um durch Einpflanzung protestantischer Familien die Bevölkerung von Brabant „zur wahren Religion" zu führen. Diese Maßregeln unterstützten zahlreiche Plakate (Verbote aller Art), welche dann und wann auch ausländische Herrschaften trafen, z. B. die Gräfin von Hohenzollern, Eigenthümerin der Markgrafschaft Bergen-op-Zoom, welche man des Rechtes beraubte, die Magistrate anzustellen, weil sie katholische Beamte ernannt und die Flucht der Tochter Friedrichs von der Pfalz, des Winterkönigs, welche zum Katholicismus übergetreten war, befördert hatte. — Im 18. Jahrhundert konnten die Katholiken aufathmen, während der Streit im Schoß der Nationalkirche mehr zunahm. Zu Anfang des Jahrhunderts hatten die mystisch-theologischen Büchlein des Predigers Brakel einen großen Erfolg, und andere Schwärmer (van Hattem, Schortinghuis u. s. w.) gaben den Orthodoxen im „Reiche Israels" viel zu schaffen. Als die französische Philosophie nun auch noch anfing sich geltend zu machen, wurde den ächten Calvinisten „Vater Brakel" eine immer theurere Lectüre, die man neben „Vater Cats" stellte, während sich andererseits Männer wie die beiden Vitringa, Vater und Sohn, van den Honert, Vater und Sohn, Joh. Albert u. s. w. als Theologen einen gewissen Ruf erwarben. Im Allgemeinen stand jedoch dem orthodoxen Protestantismus eine immer zunehmende Gleichgültigkeit gegenüber. Der vor einigen Jahren gestorbene Groen van Prinsterer, der Geschichtschreiber der Antirevolutionären, der orthodoxen Calvinisten und des Hauses Oranien, schreibt diese Abnahme des Religionseifers, diese Gleichgültigkeit vorzüglich dem Einfluß des französischen Rationalismus zu, wenn auch hin und wieder gewisse Prediger, Stinstra, van der Os, van der Marck u. s. w., wegen Heterodoxie ihres Amtes enthoben und die Werke eines andern (von Hatzfeld, eines Sachsen) öffentlich verbrannt wurden. Dagegen kam die zunehmende, von der rationalistischen Philosophie vorgeschriebene „Toleranz" den Katholiken wirklich zu gute, indem die Verordnungen gegen die Ausübung der Religion immer weniger scharf angewendet wurden. Deßhalb war der Katholicismus denn auch an manchen Orten mehr durch den Jansenismus (s. d. Art. Jansenius VI, 1235) als durch die „Kinder der wahren Religion" gefährdet. Dazu machte der französische Socinianismus sich allerorts geltend und untergrub die orthodoxe Staatskirche. Der Jansenismus hingegen, seit Ende des 17. Jahrhunderts ein neuer Factor im Streite gegen die katholische Kirche, war zuerst durch den obgenannten apostolischen Vicar Neercassel, einen Freund der aus Frankreich geflüchteten Jansenisten Arnauld und Quesnel, gefördert worden. Neercassels Nachfolger, Petrus Kodde, wurde, obgleich gesetzmäßig ernannt,

wegen Widerspänstigkeit von Clemens XI. suspendirt und Theodor de Cocq als Provicar ernannt. Da erließen die Provinzialstaaten von Holland ein Plakat, kraft dessen kein apostolischer Vicar in Zukunft mehr ohne Genehmigung der dazu gecommitteerde Raden seines Amtes walten dürfe. So wurde der Jansenismus mit der Staatskirche gewissermaßen verbunden (1702). Während des ganzen Jahrhunderts, bis zum Jahre 1793, wurden nun die sieben Provinzen durch den Internuntius zu Brüssel oder zu Köln verwaltet, denn durch das Zusammengehen der reformirten Prediger mit den Jansenisten blieb die Ernennung jedes apostolischen Vicars erfolglos. Die Jansenisten behaupteten, es sei das alte Utrechter Capitel keineswegs zu Grunde gegangen; es habe vielmehr das Recht, einen Generalvicar zu ernennen. Solches geschah denn auch in der Person van Heussens (1706), des bekannten Verfassers der Batavia sacra; man stellte ihn dem päpstlichen Provicar de Cocq entgegen, und dieser mußte dem von seinen Gegnern ausgeübten Zwange weichen. Allein nicht ein Sechstel der Geistlichkeit folgte dieser Bewegung, obgleich man zuerst einen irischen Bischof, nachher den Franzosen Varlet, Bischof von Babylon, zu bewegen wußte, daß er die Bischofsweihe vornahm. Nun wurde mit Genehmigung der Staaten Corn. Steenhoven, Pfarrer zu Utrecht, zum Bischof ernannt und geweiht, aber von Benedict XIII. excommunicirt. Seither haben die Jansenisten ihre eigene Hierarchie (1724). — Um diese Zeit befanden sich in den sieben Provinzen 271 weltliche und 108 Klostergeistliche, worunter 34 Jesuiten. Die Jansenisten zählten 72 Priester.

In den südlichen Provinzen, Brabant und Limburg, fanden seit dem 16. Jahrhundert wiederholte Veränderungen der Diöcesen statt. Durch den Utrechter Frieden (1713) war das sog. „spanische" Gelderland (mit der Hauptstadt Roermond) zwischen Oesterreich und Preußen getheilt worden. Kurz nachher erwarb die niederländische Republik die Festungen Venloo und Stevensweert unter der Bedingung, daß die Ausübung des katholischen Gottesdienstes unbehelligt stattfinden könne, was auch bis zur großen französischen Revolution geschah. Daß die Generalstaaten für diese Nachsicht in Brabant reichlichen Ersatz fanden, wird von Schriftstellern jeder Confession unbedingt anerkannt. Seit der Einnahme von Herzogenbusch wurde ein förmlicher Krieg gegen den Katholicismus organisirt; von 1648 an wurden alle Geistlichen vertrieben und der Calvinismus officiell in der ganzen Provinz eingeführt, Kirchen und Pfarrhäuser den reformirten Geistlichen überlassen. Messelesen wurde verboten und die Jesuiten des Landesverraths angeklagt. Allein die Katholiken harrten in aller Stille aus; die protestantischen Kirchen standen leer. Die Jansenisten aber versuchten Alles, um die treu gebliebene Geistlichkeit zu beeinflussen. Bis zum Jahre 1731 waren die Vicare, welche die Kirche in Brabant verwalteten, noch immer genöthigt, sich in Belgien aufzuhalten. Nunmehr aber lenkten die Staaten einigermaßen ein und gestatteten sogar Papst Clemens XII., Gijsbregt van der Asdonck, Pfarrer zu Oirschot, zum apostolischen Vicar zu ernennen. Uebrigens wurden aber die meisten früheren Gewaltmaßregeln gegen die Katholiken aufrecht erhalten; kein Priester durfte frei über sein väterliches Erbtheil verfügen; ein Beamter, der eine katholische Frau heiratete, wurde abgesetzt u. s. w. So verarmte die katholische Bevölkerung Brabants und kam physisch und moralisch herunter, bis die neuere Zeit die Bevölkerung wieder etwas aufathmen ließ. Während der Revolutionsjahre von 1781—1795 nahm die Macht der Formulare der Dordrechter Synode immer mehr ab und räumte dem Deismus sowie der Rousseau'schen Sentimentalität das Feld. Man suchte einen Mittelweg zwischen den Vorschriften der reformirten Kirche und dem Unglauben. Hieraus ging eine Erschlaffung hervor, welche, wie Groen van Prinsterer sagt, weit schneller eine dauernde Krankheit herbeiführte, als die Fortsetzung eines bestehenden Uebels. Allmälig emancipirten sich die Katholiken. In der Nationalversammlung des Jahres 1796 traten eine Anzahl katholischer Abgeordneten Brabants handelnd auf; allein es befanden sich mehrere Scheinkatholiken und moderne Philosophen unter ihnen. Die oranisch-calvinistische Partei hatte unterdessen im J. 1795 durch die Flucht Wilhelms V. ihr Haupt und ihre Stütze verloren. Die „Patrioten" wurden Meister; bald jedoch löste die Partei sich auf. Eine neue Spaltung entstand zwischen Föderalisten und Unitariern. Erstere schwärmten für ein Bündniß unabhängiger Staaten, letztere für ein mehr zusammenhängendes geschlossenes politisches Leben, und zwar, wie in Frankreich, auf vollständig neuer Grundlage. Zu den letzteren gehörte die Mehrzahl der Katholiken. Alle Parteien stimmten bei der Nationalversammlung des Jahres 1798 in der Aufhebung der orthodoxen Staatskirche überein. Bis zum Jahre 1814 jedoch vermochten die Katholiken keinen bedeutenden Einfluß auszuüben, obgleich die Constitution des Jahres 1798 auf politische Gleichberechtigung lautete. Indessen wurde aber zu Warmond in der Diöcese Haarlem das erste Priesterseminar gegründet. Auch blieben die Katholiken im J. 1806 nicht unthätig bei den Verhandlungen über das Gesetz für den Elementarunterricht. Obgleich in späteren Jahren dieses Gesetz die Katholiken zu beeinträchtigen schien, war es für den Augenblick ein Hilfsmittel, um der orthodox-calvinistischen Suprematie die Stirne zu bieten, und als solches ein erwünschtes Ereigniß. „Ein christlicher, nicht dogmatischer Unterricht, historisch und sittlich ohne Glaubenssätze", schien damals noch ein Rettungsanker für die Cultusfreiheit der Katholiken und ein Mittel, um allmälig zur Ausübung ihrer Rechte zu gelangen. Diese waren zwar constitutionell garantirt, in der Praxis

jedoch noch nicht durchführbar. Die Constitution des Jahres 1815, durch welche sämmtliche niederländischen Provinzen unter Wilhelm I. ein zusammenhangendes Königreich geworden, war den Calvinisten nicht günstiger. Das Gesetz, welches das regierende Haus zum Bekenntniß des Calvinismus verpflichtete, wurde abgeschafft und überhaupt kein Cultus mehr erwähnt. Daß die belgische Geistlichkeit, ja alle Katholiken das neue System der Gleichgültigkeit in Religionssachen, welches von dem Minister van Maanen ausging, nicht ohne bange Ahnungen hinnahmen, braucht nicht gesagt zu werden. An die Spitze der Oppositionspartei in Belgien stellte sich der Genter Bischof Maurice de Broglie, der von französischer Herkunft war. Er forderte größere Garantien von der Regierung und äußerte sogar den Wunsch, Belgien unter das Scepter der Bourbonen gestellt zu sehen. Allein der durchaus katholische und antiholländische Geschichtsforscher de Gerlache u. A. urtheilten, daß der Bischof unvorsichtige Anforderungen stellte und mit Unrecht zu alten, unmöglichen Zuständen zurückzukehren wünschte. Indeß protestirte der ganze belgische Episcopat gegen die Gleichberechtigung aller Religionen und warnte seine Gemeinden öffentlich von der Kanzel herab. Die neue Constitution wurde wegen des Artikels der freien Religion verworfen, kam aber dennoch zu Stande. Die Bischöfe weigerten sich, wegen des den Cultus betreffenden Artikels den Eid zu leisten, und der Bischof von Gent wandte sich in dieser Sache 1815 an den päpstlichen Stuhl. Pius VII. konnte die Haltung des belgischen Episcopates nur gutheißen, allein er rieth zu einer Form des Eides, wodurch einerseits der König der Treue seiner katholischen Unterthanen versichert, andererseits aber die katholischen Gemüther beruhigt würden. In diesem Sinne richtete der Papst ein eigenhändiges Schreiben an König Wilhelm. Im Monat Mai 1817 wurde Msgr. de Méan, welcher bei seiner Ernennung zum Mitglied der ersten Kammer den Eid auf die Verfassung geschworen hatte, vom König für den erzbischöflichen Stuhl von Mecheln vorgeschlagen. Da er erklärt hatte, daß sein Eid sich in Betreff der Verwaltung confessioneller Angelegenheiten nur auf bürgerliche Sachen beziehe, und er keineswegs gesonnen sei, die von der katholischen Kirche verurtheilten Sätze zu vertheidigen, erhielt er die päpstliche Bestätigung. Sehr viele Katholiken erklärten sich nun bereit, im nämlichen Sinne den Eid auf die Verfassung zu schwören. Msgr. de Broglie setzte jedoch seinen Widerstand fort und verweigerte die Abhaltung öffentlicher Gebete gelegentlich der Hochzeit des Prinzen von Oranien, während die übrigen Bischöfe ihren Pfarrern solche vorgeschrieben hatten. Nun wurde durch den Minister van Maanen eine gerichtliche Verfolgung gegen den Genter Bischof eingeleitet. Der Bischof wollte dem Civilgericht nicht das Recht zuerkennen, in dieser Sache zu handeln, verließ das Land und wurde in contumaciam verurtheilt. Sein Generalvicar Lesure, auch ein Franzose, wurde im Monat Mai 1818 ausgewiesen. Der Bischof selbst starb 1821 zu Paris. Die Genter Domherren erklärten sich bereit, den Eid auf die Constitution zu schwören für alles, was das bürgerliche Leben anging, und der Capitularvicar wurde vom Könige anerkannt. Die Regierung wollte aber die Klöster, Processionen, Missionen u. s. w. einer scharfen Controle unterziehen; das Ministerium begünstigte die Gesellschaften holländisch-rationalistischer Tendenz und benachtheiligte die katholischen Einrichtungen; kurzum, die Regierung bemühte sich offenbar, die Kirche zu beherrschen, obgleich der König mit dem päpstlichen Stuhle ein Concordat abschloß. Dazu kam, daß im J. 1818 für den reformirten Cultus 1300000, für den katholischen 1800000 Florins bestimmt wurden, während die Katholiken doch ungefähr zweimal so zahlreich waren wie die Protestanten. Alle diese Maßregeln konnten die Katholiken nur erbittern. Die Regierung hingegen meinte, man müsse den eingedrungenen antinational-französischen Sinn unter dem Clerus bekämpfen und suchte deßwegen ihren Schutz bei den Liberalen. Daraus entstanden die übertriebenen Vorschriften hinsichtlich des Gebrauches der niederländischen Sprache, welche später zurückgezogen werden mußten, um einer Revolution vorzubeugen. Der König gründete auch ein von ihm abhängiges Collegium philosophicum, an dem die Geistlichkeit in seinem Sinne ausgebildet werden sollte, obgleich der Erzbischof von Mecheln zum lebenslänglichen Curator angestellt war und die Professoren nicht ohne dessen Wissen ernannt wurden. Alle Seminaristen sollten sich im Collegium philosophicum zu den theologischen Studien vorbereiten. Allein die Bischöfe beschlossen, keine Schüler in ihre Seminarien aufzunehmen, welche durch das Collegium gegangen, und so wurde die Errichtung desselben eine der Veranlassungen zur nachmaligen Revolution. Die Regierung stand zwar der Glaubenslehre der belgischen Geistlichkeit gleichgültig gegenüber, allein sie erachtete als sehr wichtig die Frage des canonischen Rechtes, welches die Stellung des heiligen Stuhles zur Regierung sei. Ueber diesen Punkt sollte der Geistlichkeit im Collegium die Ansicht der Regierung beigebracht werden. Das Verhältniß zum heiligen Stuhl blieb jedoch günstig genug, um die Verhandlungen über ein Concordat wieder aufzunehmen. Belgien richtete sich noch immer nach dem Concordate des Jahres 1801. Die niederländischen Katholiken wurden wie eine Mission betrachtet, welche, durch einen Erzpriester verwaltet, von dem Gesandten des heiligen Stuhles abhängig war. Der König jedoch strebte eine bessere Regelung des Zustandes und ein Verhältniß zu Rom an wie dasjenige Maria Theresia's oder Napoleons, während der Papst sich — den protestantischen Könige gegenüber — auf den Standpunkt des Trienter Concils stellte. Inzwischen konnte erst 1827 eine Vereinbarung getroffen

werden. Capitel wurden gegründet, Seminarien errichtet, und der Besuch des Collegium philosophicum wurde facultativ. Die liberale Partei hob sich indessen mehr und mehr. An ihrer Spitze stand de Potter aus Brügge, der den Geistlichen feindlich gesinnt, mit dem Minister van Gobbelschroy dagegen innig befreundet war. Er und seine Parteigenossen erhoben ihre Stimmen gegen die sog. clericalen Uebergriffe und flehten um Rettung, als handle es sich um die Einführung der spanischen Inquisition, so daß die Regierung sich genöthigt sah, Schritte zu thun, um die antikatholischen Aufwiegler zu beschwichtigen. Andererseits entstand aber daraus ein Mißtrauen, welches die Zahl der studirenden Theologen bis auf die Hälfte reducirte. Der Minister van Ghert war einer der Hauptagitatoren in der Bewegung, welche die königliche Macht zu kräftigen bezweckte, dieselbe aber schließlich gerade unterwühlte. Die Liberalen erhoben mehr und mehr die Stimme, die Presse stachelte das Volk auf. Einige Geistliche wurden angeblicher Aufhetzung gegen die Regierung angeklagt. Nun ging de Potter zur katholischen Partei über und zog für die Jesuiten in's Feld, während er die Regierung desto heftiger angriff. Der König unternahm eine Reise durch Belgien; überall fand er Handel und Industrie im Aufblühen, überall wurde er mit Enthusiasmus begrüßt. Das geschah im Monat Mai 1829. König Wilhelm willigte darauf noch in einige andere Concessionen ein; es durften nun wieder kleine Seminare u. s. w. gegründet werden; für den Cultus wurde wieder ein allgemeiner Administrator ernannt, und der unbeliebte Minister van Gobbelschroy ward entlassen. Eine gänzliche Freiheit des Unterrichts wurde indessen noch nicht gestattet. Das neue für den Elementarunterricht vorgelegte Gesetz war den nördlichen Provinzen ein Dorn im Auge, weil die Belgier eine zu große Freiheit erhielten; diese selbst aber fanden ihre Freiheit dadurch noch zu sehr beeinträchtigt; das Gesetz wurde schließlich zurückgezogen. Ein königlicher Erlaß vom 27. Mai 1830 gab die Errichtung privater Elementarschulen frei, wozu nur noch die Genehmigung der Gemeindeverwaltung und ein Gutachten der Provinzialstaaten erforderlich sein sollte; diese Freiheit war namentlich für die südlichen Provinzen von großer Bedeutung. Schließlich erschien am 4. Juni ein königliches Edict, worin der Gebrauch der französischen Sprache für facultativ erklärt wurde. Allein es war zu spät. Im Süden war die Bevölkerung von verschiedenen Seiten aufgereizt. Die Katholiken reichten den Liberalen die Hand zur Opposition. Im Haag baute der König noch auf die Früchte der jüngsten Concessionen und den Dank seines Volkes, allein das Beispiel Frankreichs und der Julirevolution wirkte so zündend, daß das Volk, welches fortwährend durch die französische Presse bearbeitet wurde, nicht länger zu bändigen war. Am 24. August 1830, nach der Aufführung der Oper „Die Stumme von Portici", worin das Lied Amour sacré de la patrie rends-moi l'audace vorkommt, entstand in Brüssel der erste Straßenkrawall. Am 26. war der Pöbel bereits Meister in der Stadt, ehe der König von diesen Vorkommnissen eine Ahnung hatte. Bald zogen die beiden Prinzen mit Truppen nach dem Süden. Vier Monate später war die Hälfte Belgiens abgefallen. Der Prinz von Oranien kam am 4. October in Begleitung des päpstlichen Internuntius Capaccini zum zweiten Male nach Belgien, um eine etwaige administrative Trennung von Nord und Süd zu bewerkstelligen. Der Mittelstand schien dazu geneigt, aber das Volk war zu sehr gegen die oranische und calvinistische Herrschaft aufgebracht, als daß man es eines Bessern hätte belehren können. Im Allgemeinen hatte auch die Geistlichkeit eine Abneigung vor dem Oranier, welchem Viele nicht einmal das Recht zuerkannten, überhaupt über Belgien zu herrschen. Die durchaus französische Erziehung vieler tausend Bürger und die französische Presse vollbrachten das Uebrige. England arbeitete hinter den Coulissen für seine eigenen Interessen, und zwar durch die Palmerston'sche Politik. Vergeblich bemühte sich der Prinz von Oranien, die erregten Gemüther durch schöne Versprechungen zu beschwichtigen, so daß er sogar infolge dessen den Holländern verdächtig wurde. Der Aufstand hatte bereits zu weit um sich gegriffen. In der gelegentlich der Eröffnung der Generalstaaten am 18. October gehaltenen Thronrede proclamirte König Wilhelm I. die Trennung der beiden Niederlande. Im Monat November wurde zu Brüssel das Haus Oranien des Thrones verlustig erklärt. Die Diplomatie, vorzüglich aber französische Truppen halfen nach, um die durch die siegreichen holländischen Truppen noch verhinderte Spaltung unheilbar zu machen. Als schließlich nach mehreren Jahren, vorzüglich in Betreff der Provinz Limburg, eine Vereinbarung zu Stande gekommen, als König Wilhelm abgetreten war und sein Sohn den niederländischen Thron bestiegen hatte (1840), schien für die religiösen Parteien in den Niederlanden das Morgenroth friedlicherer Tage anzubrechen. Wilhelm II. hatte einen großmüthigen Charakter und verhielt sich dem Calvinismus gegenüber ziemlich gleichgültig. Daraus folgte, daß er bei den Calvinern in geringerem Ansehen stand als seine Vorgänger. Sowohl die Ausübung des katholischen, als die des heterodoxcalvinistischen, des lutherischen Cultus u. s. w. war ihm recht, und die Verbesserung der Lage sämmtlicher religiösen Parteien war ihm gerade so erwünscht, wie z. B. die der zerrütteten Finanzen. Ferner suchte er die gegen die Einrichtung des rationalistischen Unterrichts erhobenen Beschwerden, worin die orthodoxen Calvinisten mit den Katholiken übereinstimmten, zu heben. Allein das Land war, wie gesagt, durch die rationalistische Philosophie bereits unterwühlt. Wie sollte dem so plötzlich abgeholfen werden können? Ein königliches Decret regelte die Ausführung des jüngsten Unterrichts-

gesetzes zu Gunsten der gläubigen Christen, das Princip jedoch blieb fortbestehen. Von protestantischer Seite erhob sich aber ein Geschrei, als würden die Niederlande nun bald „durch Rom beherrscht". Die geistlichen Corporationen Brabants und Limburgs erhielten die Freiheiten zurück, welche sie unter der Regierung Wilhelms I. theilweise eingebüßt hatten. Der König wollte nun auch das von seinem Vater mit dem päpstlichen Stuhl abgeschlossene Concordat, welches bis jetzt kaum berücksichtigt worden, zur Ausführung gelangen lassen. Seine Pläne scheiterten jedoch an der Stimmung seiner Umgebung. Es war z. B. unmöglich, für Amsterdam einen Bischof ernennen zu lassen. Nun kam folgende Vereinbarung zu Stande. Die nördlichen Provinzen blieben unter der Leitung eines sog. Vice-Superiors der holländischen Mission, Msgr. van Curium. Die beiden südlichen Provinzen wurden in apostolische Vicariate vertheilt: 1. ganz Limburg mit dem Pfarrer J. A. Paredis zu Roermond an der Spitze, der nun zum Bischof von Hirene i. p. i. geweiht wurde; 2. das Vicariat Grave, Ravesteyn und Megen, vereint mit Herzogenbusch, unter der Leitung von Msgr. Den Dubbelden, Bischof von Emmaus i. p. i., dessen Coadjutor J. Zwijsen, Pfarrer zu Tilburg, der nachmalige Erzbischof von Utrecht, zum Bischof von Gerra ernannt wurde; 3. das Vicariat Breda, dessen Oberhaupt, Msgr. van Hooydonck, den Titel eines Bischofs von Dardania i. p. i. erhielt. König Wilhelm II. bekümmerte sich nicht viel um die **res circa sacra**; er übte das königliche Placet nur noch bis zum Jahre 1848. Auch leitete er eine Versöhnung ein zwischen den orthodoxen Calvinisten und den sogen. Abgetrennten (**Afgescheidenen**), welche weniger strengen Vorschriften der Kirchenlehre nachlebten und von ihren Glaubensbrüdern vielerlei Nachstellungen zu erdulden hatten. Mit einem Wort, der König übte in religiöser Beziehung eine versöhnliche Politik aus. Es dauerte jedoch bis zum Jahre 1847, ehe er sich bewegen ließ, seine Zustimmung zur Revision der Constitution zu geben, woraus directe Wahlen, eine größere Freiheit des Unterrichts, Vereinsrechte, vorzüglich aber die Aufhebung des königlichen Placets und andere Vortheile für die Katholiken hervorgingen. Ein ganz freies katholisches Leben konnte jedoch noch nicht entstehen, weil der Staat in kirchlichen Angelegenheiten die Oberhand behielt. Die Partei der Prediger erblickte natürlich in den Artikeln, welche den Katholiken mehr Freiheit gewährten, eine neue Gefahr, von „Rom" überwältigt zu werden; allein das Elend, welches die französische Revolution (1848) herbeiführte, stimmte Viele zur Nachsicht, und so nahm das Volk denn auch die neue Constitution mit stiller Genugthuung entgegen. Die Monatsschrift „Der Katholik", das Wochenblatt „Die katholischen Stimmen", das Tageblatt „Die Zeit" verbreiteten sich immer mehr und hatten ihren eigenen Wirkungskreis. Zur Befriedigung fanden die Katholiken, zu Beschwerden die Nichtkatholiken Veranlassung, als im Jahre 1853 unter Thorbecke's Ministerium das Concordat vom Jahre 1827 endlich ausgeführt und die bischöfliche Hierarchie durch das ganze Land wiederhergestellt werden sollte. Ein päpstliches Breve vom 4. März 1853 theilte das Königreich nun in fünf Bisthümer: Das Erzbisthum Utrecht (Erzbischof Johannes Zwijsen), die Bisthümer Haarlem (Bischof Jac. van Vree), Herzogenbusch (**admin. apost.** Johannes Zwijsen), Breda (Bischof Johannes van Hooydonck), Roermond (Bischof Johannes Aug. Paredis). Von dieser Maßregel erwarteten die Nichtkatholiken die entsetzlichsten Folgen für den eigenen Glauben und ihre Freiheit. In manchen Städten wurden durch allerlei Mittel Volkskrawalle als Protestation gegen die päpstlichen „Uebergriffe" zu Stande gebracht (Aprilbewegung), so daß Thorbecke's Nachfolger es für nöthig hielt, durch gewisse pedantische Verordnungen seine Gegner zu beruhigen (**Wet op de kerkgenootschappen**). So wurde z. B. ein Verbot des Glockengeläutes erlassen, ein anderes, welches den Priestern das öffentliche Tragen ihrer Kirchengewänder bei Begräbnissen, bei Versehgängen u. s. w. untersagte. Im J. 1857 gab ein neues Gesetz für den Elementarunterricht auf's Neue Veranlassung zu heftigen Streitigkeiten. Der obengenannte orthodox-calvinistische Groen van Prinsterer war der große Vorkämpfer des Princips der confessionellen Schulen. Allein der Gedanke scheiterte in der Kammer am Widerstand der Liberalen, welche nur die Worte „Erziehung zu christlichen Tugenden" im Gesetze zuließen. Ein neues Unterrichtsgesetz kam im J. 1878 zu Stande. Allein das alte rationalistische Princip sowie die confessionslose Einrichtung wurden beibehalten; die Abänderungen betrafen hauptsächlich finanzielle Fragen. So wurde auch dieses Gesetz ausschließlich von den Liberalen gutgeheißen. Trotz aller Hindernisse entfaltete sich dennoch das katholische Leben, und schließlich, im J. 1893, ist man sogar so weit gekommen, einen katholischen Geistlichen in die Kammer zu wählen und beim höhern Unterricht sporadisch einen Katholiken zu dulden, was vor wenigen Jahren noch nicht denkbar war. Zahllose confessionelle (katholische) Schulen wurden in den drei letzten Jahrzehnten gegründet.

Die fünf Bisthümer sind zur Zeit folgendermaßen verwaltet: Erzbisthum Utrecht, Erzbischof Petrus Matthias Snickers; Bisthum Haarlem, Bischof Kaspar Joseph Martinus Bottemanne; Bisthum Herzogenbusch, Bischof Antonius van de Laar; Bisthum Breda, Bischof Petrus Leyten; Bisthum Roermond, Bischof Franciscus Antonius Hubertus Boermans. Klosterorden sind durch das ganze Land verbreitet, und zwar Prämonstratenser, Dominicaner, Franciscaner, Jesuiten, Trappisten u. s. w. In den protestantischen Provinzen wird die Patres in Ermangelung katholischer Weltgeistlichen mit der Verwaltung einiger Pfarreien beauftragt.

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Einundneunzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1894.

Herder'sche Verlagshandlung.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

91

Statistisches. Nach der letzten Zählung (1892) hatten die Niederlande auf 33 000 qkm 4 621 744 Einwohner. Nach Hübners geographisch-statistischen Tabellen für 1893 gab es dem Religionsbekenntnisse nach 1 590 000 Katholiken, 2 195 000 holländisch Reformirte, 533 000 andere Reformirte, 7800 Jansenisten, 97 000 Juden und 82 000 Andersgläubige. Die Katholiken, für welche eine Kirchenprovinz Utrecht mit den Bisthümern Utrecht, Breda, Haarlem, Herzogenbusch und Roermond besteht, haben sich namentlich seit 1879, wo sie bereits 1 397 410 Seelen zählten (1853 nach G. Petri erst 1 173 627), beinahe um 1/7 vermehrt und bilden heute über 35 Procent der Gesammtbevölkerung. Nachstehende Tabellen mögen die Vertheilung der Katholiken auf die einzelnen Provinzen und die einzelnen Diöcesen, resp. auch deren Vermehrung veranschaulichen. Im J. 1879 vertheilten sie sich folgendermaßen:

Provinzen.	Katholiken.	Pfarreien.	Kirchen u. Kapellen.
Nordbrabant	411 680	251	292
Gelderland	170 040	136	147
Südholland	150 610	95	101
Nordholland	181 960	108	121
Seeland	48 120	38	40
Utrecht	68 120	42	48
Friesland	26 500	29	30
Overijssel	79 860	64	69
Groningen	18 000	15	16
Drenthe	6 600	8	10
Limburg	235 920	168	240
Summa	1 397 410	954	1114

Von diesen Provinzen gehören zum Erzbisthum Utrecht: Utrecht, Friesland, Overijssel, Groningen und Drenthe ganz, dann der größte Theil von Gelderland und ein kleiner Theil von Südholland und von Nordholland; zum Bisthum Breda: der größte Theil der Provinz Nordbrabant und Seeland; zum Bisthum Haarlem: fast ganz Südholland und Nordholland, sowie ein Theil von Seeland; zum Bisthum Herzogenbusch: je 1/2 von Nordbrabant und Gelderland; zum Bisthum Roermond: die ganze Provinz Limburg. Der Stand dieser Diöcesen war im J. 1890, resp. 1887, von welchem Jahre auch die Zahl der Katholiken aufgenommen ist:

	Katholiken. 1887.	Katholiken. 1890.	Priester.	Pfarreien.	Kirchen u. Kapellen.
Utrecht	326 000	331 700	536	269	321
Breda	152 965	159 950	233	91	140
Haarlem	371 000	400 000	587	228	309
Herzogenbusch	359 000	386 000	606	239	423
Roermond	241 782	250 000	ca. 700	190	227
Summa	1 450 747	1 527 650	2662	1017	1420

Die Zahl der Priester in der Diöcese Roermond kann deßhalb nicht genau angegeben werden, weil neben den 422 Weltpriestern gegen oder über 300 Ordenspriester sich finden, die Zahl der letzteren aber sehr wechselt. An Ordenspriestern sind durch das ganze Land hauptsächlich verbreitet: Prämonstratenser, Dominicaner, Franciscaner, Jesuiten, Trappisten. In den protestantischen Provinzen sind Ordenspriester in Ermangelung von Weltpriestern auch mit der Verwaltung einiger Pfarreien betraut.

(Vgl. F. H. van Heussen, Historia episcopatuum foederati Belgii, Antverp. 1733; Idem, Batavia sacra, Brux. et Ultrajecti 1754; Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de Hervorming, Arnhem en Utrecht 1864 ff.; J. P. Arend, Algemeene Geschiedenis des Vaderlands, Amsterdam 1857 ff.; W. J. F. Nuyens, Geschiedenis der Nederlandsche Beroerten in de XVIe eeuw, Amsterd. 1865 ff., 8 deelen; Dezelve, Algemeene Geschiedenis des Nederlandschen Volks, Amsterd. 1871 ff., 2 deelen; Dezelve, Geschiedenis van het Nederlandsche Volk van 1815 tot op onze dagen, Amsterdam 1883 ff., 4 deelen; P. Alberdingk Thijm, H. Willibrordus, apostel der Nederlanden, 's Gravenhage en Leuven 1861; Ders., Philipp van Marnix, Herr von St. Aldegonde, Köln 1882 [Vereinsschr. d. Görresgesellsch.]; L. Mozzi, Storia delle Rivoluzioni della Chiesa d'Utrecht, Venezia 1787, 3 vols.) [Alberdingk Thijm.]

Riem, s. Dietrich von Riem.

Rieremberg, Johann Eusebius, berühmter spanischer Jesuit deutscher Abstammung, vereinigte in vollkommener Weise eine reiche Wissenschaft, sowohl heilige als profane, mit großer Frömmigkeit und eifriger Pastoralthätigkeit. Er war der spätgeborene Sohn angesehener und tugendhafter Eltern, welche von Maria, der verwittweten Gemahlin Kaiser Maximilians II., aus Deutschland (der Vater war ein geborener Tiroler, die Mutter eine Bayrin) mit nach Spanien waren hinüber genommen worden. Eusebius war 1590 zu Madrid geboren und zeigte schon in zarter Jugend ungewöhnliche Liebe und Einsicht für religiöse Dinge, Sanftmuth und Herzensgüte. Er machte seine ersten Studien in Madrid und besuchte dann die Universität Salamanca; hier studirte er Humaniora und Jurisprudenz und unterhielt mit einigen gleichgesinnten Jünglingen eine ebenso wissenschaftlich betriebsame als fromme und tugendhafte Gemeinschaft. Immer mehr aber erwachte in ihm der Drang zum Ordensleben, der schon länger in ihm schlummerte; dem vernehmlichen Zuge der göttlichen Gnade folgend, entsagte er endlich allen Aussichten auf eine günstige Stellung in der Welt und trat mit sicherem und freudigem Entschlusse zu Salamanca in den Orden der Jesuiten (1614). Als der Vater von dem bereits gethanen Schritte Kunde erhielt, klagte er über verführerische Gewalt, womit der hoffnungsvolle Eusebius für die Gesellschaft gewonnen worden sei. Daraufhin gab der apostolische Nuntius zu Madrid den Befehl, es solle der Sohn dem Vater wiedergegeben werden. Eusebius mußte also wider Willen in's Vaterhaus zurückkehren, und Alles wurde versucht, ihn in der Welt zu behalten. Doch vermochten die Eltern seinem frommen Ordensdrang nicht lang zu widerstehen. Er kehrte zur Gesellschaft zurück und trat dießmal in das Ordenshaus zu Madrid ein, wo

er sich bald durch seine Fortschritte im geistlichen Leben auszeichnete. Nach zweijährigem Noviciat legte er die drei einfachen Gelübde ab, wurde in das Collegium zu Alcala aufgenommen, studirte hier acht Jahre Philosophie und Theologie und versah daneben das Lehramt eines Scholasticus mit viel Eifer und Erfolg; am meisten liebte er aber die Schule des Gebetes und der Abtödtung. Nach seiner Priesterweihe wurde er in die toletanischen Berge geschickt, den armen Umwohnern das Brod der Wahrheit und des Lebens zu bringen, und er entwickelte den segensreichsten Missionseifer. Nebenbei trieb er auf seinen apostolischen Wanderungen auch botanische und mineralogische Studien und erwarb sich allmälig ausgebreitete Kenntnisse in der Naturgeschichte. Als Missionar und als Gelehrter hatte er bereits einen bedeutenden Namen, als er nach Madrid zur Uebernahme des höhern Lehramtes berufen wurde. In der ersten Zeit lehrte er Naturwissenschaften und Philosophie, später auch das theologische Fach der Exegese. Neben seiner literarischen und lehrhaften Thätigkeit lag er dem Gebete und dem Geschäfte der Seelenleitung mit immer wachsendem Eifer ob. Infolge einer Lähmung verlor er zuletzt den Gebrauch der Zunge und der Hände, trug aber das Ungemach der Krankheit mit großer Ergebung bis an seinen gottseligen Tod (7. April 1658). — Nieremberg war ein sehr tüchtiger und fruchtbarer Schriftsteller, und seine schriftstellerische Thätigkeit erstreckte sich auf die verschiedensten Gebiete menschlichen Wissens. Ein bleibendes Interesse behaupten seine theologischen Werke theils ascetischen, theils wissenschaftlichen Inhalts. Seine ascetischen Schriften, ausgezeichnet durch heilige Salbung wie durch Reinheit des Stils, wurden in die meisten lebenden Sprachen übersetzt. Davon sind Vida divina y camino real de grande atajo para la perfeccion; De la diferencia entre lo temporal y eterno; De adoratione in spiritu et veritate LL. IV Anleitungen zu christlicher Vollkommenheit in der Form von Soliloquien mit vorwiegend erbaulicher Tendenz; dagegen sind die Doctrinae asceticae sive spiritualium institutionum pandectae eine mehr wissenschaftlich gehaltene Ascetik. Zwölf kürzere Abhandlungen sind mit der Vida divina zusammengestellt unter dem Titel Tratados espirituales, 4. Impr., En Madrid 1647. Die Biographen rühmen an Nieremberg besonders seine begeisterte Verehrung der Mutter Gottes; diese heilige Glut der Marienliebe athmen wirklich seine theologischen, zumal ascetischen Schriften. Es war ihm auch vergönnt, die Ehre der heiligen Jungfrau, besonders aber ihrer unbefleckten Empfängniß, in eigenen Schriften ebenso gelehrt als beredt zu beschreiben. Dazu gehören: De affectu et amore erga Mariam Virginem; Opera parthenica, de supereximia et omnimoda puritate Matris Dei (Lugd. 1659), worin eine Anzahl zum Theil schon gedruckter Schriften zusammengefaßt sind: De perpetuo objecto festi Conceptionis immac. (Valentiae 1653) und De sanctitate instituti Festi certa (ib. 1657); Exceptiones Conc. Trid. pro omnimoda Deiparae puritate expensae; Theoria compendiosa de solida veritate conceptae Deiparae absque labe originali und Sacrosyllabus de explicata ab ecclesia et patribus scriptura pro imm. Conc. Virg. (Valentiae 1656); De concordia debiti peccati negati in Deipara cum gratia Redemptoris; endlich Dissertationes epistolicae de immac. Conc. Deiparae (20 Briefe), Antwerpiae 1655. Ferner sind zu nennen: Del aprecio y estima de la divina gracia, Saragosa 1640, deutsch bearbeitet von Scheeben u. d. T. Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade Freib. 1862 u. ö.; Theopoliticus seu brevis illucidatio et rationale divinorum operum atque providentia humanorum, Antverp. 1641; das Buch enthält im ersten Theil dogmatische Erörterungen ohne streng systematische Ordnung; der zweite praktische und moralische Theil beschreibt im Anschluß an den ersten die Regierung der Staaten durch die Könige und Fürsten nach ihrem Ideal, sofern sie ein Abbild der göttlichen Weltregierung sein soll. Eine Frucht der exegetischen Studien sind De origine S. Scripturae LL. XII, Lugd. 1641. Eine moralisch-ascetische Anthologie aus den Vätern und Kirchenschriftstellern aller Zeiten bildet die Hieromelissa biblioth. de doctrina evangelii, imitatione Christi et perfectione spirituali, Lugduni 1659, ein umfassendes Werk von seltener Gelehrsamkeit. Auch auf dem Gebiete der Historie bewegte sich Nieremberg mit Glück in der Vida del glorioso Patriarcha San Ignacio, Madrid 1631. Von seiner classischen Erudition gibt Zeugniß Sigalion, sive de Sapientia mythica libri VIII, Matriti 1629. Von den Schriften naturwissenschaftlichen Inhalts sind anzuführen: Curiosa filosofia y tesoro de maravillas de la naturaleza, Barcelon. 1644; Historia naturae maxime peregrinae libris XVI distincta, Antverpiae 1635. Ein Verzeichniß sämmtlicher Schriften geben die Opp. parthen., ebenso der Succus prudentiae sacropoliticae ex nonnullis Joh. Eus. N. operibus expressus ... Opera Pauli Ant. de Tarsia, Lugd. 1659 (in den Prolegg.); besonders reichhaltige Angaben s. bei de Backer s. v. Eine weitläufige, über die wissenschaftliche und schriftstellerische Wirksamkeit des Mannes jedoch sehr mangelhafte Biographie ist der Hieromelissa, und die nämliche auch den Opp. parthen. vorangestellt. (Vgl. Hurter, Nomenclat., ed. altera I, Oeniponte 1892, 395 sq.) [Cl.]

Niger, Peter Georg, ist der latinisirte Name des hervorragenden deutschen Dominicaners P. Schwarz aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ueber sein Leben und Wirken war bisher ebenso wenig Zuverlässiges bekannt, wie über Zahl und Umfang seiner Schriften. Die Bibliothek des ehemaligen Dominicanerklosters zu [illegible]

stätt enthielt in sieben Sammelbänden eine Reihe von Manuscripten von Peter Georg Schwarz, welche einer seiner Schüler, Fr. Konrad Seherlin († 1488), nebst eigenen und Anderer Schriften gesammelt hatte. Diese Manuscripte, gegenwärtig in der kgl. Staatsbibliothek zu Eichstätt, enthalten mehrere biographische Notizen, welche in das Leben dieses merkwürdigen Mannes wenigstens einiges Licht bringen. Einer der letzten Mönche des aufgehobenen Klosters, P. Apollinar Rittermayr, hat aus diesen und anderen handschriftlichen Quellen in einem mit kritischer Akribie verfaßten Necrologium des Eichstätter Dominicanerconvents (Handschrift im bischöfl. Ordinariatsarchive, 132 fol.) eine Biographie des genannten P. Schwarz zusammengestellt und zugleich die Identität des P. Peter Georg Schwarz mit P. Peter Niger oder Nigri zu größter Wahrscheinlichkeit erhoben. Hiernach wurde Peter Georg Schwarz im J. 1434 zu Kaaden oder Kadan (nicht Cardana in der Lombardei, wie Mederer [Annal. Ingolstad. Acad. I, Ingolstad. 1782, 4] schreibt) an der Eger in Böhmen geboren, studirte zu Bruck und trat mit 18 Jahren 1452 in den Convent der Dominicaner in Eichstätt. Hier ward er bald eines der hervorragendsten Mitglieder und einer der bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit. Er war nicht bloß in den philosophischen und theologischen Wissenschaften bewandert, sondern auch mehrerer Sprachen kundig, namentlich ein gewandter Hebraist und Kenner der jüdischen Literatur; auch besaß er die Gabe der Rede in ungewöhnlichem Maße. Nach vollendetem Noviciat begab er sich auf Geheiß seiner Oberen in den kurz vorher reformirten Convent zu Leipzig. Dort studirte er unter tüchtigen Lehrern Rhetorik, Philosophie und Theologie und machte seine ersten literarischen Versuche. Er verfaßte nämlich im J. 1457 zwei Abhandlungen De modo praedicandi, auch copirte er eine Anzahl der von seinen Ordensgenossen verfaßten Lehrmittel, welche in der oben genannten Handschriftensammlung erhalten sind und einen interessanten Einblick in den Studienbetrieb jener Zeit gewähren. Im J. 1459 vertheidigte er zu Freiburg im Breisgau öffentlich eine Reihe von Thesen mit solchem Erfolge, daß das im nämlichen Jahre daselbst abgehaltene Provinzialcapitel beschloß, den jungen, strebsamen Gelehrten zur weitern Ausbildung in der Theologie und namentlich im canonischen Rechte an die Universität von Bologna zu schicken; eine solche Auszeichnung gewährte der Orden in der Regel nur hervorragenden Talenten. Nach zweijährigen fruchtreichen Studien daselbst ward P. Schwarz von seinen Oberen zurückgerufen und, obwohl erst 27 Jahre alt, mit dem Lectorate der Theologie an der Klosterschule in Eichstätt betraut. Hier war er außerdem als Prediger in der Stadt und in der Umgegend thätig. Eine Sammlung seiner Predigten findet sich unter den erwähnten Handschriften (l. c. VI et VII). Im J. 1465 wurde P. Schwarz nach Köln beordert, um dort Philosophie zu lehren und die Leitung der Studenten zu übernehmen. Zwei Jahre darauf (1467) erscheint er als Lector der Theologie in Ulm (VI, 215a), wo er wiederum neben seiner gelehrten Thätigkeit eifrig in Stadt und Land dem Predigtamte oblag. Im Jahre 1469 oder 1470 wurde P. Schwarz Prior des Dominicanerconvents und Vorstand der Klosterschule zu Eichstätt. Die klösterliche Disciplin, die wissenschaftlichen Studien, sowie nicht minder die öconomischen Verhältnisse des Convents (vgl. Lagerbuch des Dominicanerklosters Eichstätt im bischöflichen Ordinariatsarchiv fol. 79 u. 147) gelangten unter seiner Leitung zu großer Blüte. Außerdem war er als Prediger unablässig bemüht, Irrlehren und Mißbräuche zu bekämpfen. Sein Wirken in dieser Richtung ging Hand in Hand mit den Reformbestrebungen des Bischofs Wilhelm von Reichenau, den die Eichstätter Kirche zu ihren bedeutendsten und einflußreichsten Hirten zählt. Um jene Zeit trieben die sog. Quästoren (Ablaßverkündiger und Almosensammler), wie anderwärts, so auch in der Diöcese Eichstätt ihr Unwesen. Der Prior des Dominicanerklosters trat mit einer Vorstellung vor Bischof Wilhelm, um ihn zur Vertreibung dieser Quästoren, deren Persönlichkeit und Gebahren er mit den düstersten Farben schildert, zu bewegen. Hierin recapitulirt er alle gegen diese Quästoren erlassenen kirchlichen Decrete und appellirt an das Gewissen des Bischofs, der verpflichtet sei, diese Verordnungen mit aller Strenge in seinem Bisthume durchzuführen, um „jene Wölfe zu verjagen" (vgl. Katholik 1891, I, 574). Das deutsche Reich befand sich damals in großer Bedrängniß wegen des drohenden Einbruchs der Türken. Der Franciscaner Joh. Capistran und Cardinal Bessarion hatten auch in der Stadt und Diöcese Eichstätt das Kreuz wider sie gepredigt; Peter Schwarz schloß mit seiner feurigen Beredsamkeit sich ihnen an (vgl. seine Türkenrede u. s. w. t. VI der ang. Mscr. und Sax [s. u.] 313). Am 31. Mai 1473 wurde P. Peter Schwarz zu Ingolstadt zum Doctor der Theologie promovirt. Als solcher arbeitete er schon Jahrzehnte vor Victor von Carben und Pfefferkorn in Wort und Schrift eifrig an der Vertheidigung des Christenthums gegen das talmudische Judenthum und an der Bekehrung der Juden. Daß er aber (vgl. Geiger, Joh. Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871, 227) ein getaufter Jude gewesen, ist nicht erwiesen. Dagegen erzählt er selbst (Praef. in Tract. contra perf. Judaeos), „er habe während seines Aufenthaltes in Spanien (vor seinem Eintritte in den Orden hatte er schon die Universitäten von Montpellier und Salamanca besucht) im Vereine mit Judenkindern heimlich von Rabbinern die hebräische Sprache erlernt", von welcher er in seinen antisemitischen Schriften eine nicht geringe Kenntniß verräth. Hierdurch ward es ihm möglich, in Predigten und öffentlichen Disputationen die christliche Wahrheit gegen die talmudistischen Träumereien der Juden zu vertheidigen;

denn, wie Dr. Eck berichtet (Judenbüechlin O, 2; vgl. Y, 2 b), hat „Petrus Schwarz prediger ordens, wie er von Salamin kam, hebräisch und arabisch gelernt, offt den juden außboten mit ihn zu disputiern, sonderlich zu Frankfurt, Regenspurg und Worms: Erlangt bei dem Kaiser, daß die juden zu Regenspurg mußten an sein predig gan". Das meiste Aufsehen erregten die Predigten, welche Peter Schwarz im J. 1474 zu Ostern unter freiem Himmel in Regensburg vor dem dortigen eifrigen Bischofe Heinrich IV. von Absberg (1465 bis 1492) und einer großen Zuhörerschaft, auch aus den Juden, gehalten hatte (Oefellius, Rerum Boicarum Scriptt. I, Augustae Vindelicorum 1763, 224). Den Inhalt dieser sieben, je drei Stunden dauernden Predigten und Disputationen legte er auf Drängen des genannten Bischofs nieder in der äußerst seltenen Schrift Tractatus contra perfidos Judaeos de condicionibus veri Messiae i. e. Christi vel Uncti, ex textibus hebraicis, latinorum elementis utcunque figuratis confectus; dieselbe wurde 1475 zu Eßlingen von Konrad Fyner de Gerhussen unter seiner persönlichen Leitung gedruckt. Diese Incunabel, als Druckschrift wahrscheinlich das älteste antijüdische Buch, zählt 49 Blätter in 4° und enthält die ersten Proben hebräischen Druckes. Zwei Jahre später (1477) veröffentlichte er bei demselben Verleger „Conradus feyner von Gerhausen in der kaiserlichen stat Eßling" ein Werk verwandten Inhalts in deutscher Sprache unter dem Titel (fol. 316a): „Chochaf hamschiah, das ist getülmeczt eyn Sternn des Meschiah deß gesalbten suns des himmlischen vaters ... Ist gemacht allein auß dem alten geseçz czu einer ercleruug und bestetigung deß kristlichen glaubens und czu einer besserung und bekerung der armen Jüden oder czu einer schendtung yrs valschen Glaubens und hat XI tractat." Reuchlin in seinem „Augenspiegel" (herausgegeben von Mayerhoff, Berlin 1836, 25) bemerkt, der Stern des Messias „ist zu latin und zu teutsch getruckt". Diese Angabe beruht wohl auf einer Identificirung des vorgenannten lateinischen Tractatus contra perf. Judaeos mit dem „Stern des Messias", den man allerdings als eine sehr erweiterte deutsche Umarbeitung des erstern bezeichnen kann. In dem lateinischen Tractate wird der Verfasser wiederholt fr. Petrus Nigri (nicht Niger) genannt, und auch Reuchlin (a. a. O.) nennt ihn nur so; im „Stern des Messias" aber heißt er „Bruder Peter schwarcz prediger ordens" (fol. 309 b); in Dr. Ecks „Aines Judenbüchlins verlegung" kommen beide Namen vor. Der lateinischen Abhandlung folgt ein Anhang von 12 Seiten mit den hebräischen Namen und den Anfangsworten der biblischen Bücher, dem hebräischen Alphabet in hebräischen und lateinischen Typen, dem Decalog und einigen messianischen Texten des Alten Testaments behufs leichterer Erlernung der hebräischen Sprache; einen ähnlichen Anhang enthält das deutsche Buch mit Belehrungen über die hebräischen Consonanten und Vocale und über die Schreibweise und Aussprache des Hebräischen. Diese Anweisungen gelten als der erste Ansatz einer hebräischen Grammatik seitens eines christlichen Gelehrten in Deutschland. Sie sind abgedruckt in der anonymen Commentatio de primis linguae hebraeae elementis a Petro Nigro primum in lucem editis (von dem Altdorfer Universitätsprofessor Schwarz), Altdorf. 1764. Auszüge aus dem „Tractate" und dem „Stern des Messias" finden sich bei Quetif I, 861 sq.; in Wolfs Biblioth. hebr. II, Hamburgi 1721, 1110 sqq. IV, 527 sqq.; Bibl. Solger. II, Norimb. 1761, 137; Reimann, Catalog. biblioth. theol. system. crit. I, Hildesiae 1731, 359; Panzer, Annalen der ältern deutschen Literatur I, Nürnberg 1788, 95 f., und namentlich in Const. von Pawlikowski, Hundert Bogen aus mehr als fünfhundert alten und neuen Büchern über die Juden neben den Christen, Freib. 1859, I, 614—645. Bauer in seiner Bibl. libr. rar. III, Nürnberg 1771, 123, sagt vom „Stern des Messias" opus tam infrequens, u[t] sint, qui dubitant, an umquam in lucem fueri[t] editum.

Um die Zeit der Regensburger Mission ver[-]schwindet P. Schwarz aus den Annalen des Eich[-]stätter Dominicanerconvents. Er blieb in Regens[-]burg zurück und wurde Lector an der dortigen Klosterschule. Im Herbste des Jahres 1478 ha[-]bilitirte er sich an der Universität Ingolstadt für alttestamentliche Exegese: quia fr. Georgius Nig[ri] de Cadana O. Pr. quaestionem sibi assigna[-]tam ex ordinacione facultatis competenter [et] ingeniose recitavit, ad cursum in biblia le[-]gendum assumptus fuit (Eintrag vom 20. Oc[-]tober 1478 in dem handschriftl. Decanatsbuch der theol. Facultät I). Er las über die fünf kleinern Propheten, welche bisher nicht gelesen worden waren (ebd.). Nicht lange danach finden wir ihn an der Seite des Ungarnkönigs Matthias Cor[-]vinus, der mit mediceischer Freigebigkeit Künste und Wissenschaften förderte, Bibliotheken und Lehranstalten errichtete und von allen Seiten her Künstler und Gelehrte in sein Reich zu ziehen suchte (s. Fraknói, Matth. Corvinus, Freiburg 1891, 296). Der König hatte in seiner Haupt[-]stadt bei dem Dominicanerconvente eine philo[-]sophisch-theologische Akademie (universale gym[-]nasium philosophiae, theologiae sanctaeque scripturae) gegründet und sie reichlich mit Lehr[-]mitteln und Einkünften versehen. Peter Schwarz wurde ihr Vorstand, Leiter und Lehrer. Aus Dank[-]barkeit hierfür widmete er seinem Mäcen sein wissenschaftliches Hauptwerk, welches er Clyp[eus] thomistarum betitelte, wie er angibt: ea p[...] simum ratione, quia beati Thomae Aquin[atis] singularem incomparabilemque doctrinam [...] versus impugnantes quosque defendere [...] Petrus Nigri gehört nämlich in die Reihe [der] Gelehrten der zweiten Hälfte des 15. Jahrhund[erts]

welche strenge am hl. Thomas festhielten und allen abweichenden Meinungen und Neuerungsversuchen entgegentraten. Die Lehre des Aquinaten galt ihm als die richtige, der man in allen Disciplinen zu folgen habe (et in sacra theologia et in rerum naturalium humanorumque actuum disciplina cuius beati Thomae Aquinatis admirabilem coelicamque doctrinam complectendam ab omnibus esse censeo). Schwarz beschränkt sich jedoch auf die Erörterung einer Reihe von abstracten Fragen aus dem Gebiete der formalen Logik (super arte veteri Aristotelis) und der Prädicamentenlehre, welchen er einige psychologische und erkenntnißtheoretische Probleme, wie über das Verhältniß der Vermögen zur Seele, über den Unterschied von Erkenntniß und Wille, über den intellectus agens und possibilis u. s. w., anfügt. Hierbei zieht er bald gegen die Scotisten, bald gegen die Nominalisten oder Terministen, bald gegen die Albertisten, welch letztere er wohl in Köln persönlich kennen gelernt, zu Felde, bekämpft ihre Aufstellungen und löst nicht ohne Scharfsinn im thomistischen Geiste ihre Einwendungen (vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande IV, Leipzig 1870, 221 ff.). Das Werk wurde zweimal gedruckt zu Venedig, zuerst im J. 1481 und wiederum 1504. Die Lehranstalt, welche unter Peter Schwarz' Leitung einen vielversprechenden Aufschwung genommen, ging leider nach kurzem Bestande unter der Herrschaft der Türken im Jahre 1541 zu Grunde. Das Todesjahr des Peter Nigri ist nicht festgestellt; er scheint jedoch den ersten Druck seines Clypeus nicht lange überlebt zu haben, denn sämmtliche Biographen setzen seinen Tod zwischen 1481 und 1484 (Sigism. Ferrarius, De rebus hungaricae provinciae O. Pr., Viennae 1837, III, 3, 449 sqq.; Quétif-Echard, Scriptores O. Pr. I, 863). Petrus Teuto O. Pr. (Quétif l. c. 855) ist offenbar derselbe mit Peter Nigri oder Schwarz, aber durch einen Druckfehler ist sein Tractatus adversus Judaeos bezeichnet als Tract. contra Indos. Auch der Petrus Eystettensis, auf den sich Eck in seinem Chrysopassus Cent. XLIX beruft, scheint mit dem Dominicanerpater G. Schwarz identisch zu sein. (Vgl. ferner Fabricius-Mansi, Biblioth. V, Florent. 1858, 133; Freytag, Analecta litteraria de libris rarioribus, Lips. 1750, 634 sq.; Touron, Hist. des hommes illustres III, Par. 1746, 523 ss.; Jöcher, Allg. Gelehrtenlexikon s. v.; Fr. K. Hirsching, Versuch einer Beschreibung sehenswürdiger Bibliotheken Teutschlands, Erlangen 1786 ff., I, 193. II, 386. III, 48 f. 552. IV, 138; Michaud, Biographie universelle XXX, 598; Nouv. Biogr. gén. XLIII, 604; J. Sax, Die Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstädt I, Landshut 1884, 333 u. ö.) [Morgott.]

Nihus, Barthold, Controversist und Weihbischof zu Erfurt, war geboren zu Holtorf (zwischen Nienburg und Drackenburg im heutigen Hannover) am 7. Februar 1590, wie er selbst in seinem Apologeticus angibt, und stammte von unbemittelten Eltern. Schon früh kam er nach Verden und Goslar, um dort die erste Bildung sich zu eigen zu machen, und bezog dann im J. 1607 die Universität Helmstädt; hier mußte er seiner dürftigen Verhältnisse wegen bei dem Professor der Logik, Cornelius Martini, ein Famulat suchen. In der Folge erhielt er ein Stipendium von dem Prinzen Sigmund von Braunschweig, Bischof von Osnabrück, welches ihm ermöglichte, im J. 1612 den Magistergrad zu erwerben. Schon damals wurde ihm eine Schrift des Mainzer Jesuiten Becanus über die Communion unter beiden Gestalten Veranlassung, mit diesem in Briefwechsel zu treten. Unliebsame Vorkommnisse, die ihn in den Streit der Helmstädter Professoren verwickelten, verleideten ihm den Aufenthalt an dieser Hochschule. Er verließ Helmstädt, ging zuerst nach Jena, später nach Weimar und war hier als Instructor der sächsischen Prinzen, u. a. des berühmten Bernhard von Sachsen-Weimar, einige Jahre thätig. Um diese Zeit lernte er infolge der Zerwürfnisse unter den Theologen seines Bekenntnisses das Princip der freien Bibelforschung als irrig erkennen und wandte sich 1622 nach Köln, um dort mit der katholischen Wahrheit sich näher vertraut zu machen. Hier fand er Aufnahme in dem Proselytenhause, welches der Erzbruderschaft vom heiligen Kreuze gehörte, und worüber damals Herzog Maximilian von Bayern als Ehrenvorstand gesetzt war. Noch im selben Jahre trat Nihus zur katholischen Kirche über und empfing später auch die Priesterweihe. Nachdem er eine Zeitlang die Leitung der oben erwähnten Anstalt geführt hatte, verwaltete er um das Jahr 1627 die Propstei des Cistercienser-Nonnenklosters Althaldensleben unweit Magdeburg und wurde bald darauf zum Abte des Prämonstratenserstiftes Ilefeld am Harz berufen. Infolge der Schlacht bei Breitenfeld sah er sich gegen Ende September 1631 aus seiner Abtei vertrieben, und vergeblich rief er in seiner neuen Stellung als Canonicus an der Heilig-Kreuzkirche zu Hildesheim Kaiser und Reich um Schutz gegen diese Vergewaltigung an. Auch aus Hildesheim mußte er infolge der Kriegsunruhen fliehen; er ging nach Amsterdam, wo er schon 1633 im Verkehre mit dem berühmten Vossius erscheint. Um das Jahr 1645 berief Fabio Chigi, der nachmalige Papst Alexander VII., Nihus, vielleicht durch Leo Allatius auf ihn aufmerksam gemacht, nach Münster; doch scheint sein dortiger Aufenthalt nicht lange gedauert zu haben. Einige Zeit hernach gewann ihn Erzbischof Johann Philipp von Mainz für seine Diöcese und sandte ihn 1654 nach Ingolstadt, damit er ihm über das Weltpriesterinstitut des Bartholomäus Holzhauser, welches später von Bingen aus so segensreich wirkte, Bericht erstatte. Im J. 1655 erscheint er zu Erfurt als Decanus B. Marg. Virg. und als Weihbischof für Thüringen und Sachsen. Nach nur zweijähriger Thätigkeit in diesem Amte starb er zu Erfurt am 10. März 1657.

Die ersten polemischen Abhandlungen, welche Nihus nach seinem Uebertritte veröffentlichte, Ars nova (1632) und Apologeticus (1640), richteten sich zunächst gegen Georg Calixt, der Anfangs in Vorlesungen, später in mehreren Druckschriften seine Rückkehr zur Kirche bemängelt hatte. In dem erstern Werklein bekämpft er nicht ohne Ironie die moderne protestantische Kunst, mit einzelnen Schriftstellen zu argumentiren, während der katholische Glaube nicht auf willkürlichen Auslegungen, sondern auf der sichern Grundlage einer irrthumslosen Lehrauctorität beruhe. Auch mit Konrad Hornejus, Cornelius Martini und Nicolaus Vedelius wechselte Nihus Streitschriften über verwandte Themata. Von entschiedenem Einflusse auf die kirchenhistorischen Studien jener Zeit war die Freundschaft, die er durch Vermittlung des Nicius Erythräus mit dem gelehrten Griechen Leo Allatius (s. d. Art.) schloß. Er gab diesem seltenen Manne nicht nur die erste Anregung zur Herausgabe wichtiger Schriften, sondern beförderte auch mehrere derselben mit werthvollen eigenen Beiträgen zum Drucke. Seine hauptsächlichsten Forschungen im Verein mit Allatius galten der Communion unter Einer Gestalt und der missa praesanctificatorum, wie sie in der griechischen Kirche in Uebung war, und um über diese Frage sich genau zu unterrichten, setzte er sich selbst mit orientalischen Theologen in Verbindung. Außerdem stand er mit Johannes Morinus, Caramuel Lobkowitz, Athanasius Kircher, Ferdinand von Fürstenberg, Jacob Balde und anderen Gelehrten in regem literarischem Verkehre. A. Räß beklagt, daß die von Nihus herausgegebenen Schriften nur sehr unvollständig verzeichnet seien. Als seine hauptsächlichsten Publicationen sind folgende zu nennen: 1. De enunciationibus et syllogismis modalibus, Jenae 1621; 2. Ars nova, dicto scripturae unico lucrandi e pontificiis plurimos, Hildeshem. 1632; 3. Apologeticus pro arte nova contra Andabatam Helmstetensem, Coloniae 1640; 4. Facula, in Conradii Horneji gratiam accensa, Colon. 1641; 5. Epigrammatum libri duo, ib. 1641; 6. Epigrammata disticha poetarum latinorum, ib. 1642; 7. Anticriticus de fabrica crucis dominicae, ib. 1644; 8. Commentatio de communione Graecorum sub unica specie, Moguntiae 1644; 9. Prosphonematicus ad senatores aulicos Brunsuigios et Luneburgicos, acced. Morosophus in Vedelium et Synacticus, Colon. 1646; 10. De cruce epistola ad Thomam Bartholinum, Anticritici prosequutio, ib. 1647; 11. Hypodigma, quo diluuntur nonnulla contra catholicos disputata in Cornelii Martini tractatu de analysi logica, ib. 1648; 12. Tractatus chorographicus de nonnullis Asiae provinciis, s. l. 1658. Innerhalb der Jahre 1640—1645 gab Nihus mehrere polemische Flugschriften unter den Titeln Obelus, Pastillus, Irnerius, Suscitabulum, Telescopium, zum Theile mit deutscher Uebersetzung, heraus. Wie Jöcher bemerkt, ließ Georg Calixt Nihusii notas in Becani opusculum de communione sub utraque im Drucke erscheinen. Nachstehende Werke des Leo Allatius wurden von Nihus, theilweise zum ersten Male, veröffentlicht: 1. De templis Graecorum recentioribus, de narthece ecclesiae veteris, de Graecorum ordinationibus, Colon. 1645; 2. De mensura temporum antiquorum et praecipue Graecorum, ib. 1645; 3. Confutatio fabulae de Joanna papissa ex monumentis graecis, ib. 1645; 4. De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione libri III, ib. 164[illegible] (mit wichtigen Beigaben des Herausgebers über die communio sub unica specie und die missa praesanctificatorum bei den Griechen); 5. Symmicta seu opusculorum graecorum atque latinorum libri II, ib. 1653; 6. Dissertatio exponens utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis consensionem perpetuam in dogmate de purgatorio, Francof. 1656. Die ersterwähnte Kölner Ausgabe der Schrift De templis Graecorum recentioribus etc. enthält einen reichhaltigen Catalogus librorum Allatii, der dem von Cardinal Hergenröther gegebenen Verzeichnisse der Werke desselben (s. d. Art. Allatius I, 550) zur Ergänzung dienen kann. (Vgl. Ammon, Gallerie denkwürdiger Personen, die von der evangel. zur kathol. Kirche zurückgekehrt sind, Erlangen 1833, 28—31; Koch, Die Erfurter Weihbischöfe, in der Zeitschrift für thüringische Geschichte VI [1865], 104—109; A. Räß, Die Convertiten V, 97 bis 103.) [G. Westermayer.]

Nikon, ein wegen seiner merkwürdigen Schicksale viel genannter russischer Patriarch (1652 bis 1658), war im J. 1605 geboren; er stammte aus einer Bauernfamilie in der Gegend von Nischnei-Nowgorod und hieß ursprünglich Nikita. Den ersten Unterricht fand er in einem Kloster, woher seine spätere Liebe zum Klosterleben stammen mochte; doch wurde er zunächst Weltpriester in Moskau, wo er sich auch verheiratete. Dann aber trat er unter dem Namen Nikon als Mönch in ein Kloster auf einer Insel des weißen Meeres ein. Später wurde er Vorsteher eines andern Klosters und kam gelegentlich einer Reise nach Moskau mit dem Czaren Alexis Michailowitsch (1645—1676) in Berührung. Dieser lernte ihn bald schätzen und erhob ihn zum Archimandriten des Nowo-Spaskij'schen Klosters. Im J. 1648 wurde Nikon dann zum Metropoliten von Nischnei-Nowgorod erhoben. Dort rechtfertigte er das große vom Czaren auf ihn gesetzte Vertrauen in glänzender Weise; zumal bei einem Aufruhr, der infolge einer Hungersnoth entstand, trat er mit eigener Lebensgefahr den Meuterern entgegen und wußte durch seine kluge Energie schlimme Folgen von der Stadt abzuwenden. So konnte es nicht fehlen, daß er das Wohlgefallen der Regierung behielt, und wirklich wurde er im J. 1652 zur höchsten Würde in der russischen Kirche befördert. Als neuernannter Patriarch

von Moskau nahm Nikon das Werk wieder auf, an welchem schon vor ihm vergebens gearbeitet worden war, nämlich eine Verbesserung der vielfach entstellten liturgischen Bücher unter Zugrundelegung der alten morgenländischen Liturgien. Die Arbeit schritt langsam vorwärts, erregte aber schnell einen Sturm der Entrüstung seitens vieler sogen. Altgläubigen, die keine Neuerungen dulden wollten. Schließlich führte die Bewegung dazu, daß dieselben sich zu einer eigenen Secte, den Raskolniken (s. d. Art.), zusammenschlossen. Nikon hätte sich gleichwohl in seiner Würde behaupten können, wenn nicht seit dem Jahre 1657 eine Aenderung in seinem Verhältniß zum Czaren eingetreten wäre. Er verlor die Gunst des Herrschers und legte im Jahre 1658 die Patriarchenwürde öffentlich in der Kirche nieder, worauf er sich in ein Kloster zurückzog. Nach mehreren, aber schwachen Versuchen einer Aussöhnung, denen auf der andern Seite eine Reihe von Kränkungen und Verfolgungen gegenüberstand, wurde der Patriarch schließlich vor ein geistliches Gericht gestellt, welches ihn seiner Würde verlustig erklärte und nach dem Beloser'schen Kloster des hl. Therapontius verbannte (1667). Später wurde der Hof milder gegen ihn gestimmt; der Czar Theodor Alexejewitsch begnadigte ihn im J. 1681 vollständig; gleich darauf aber (17. August 1681) starb Nikon auf der Rückkehr in sein geliebtes Woskresenskisches Kloster. Alle entzogenen Ehren, auch der Titel Patriarch, wurden ihm nach dem Tode wieder zuerkannt. — Ueber die Veranlassung zu Nikons Abdankung oder Absetzung sind verschiedene Vermuthungen aufgestellt worden. Die ihm günstig gesinnten russischen Geschichtschreiber (z. B. Philaret) finden die Erklärung des Vorganges in einer Hofintrigue, welche Nikons Gegner unter den Fürsten ihm spielten. Andere schieben im Gegentheil die Schuld auf Nikons energisches, aber zu schroffes, auch den Czaren nicht schonendes Auftreten. Im Gegensatz zu beiden Behauptungen findet eine dritte Vermuthung den Grund in einem principiellen Gegensatz, in welchen Nikon gegenüber der russischen Staatskirche gerathen sei. Er habe nämlich entweder das Patriarchat von der weltlichen Macht unabhängig machen und ihm eine Stellung gleich dem päpstlichen Stuhle verschaffen wollen (so Gerebtzoff, Essai sur l'histoire de la civilisation en Russie II, Paris 1858, 514), oder aber, er sei geradezu zur katholischen Kirche übergetreten. Es läßt sich nicht läugnen, daß auch die letzte Ansicht eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich hat. Gerade zu jener Zeit wurden bekanntlich die Russen mehr wie früher mit der abendländischen theologischen Wissenschaft besonders durch die Jesuiten bekannt, und es fanden zwischen diesen und den Prälaten der russischen Kirche Disputationen über die verschiedenen theologischen Fragen statt. Leicht glaublich ist es daher, daß auch Nikon genauer mit den Lehren der römischen Kirche bekannt wurde. Die endgültige Ueberzeugung von der Wahrheit derselben mußte dann in ihm von selbst durch ein Ereigniß entstehen, welches unter den authentischen Wundern in den Canonisationsacten des hl. Martyrers Josaphat von Polozk erwähnt wird. Nikon habe nämlich einst bei polnischen Gefangenen ein Bild des hl. Josaphat gefunden und dasselbe verächtlich zu Boden geworfen. Plötzlich sei er völlig gelähmt gewesen, dann aber ebenso wunderbar durch die Verehrung des Bildes geheilt worden. Nimmt man an, daß er infolge hiervon zur katholischen Kirche übertrat, so würde dadurch die plötzliche Ungnade des Czaren und die ebenso unerwartete Abdankung erklärlich. Wirklich wurde ihm auch der Vorwurf einer Hinneigung zu den lateinischen Dogmen gemacht. Sein sogen. schroffes Auftreten gegenüber dem Concil, welches die russische Geschichtschreibung ihm zum besondern Vorwurf macht, wäre dann als eine Darstellung des rechten Glaubens zu deuten, und die spätere Wiederverleihung aller Ehren und Titel ein ächt russischer Versuch, die Wahrheit, soweit sie in's Volk gedrungen, zu vertuschen. Aus dem letzten Gesichtspunkte betrachtet, können die russischen Darstellungen von Nikons Prozeß eine volle Glaubwürdigkeit nicht beanspruchen. — Nikon ist auch der Verfasser verschiedener Schriften, besonders ascetischen Inhaltes. Dagegen hat die sogen. „Nikonische Chronik", eine Sammlung russischer Annalen, welche die Petersburger Akademie 1767 bis 1792 in 8 Bänden publicirte, ihren Namen davon, daß Nikon die Handschrift des Werkes im Kloster Woskresensk niedergelegt hatte. (Vgl. Nouv. Biogr. génér. XXXVIII, 80 ss.; Subbotin, Der Prozeß Nikons, Moskau 1862 [russisch]; Pichler, Geschichte der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident II, München 1865, 131 ff.; Philaret, Geschichte der Kirche Rußlands, deutsch von Blumenthal, II, Frankf. 1872, 22 bis 40. 119 ff.; Makarios, Der Patriarch Nikon, Moskau 1881 [russisch]. Die ältere Literatur ist in den vorbenannten Schriften benutzt und angegeben; neue Materialien zum Prozeß Nikons sind von Hübbenet aus den Acten des Staatsarchivs zu St. Petersburg publicirt worden [1884]). [A. Esser.]

Nil, Fluß, s. Aegypten.

Nilus ist der Name zweier berühmten Asceten griechischer Herkunft, die beide als Heilige verehrt werden. 1. Nilus der Aeltere, mit dem Beinamen der Weise, lebte im Orient in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Er stammte aus einer vornehmen Familie zu Ancyra in Galatien und genoß, wie auch seine Schriften beweisen, eine wissenschaftliche Erziehung. Vor seinem Einsiedlerleben war er verheiratet und soll einige Zeit Präfect der Stadt Constantinopel gewesen sein. Hier stand er in Verbindung mit dem hl. Chrysostomus. Nachdem ihm Gott in der Ehe zwei Kinder geschenkt hatte, zog er sich mit Beistimmung seiner Gemahlin, der er eines seiner Kinder zurückließ, zu den Anachoreten auf dem Sinai zurück (um 390).

Hier lebte er viele Jahre mit seinem Sohne Theodul, den er mitgenommen hatte, der strengsten Ascese hingegeben. In mannigfachen inneren Kämpfen sammelte er einen großen Reichthum von Erfahrungen, durch den er in seinen zahlreichen Briefen und anderen Schriften bei Personen aus allen Ständen, namentlich bei Einsiedlern und Mönchen, großen Nutzen schaffte. Seine aus der Einsamkeit des Sinai nach allen Seiten hin ausgehenden schriftlichen Mahnungen und Rügen an Bischöfe, Geistliche, Vornehme und andere Personen blieben nicht ohne Erfolg, und um den Glauben und die Reinheit desselben machte er sich gleichfalls verdient, indem er in seinen Schriften die Heiden, Gnostiker, Manichäer, Arianer, Origenisten, Novatianer und Adelphianer bekämpfte. Des hl. Chrysostomus nahm er sich bei dem Kaiser Arcadius, der sich zu dessen Verbannung hatte verleiten lassen, mit rücksichtslosem Eifer an. Der Kaiser hatte nach dessen Verbannung an Nilus geschrieben und ihn um sein Gebet zur Abwendung der über Constantinopel hereingebrochenen Drangsale ersucht. Wie, antwortete Nilus, könne der Kaiser erwarten, Gott werde sich gegen Constantinopel gnädig erweisen, da diese Stadt so viele Verbrechen begehe, da man den hl. Chrysostomus, die Säule der Kirche, das Licht der Wahrheit, den Herold Jesu Christi, verbannt habe? Wie könne er (Nilus) sein Gebet mit dem Gebete einer Stadt vereinigen, wo solche Dinge geschähen? Zugleich vertheidigte Nilus den edlen Freimuth des verbannten Patriarchen und bemerkte unter Anderem, die Bischöfe, welche den Kaiser zur Verbannung des Chrysostomus verleitet hätten, hätten dieß aus Eifersucht gegen die Tugend dieses großen Mannes gethan. Viele Jahre hatte Nilus auf dem Sinai zugebracht, als sein unterdeß herangewachsener Sohn Theodul von den Arabern, welche die Einsiedler auf dem Sinai überfielen, in die Gefangenschaft abgeführt wurde. Anfangs bestimmt, den Göttern zum Opfer geschlachtet zu werden, entkam Theodul nach heißem Gebet diesem Tode dadurch, daß die Araber an dem Tage, an welchem sie ihn vor Sonnenaufgang opfern wollten, erst nach Sonnenaufgang erwachten; daher begnügten sie sich, ihn zu verkaufen, und so gerieth er in die Hände des Bischofs von Eleusa in Paläftina. Dieser nahm ihn in den Clerus auf und betraute ihn mit dem Dienste des Meßners und Pförtners an seiner Kirche. Inzwischen suchte Nilus seinen Sohn auf und fand ihn zu seiner unbeschreiblichen Freude zu Eleusa. Dieses Ereigniß fällt ungefähr in den Anfang des 5. Jahrhunderts. Nachdem beide, Vater und Sohn, von dem Bischof zu Priestern geweiht worden waren, kehrten sie wieder nach dem Sinai zurück. Um 430 lebte Nilus noch; sein Todesjahr läßt sich nicht genau bestimmen. Am 12. November verehrt ihn die orientalische und occidentalische Kirche als Heiligen, und am 14. Januar wird das Gedächtniß seines Sohnes Theodul mit dem der Sinaiten gefeiert, welche bei dem Ueberfalle der Saracenen gemartert und getödtet worden waren. — Von Nilus dem Aeltern hat man eine Reihe von Schriften, die sich vorzugsweise mit der Unterweisung der Mönche und Einsiedler befassen; besonders seine Briefe sind, nach Dupins Ausdruck, ein Magazin von unendlich vielen schönen Gedanken über alle Arten von Gegenständen. Die erhaltenen Schriften stehen bei Migne, PP. gr. LXXIX, 81—1280; hier mögen erwähnt werden: eine Abhandlung vom Gebete, eine vom ascetischen Leben, eine an den Mönch Agathius, welche den Namen Peristeria führt; eine Abhandlung über die freiwillige Armut an die Diaconissin Magna von Ancyra; zwei Tractate an Eulogius über die Ascese und über die den Tugenden entgegengesetzten Laster; ein Tractat über den Vorzug des Einsiedlerlebens vor dem Leben der Mönche in Städten; mehrere Sammlungen von Sprüchen, die aber zum Theile dem Evagrius angehören; Tractate über die acht bösen Geister und über die bösen Gedanken; eine Rede über Luc. 22, 36, nebst Fragmenten aus anderen Reden; Erzählungen von der Ermordung der Einsiedler vom Sinai und der Gefangennehmung Theoduls; eine Rede auf den nitrischen Mönch Albianus; eine Exposition des Hohenliedes, welche den Commentarien des Gregor von Nyssa, Maximus und Psellus über das Hohelied beigemischt ist, so daß man nicht weiß, was dem hl. Nilus angehört. Das Handbuch Epictets (s. d. Art.) und der Tractat oder die Rede über verschiedene moralische Gegenstände sind nicht von ihm, wie auch einige andere Bücher, die Nilus' Namen tragen (Migne l. c. 1280—1316). Einige andere Schriften (Gegen die Heiden; Ueber die Reue) sind verloren gegangen. Mit Unrecht ist Nilus von Einigen als Gegner der heiligen Bilder in Kirchen angesehen worden; nur dem Uebermaße und den symbolischen Gemälden von Thiergestalten und ähnlichen Naturgegenständen galt seine Abmahnung an einen vornehmen Mann zu Constantinopel, der eine Kirche erbauen und mit vielen dergleichen Gemälden schmücken wollte. (Vgl. Tillemont, Mém. XIV, Paris 1709, 189 ss. 742 ss.; Bolland. Jan. I, 953 sqq.; Allatius, De Nilis Diatribe, als Anhang von Nili Epistolarum LL. IV, Rom. 1668; Ceillier, 2e ed., VIII, 205 ss. Ausgaben einzelner Werke sind öfter veranstaltet worden; eine größere Zusammenstellung von Possinus [Par. 1639] und von Suarez [Romae 1673] mit Erörterungen über Leben und Werke des hl. Nilus. Das Wissenswertheste aus den verschiedenen Quellen hat Migne [l. c. 1317 sqq.] aufgenommen.)

2. Nilus der Jüngere (Rossanensis), Mönch und Einsiedler in Süditalien, Stifter verschiedener Klöster, war geboren um 910 zu Rossano von Eltern griechischer Herkunft. Von Kindheit an las er gerne in den Leben der großen heiligen Mönche und Einsiedler, floh das Sittenverderben in den Häusern der Vornehmen, bildete seinen

scharfsinnigen Geist durch Studien und verabscheute phylacteria et adjurationes, obgleich er Bücher über dergleichen Superstitionen aus angeborener Wißbegierde las. Unklar bleibt in seiner Biographie, ob er sich verheiratete oder eine Zeitlang ein unerlaubtes Verhältniß unterhielt. Bald nach der Geburt einer Tochter aber folgte Nilus seinem in einer Krankheit wiedererwachten Zuge nach einem gottgeweihten und einsamen Leben und trat in das Kloster des hl. Mercurius ein, in welchem, wie in einigen anderen benachbarten Klöstern, mehrere ausgezeichnet fromme und mit der Lesung der heiligen Schrift und Väter beschäftigte Mönche lebten. Strenger Bußgeist, Armut, Keuschheit, Gehorsam, Demuth, Gebet, verbunden mit heiligen Studien und überschattet von den Charismen des heiligen Geistes, erwarben Nilus bald ein großes Ansehen in seinem und anderen Klöstern und in der ganzen Umgegend und erwirkten ihm von seinen Oberen die Gunst, auf einem benachbarten Berge in einer Felsenhöhle als Einsiedler leben zu dürfen. Diesen Aufenthalt vertauschte er in der Folge etliche Male mit anderen einsamen Orten, und da sich überall Schüler um ihn versammelten, entstanden dadurch mehrere neue Klöster. In seiner Einsamkeit steigerte er die Strengheiten seiner Lebensweise bis zur Höhe seiner heiligen Vorbilder, des hl. Antonius u. A. Damit vereinigte er Handarbeit, fleißiges und schönes Bücherabschreiben und Lectüre der heiligen Schriften und der griechischen und lateinischen Väter; unter Anderem machte er eine Pilgerreise nach Rom, um die Gräber der Apostel zu besuchen und sich zugleich Bücher zu verschaffen. Als erleuchteter Lehrer ward er häufig mit Fragen über die heilige Schrift oder religiöse Gegenstände angegangen. Er verstand es, wie die erhaltenen Antworten beweisen, ebenso, die nützlichen Fragen salbungsvoll und praktisch zu beantworten, wie unnütze und vorwitzige abzuweisen. Auch als Wunderthäter genoß er in ganz Italien und im Orient großes Ansehen. Durch seinen Einfluß und seine Fürsprache wurde er der Retter ganzer Städte; Armen und Bedrängten war er ein liebreicher Helfer, machte oft große und beschwerliche Wege, um Verfolgte zu retten, kurz, er entfaltete eine Wirksamkeit, daß selbst Juden und Saracenen ihm ihre Achtung nicht versagten. Dabei blieb er doch stets der strengste Mönch und unterwies seine zahlreichen Schüler, darunter solche aus vornehmen Ständen, in Wort und Beispiel und durch Prüfungen mancherlei Art in der gründlichen Losschälung des Herzens von aller irdischen Anhänglichkeit, besonders auch im strengsten Gehorsam. Erwähnenswerth ist sein zweimaliger Besuch des Klosters von Monte Cassino (s. oben VIII, 1844). Bald nach dem zweiten Besuch (um 995) verließ er das von Monte Cassino abhängige und ihm vom Abte Aligernus eingeräumte Kloster Valleluce, wo er 15 Jahre zugebracht hatte, und zog in die Nähe von Gaëta. Einige Jahre vor seinem Tode intercedirte er bei dem Papste Gregor V. und dem Kaiser Otto III. für seinen Landsmann, den Erzbischof Philagathus oder Johannes von Piacenza, der gegen seinen Rath sich als Gegenpapst hatte aufstellen lassen (s. d. Art. Johannes XVI. oben VI, 1580). Als der Kaiser den unglücklichen Erzbischof, den man der Augen, Zunge und Nase beraubt, Nilus geschenkt hatte, der Unglückliche aber doch nachher wieder neuer Schmach unterworfen ward, erklärte Nilus dem Papste und dem Kaiser, sie hätten sich dadurch schwer an Gott versündigt, dem zuliebe sie zu verzeihen versprochen, und dürften auch für sich keine Erbarmung von Gott erwarten. Um nach seinem Tode zu Gaëta nicht als ein Heiliger verehrt zu werden, unternahm er eine Reise nach Rom. Auf dem Wege dahin kehrte er in einem griechischen Kloster bei Frascati ein und blieb daselbst bis zu seinem Tode im J. 1005. Vorher hatte er die Mönche gebeten, sie möchten mit seinem Begräbniß nicht zögern, ihn nicht in einer Kirche begraben, keinen Bogen und kein anderes Denkmal auf seinem Grabe aufführen, sondern, wenn sie sein Grab doch kenntlich machen wollten, solle es ein Ruheplatz für Wanderer sein, denn auch er habe stets als ein Wanderer gelebt. Die Kirche verehrt ihn als Heiligen am 26. September. Sein Leben wurde von einem seiner Schüler beschrieben. (S. diese Biographie griechisch mit lat. Uebersetzung in Bolland. Sept. VII, 279 sqq.; Auszüge daraus in den Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 616—618; auch Migne, PP. gr. CXX, 9 ad 166. Weitere Literaturangaben bei Chevalier s. v.) [Schrödl.]

Nilus Kabasilas, s. Kabasilas 1.

Nimbus, s. Heiligenschein.

Nimrod, s. Nemrod.

Ninian, Apostel des südlichen Schottlands, war um 350 im nördlichen Britannien als Sohn eines der dort herrschenden christlichen Könige geboren und erhielt eine sorgfältige Erziehung. Was er von den Heiligthümern Roms hörte, erweckte frühzeitig in ihm das Verlangen, dorthin zu pilgern, und er ruhte nicht, bis es ihm möglich wurde, seiner Sehnsucht zu genügen. Unter Papst Damasus, um 370, kam er in die ewige Stadt und brachte daselbst eine Reihe von Jahren mit theologischen Studien zu. Im J. 394 erhielt er von Papst Siricius die bischöfliche Weihe, und es ward ihm als Feld seiner Wirksamkeit das westliche Britannien angewiesen. Auf der Reise dahin besuchte er zu Tours den hl. Martin, der, wie es scheint, sein Verwandter war; derselbe gab ihm kundige Bauleute mit, welche ihm Kirchen nach römischer Art errichten sollten. Das erste derartige Gotteshaus baute er zu Witerna, jetzt Whithern in Wigtonshire. Es war noch nicht unter Dach, als ihn die Nachricht von Martins Tod erreichte, und nun weihte er es bei seiner Vollendung (398) diesem heiligen Bekenner. Indeß genügte die christliche Provinz, welche ihm angewiesen war, Ninians Eifer nicht, und so zog er als Verkünder

des Christenthums nordöstlich zu den heidnischen Kelten, welche der römischen Macht unter Agricola getrotzt hatten und unter dem Namen Picten im südlichen Schottland ihre nationale Selbständigkeit bewahrten. Zur Unterstützung seiner Wirksamkeit gründete er bei denselben ein klösterliches Institut, welches gewöhnlich als Magnum monasterium oder Candida casa bezeichnet wird; dasselbe ward später der Mittelpunkt aller wissenschaftlichen Bildung für Schottland und Irland, bis es von den Angelsachsen zerstört wurde. In diesem Kloster ward Ninian auch bei seinem am 16. September 432 erfolgten Tode begraben. Von seiner Wirksamkeit zeugt eine Reihe schottischer Kirchen, welche ihre Gründung oder Einweihung auf ihn zurückführen. Schon frühzeitig ward er als Heiliger verehrt, und sein Fest wird am 16. September begangen. Die große Verehrung, welche sich an seinen Namen knüpfte, ward nach seinem Tode Ursache, daß eine Menge legendenhafter Züge von ihm erzählt und eine Anzahl frommer Abhandlungen von ihm hergeleitet wurden, ohne daß für beides sich geschichtliche Gewähr beibringen ließe. Die wichtigste Biographie über ihn ist Vita Niniani Pictorum Australium apostoli auctore Ailredo Reivallensi, zuerst gedruckt von Pinkerton (Vit. Ant. SS., London 1789), wiederholt von Forbes (Historians of Scotland V, Edinb. 1874); außerdem s. Beda, Hist. Eccl. 3, 4; Bolland. Sept. V, 318 sqq.; Bellesheim, Gesch. der katholischen Kirche in Schottland I, Mainz 1883, 8—15. [Kaulen.]

Ninive, Nineveh (נִינְוֵה), Hauptstadt von Assyrien (s. d. Art. I, 1511 f.).

Niphus, Augustinus (Agostino Niso), ein italienischer Philosoph und Commentator des Aristoteles, soll im J. 1472 in Calabrien geboren sein; er bezeichnete sich jedoch als einen Angehörigen der Stadt Suessa in Campanien (Suessanus), weil er von Kindheit an in Suessa gewesen, dort von einem Bürger erzogen worden war und sich auch dort verheiratet hatte. Er studirte zu Padua peripatetische Philosophie und Medicin und lehrte dann späterhin (von 1492 an) selbst peripatetische Philosophie an verschiedenen Universitäten Italiens, zu Padua, Pisa, Bologna, Salerno und Rom. Als Adept, Astrolog und Philosoph erwarb er sich solchen Ruhm, daß ihm Papst Leo X. den Namen und das Wappen der Medici zu führen erlaubte. Von seinem Lehrer Nicoletti Vernias, der zu den eifrigsten Averroisten gehörte, hatte er sich die averroistische Ansicht von der Einheit des Verstandes in allen Menschen angeeignet und suchte dieselbe in seinem Buche De intellectu et daemonibus weitläufig zu entwickeln und zu begründen. Er zog sich dadurch viele Gegner zu, wurde aber, wie sein Lehrer, durch den Bischof Baroggi von Padua schließlich bestimmt, dieser Ansicht zu entsagen. Nun schloß er sich in der Psychologie mehr den älteren scholastischen Lehrern und den Platonikern seiner Zeit an. Auf Veranlassung des Papstes Leo X. schrieb er späterhi[n] eine Widerlegungsschrift gegen die Abhandlun[g] des Petrus Pomponatius De immortalitate an[i]mae unter dem Titel De immortalitate anim[ae] contra Pomponatium (1521). Pomponatiu[s] hatte nämlich behauptet, die Immaterialität un[d] Unsterblichkeit der Menschenseele müsse zwar a[uf] dem Standpunkte des christlichen Glaubens fe[st]gehalten werden, auf dem Standpunkte der Ve[r]nunft und der Philosophie dagegen sei die See[le] als materiell und sterblich zu betrachten. Geg[en] diese Ansicht, welche principiell den Widerspru[ch] zwischen Offenbarung und Vernunft proclami[rt,] wendet sich Niphus in der gedachten Schrift. Auße[r]dem hat er fast sämmtliche Schriften des Aristo[]teles commentirt und auch zahlreiche naturwissen[]schaftliche und politische Bücher geschrieben. [Zu] nennen sind unter seinen Schriften namentlic[h] De infinitate primi motoris (1504), Dialectic[a] ludicra (1521) und De pulchro et amo[re] (1539). Seine Opera wurden zu Venedig 155[] in sechs Bänden veröffentlicht; seine Opuscul[a] moralia et politica wurden 1645 zu Paris be[]sonders gedruckt. Niphus' Charakter war n[icht] makellos. Er hielt viel auf die Gunst der weltlich[en] Großen und verschmähte es nicht, sich zu niedrig[en] Schmeicheleien herbeizulassen. Am Hofe Karls V[.] soll er gern gesehen gewesen sein und sich besonder[s] bei den Frauen des Hofes durch sein geschmeidige[s] höfisches Wesen empfohlen haben, obgleich er nic[ht] weniger als schön war. Excessive Geschlechtslie[be] gehörte überhaupt zu seinen Schwächen. [] seine Schriften sind, dem Charakter seiner Ze[it] entsprechend, mit den ärgerlichsten Obscönitäte[n] angefüllt. In seiner Schrift gegen Pomponatiu[s] lehrt er eine sehr freie Moral, welche mit alle[n] Gütern des üppigen Lebens sich zu umgeben such[t;] die Beispiele des Alterthums sind überall z[ur] Hand, um den feinen Genuß, wie ihn Niphus [] dachte, als Weisheit des Lebens anzupreisen. — Um die Mitte des 16. Jahrhunderts (1545 b[is] 1550) soll Niphus durch Versinken in eine [] Schnee überdeckte Grube auf einer Reise u[ms] Leben gekommen sein. (Vgl. Brucker, Hist. phil. IV, 1, Lipsiae 1743, 186 sqq.; K. We[r]ner, Gesch. des Thomismus [Der hl. Thoma[s] von Aquino III], Regensb. 1859, 128 Anm. [] führt alle Werke des Niphus speciell auf.) [Stö[ckl.]]

Nisan, hebr. Monat, s. Zeitrechnung.

Nizolius, Marius, gehört zu jenen [philo]sophisch gebildeten Gelehrten der Renaissance-Ze[it,] welche als entschiedene Gegner der Scholastik u[nd] der damaligen peripatetischen Philosophie über[]haupt auftraten und namentlich die peripatet[ische] Dialektik und Metaphysik aus dem Kreise d[er] Wissenschaften zu eliminiren suchten, um sie durc[h] die Rhetorik allein zu ersetzen. M. Nizolius wur[de] zu Brescella im Herzogthum Modena im J. 14[] geboren und beschäftigte sich vorzugsweise mit de[r] Erklärung Cicero's, woraus sein berühmtes We[rk] Thesaurus Ciceronianus hervorging. Doch []

er es hierbei nicht bewenden. Als Marco Antonio Majoragio die Paradoxen Cicero's angriff und dabei der aristotelischen Philosophie sich bediente, schrieb er gegen ihn die Schrift De veris principiis et vera ratione philosophandi, welche er im J. 1553 zu Parma herausgab, wo er damals lehrte. Dieses sein Werk ist hier vorzugsweise in's Auge zu fassen. Aus demselben ist zu entnehmen, daß Nizolius den scholastischen Dialektikern und Metaphysikern von Herzen gram ist; er weiß nicht häufig und heftig genug gegen dieselben loszufahren und nennt sie fast nie anders als Pseudophilosophen und Philosophaster. „Ihre Principien", sagt er, „sind größtentheils der Wahrheit ebenso widersprechend, wie das Wasser dem Feuer. Namentlich gilt dieses von den Principien, die sie in der Dialektik und Metaphysik festhalten. Wer daher ihre Lehren befolgt, der wird nie in rechter Weise philosophiren und nie zur vollen Erkenntniß der Wahrheit gelangen." In diesem Kampfe gegen Scholastik und Aristoteles bekennt sich Nizolius entschieden zu dem Nominalismus Occams. Die allgemeinen Begriffe sind nach ihm keineswegs etwas Objectives oder in der Objectivität Begründetes, sondern das Allgemeine findet sich nur im sprachlichen Ausdrucke. Die Universalien sind ihrer Bedeutung nach nichts Anderes als collective Benennungen für eine Gesammtheit von Dingen, wie das Wort „Heer" ein Collectivname für alle Soldaten ist, welche das Heer bilden. Die Gattungen und Arten sind nichts weiter als eine Gesammtheit von Einzelwesen. Nimmt man alle Einzelwesen hinweg, so bleibt von der bezüglichen Gattung oder Art gar nichts mehr übrig, ebenso wenig wie ein Heer als solches noch denkbar ist, wenn man alle Soldaten, aus denen es besteht, hinwegnimmt. Daher ist das Universale nur als Name allgemein; das, was dadurch bezeichnet wird, ist nur eine Sammlung von Individuen; einen weitern Inhalt haben die Universalien nicht. Damit sind denn nun freilich die Dialektik sowohl als auch die Metaphysik aus dem Bereiche der Wissenschaften eliminirt, denn sie haben keinen Gegenstand mehr und spielen in den allgemeinen Begriffen, mit denen sie operiren, bloß mit Worten. An deren Platz tritt die Rhetorik. Deßhalb stellt denn Nizolius an die Spitze aller Wissenschaften die Philosophie und die Rhetorik. Beide sind nicht zwei von einander getrennte Dinge, sondern sie bilden ein Ganzes, wie Seele und Leib; die Philosophie entspricht der Seele, die Rhetorik dem Leibe. Ein und dieselbe Wissenschaft heißt Philosophie, insofern sie Weisheit und Tugend, und Rhetorik, insofern sie die Fähigkeit ist, richtig und gut über die Dinge zu sprechen. Philosophie ist nicht ohne Rhetorik, und Rhetorik nicht ohne Philosophie möglich. — Durch die Eliminirung der Dialektik und Metaphysik aus der Philosophie erhält die letztere offenbar einen entschieden empiristischen Charakter. Nicht mit Unrecht hat man daher Nizolius als einen Vorläufer jenes philosophischen Empirismus bezeichnet, der seit Baco von Verulam in der neuern Philosophie sein Wesen getrieben hat. Nizolius starb um das Jahr 1576 zu Sabbioneta, wo er damals Universitätslehrer war. Sein obengenanntes philosophisches Hauptwerk wurde im J. 1670 von Leibniz neu herausgegeben und mit einer Vorrede versehen. (Vgl. M. Gloßner, Nicolaus von Cusa und M. Nizolius als Vorläufer der neuern Philosophie, Münster 1891.) [Stöckl.]

No (נֹא), einmal No des Amon (נֹא אָמוֹן), der hebräische Name für das hundertthorige Theben in Aegypten, wird an den fünf Stellen, wo er vorkommt, in der Vulgata regelmäßig mit Alexandria wiedergegeben (Jer. 46, 25. Ez. 30, 14. 15. 16. Nah. 3, 8); dieß geschieht nach der jüdischen Anschauung der Juden, welche schon im Targ. Jon. an allen diesen Stellen vorliegt, und welcher der hl. Hieronymus nach eigener Angabe (in Nahum 3, 8, bei Migne, PP. lat. XXV, 1260) gefolgt ist. [Kaulen.]

Noailles, Ludwig Anton de, Cardinal und Erzbischof von Paris im Anfang des 18. Jahrhunderts, wurde aus hochangesehener Familie am 27. Mai 1651 geboren. Er war der zweite Sohn des Herzogs Anne de Noailles und seiner Gattin Louise Boyer, Ehrendame der Königin Anna von Oesterreich, die auch ihrer Frömmigkeit wegen in großer Achtung stand. Der junge Noailles erhielt eine sorgfältige Erziehung und wurde zum geistlichen Stande bestimmt, für welchen er durch sein sanftes Wesen und seine Neigung zur Frömmigkeit von Kindheit an geeignet schien. Seine Studien machte er an der Sorbonne zu Paris; hier zeigte er ein bedeutendes Talent und erwarb sich mit Auszeichnung das Licentiat, darauf auch am 14. März 1676 das Doctorat in der Theologie. Nach Sitte jener Zeit war ihm schon früh ein reiches Beneficium, die Domerie von Ambrac, übertragen worden; bei dem hohen Ansehen seiner Familie wurde er dann nach Vollendung seiner Studien baldigst zu den höchsten kirchlichen Würden befördert. Im Alter von 28 Jahren erhielt er im März 1679 das Bisthum Cahors. Als bald darauf das Bisthums Chalons frei wurde, beförderte der König Ludwig XIV. ihn 1680 auf diesen bischöflichen Sitz, mit welchem die Pairswürde verbunden war. In den fünfzehn Jahren seiner Wirksamkeit zu Chalons erwarb sich Noailles den Ruf eines eifrigen, frommen und dabei gelehrten Prälaten. Indeß folgte er, wenn auch mit Mäßigung, gleich den meisten Bischöfen seiner Zeit, den gallicanischen Tendenzen. So war er auf der Versammlung des Clerus von 1681, wo es sich um die Regalien handelte, sowie auf der folgenden von 1682, wo die vier gallicanischen Artikel aufgestellt wurden, unter den Vertretern dieser Anschauungen, ohne jedoch eine hervorragende Rolle zu spielen. Als die quietistische Controverse infolge des Auftretens der Frau von Guyon (s. d. Art.) sich entwickelte, wurde er auf den Wunsch der Frau von Maintenon zum Mitglied der vom Könige aufgestellten Com-

mission ernannt, an deren Spitze bekanntlich Bossuet stand. Er nahm nun an den sog. Conferenzen zu Issy theil, in denen bestimmte Grundsätze über orthodoxe Mystik aufgestellt wurden, und trat hier sowohl mit Bossuet als mit Fenelon in nähere Beziehungen. — Ein verhängnißvoller Fehlgriff des Bischofs von Chalons war im J. 1694 die empfehlende Approbation einer neuen Auflage von Quesnels Moralischen Reflexionen über das Neue Testament. Die erste Ausgabe von 1671, welche bloß in einem Bande die vier Evangelien mit kurzen Anmerkungen und Beherzigungen enthielt, war von Vialart, Noailles' Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle von Chalons, approbirt. Die Auflage von 1694 enthielt aber das ganze Neue Testament mit Reflexionen in 4 Octavbänden, und wie sich der Umfang des Werkes vergrößert hatte, so hatten sich auch die jansenistischen Irrthümer in demselben gemehrt. In einem Pastoralschreiben empfahl Noailles diese Ausgabe der Moralischen Reflexionen auf's Wärmste; es scheint, daß er sich durch die Approbation seines Vorgängers bestimmen ließ; jedenfalls durchschaute er die jansenistischen Doctrinen des Werkes nicht. — Bald darauf starb der Erzbischof von Paris de Harlay (6. August 1695), und nun wurde der Bischof von Chalons, welcher besonders der Frau von Maintenon als ein frommer, eifriger Prälat erwünscht war, zum Erzbischof von Paris befördert. Der P. La Chaise, der sonst bei den bischöflichen Ernennungen einen großen Einfluß ausübte, wurde bei dieser Ernennung nicht zu Rathe gezogen. So hatte nun Noailles das wichtigste Bisthum von Frankreich inne. Beim König stand er in so hoher Gunst, daß derselbe ihm im J. 1700 auch den Cardinalshut verschaffte. Im nämlichen Jahre führte Noailles das Präsidium bei der Versammlung des Clerus zu Paris; mit Eifer förderte er auch das Wohl der kirchlichen Anstalten in der Hauptstadt sowohl wie in den anderen Städten seiner Diöcese. Alles ließ im Anfange hoffen, daß die Regierung eines Erzbischofs, welcher sich durch Eifer und einen sittlich reinen Lebenswandel auszeichnete, nicht nur für die Kirche von Paris, sondern für ganz Frankreich ersprießlich und segensreich sein würde. Indeß bewährte sich diese Hoffnung nicht. Im Laufe der Jahre zeigte es sich, daß Noailles den Schwierigkeiten seiner Stellung nicht gewachsen war; es machten sich Schwächen seines Charakters geltend, welche in einer bescheidenern Stellung weniger hervorgetreten wären. Die Fehlgriffe des Cardinals brachten in der französischen Kirche eine verderbliche Spaltung zuwege und führten ihn selbst zu einem traurigen Zerwürfniß mit Rom und bis an die Grenze des Schismas. In wenigen, aber treffenden Zügen gibt der Cardinal Bausset in seiner Geschichte Fenelons (Hist. de Fénélon III, Versailles 1817, 401 s.) des Bild vom Charakter des Erzbischofs: „Cardinal Noailles fand sich, neben sehr ...ren Tugenden und Eigenschaften, jene Mischung von Eigensinn und Schwäche, welche nur zu häufig Persönlichkeiten eigen ist, die zwar lobenswerthe Gesinnungen und Absichten haben, denen es aber an richtigem Urtheil und Scharfblick fehlt. Sein Episcopat verfloß in ununterbrochenen Streitigkeiten, in denen er sich fortwährend genöthigt sah, zurückzuweichen, nachdem er in unvorsichtiger Weise zu weit gegangen war, so daß er endlich alle Parteien gegen sich aufbrachte.“ Die eigentlich für die Kirche Frankreichs so unheilvolle Partei jener Zeit waren bekanntlich die Jansenisten; aber auch unter den Katholiken, welche die jansenistischen Irrthümer verwarfen, fehlte es nicht an Parteiungen. Als Gegner der Jansenisten standen die Jesuiten im Vordertreffen; allein nicht wenige Bischöfe und Mitglieder des Clerus waren, obgleich sie den Jansenismus verurtheilten, den Jesuiten nicht günstig gesinnt, tadelten ihre Gnadenlehre und ihr Moralsystem und warfen ihnen ein zu leidenschaftliches Vorgehen vor. Diese Geistlichen bildeten eine Art Mittelpartei, die gar oft die Beschuldigung hören mußte, daß sie sich den Jansenisten mehr als billig nähere. Noailles selber war von Anfang an den Jesuiten wenig gewogen; im Laufe der Zeit steigerten sich seine Vorurtheile und sein Mißtrauen gegen dieselben bis zu einer feindseligen Gesinnung, die er bei manchen Gelegenheiten bekundete. Es war, wie es scheint, die Absicht des Erzbischofs, in selbständiger Weise zwischen den Parteien die seiner Meinung nach richtige Mitte zu halten; er wollte ein Gegner der jansenistischen Irrthümer sein, die Personen aber möglichst schonen, zumal da die strenge Moral, die sie zur Schau trugen, ihm zusagte. Indeß besaß er weder die Klugheit noch die Charakterstärke, die unter den schwierigen Verhältnissen erforderlich waren; zudem führten ihn seine gallicanischen Grundsätze und die Empfindlichkeit, mit welcher er auf ihnen fußend, seine Auctorität geltend machte, zu immer neuen Mißgriffen. — Seinen Eifer für die orthodoxe Lehre bethätigte Noailles noch im ersten Jahre seiner erzbischöflichen Thätigkeit durch die Verwerfung der Exposition de la foi, touchant la grâce et la prédestination, welche Barcos (s. d. Art.), der Neffe des Abbé's von St. Cyran (s. d. Art. Du Verger), ganz der jansenistischen Gnadenlehre gemäß verfaßt hatte. Der Erzbischof verurtheilte das Buch durch ein Pastoralschreiben, in welchem er die verschiedenen irrigen Lehren des Barcos bezeichnete und als richtige Gnadenlehre die strengen Anschauungen der Thomisten aufstellte; zugleich aber mahnte er, daß man nicht ohne triftige Gründe jemanden des Jansenismus beschuldige oder in der Moral zu laxe Grundsätze befolge. Nicht lange nach Veröffentlichung dieses Hirtenbriefes im J. 1696 erschien eine anonyme Broschüre unter dem Titel: Problème ecclésiastique . . . à qui l'on doit croire de Mr. L. A. de Noailles évêque de Chalons en 1695, ou de Mr. L. A. de Noailles archevêque de Paris en 1696. Der Verfasser

der Schrift zeigte ohne Mühe durch eine Nebeneinanderreihung der Sätze, daß die Lehren, welche der Erzbischof in seinem Pastoralschreiben so scharf verurtheilt hatte, ganz dieselben waren, wie die in den Reflexionen Quesnels enthaltenen Doctrinen, die Noailles kurz vorher approbirt und auf's Wärmste empfohlen hatte. Der Erzbischof hätte dem malitiösen Angriff die Spitze abbrechen können durch eine Anerkennung seiner Uebereilung bei Approbation der Reflexionen und eine Verwerfung derselben. Indeß sah er in der Broschüre nur die Beleidigung seiner Person und die Mißachtung seiner Auctorität und fühlte sich auf's Höchste gekränkt und erbittert. Er erlangte auch, daß das Libell im Januar 1699 von Henkershand verbrannt und 1702 auf den Index gesetzt wurde; aber das änderte nichts an der schiefen Stellung, in die er durch sein unsicheres Schwanken gerathen war, und auf die fernere Entwicklung der Dinge war jenes an Umfang unbedeutende Schriftchen von großem Einfluß. Vergeblich forschte man nach dem Verfasser des anonymen Libells. Der Erzbischof und viele Andere hielten dafür, daß es von den Jesuiten ausgegangen sei, und seine Mißstimmung gegen dieselben steigerte sich. In späteren Jahren brach sich die Ueberzeugung Bahn, daß die Schrift im Lager der Jansenisten verfaßt war, und der Benedictiner Dom Thierry de Viaixnes wurde als Verfasser angesehen; nach neueren gründlichen Forschungen wäre sie dem Benedictiner Dom Hilarion Monnier zuzuschreiben (Vacant, Le problème ecclésiastique in der Revue des Sciences ecclés. 1890). Doch bleibt es sehr leicht möglich, was auch d'Avrigny (in seinen Mémoires pour servir à l'histoire universelle de l'Europe, de 1600 à 1716, Paris 1757, ad a. 1699) zu verstehen gibt, daß der Druck von dem Jesuiten P. de Souatre ausging, dem man eine Copie des Manuscripts in die Hände gespielt hatte, um die Veröffentlichung zu veranlassen. — Im Anfange des 18. Jahrhunderts entbrannten die jansenistischen Controversen wieder mit erneuter Heftigkeit, und durch sein schwankendes Verhalten und unüberlegtes Vorgehen bereitete sich der Cardinal immer größere Schwierigkeiten. Bei der Frage des sog. Gewissensfalls (s. d. Art. Jansenius, oben VI, 1230) mißbilligte er Anfangs die den Jansenisten günstige Lösung nicht; da er indeß sah, daß die Angelegenheit einen großen Sturm hervorrief, so nahm er die gegentheilige Auffassung an und suchte die Retractation der Doctoren, welche jene Lösung unterzeichnet hatten, zu erlangen. Der Tod Bossuets (1704), welcher in schwierigen Fällen sein Rathgeber gewesen, war für Noailles ein großer Verlust. Von da an ließ er sich öfter von Persönlichkeiten berathen und bestimmen, welche nur zu sehr den gallicanischen und jansenistischen Anschauungen huldigten. Im J. 1705 verwarf Clemens XI. durch die Bulle Vineam Domini nochmals feierlich die jansenistische Unterscheidung zwischen dem jus und factum und die Behauptung, hinsichtlich des factum genüge es, ein ehrerbietiges Stillschweigen zu beobachten. Noailles führte das Präsidium in der Versammlung des Clerus zu Paris, welche sich mit der Publication der Constitution befaßte. Die Bulle ward zwar einstimmig angenommen; indeß betonte der Cardinal in einer Rede die gallicanischen Principien, nach denen erst die Acceptation der Bischöfe den päpstlichen Constitutionen ihre völlige Gültigkeit verleihe, und auch in dem Pastoralschreiben, in welchem die Bischöfe die Bulle publicirten, kamen Ausdrücke vor, die eine Beeinträchtigung der päpstlichen Auctorität anzudeuten schienen. Infolge dessen entstand in Rom Unzufriedenheit. Mehrere Bischöfe entschlossen sich deßhalb zu einer ehrerbietigen, dem heiligen Stuhle genehmen Erklärung, welche eine volle Anerkennung der Auctorität des Papstes enthielt, und sandten dieselbe im Mai 1710 nach Rom. Auch Noailles hatte sich bereit gezeigt, die Erklärung zu unterzeichnen; er änderte aber seinen Entschluß wieder und verweigerte die Unterschrift. Erst nach längeren Verhandlungen entschloß er sich im J. 1711, ein befriedigendes Schreiben nach Rom zu senden, durch welches die entstandenen Mißhelligkeiten gehoben wurden. Inzwischen hatte Clemens XI. die Moralischen Reflexionen Quesnels, nachdem sie schon von mehreren Bischöfen Frankreichs verurtheilt waren, durch das Breve Universi dominici vom 13. Juli 1708 gleichfalls verworfen und die Lesung derselben unter Strafe der Excommunication verboten. Indeß konnte Noailles sich nicht entschließen, seine frühere Approbation des Werkes zu widerrufen und sich der Verurtheilung anzuschließen. Infolge der Verwerfung des Buches durch den apostolischen Stuhl erließen nun die Bischöfe von Luçon und von La Rochelle einen gemeinsamen Hirtenbrief gegen die Reflexionen, dessen Veröffentlichung Anlaß gab, daß der Cardinal sich auf's Höchste beleidigt fühlte und durch sein leidenschaftliches Vorgehen neue Verwicklungen herbeiführte. Das Pastoralschreiben der Bischöfe wurde nämlich auch in Paris durch die Buchhändler verkauft, und sein Erscheinen, wie es Sitte war, durch öffentliche Anschläge bekannt gemacht. Ein solcher Anschlag wurde, vielleicht durch die Unvorsichtigkeit eines Buchhändlers, auch an das Thor des erzbischöflichen Palastes geheftet. Der Erzbischof erblickte darin eine absichtliche Beleidigung, und bei seiner Empfindlichkeit in Betreff seiner Auctorität wurde er auf's Höchste erbittert. Er verwies zwei Neffen jener Bischöfe, die er als Theilnehmer der gegen ihn, wie er wähnte, gerichteten Intrigue betrachtete, aus dem Seminar St. Sulpice, und da er die Jesuiten als die eigentlichen Urheber jenes Hirtenbriefes ansah, so entzog er allen, nur einzelne ausgenommen, in der Erzdiöcese die Jurisdiction. In einem am 4. März 1711 erlassenen Pastoralschreiben beschuldigte er jene Bischöfe selber des Jansenismus, der Verachtung Augustins und laxer Moral und verbot, ihre Instruction in seinem Erzbisthum zu lesen. Ueber

dieses Vorgehen wurde der König ungehalten, und da die Versuche, eine Aussöhnung mit den beiden Bischöfen herbeizuführen, an der Hartnäckigkeit des Cardinals scheiterten, so zog sich dieser die völlige Ungnade des Hofes zu. Die Bischöfe von Luçon und La Rochelle wandten sich nun mit Beschwerden gegen Noailles nach Rom, und mehr und mehr häuften sich die Verwicklungen in der französischen Kirche. In der Hoffnung, die Wirren zu beendigen, wandte sich Ludwig XIV. gegen Ende des Jahres 1711 an den apostolischen Stuhl, um von demselben eine authentische Verwerfung der in den Reflexionen Quesnels enthaltenen Irrthümer zu erlangen, zumal da auch Noailles geäußert hatte, einem derartigen definitiven Urtheil des Papstes würde er sich unterwerfen. Nach mannigfachen Unterhandlungen und Zwischenfällen erließ dann Clemens XI. am 8. September 1713 die Bulle Unigenitus, durch welche 101 aus den moralischen Betrachtungen Quesnels gezogene Sätze unter verschiedenen Qualificationen in globo verworfen wurden. Noailles verbot nunmehr das Buch Quesnels und versicherte auch Anfangs, er werde sich der Entscheidung des Papstes fügen; indeß in den Verhandlungen um den Acceptationsmodus und die Publication der Constitution zeigte sich bald wieder der schwankende und zweideutige Charakter des Mannes. Zur Berathung war nach Paris eine Versammlung von 7 Erzbischöfen und 22 Bischöfen berufen. Die Absicht des Hofes war, die Bulle einfach und unbedingt annehmen zu lassen, und die Mehrheit der Versammlung war derselben Ansicht. Noailles aber suchte dieser einfachen und unbedingten Acceptation der Constitution entgegenzuwirken. Er beantragte eine Prüfung der Bulle und der verurtheilten Sätze, sowie daß dem Publicationsdecret ein Document vorausgeschickt werde, worin die verworfenen Propositionen erklärt und ihr katholischer ebenso wie ihr häretischer Sinn bezeichnet würde. Ferner sollte in der zu erlassenden Pastoralinstruction dem Buche und den Doctrinen Quesnels kein Irrthum zugeschrieben werden, sondern nur in einem zu bezeichnenden Sinne die Propositionen verworfen und die Bulle angenommen werden. Durch eine derartige restringirte Acceptation und durch die Unterscheidung eines katholischen und eines häretischen Sinnes der verworfenen Propositionen suchte der Erzbischof, welcher noch immer die Meinung festhielt, daß es sich in der ganzen Angelegenheit zum großen Theil um seine Person handle wegen der frühern Approbation des Buches, zu erwirken, daß jene frühere Approbation als gerechtfertigt oder wenigstens entschuldigt erscheine. Außerdem standen auch seine gallicanischen Grundsätze einer einfachen, unbedingten Acceptation der päpstlichen Constitution im Wege. Thatsächlich aber hatte er sich auf den Standpunkt der Jansenisten gestellt, indem er deren Distinction zwischen jus und factum hinsichtlich der Reflexionen Quesnels adoptirte. Dem Cardinal schloß sich eine Minderheit von wenigen Bischöfen an. Nach dreimonatlichen Verhandlungen wurde die Constitution nebst einem gemeinsamen Pastoralschreiben zur Publication von 40 Bischöfen bedingungslos angenommen, während Noailles mit sieben anderen Prälaten die unbedingte Annahme verweigerte und sich einen Recurs an den Papst vorbehielt. In einem Briefe vom 5. Februar verlangten die Opponenten in verbindlicher Form vom Papst nähere Erklärungen wegen der Unbestimmtheit der Constitution und der daraus hervorgehenden Unsicherheit, was eigentlich verurtheilt sei. Clemens XI. wollte mit Recht auf dieses Ansinnen nicht eingehen und eiferte den König an, entschiedene Maßregeln zur allgemeinen Annahme und zur Publication der Constitution zu ergreifen. Der König war auch entschlossen, mit Ernst und Strenge vorzugehen; indeß bereiteten nun die gallicanischen Principien der schnellen Beendigung der Sache manches Hinderniß. Nach ihnen konnte der Cardinal Noailles nicht, wie der Papst es wünschte, direct vor sein Tribunal citirt und zu Rom gerichtet werden, sondern der canonische Prozeß gegen ihn mußte in Frankreich durch französische Prälaten geführt werden. So zog sich die Sache in die Länge, und inzwischen (am 1. September 1715) starb Ludwig XIV. Der Tod des Königs führte eine für die Opponenten sehr günstige Wendung der Dinge herbei, denn beim Regenten Philipp von Orleans stand Noailles in großer Gunst. Er wurde von ihm zum Präsidenten seines Gewissensrathes erwählt und hatte als solcher auf die Besetzung der erledigten Bisthümer sowie auf die kirchlichen Angelegenheiten Frankreichs im Allgemeinen großen Einfluß. Da sich die Wirren fortwährend mehrten, erließ der Papst mehrere ernste Schreiben an den Regenten und mahnte ihn, mit Strenge gegen die Opponenten vorzugehen; auch entzog er der Sorbonne, die sich auf die Seite derselben gestellt hatte, alle ihr vom apostolischen Stuhle verliehenen Privilegien. Nun appellirten zuerst am 1. März 1717 vier Bischöfe gegen die unbedingte Annahme der Constitution Unigenitus vom Papst an ein allgemeines Concil, und im April desselben Jahres erließ auch der Cardinal Noailles eine ähnliche Appellation. So bildete sich die Partei der Appellanten (s. d. Art.), an deren Spitze der Cardinalerzbischof von Paris stand. Nachdem Clemens alle möglichen Mittel angewandt hatte, um die Appellanten zu ihrer Pflicht zurückzuführen, erklärte er endlich am 28. August 1718 durch die Bulle Pastoralis officii, daß die Gegner der Constitution Unigenitus bis zu ihrem reuigen Widerrufe der Excommunication verfallen seien. Der Cardinal Noailles, von jansenistisch gesinnten Rathgebern beeinflußt, blieb in seiner Opposition bis zum Tode Clemens' XI. und auch unter dem darauf folgenden Pontificat Innocenz' XIII. Nach dem Tode dieses Papstes bestieg Benedict XIII. aus dem Predigerorden den apostolischen Stuhl (29. Mai 1724); er war früher mit Noailles befreundet gewesen.

und da dieser Papst als Dominicaner persönlich der thomistischen Gnadenlehre zugethan war, so schien eine Reconciliation des Cardinals jetzt leichter erreichbar. Nach vielfachen Unterhandlungen, in welchen besonders die Empfindlichkeit und Eitelkeit des Erzbischofs mannigfache Schwierigkeiten herbeiführten, entschloß sich dieser endlich, durch den Zuspruch wohlgesinnter Freunde und die Bitten des Cardinals Fleury besiegt, der Stimme seines Gewissens zu folgen, durch unbedingte Annahme der Constitution Unigenitus sich mit der Kirche auszusöhnen und wo möglich die Wirren in der Kirche Frankreichs zu heben. In einem Schreiben an den Papst sprach er am 19. Juli 1728 diese Unterwerfung feierlich aus und versprach zugleich, einen Hirtenbrief betreffs der Beobachtung der Bulle zu veröffentlichen. Am 11. October 1728 erschien denn auch dieses Pastoralschreiben, in welchem Noailles, unter Hinweis auf die Rechenschaft, die er bei seinem hohen Alter baldigst vor Gottes Richterstuhl werde abzulegen haben, die Bulle Unigenitus „mit der aufrichtigsten Ehrerbietung und Unterwerfung" annahm, das Buch Quesnels in derselben Weise wie der Papst verwarf, die Acceptation der Constitution allen Gläubigen seiner Diöcese befahl, und Alles widerrief, was in seinem Namen veröffentlicht worden und dieser Acceptation zuwider gewesen. Die Jansenisten und sonstigen Gegner der Constitution waren über diese Umkehr des Erzbischofs sehr erbittert; indeß für den Papst, das Collegium der Cardinäle und alle Gutgesinnten war die Unterwerfung und Reconciliation des Cardinals ein überaus freudiges Ereigniß, und auch Noailles sprach sich wiederholt dahin aus, daß er durch dieselbe die Ruhe und den Frieden seines Herzens wieder erlangt habe. Die Ruhe in der Erzdiöcese Paris und in der französischen Kirche wurde indeß dadurch noch nicht wiederhergestellt, und noch geraume Zeit dauerten die Wirren des Jansenismus, denen die lange und bedauernswerthe Opposition des Cardinals nur zu sehr Vorschub geleistet hatte. Noailles selber genoß nur einige Monate den wiedererlangten Frieden. Am 2. Mai des folgenden Jahres traf ihn ein Schlagfluß, und zwei Tage darauf, am 4. Mai 1729, verschied er. Fast 50 Jahre war er Bischof gewesen, die Erzdiöcese Paris hatte er 34 Jahre geleitet. — In der Geschichte des Jansenismus bildet die Opposition des Cardinalerzbischofs Noailles gegen die Constitution Unigenitus eine der traurigsten Episoden. Den mannigfachen Tugenden des Erzbischofs muß man aber Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er war fromm, untadelhaft in seinem Privatleben, leutselig, sehr freigebig gegen die Armen und auf das Wohl der kirchlichen Anstalten bedacht. Es fehlten ihm nur die Eigenschaften für seine hohe und schwierige Stellung, und in den kirchlichen Angelegenheiten machten sich die ihm anhaftenden Mängel bald in verhängnißvoller Weise geltend. Befangen in den falschen gallicanischen Grundsätzen, mochte er lange Zeit das Strafbare seiner Opposition gegen das Oberhaupt der Kirche nicht völlig erkennen. Glücklicherweise trugen endlich doch seine wirkliche Frömmigkeit und seine kirchliche Treue den Sieg davon, so daß er mit dem heiligen Stuhle und der Kirche ausgesöhnt in Frieden dahinschied. (Vgl. noch Lafiteau, Histoire de la Constitution Unigenitus, Liège 1741, 2 vols.; Picot, Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiastique pendant le XVIII[e] siècle, 3[e] éd., Paris 1854—1857, I et II; Schill, Die Constitution Unigenitus, Freiburg 1876.) [B. Jungmann.]

Nobe, Nob (נֹב, נֹבֶה), im A. T. eine Priesterstadt im Gebiete des Stammes Benjamin, in der Nähe von Jerusalem, lag auf einer Anhöhe und bildete auf der Straße von Norden her die letzte Station vor der Hauptstadt, so daß dieselbe von ihr aus zuerst sichtbar wurde. Dieß folgt aus der Schilderung vom Heranmarsch der Assyrer bei Isaias (10, 28—32). Zur Zeit Davids befand sich zu Nobe die Stiftshütte, wohl ohne die Bundeslade, welche vermuthlich noch zu Kirjath Jearim aufbewahrt wurde. Das freundliche Entgegenkommen des Hohenpriesters Abimelech gegen David, welches der Edomiter Doeg alsobald Saul mittheilte, ward Ursache, daß Nobe der Schauplatz wilden Blutvergießens wurde, indem Saul alles Lebende daselbst umbringen ließ (1 Sam. 22, 17 bis 19). Von da an scheint Nobe wüste gelegen zu sein, bis sich nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft wieder ein Theil des Stammes Benjamin daselbst niederließ (2 Esdr. 11, 32). Alle Versuche, die Lage der Stadt aufzufinden oder sie mit einer anders benannten Oertlichkeit zu identificiren, sind bis jetzt gescheitert. (Vgl. Palest. Explor. Fund 1875, 35. 94. 183; 1877, 51. 60. 204; 1881, 93.) [Kaulen.]

Nobili, P. Robert de', latinisirt de Nobilibus, heiligmäßiger Missionar aus der Gesellschaft Jesu, war 1577 zu Monte Pulciano in Toscana aus einer vornehmen Familie geboren; er war ein Neffe des Cardinals Bellarmin und Verwandter des Papstes Marcellus II. Er trat aus Neigung in den geistlichen Stand und studirte die Theologie erst zu Rom, dann zu Neapel. Den ehrenvollen Aussichten, welche ihm seine Familienverbindungen eröffneten, entsagte er, indem er 1597, 20 Jahre alt, in die Gesellschaft Jesu eintrat und mit Eifer die Tugenden des Ordensstandes übte. Im Jahre 1605 erlangte er durch fortgesetzte Bitten vom General Aquaviva die Erlaubniß, sich der Mission in Indien zu widmen. Der Provinzial von Malabar, welchem er sich demzufolge zur Verfügung stellte, brachte ihn nach Madura in Vorderindien, wo seit 14 Jahren sein Ordensgenosse, der Portugiese P. Fernandez, stationirt war. Die Thätigkeit des letztern hatte sich darauf beschränken müssen, die vom hl. Franz Xaver bekehrten Bewohner der Fischerküste zu pastoriren, und es war ihm während der ganzen Zeit seines Aufenthaltes nicht möglich gewesen, auch nur Einen eingeborenen

Heiden zu bekehren. Auf den jungen P. Robert machte diese Thatsache, welche zu seinem feurigen Eifer und seinen Erwartungen in grellem Gegensatz stand, einen tiefen Eindruck, und er wandte seine ganze Aufmerksamkeit darauf, den Grund dieser Erfolglosigkeit zu finden. Sehr bald überzeugte er sich, daß derselbe nur in den indischen Standesvorurtheilen zu suchen sei. Während die Bewohner der Küste durch den Umgang mit Europäern manche Eigenthümlichkeiten ihres Volkscharakters abgestreift hatten, beherrschte in Madura, wie überhaupt im Innern des Landes, der Adelsstolz der Brahminen und die ganze Ausschließlichkeit der bevorzugten Kasten alle Lebensverhältnisse. Was nur von den nationalen Gebräuchen der Inder abwich, galt als unrein; die portugiesischen Missionare demnach, welche Fleisch aßen, Wein tranken und mit den Parias verkehrten, waren Prangi's, „Verworfene", und auch die Religion, welche sie predigten, war ein Greuel für jeden Gebildeten. Noch weniger verstanden sich die Mitglieder der höheren Kasten dazu, in Verkehr mit den niederen Ständen und den Parias zu treten, wie man bisher als Bedingung zur Aufnahme in die Kirche von ihnen verlangt hatte. Diesem großen Hinderniß für die Christianisirung des Landes beschloß P. de' Nobili entgegenzutreten, indem er nach dem Beispiel des hl. Paulus Allen Alles wurde. Nach reiflicher Ueberlegung mit dem Erzbischof von Cranganore legte er unter dessen Gutheißung die Tracht der Brahminen an und bequemte sich, in Allem nach deren Sitten zu leben; ja, um noch eindringlicher wirken zu können, entschloß er sich sogar, die strenge Lebensweise der Saniassi, der indischen Büßer, anzunehmen. Nun sonderte er sich von der Welt ab, erschwerte jeden Besuch bei ihm und vertiefte sich in das Studium sowohl des classischen Sanskrit als der lebenden Tamul- und Telingasprachen. Im Gebrauch der beiden letzteren erlangte er bald eine große Fertigkeit; das Sanskrit aber lernte er mit classischer Reinheit und Eleganz schreiben, so daß er später für die eingeborenen Gelehrten ein Gegenstand der höchsten Bewunderung war. Auf Grund der gewonnenen Kenntnisse vertiefte er sich dann in das Studium der ausgedehnten philosophischen Literatur, welche die Inder besitzen, und es gelang ihm, nach Verlauf einiger Jahre sich vollständig in den Gedankenkreis der indischen Speculation hineinzuleben. Nun erst glaubte er sich zum Missionswerk befähigt und begann dasselbe in einer den nationalen Vorurtheilen angepaßten Weise. Er knüpfte Beziehungen zu den Gebildeten aus dem Brahminenstande an, stellte ihnen die christlichen Lehren als die von der indischen Speculation geforderte Weiterentwicklung dar und ließ sich in wissenschaftliche Disputationen ein, bei welchen er seine Kenntniß der Sanskrit-Literatur zum Staunen der Eingeborenen verwerthen konnte. Ueber das Aufgeben der Kastenvorrechte verlor er kein Wort, vielmehr zeigte er durch sein Beispiel, daß sich eine solche bürgerliche Bevorrechtigung mit christlichem Leben ganz gut vereinigen lasse. Zugleich begann er die Abfassung von apologetischen und polemischen Abhandlungen in Sanskrit und von ascetischen Schriften in der Landessprache. Diese Mittel erreichten ihren Zweck. Sobald das Christenthum nicht mehr Prangi war und die Annahme desselben nicht mehr zum Aufgeben der Standesvorrechte nöthigte, ließen sich die Brahminen leicht für dasselbe gewinnen, und es bildete sich aus denselben eine christliche Gemeinde in einem Zeitraum, dessen Kürze durch den Gegensatz zu einer vierzehnjährigen erfolglosen Thätigkeit erst recht bemerkenswerth wurde. Die Neophyten waren von heiligem Eifer entbrannt, wie die Christen zur Apostelzeit, und ruhten nicht, bis P. de' Nobili sie mit Sendschreiben an die Höfe der benachbarten Fürstenthümer schickte, um auch hier den Samen des Christenthums auszustreuen. Sehr bald mehrten sich die Uebertritte; das Beispiel der Vornehmen und Gebildeten führte auch die niederen Kasten der christlichen Religion zu, und es schien, als sollten die Zeiten des hl. Franciscus Xaverius in Indien wieder aufleben. Bei einem solchen Erfolg konnte indeß auch die Prüfung nicht ausbleiben, welche den eifrigen Arbeiter bewähren mußte. An der Methode de' Nobili's nahmen die übrigen Missionare im Lande Anstoß. Sie glaubten, die Beibehaltung der Kastenunterschiede und ihrer Abzeichen als einer dem Heidenthum entsprungenen Einrichtung sei an sich verwerflich und widerstreite der Grundlehre des Christenthums, daß der Heiland für Alle gekommen sei, um Alle selig zu machen. So entstand eine Reihe von Irrungen und Auseinandersetzungen, welche man gewöhnlich den Streit über die malabarischen Gebräuche nennt (s. d. Art. Accommodationsstreit I, 159), und welche für eine Reihe von Jahren dem Bestand der indischen Kirche große Gefahren bereiteten. Am entschiedensten trat gegen P. de' Nobili der Ordensgenosse und Mitarbeiter P. Fernandez auf. Er verklagte ihn bei dem Provinzial und dem Visitator, als amalgamire er die heidnischen Anschauungen der Brahminen mit den christlichen Lehren, statt sie durch dieselben zu ersetzen, und gestatte eine Reihe abergläubischer Gebräuche, welche das Christenthum verbieten müsse. Die Anschuldigung fand leider Glauben, so daß der Visitator strenge Maßregeln gegen de' Nobili in Anwendung gebracht haben würde, wenn nicht der Erzbischof von Cranganore, mit dessen Zustimmung er gehandelt hatte, und später der Erzbischof von Goa als Primas von Indien, der die indischen Verhältnisse richtig beurtheilte, entschieden für ihn eingetreten wären. Indessen mußte der eifrige Missionar vorerst seine Thätigkeit einstellen und sollte eine von Rom einzuholende Entscheidung abwarten. Dorthin aber wurden jetzt Berichte gesandt, welche die einseitige Darstellung des Geschehenen bis in's Ungeheuerliche übertrieben und Nobili sogar der Theilnahme an dem indischen

Götzendienst beschuldigten. So mußte er den Schmerz erleben, daß der Ordensgeneral ihm die strengsten Vorwürfe und Verbote zukommen ließ, und daß selbst sein Oheim, der Cardinal Bellarmin, ihn in einem Briefe beschwor, in sich zu gehen und mit seiner armen Seele Mitleid zu haben. Indeß klärten die Berichte des Primas von Goa und des Erzbischofs von Cranganore bald beide Männer über den wahren Stand der Sache auf, und P. de' Nobili erhielt die Genugthuung, daß Cardinal Bellarmin ihm zum zweiten Mal tröstend und ermunternd schrieb, und daß der Ordensgeneral sein Verfahren guthieß und ihm damit fortzufahren erlaubte. Zwar erhob sich noch einmal ein Sturm gegen den unerschrockenen Kämpfer und Dulder, als der bisherige Primas von Goa nach Braga befördert und durch eine Persönlichkeit ersetzt wurde, welche zu de' Nobili's Gegnern gehörte. Allein eine ausführliche und klare Denkschrift, welche P. de' Nobili zur Darlegung der Verhältnisse und zur Rechtfertigung seines Verfahrens erst dem Visitator in Indien vorlegte und dann nach Rom sandte, hatte den Erfolg, daß er die meisten seiner Gegner in Indien zum Schweigen brachte, und daß Papst Gregor XV. im J. 1623 bis auf Weiteres die Beibehaltung der angefochtenen Gebräuche gestattete. So konnte der seeleneifrige Ordensmann nach vier langen Leidensjahren, welche über den Verhandlungen verflossen waren, das angefangene Missionswerk wieder beginnen, und mit Hilfe eines Gefährten, der ihm unerschütterlich treu zur Seite geblieben war, gelang es ihm jetzt, an verschiedenen Stellen innerhalb der benachbarten Fürstenthümer Kirchen zu errichten und Gemeinden zu gründen, deren Mitglieder durch Eifer und Tugend die beste Empfehlung der christlichen Lehre bildeten. Er selbst beschränkte sich noch immer auf die Wirksamkeit bei den Brahminen und den übrigen vornehmen Kasten; allein er sorgte dafür, daß auch für die niederen Klassen der indischen Gesellschaft eigene Missionare aufgestellt wurden, und zur Nachtzeit, wo er keine Gefahr lief, erkannt zu werden, widmete er sich auch den Parias, unterrichtete sie und spendete ihnen die Sacramente. Der Verkehr zwischen den einzelnen Missionaren und deren Pflegbefohlenen ward in bürgerlichen Dingen ganz dem indischen Cerimoniell entsprechend eingerichtet, während er in religiösen Sachen unbeschränkt blieb. So wurden ungezählte Seelen für das Christenthum und das ewige Leben gewonnen. Freilich konnte eine solche gottgefällige Thätigkeit nicht ohne Heimsuchung durch Leiden bleiben. An mehreren Stellen wurden die Christen von der heidnischen Obrigkeit hart gedrückt und verfolgt, und zu Madura wurde P. de' Nobili selbst nebst seinen Gefährten von 1640—1642 unter nichtigem Vorwande im Gefängniß gehalten. Allein der Glaube und der Heldenmuth des heiligen Mannes siegte über alle Hindernisse, und im Jahre 1644 machte er allen Quälereien der Christen dadurch ein Ende, daß er vom Radja von Madura die ausdrückliche Erlaubniß zur Verkündigung und zum Bekenntniß des Christenthums erwirkte. Inzwischen aber war seine Gesundheit gebrochen. Des Augenlichtes fast ganz beraubt und von vielen Schmerzen heimgesucht, setzte er gleichwohl seine Thätigkeit unermüdlich fort, bis der Provinzial ihm gebot, sich zur Schonung seiner Kräfte nach Meliapore zu begeben. Hier suchte er durch Gebet und Abtödtung für die Mission, für welche er nicht mehr als Leiter thätig sein konnte, als Fürbitter zu wirken, bis der 80jährige Greis am 16. Januar 1656 inmitten seiner trauernden Ordensbrüder verschied. Er hinterließ den Ruf eines Heiligen, und die Gesellschaft, welcher er angehörte, verehrt ihn mit Recht als den zweiten Apostel von Indien und als ein leuchtendes Beispiel, wie viel die mit Klugheit gepaarte Liebe zum Heil der Mitmenschen auszurichten vermag. (Vgl. de Backer, Bibliothèque s. v.; Bertrand, La Mission du Maduré d'après des documents inédits II et III, Paris 1848 et 1850; Die kath. Missionen, Freiburg 1875, 13 ff.; Dahlmann, Die Sprachkunde und die Missionen, Freiburg 1891, 17 f.) [Kaulen.]

Nobilius, s. Flaminius IV, 1542.

Noce, s. Nuce.

Nocturn (nocturnum sc. officium) war in der ältern Zeit die liturgische Bezeichnung für das ganze, der Nachtzeit entsprechende Gebetspensum, also jener Theil des Officiums, welcher jetzt Matutin (s. d. Art.) genannt wird (Nocturnum officium in quatuor est partes distinctum, sc. in tres nocturnos et matutinas laudes; Durandus, Rationale divinorum officiorum 5, 3, 6). Nach dem jetzigen liturgischen Sprachgebrauch bezeichnet Nocturn (nocturnus sc. cursus, seltener nocturna sc. hora) das zum Nachtofficium gehörige Psalmengebet sammt den Lesungen und den kleinen Zwischengliedern (Antiphonen, Vers, Absolution, Benedictionen und Responsorien). Die Nocturn mit den Eingangsgebeten bildet das ganze Nachtofficium der Ferialtage und der festa simplicia, sowie der Tage in der Oster- und Pfingstoctave. Im Sonntagsofficium dagegen und an den sog. Festen novem lectionum, sowie auch im Todtenofficium setzt sich die Matutin aus drei Nocturnen zusammen. Der Psalm Venite exsultemus und der Hymnus gehen der ersten Nocturn als besondere Einleitungsgebete voran (s. Rubr. gener. Brev. Rom. XIII, 1 ad 3). Die Nocturnen der größeren Officien werden der Reihenfolge nach als erste, zweite und dritte Nocturn gezählt; als horae nocturnae oder vigiliae schließen sie sich der altrömischen Theilung der Nacht in Nachtwachen an und entsprechen der Terz, Sext und Non im Tagesofficium. Jede Nocturn umfaßt drei Psalmen, die erste Nocturn des Sonntags aber drei Gruppen von je vier Psalmen. Die Ferialnocturn hat zwölf Psalmen, welche zu je zwei unter einer Antiphon

verbunden sind. Ebenso hat jede Nocturn drei (im monastischen Officium vier) Lesungen; für die Ferialnocturn werden sie der heiligen Schrift entnommen; für die Oster- und Pfingstoctav und seit Pius V. auch für die Vigilien und Fasttage sind homiletische Abschnitte zum Tagesevangelium vorgesehen. An einem festum simplex tritt in der Regel statt des dritten, bezw. des zweiten und dritten Schriftabschnittes die Lebensgeschichte des Heiligen ein. In der ersten Nocturn der Feste mit neun Lectionen werden die Lesungen stets aus der heiligen Schrift genommen, und zwar beim semiduplex und einfachen duplex aus der Scriptura occurrens, beim duplex majus und allen Festen höhern Ritus aus dem Commune, sofern nicht am gehörigen Orte im Brevier anders angegeben ist. Die Lesungen der zweiten Nocturn im Temporalofficium sind den heiligen Vätern entnommen, an den Festen der Heiligen sind sie historischen Inhaltes. In der dritten Nocturn schließen sich die Lectionen als Homilie an das Tages- oder Festevangelium an. Statt der neunten Lection tritt an den nur commemorirten Ferien, Sonntagen und Festen (wenige Fälle ausgenommen) eine Lesung aus dem commemorirten Officium ein. Die Absolutionen und Benedictionen geben den Nocturnen eine Beziehung zu den drei göttlichen Personen. [K. Schrod.]

Noe (נֹחַ, Νῶε), der zweite Stammvater des Menschengeschlechtes, war der zehnte in der Reihe von Adams Abkömmlingen aus der Linie Seths (Gen. 5, 28), der Sohn Lamechs und Enkel Mathusala's. Sein Name, der so viel als Ruhe oder Trost bedeutet, bezeichnete nach der Absicht des Vaters die Erwartung, welche bei seiner Geburt auf ihn gesetzt wurde. Diese scheint keine geringere gewesen zu sein, als daß die Hoffnung auf einen Erlöser durch ihn erfüllt werde (Gen. 5, 29); denn das allgemeine Bewußtsein von den schwerlastenden Folgen der Sünde mußte in Seths Abstamm unter der Gewaltthätigkeit der Kainiten besonders drückend werden, so daß er sich wohl als ecclesia pressa betrachten konnte. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht die Worte des sethitischen Lamech gegenüber denjenigen, welche uns von dem gleichnamigen Abkömmling Kains aufbehalten sind (Gen. 4, 23). Der Erwartung des Vaters konnte Noe nur insoweit entsprechen, als er ein Vorbild des künftigen Erlösers wurde und dessen Wirksamkeit typisch darstellte. Hierzu war er vor Allem befähigt, weil er sich von dem Sittenverderbniß, das zu seiner Zeit allgemein wurde, frei hielt. Aus den nur nach sinnlichen Rücksichten hervorgegangenen Ehen, welche zwischen Sethiten und Kainitinnen geschlossen wurden, entsprang ein Geschlecht, in welchem nach dem Vorbilde des gottlosen Lamech die nahe verwandten Laster der Wollust und der Grausamkeit jedes ideale Streben ertödtet hatten, so daß schließlich die Menschheit vor der göttlichen Gerechtigkeit das Recht auf ihre Existenz verwirkt hatte (Gen. 6, 2 bis 7). Nur Noe war es, der die verdiente völlige Vernichtung von dem Menschengeschlechte abhielt, weil er „Gnade bei dem Herrn fand" (Gen. 6, 8); denn „er war vollkommen und gerecht in allen Stücken und wandelte mit Gott" wie Henoch (V. 9, vgl. 5, 22). So konnte er einen Rathschluß Gottes der Welt als möglich erweisen, der beim Erlöser nach den Worten des Apostels Röm. 5, 18 zur Wirklichkeit wurde. Vorerst bedeutete Noe den Erlöser durch die zeitliche Rettung des Menschengeschlechtes, deren Vermittler er wurde. Mit der Ankündigung einer Flut, welche der sündigen Menschheit und deren Lebensbedingungen ein Ende machen sollte, erhielt Noe den Auftrag, einen Holzbau herzustellen, in welchem er selbst mit seiner Familie als Ursprung eines neuen gottgefälligen Geschlechtes erhalten bleiben sollte. Für dieses Rettungsmittel ist nach alter Tradition die deutsche Bezeichnung „Arche" üblich geworden. Sie ist aus dem lateinischen arca umgebildet und bezeichnet wie dieses zunächst einen Kasten oder eine Truhe, worin man werthvolle Sachen birgt; daher auch die Bezeichnung „Arche des Bundes" für Bundeslade. Der hebräische Text hat dafür das Fremdwort תֵּבָה, welches nur noch Ex. 2, 3. 5 für das zu Moses' Rettung dienende Kästchen gebraucht wird und von den LXX hier in der Form θῖβ[illegible] beibehalten wird, während es in Noe's Geschichte mit κιβωτός wiedergegeben ist. Alle diese Ausdrücke zeigen, woran bei dem fraglichen Holzbau zu denken ist; Noe sollte kein Schiff bauen, worin er eine Reise zu machen hätte, sondern nur eine Holzconstruction herstellen, welche ihn sammt allem, was die Flut überdauern sollte, vor dem Ertrinken sicherte. Ein Floß konnte dieß nicht sein, weil ungeheure Regengüsse und Wolkenbrüche in Aussicht standen; einzig ein kastenförmiger Bau entsprach der gewollten Bestimmung. Für einen solchen gibt die heilige Schrift Gen. 6, 15 die von Gott vorgeschriebenen Maße an, welche, wenn sie auch nicht mit mathematischer Gewißheit berechnet werden können, doch eine Schätzung erlauben, wonach d[illegible] Arche beinahe den Kubikinhalt des Kölner Domes besaß. Das Verhältniß von Länge, Breite und Höhe war 30 : 5 : 3, wobei die Einheit ein Ma[illegible] von zehn „Ellen" darstellt; die Arche war al[illegible] nach unserer Ausdrucksweise ein Parallelepiped[illegible] und hatte damit gewiß die zu ihrem Zwecke all[illegible] geeignetste Gestalt. Wenn Gott der Herr vorschrieb[illegible] sie in drei gleich hohe Stockwerke einzutheilen, [illegible] darf man annehmen, daß zwei derselben unter [illegible] Wasserfläche einsanken, während eines über [illegible] selbe emporragte. Letzteres mußte natürlich [illegible] erhalten; das hierzu von Gott angegebene M[illegible] wird wegen der Vulgata-Uebersetzung fenestram (Gen. 6, 16) oft irrig als ein einziges Fenster au[illegible] gefaßt, während der Text nur angibt, Gott hab[illegible] Lichtöffnungen vorgeschrieben, welche eine Elle v[illegible] Dache der Arche entfernt bleiben sollten. Ob die[illegible] offen blieben oder verschließbar waren, wird d[illegible] nicht angegeben; später aber (8, 6) zeigt sich, da[illegible]

sie wirkliche Fenster mit Verschluß waren. Der ganze Bau mußte, seiner Bestimmung höchst entsprechend, aus Cypressenholz (LXX ἐκ ξύλων τετραγώνων; Vulg. de lignis laevigatis) hergestellt und doppelt verpicht werden. Für die Errichtung desselben blieben Noe, der sich dabei selbstverständlich der ihm zu Gebote stehenden Menschenkräfte bediente, 120 Jahre. Während dieser Zeit war er „ein Prediger der Gerechtigkeit“ (2 Petr. 2, 5), nicht bloß, weil sein ganzes Unternehmen ein Strafgericht Gottes verkündigte (per quam damnavit mundum, Hebr. 11, 7), sondern zweifelsohne auch, weil er seinen Zeitgenossen mahnend und warnend entgegentrat. Zwar sagt uns der Heiland selbst, daß Noe mit Wort und Werk gleich wenig Eindruck hervorrief (Matth. 24, 37 ff. Luc. 17, 26. 27); allein der Verlauf der Ereignisse gab seiner Predigt eine entsetzliche Bestätigung. Ueber diesen Verlauf und über eine Reihe von Fragen, welche deßfalls durch den Bericht der heiligen Schrift hervorgerufen werden, s. d. Art. Sintflut. Indem nun die Arche über den Wassern schwebte und acht Seelen Rettung verschaffte (1 Petr. 3, 20), ward der ewig unveränderliche Rathschluß Gottes nicht bloß als Wille, die Menschheit zu erhalten, offenbar, sondern es ward auch die Rettungsanstalt vorgebildet, welche zur einstigen Vollendung des Menschengeschlechtes von Gott gewollt war. Die Arche war die typische Darstellung der Kirche Christi: wer in die eine wie in die andere nicht eingeht, muß zu Grunde gehen. Selbst die sündigen Mitglieder der Kirche haben, wie die unreinen Thiere in der Arche, eben deßwegen, weil sie zur Kirche gehören, die Anwartschaft auf die schließliche Rettung und Beseligung. Wie dann die Arche von den nämlichen Wassern, welche alles Andere zerstörten, emporgehoben und sicher getragen wurde, so erhält sich auch die Kirche hoch über allen Stürmen und vernichtenden Gewalten der Zeit; und alles, was sonst zerstörend über die Erde geht, muß der Kirche stets neuen Ruhm und neue Festigkeit geben. — Der Erbauer und Leiter der Arche aber erscheint zum zweiten Male als vorbildlicher Erlöser, als die Flut vorüber ist und der Rest der Menschheit wieder die Erde betritt, um ein neues Geschlecht auf derselben zu gründen. Wird der neue Stammvater in die Fußstapfen Adams treten oder wird er seinen Nachkommen das Wohlgefallen Gottes zuwenden? Die Antwort gibt uns die Mittheilung der heiligen Schrift, daß Noe die neue Entwicklung der Dinge mit dem Bau eines Altars und einem Gott wohlgefälligen Opfer begann (Gen. 8, 20). Zum Lohne dafür erhielt er die Zusicherung, daß die neue Existenz des Menschengeschlechtes auf Erden gesichert bleiben sollte (8, 21. 22), und es ward im Anschluß an die durch die Flut herbeigeführte Aenderung der physischen Verhältnisse auch die Gen. 1, 29 eingeführte Ordnung dahin erweitert, daß die menschliche Nahrung von nun an auch aus dem Thierreich genommen werden durfte (Gen. 9, 3). In wunderbarer Herablassung wollte Gott der Herr die neue Ordnung der Dinge zum Gegenstande eines Bundes machen, als dessen Beglaubigung er den Regenbogen hinstellte (Gen. 9, 11 ff.). Dieß kann nur so gedeutet werden, daß Gott sich zur Aufrechterhaltung derjenigen physikalischen Verhältnisse verpflichtete, welche den Regenbogen herbeiführen, während vor der Flut andere Einrichtungen auf Erden vorhanden waren. Von Seiten der Menschen sollte der Bund durch die Beobachtung derjenigen Gebote gehalten werden, welche durch die Erfahrung bei der frühern Menschenentwicklung nöthig geworden waren: es ward vorgeschrieben, die Lüsternheit durch Enthaltung von Blutgenuß zu zähmen und das Leben des Mitmenschen als das eines Ebenbildes Gottes heilig zu halten. Die jüdische Erweiterung dieser Vorschriften auf sieben sogen. noachische Gebote, welche Einige auch Apg. 15, 29 berücksichtigt glauben, ist ohne historische Berechtigung. Den Anordnungen Gottes entsprach Noe auch dadurch, daß er die Erde bebaute, und im Verlauf dieser Thätigkeit pflanzte er den Weinstock an. Bis dahin hatte die Rebe nur wild in den Wäldern gewuchert und eine unansehnliche Frucht zu mattem Getränk geliefert. Unter der Pflege des Menschen aber gedieh der Weinstock zu einem edeln Gewächs, und seine Frucht lieferte nun feurigen Wein, ganz wie sich dieß im fernen Californien unter den Händen deutscher Ordensleute wiederholt hat. Dieser Veränderung hatte Noe sich nicht versehen, und da er das kostbare Traubenblut so, wie früher den matten Wein der wilden Rebe trank, ward er von einer ungekannten Gewalt übermannt und lag berauscht in seinem Zelt ausgestreckt (Gen. 9, 20 f.). Dieß gab Anlaß, daß in seinen drei Söhnen sich ganz entgegengesetzte Gesinnungen offenbarten: Schamlosigkeit und Frechheit in Cham, zarte Scham und kindliche Ehrfurcht in Sem und Japhet (V. 22. 23). Es konnte Noe nicht entgehen, daß hiermit für das künftige Menschengeschlecht ganz verschiedene Wege angebahnt waren, und die göttliche Erleuchtung kam hinzu, um ihn erkennen zu lassen, welche Wege ihrerseits die göttliche Gnadenleitung einzuschlagen habe. So ward Noe zum Propheten, der in wunderbarem, dreifach gegliedertem Spruch das Programm der gesammten Menschengeschichte dargestellt hat (V. 24 ff.). Es ist nicht ohne Bedeutung, daß die heilige Schrift aus dem ganzen 950 Jahre ausfüllenden Leben Noe's uns nur dieses eine Wort von ihm aufbewahrt hat; denn die Erfüllung dieser Weissagung, die sich bis zum Ende aller Dinge hin erstreckt, ist eine stete Darlegung der Bedeutung, welche dem zweiten Stammvater der Menschheit zukommt, und eine Aufforderung zur Dankbarkeit für die hohen Güter, welche die Menschheit durch Noe erlangt hat. [Kaulen.]

Noel, s. Alexander Natalis.

Noema (נַעֲמָה), im A. T. die Tochter des kainitischen Lamech und der Sella (Gen. 4, 22). Ihr Name (die Schöne) ist aus der in Kains Linie

herrschend gewordenen Richtung auf das Sinnliche, die in der Doppelehe ihres Vaters einen verbrecherischen Ausdruck fand, zu erklären. Da sie die Schwester Tubalkains war, wird sie (ohne Grund) als Erfinderin des Spinnens und Webens angesehen. [Kaulen.]

Noemi (נָעֳמִי), im A. T. Name der Schwiegermutter Ruths (Ruth 1, 2 ff.).

Noet, der patripassianische Antitrinitarier, stammte nach Hippolyt, dem ältesten und für alle Späteren grundlegenden Berichterstatter (sowohl in der Schrift Contra haeresin Noëti als in den Philosophumenen 9, 7), aus Smyrna und trat gegen Ende des 2. Jahrhunderts mit der Lehre auf, Christus sei selbst der Vater, und der Vater sei geboren, habe gelitten und sei gestorben. So glaubte er die Worte der Schrift von der Einzigkeit Gottes und der Einheit des Vaters und des Sohnes deuten zu sollen. Auch soll er sich selbst für Moses und dessen Bruder Aaron ausgegeben haben. Als ihn die Presbyter darob zur Verantwortung zogen, läugnete er und bemerkte, er beschäftige sich nicht mit den Urgründen. Im Geheimen aber wirkte er für seine Lehre, und als er wiederum zur Rechenschaft vorgefordert wurde, erklärte er: Was thue ich Schlimmes, wenn ich Christus verherrliche? Darauf schlossen die Presbyter ihn aus der Gemeinde aus. Er bildete nun eine eigene Schule oder Secte, die bald auch in Rom, zuerst durch Praxeas, Vertreter fand. Ueber den Urheber ist weiter nichts bekannt. (Vgl. d. Art. Antitrinitarier I, 973; Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristenthums, Leipz. 1884, 615—618.) [v. Funk.]

Nogaret de La Valette, s. La Valette 2.

Nohestan (נְחֻשְׁתָּן), im A. T. der Name, mit welchem König Ezechias die von Moses herrührende eherne Schlange benannte, seitdem die Israeliten dieselbe zu abergläubischen Zwecken benutzten (4 Kön. 18, 4).

Nolascus, s. Petrus Nolascus.

Nomenclator, Nomenculator, s. Palatinalrichter.

Nominalismus, s. d. folgenden Artikel und Universalien.

Nominalisten wurden im Mittelalter jene scholastischen Philosophen genannt, welche den allgemeinen Begriffen in keiner Weise und in keinem Sinne eine objective Realität zugestanden, sondern sie vielmehr einzig als allgemeine Benennungen (**nomina**) für eine Gesammtheit von gleichartigen Dingen betrachteten. In der objectiven Wirklichkeit gebe es nur Individuen; da wir aber nicht alle Individuen mit eigenen Namen zu bezeichnen vermöchten, so faßten wir eine Gesammtheit von gleichartigen Dingen zusammen und bezeichneten sie mit einem gemeinsamen Namen, und das sei es, was man den „allgemeinen Begriff" nenne. Den Nominalisten standen gegenüber die Realisten; sie schreiben entweder dem allgemeinen Begriffe, in seiner Allgemeinheit genommen, objective Realität zu und lassen die Individuen bloß durch Accidentien sich unterscheiden (der sogen. excessive Realismus), oder aber sie sehen bloß den Inhalt des allgemeinen Begriffes in den Individuen objectiv verwirklicht, führen dagegen die Form der Allgemeinheit des allgemeinen Begriffes auf das Denken zurück (gemäßigter und richtiger Realismus). Es ist klar, daß die Nominalisten mit ihrer Lehre auf dem Standpunkte des Empirismus standen. Denn wenn die allgemeinen Begriffe gar keinen eigenen idealen Inhalt haben, der einem objectiv Gegebenen entspricht, wenn sie lediglich allgemeine Namen sind, mit welchen wir uns, um die Dinge zu überschauen, behelfen und behelfen müssen: so ist damit gesagt, daß wir an das in sich intelligible Wesen der Dinge mit unserem Denken gar nicht herankommen können, daß wir in all unserem Erkennen bei der Erscheinung der Dinge stehen bleiben müssen und daß daher eine eigentlich intellectuelle Erkenntniß, die von der sinnlichen wesentlich verschieden wäre, für uns unmöglich ist. Hier liegt die tiefere Bedeutung des mittelalterlichen Nominalismus. Gewöhnlich wird als der Begründer der Nominalistenschule im Mittelalter der Canonicus in Compiegne Roscellin (im 11. Jahrhundert) bezeichnet. Er hatte jedoch schon Vorläufer und scheint der nominalistischen Doctrin nur scharfen Ausdruck verliehen zu haben. Nach dem Berichte des hl. Anselm lehrte Roscellin, daß die allgemeinen Begriffe bloße **flatus vocis**, d. h. leere Namen, seien. Ob Roscellin selbst diesen Ausdruck gebraucht hat, wissen wir nicht. Demgemäß tadelt Anselm die Nominalisten darüber, daß sie, ganz in das Sinnliche und in die Bilder der Einbildungskraft verstrickt, nicht dasjenige, was abgesondert von der Vorstellung rein für sich von der Vernunft erkannt und betrachtet werden müsse, zu unterscheiden im Stande seien. Derjenige erkenne die Natur des Menschen nicht, der bloß beim Individuum als solchem stehen bleibe und nicht begreife, wie mehrere Menschen der Art nach Eins seien. Man sieht daraus, wie schon Anselm auf die falsche empiristische Tendenz der Nominalisten das Hauptgewicht legte und gerade von diesem Gesichtspunkte aus sie tadeln zu müssen glaubte. Anselm berichtet weiter (De fide Trinitatis c. 2 et 3), Roscellin habe gelehrt, die drei göttlichen Personen seien bloß der Macht und dem Willen nach Eins, sonst aber seien sie drei „Dinge", drei „Wesenheiten", drei „Substanzen", die man, wenn es der Sprachgebrauch erlaubte, wohl auch drei „Götter" nennen könnte. Diese Ansicht paßt genau in jene nominalistische Anschauung hinein. Er scheint nämlich also geschlossen zu haben: Wenn in der Wirklichkeit (gemäß der nominalistischen Doctrin) nur Individuen existiren, dann müssen auch die drei Personen in der Gottheit als drei individuelle Substanzen aufgefaßt werden. Damit war freilich der Tritheismus fertig, und es läßt sich begreifen, warum schon damals die nominalistische Doctrin namentlich vom hl. Anselm scharf bekämpft wurde. Eine vermittelnde Stellung zwischen Nominalismus

und Realisten wollte Abälard einnehmen; er neigte sich aber doch mehr dem Nominalismus zu.

Im 12. und 13. Jahrhundert war der Nominalismus von den großen Scholastikern dieser Zeit wissenschaftlich vollkommen überwunden worden und verschwand von der Bildfläche. Mit dem 14. Jahrhundert aber tauchte er wieder auf und consolidirte sich zu einer förmlichen Schule. Als Begründer derselben erscheint Wilhelm von Occam, obgleich auch dieser schon Vorgänger hatte, die, wie Petrus Aureolus und Wilhelm Durandus, zum Nominalismus überleiteten. Occam hält dafür, daß die Erkenntniß mit der sinnlichen Anschauung beginne und von dieser zur intellectuellen Erkenntniß fortschreite. Die intellectuelle Erkenntniß aber, lehrt er weiter, ist wiederum auf erster Linie intuitive und auf zweiter Linie abstractive Erkenntniß. In der intuitiven Erkenntniß denkt der Verstand das Ding nach seiner erfahrungsmäßigen Beschaffenheit. In der abstractiven Erkenntniß dagegen sieht er von der empirischen Beschaffenheit des Individuums ab und denkt dasselbe ohne diese. Wenn nun der Verstand in der intuitiven Erkenntniß einen Gegenstand denkt als den individuellen Gegenstand, als welcher er ihm sich darstellt, dann hat er eine bestimmte Erkenntniß von demselben. Wenn er aber in der abstractiven Erkenntniß von der individuellen Bestimmtheit des Dinges absieht, dann denkt er dasselbe insofern unbestimmt, als er es nicht mehr von den anderweitigen individuellen Dingen, die ihm ähnlich sind, unterscheidet. Diese unbestimmte Erkenntniß des Dinges ist dann das, was wir allgemeinen Begriff — Universale — nennen. Demnach hat das Universale weder als solches eine objective Realität, noch ist es seinem Inhalte nach in der Objectivität begründet, sondern es ist einzig ein Product des Verstandes, ein unbestimmter Gedanke, der in der abstractiven Erkenntniß erzeugt wird, im Gegensatze zu dem bestimmten Gedanken, welcher aus der intuitiven Erkenntniß entspringt. Sein Verhältniß zu den Dingen bestimmt sich somit lediglich dahin, daß es ein Begriff ist, so geeigenschaftet, daß er Zeichen für viele Dinge sein, für eine Vielheit von Dingen supponiren kann. In dieser Beziehung ist er etwas Allgemeines, während das Universale, als Gedanke gefaßt, etwas rein Singuläres ist. Demnach beruht auch die Gliederung der Dinge nach Gattungen und Arten nicht auf einem objectiv begründeten Verhältnisse, sondern sie hat ihren Grund nur darin, daß der eine Begriff als Zeichen für mehrere, der andere nur für weniger Dinge supponiren kann. Ebenso gibt es in dem göttlichen Verstande nicht Ideen des Allgemeinen, sondern nur Ideen des Einzelnen, d. h. nicht die an sich allgemeinen Naturen der Dinge sind in dem göttlichen Verstande ideal präformirt, sondern nur die Individuen, eben weil es solche an sich allgemeine Naturen nicht gibt. Da das Allgemeine nur eine unbestimmte Erkenntniß im menschlichen Verstande ist, so erkennt Gott dieses Allgemeine bloß in unserer Seele. Indem er nämlich unsere Seele erkennt, erkennt er auch die Thätigkeit, mit welcher wir den allgemeinen Gedanken bilden, und diesen selbst. Diesem Nominalismus gemäß beruht daher auch der Begriff nicht mehr auf einer species intelligibilis, durch welche der Verstand die Wesenheit der Dinge erkennt, wie die Realisten lehrten, sondern er ist ein bloßes Wort, das als Zeichen für viele Dinge gelten kann, ein bloßer Terminus, der für diese Dinge supponirt. Die Nominalisten der Occam'schen Schule wurden daher auch „Terministen" genannt. Zwischen Nominalismus und Terminismus ist also kein wesentlicher Unterschied, beide Doctrinen sind vielmehr identisch; nur aus dem angegebenen Grunde wurden beim Ausgange des Mittelalters die Nominalisten auch Terministen genannt. — Der Occam'sche Nominalismus gewann bald zahlreiche Anhänger. Occams kühnes Auftreten und seine offene Opposition gegen die bestehenden Schulen und deren Lehren führten ihm alle Jene zu, welche, nicht zufrieden mit dem Bestehenden, Neuerungen wünschten. Der Occamismus wurde daher auch als die „neue Doctrin" gegenüber der „alten" bezeichnet. Unter seinen Anhängern sind besonders hervorzuheben Johannes Buridanus, ein unmittelbarer Schüler Occams, Pierre d'Ailly (im 14. Jahrhundert) und Gabriel Biel zu Tübingen (im 15. Jahrhundert), gewöhnlich der „letzte Scholastiker" genannt (s. d. betr. Artt.). Die Universität Paris wehrte sich kräftig gegen das Umsichgreifen der nominalistischen Doctrin in ihrem Schoße. Schon im J. 1339 und 1340 erschienen Decrete, in welchen Occams Lehre vorzutragen verboten wurde. Im J. 1473 erschien unter Ludwig XI. neuerdings ein königliches Decret gegen die Nominalisten, nach welchem die gedachte Doctrin zu lehren verboten und die Lehrer der Universität auf den Realismus eidlich verpflichtet wurden. Dieses Decret blieb in Rechtskraft nur bis zum Jahre 1481, wo es wieder aufgehoben wurde. Es fehlte auch nicht an solchen Männern, welche in dem Streite zwischen Realisten und Terministen eine vermittelnde Rolle zu spielen versuchten. Dazu gehört namentlich Johannes Gerson (s. d. Art.), der auf der Grundlage des gemäßigten und richtigen Realismus, welchen der hl. Thomas vertreten, die beiden streitenden Parteien zu versöhnen strebte. Doch konnte er dadurch den Streit nicht zur Ruhe bringen. Im 16. Jahrhundert gewann der Occamismus die Sympathien der „Reformatoren", was übrigens wohl weniger auf Rechnung seiner Doctrin, als vielmehr auf Rechnung seiner kirchenpolitischen Opposition gegen den Papst, die man nahezu als fanatisch bezeichnen muß, zu setzen ist.

Im Laufe des 16. Jahrhunderts verschwand allmälig der Nominalismus vom Schauplatze der Geschichte, jedoch nur, um im 17. Jahrhundert in einer andern Form wieder aufzuleben, nämlich als ausgesprochener Empirismus in der Locke'schen Doctrin. Locke (s. d. Art.) steht in seiner

Lehre von den allgemeinen Begriffen ganz auf dem Standpunkte der alten Nominalisten, und es ergibt sich für ihn diese Anschauung als natürliche Folge aus seinem Empirismus. Der Nominalismus hat, wie oben gezeigt, an sich schon einen wesentlich empiristischen Charakter: es ist daher nicht zu verwundern, wenn der Empirismus überhaupt die nominalistische Doctrin sich aneignet, wie solches von Seiten Locke's geschah und bis auf den heutigen Tag von empiristisch gesinnten Denkern nachgeahmt wird.

Ueber Nominalismus (und Realismus) schrieben: Baumgarten-Crusius, Progr. de vero scholasticorum, realium et nominalium discrimine, Jenae 1821; Exner, Ueber Nominalismus und Realismus, Prag 1842; Stöckl, Der Nominalismus und Realismus in der Geschichte der Philosophie, Eichstätt 1854; Köhler, Realismus und Nominalismus in ihrem Einflusse auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters, Gotha 1858; C. S. Barach, Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin, Wien 1866, u. A. Vgl. auch Bouchitté, Le rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, Paris 1842. [Stöckl.]

Nominatio regia ist die kirchenrechtliche Bezeichnung für eine bestimmte Form der Besetzung eines höhern Kirchenamtes, besonders eines Bisthums. Der römische Stuhl räumt nämlich einzelnen Fürsten als Privilegium und Indult oder durch Concordat das Recht ein, die Person zu ernennen, welcher eine erledigte Prälatur verliehen werden soll. Somit stellt die nominatio regia gewöhnlich eine Beschränkung des sonst einer bestimmten Corporation (Capitel) zustehenden Wahlrechtes dar, wie denn auch geschichtlich das landesfürstliche Ernennungsrecht häufig mit der Besetzung der Bisthümer durch Wahl abgewechselt hat. Schon zur Zeit der Merowinger war eine solche Befugniß theils von einzelnen Königen, theils im 8. Jahrhundert von dem Major Domus, jedoch ohne Zustimmung der Oberhäupter der Kirche, ausgeübt worden. Karl der Große verzichtete im J. 803 durch ein eigenes zu diesem Zwecke erlassenes Capitulare auf die auch von ihm geübte Ernennung der Bischöfe und Aebte, sowie auch Ludwig der Fromme die von seinem Vater festgestellte Wahlfreiheit anerkannte. Allein unter den späteren Karolingern sowie unter den Ottonen im ostfränkischen und den Capetingern im westfränkischen Reiche war doch wieder, obschon daneben auch gewisse Wahlformen beobachtet wurden, die Besetzung der meisten Bisthümer in den Händen der Könige. Das Wormser Concordat, durch welches der Investiturstreit beendet wurde, stellte das Wahlrecht wieder her; denselben Zweck hatten, nachdem dasselbe manche Einbuße erlitten hatte, die Concordate des 15. Jahrhunderts. In Frankreich hatte um dieselbe Zeit die pragmatische Sanction für die Bisthümer und viele Abteien Wahl und Postulation eingeführt, wohingegen das zwischen Leo X. und Franz I. im J. 1516 abgeschlossene Concordat die Wahlen zu den Prälaturen abschaffte und an deren Stelle im dritten Titel die nominatio regia setzte. — Die Nomination vertritt die Stelle der Postulation und Wahl und ist daher auch ganz wie diese zu beurtheilen. Demgemäß ist auch in Betreff jeder nominirten Person der Informativprozeß anzustellen; fehlt ihr eine canonische Eigenschaft, so ist, wie bei der Postulation, der Papst zur Bestätigung nicht verpflichtet. Auf diesen devolvirt auch die Besetzung, wenn die Nomination nicht innerhalb sechs Monaten nach Eintritt der Sedisvacanz vorgenommen wird. — Die Länder, in welchen dem Landesherrn das Nominationsrecht für die Bisthümer zusteht, s. im Art. Bisthum III, ob. II, 883; in Betreff der Canonicate s. d. Art. Canonicat II, ob. II, 1836 f. Specielle Abweichungen für einzelne Bisthümer sind unter dem von ihnen handelnden Artikel angemerkt. [Phillips.]

Nomocanones heißen in der morgenländischen Kirche die seit dem 6. Jahrhundert allmälig entstandenen Sammlungen von Kirchenrechtsquellen, in welchen sog. κανόνες (kirchliche Vorschriften) mit den νόμοι (kaiserlichen Gesetzen circa sacra) materien- und rubrikenweise verbunden waren. Solcher Nomocanones sind fünf oder sechs näher bekannt. Der erste ist der bald nach Justinians Tode von einem unbekannten Compilator zusammengestellte (s. d. Art. Canonsammlungen II, 1849 f.). Der zweite ist der im Art. Balsamon (ob. I, 1901 f.) erwähnte. Der dritte bildet den zweiten (in den Handschriften ersten) Theil der großen Sammlung des Photius (s. ob. II, 1850 f.). Der vierte ist eine wenig bedeutende, aus dem 14. Jahrhundert stammende Sammlung. Sie ist das höchst verworrene Werk eines unbekannten Compilators (Ausg. von Cotelerius in den Eccl. graec. mon., Paris. 1677, I, 86 sqq. et 724 sqq., mit lat. Uebers. u. Anmerk.). Der fünfte ist die Sammlung des Matth. Blastares, führt aber nicht den Namen Nomocanon, sondern heißt Σύνταγμα (s. ob. II, 1852 f.). Der sechste ist die Arbeit des Manuel Malarus in Theben (beendigt im J. 1561); dieser Nomocanon war sehr verbreitet und ist in zahlreichen Abschriften vorhanden (s. Zachariae, Historiae juris graeco-romani delineatio, Heidelberg. 1839, 88 sq.). (Zur Lit. vgl. den Art. Canonsammlungen II, b—d.) [Permaneder.]

Non (Nona sc. hora), die letzte der sog. kleinen oder apostolischen Horen des canonischen Officiums, entspricht ihrem Namen nach der neunten Stunde des Tages. Der ganze Tag vom Aufgang bis zum Untergange der Sonne wird nämlich in zwölf gleiche Abschnitte (Stunden) getheilt gedacht, und die Non ist also die Zeit, wo die Sonne ihren nachmittägigen Lauf zur Hälfte zurückgelegt hat und der Abend naht; sie dient demnach der Gebetsweihe für das abgelaufene dritte Viertel der Tagesarbeit. Auf die bevorstehende Abendzeit weist auch der Hymnus hin, welcher die Hore eröffnet; er spricht die Bitte aus, das Gnaden[illegible]

möge am Abend des Lebens uns nicht entschwinden. Weil jedoch schon frühzeitig die Vesper vom Abend in den Nachmittag gerückt wurde, so verschob sich entsprechend die Non vor den Mittag. Im Mittelalter wurde es für das öffentliche Chorgebet Gewohnheit, mit der Sext auch die Non an die Conventualmesse anzuschließen, an Fasttagen aber sie dieser voranzuschicken. In den Rubriken wurde diese Gewohnheit zum Gesetz erhoben. Die Erinnerung an die ursprüngliche Zeitbestimmung für diese Gebetsstunde hat sich im Chordienst insofern erhalten, als außer den Fasttagen die Non unmittelbar vor der Vesper recitirt wird. Auch die mittelalterliche, an die kirchlichen Tagzeiten sich anschließende Zeitbestimmung „zu nonen zit" bezeichnet die Stunden vor der Vesperzeit, das noon der englischen Sprache den Mittag. — Wie die übrigen Horen, so beginnt auch die Non nach Pater und Ave mit Deus in adjutorium und Gloria Patri. Die Psalmodie umfaßt im römischen Breviere an allen Tagen gleichmäßig die letzten sechs Octonare des 118. Psalms, welche zu je zweien unter einem Gloria Patri vereinigt sind und so drei Psalmen, entsprechend der gleichen Zahl von Psalmen oder Psalmgruppen der sonn- und festtäglichen Nocturnen, darstellen. Für die Sonntage und Ferien, welche keiner Festzeit angehören, ist die Antiphon im Psalterium angegeben; in den Festzeiten und an den Festen tritt die 5. Antiphon aus den Laudes ein, wenn nicht eigene Antiphonen für die kleinen Horen vorgesehen sind. Das an die kurze Schriftlesung (Capitulum) sich anschließende Responsorium ist in der Quadragesimal-, Passions- und Osterzeit, sowie an den Festen aus dem Verse der 3. Nocturn gebildet. Abgeschlossen wird die Non mit der Tages- bezw. Festoration; an den größeren Ferien und den Vigilien gehen ihr noch die Ferialpreces voran. Im monastischen Officium entfallen auf die Non am Sonntage und Montage nur je drei Octonare des 118. Psalms; an den übrigen Wochentagen treten an deren Stelle die auch der Non des kleinen marianischen Officiums (Offic. parvum B. M. V.) zugehörigen Psalmen (125—127); statt des Responsoriums hat dieses Officium den entsprechenden Vers mit Kyrie und Pater noster. Hymnus und Psalmodie des ambrosianischen Ritus weichen von dem des römischen nicht ab. Ueber die Non der griechischen Kirche s. d. Art. Brevier II, 1282. [K. Schrod.]

Nonantola, exemte Benedictinerabtei, liegt in Oberitalien, nordöstlich von Modena. In dem gleichnamigen, heute etwa 2000 Seelen zählenden Flecken wurde vom hl. Anselm, Herzog von Friaul, mit Hilfe seines Schwagers, des Langobardenkönigs Aistulf, im J. 752 ein Kloster gegründet, wobei er mit eigenen Händen die Dorngesträuche ausrotten half. Darauf ging Anselm nach Rom und ward daselbst von Papst Stephan III. in den Benedictinerorden aufgenommen. Der Papst setzte ihn dann zum ersten Abt des von ihm erbauten Klosters ein und schenkte ihm die Reliquien des hl. Sylvester. Diese wurden feierlich nach Nonantola übertragen, und zu Ehren des Heiligen erhielt das Kloster den Namen Abbatia S. Sylvestri Nonantolensis. König Aistulf genehmigte die Stiftung durch Diplom vom Jahre 753, und er wie seine Nachfolger bedachten sie mit so reichen Schenkungen, daß sich in Kurzem hier 1144 Mönche aufhalten konnten, ungerechnet die Knaben, welche von ihren Eltern für das Kloster bestimmt waren, und die sog. pulsantes, d. i. die erwachsenen Zöglinge (s. Du Cange s. v. pulsare). Von König Desiderius aber ward der heilige Abt Anselm verbannt und lebte sieben Jahre in Monte Cassino, bis er nach der Gefangennehmung des Königs wieder in sein eigenes Kloster zurückkehren konnte; er starb daselbst 803, nachdem er 50 Jahre den Seinigen mit Segen vorgestanden (s. Vita Anselmi, in Mon. Germ. hist. Scriptt. Lang. 566 sqq.; De fundatione monasterii Non., ib. 570; Catalogi abbat. Non. duo, ib. 570 sqq.; vgl. auch Bortolotti, Antica vita di S. Anselmo abbate di Nonantola, Modena 1892). Im J. 899 wurde das Kloster sammt der von dem Ravenneser Erzbischof Sergius (748—769) erbauten Kirche SS. App. Petri et Pauli durch Feuer zerstört, aber bald großartiger wieder aufgebaut. Die auch von Kaisern und Päpsten mit reichen Gütern und vielen Privilegien ausgestattete Abtei war im Mittelalter die vornehmste Italiens neben Monte Cassino. In ihr fanden die Wissenschaften stets die eifrigste Pflege, und viele berühmte und heilige Männer lebten in ihren Mauern. Hervorzuheben ist der Prior Placidus, der sich in dem verhängnißvollen Investiturstreite durch kräftige Vertheidigung der kirchlichen Rechte und Freiheiten rühmlich hervorthat (vgl. sein Buch De honore Ecclesiae, bei Pez, Thesaurus Anecd. noviss. II, 2, August. Vindel. 1721, 73 sqq.). Nachdem die Abtei seit 1419 als Commende zuletzt fast ausschließlich an Mitglieder des Hauses Este verliehen worden war, und nachdem sie 1514 an die Cistercienser gekommen, sank sie von ihrer frühern Höhe herab und wurde 1768 von Clemens XIII. ganz aufgehoben. Pius VII. bestätigte noch 1803 die geschehene Aufhebung, widerrief sie aber durch die Constitution Componendis vom 23. Januar 1821 und stellte die exemte Abtei wieder her, doch nur in der Weise, daß der Erzbischof von Modena stets Ordinarius des exemten Sprengels sein sollte. Letzterer zählt heute in 30 Pfarreien, die sich auf 7 Gemeinden der Provinz Modena vertheilen und in 9 Vicariatus foranei eingetheilt sind, 35 050 Seelen, die von 69 Priestern pastorirt werden. Die Abtei selbst ist der letzten Klosteraufhebung zum Opfer gefallen. (Vgl. Lubin, Abbat. ital. brevis notitia, Rom. 1693, 258 sq.; Tiraboschi, Storia della Badia di Nonantola, Modena 1784 sino 1785, 2 voll.; Moroni, Diz. XLV, 324 sg.; Cappelletti, Le chiese d'Italia XV, Venezia 1859, 332 sg.; O. Werner S. J., Orbis terrarum cath. 16; dann auch Zuccagni-Orlandini, Coro-

grafia fisica, storica e statistica dell' Italia, Firenze 1845—1850, VIII, 330 sq.) [Neher.]

Nonconformisten werden in England officiell zuerst in der Fünfmeilenacte vom Jahre 1665 (an act for restraining Non-conformists from inhabiting corporations) diejenigen genannt, welche die Gleichförmigkeitsacte vom Jahre 1662 nicht anerkannten (s. d. Artt. Dissenters u. England IV, 565). [A. Esser.]

Nonjurors, s. Jacobiten II.

Nonna, die hl., Mutter des hl. Gregor von Nazianz, dessen Schriften die einzige Quelle für ihr Lebensbild sind, war Tochter des Philtatius und der Gorgonia (Greg. Naz., Epitaph. 99), Gemahlin des ältern hl. Gregor, Bischofs von Nazianz, Mutter der Gorgonia, des hl. Gregor, des Cäsarius, und somit Gattin und Mutter von Heiligen, „eine Sprossin aus heiliger Wurzel" und „selbst heiliger als diese" (Carm. de se ipso 45, 221; 11, 59). Ihr Geburtsjahr ist nicht überliefert. Doch wird sie als gleichalterig mit ihrem Gemahl bezeichnet (Or. 7, 4), der um 374 fast 100jährig starb.

Nonna's persönlicher Heiligkeit spendet Gregor das höchste Lob. Er zeichnet in ihr das Ideal einer christlichen Frau. Hätte man, meint er, aus allen Menschen der Erde ein Ehepaar zusammengefügt, man hätte nichts Vollkommeneres gefunden als seine Eltern (Or. 18, 7). Er vergleicht Nonna mit Sara und den beiden Anna der heiligen Schrift (Epit. 68), mit Susanna und Maria (Luc. 8, 2. 3 [Epit. 69]), mit den Frauen, welche dem Herrn dienten und ihn nach der Auferstehung schauten (Carm. 45, 223), ja mit den heiligen Martyrern, denn sie habe gegen denselben Feind gekämpft und sich selbst zum Opfer gebracht (Epit. 76). Auch sonst preist er ihren Starkmuth und ihre Geduld (Or. 18, 11); als Frau von ganz männlichem Geist (Carm. 1, 119; 11, 57) habe sie ihre Zunge beherrscht (Epit. 66), der strengsten Wahrhaftigkeit sich beflissen (Carm. 11, 63), in Fasten und Nachtwachen sich geübt (Or. 18, 9). Die Thränen, die ihr häufig in die Augen kamen, verstand sie zu stillen, indem sie das Kreuz auf die nassen Augen zeichnete (Or. 18, 10; Epit. 66). Das Gebet liebte sie über Alles (Or. 18, 9) und zeigte die größte Ehrfurcht vor dem Priester (ib.) und in der Kirche (ib. 10). Den Glauben schätzte sie so hoch, daß sie mit heidnischen Verwandten kaum verkehren mochte (ib.). Mit Fleiß und Geschick besorgte sie das Hauswesen, als wisse sie nichts von Uebungen der Frömmigkeit, und war Gott und göttlichen Dingen so ergeben, als wisse sie von nichts Anderm (Or. 18, 8). Das Vermögen wurde von ihr nicht zur Kleiderpracht verwandt, denn sie verachtete dergleichen ebenso wie Schönheit, Adel, Reichthum (ib.), sondern auf Unterstützung von Wittwen und Waisen (ib. 9). Almosengeben war ihr zur heiligen Leidenschaft geworden. Sich selbst und ihre Kinder möchte sie verkaufen, sagte Nonna selbst, nur um Almosen zu haben (Or. 18, 21). Trotz aller irdischen Sorgen „berührte sie die Erde nur wie einen Stützpunkt, um Alles von ihm aus gegen Himmel zu weisen, immer bereit, ihre Schwingen zur Reise nach Oben zu entfalten" (Carm. 1, 117).

Nonna's eigene Heiligkeit wurde die Quelle für die Heiligkeit Anderer. Die Bekehrung ihres Gemahls zum Christenthum verdankt die Kirche ihrem unablässigen Beten und Mahnen und namentlich ihrem guten Beispiel (Epit. 68; Or. 18, 11. 12). Auch die Heiligkeit des Gemahls wie der Kinder war zum großen Theil ihr Werk (Or. 7, 4). Ihr Lieblingssohn Gregor war recht eigentlich das Kind ihrer Gebete (Epit. 68). Erst in höherem Alter hatte sie ihn geboren (Carm. 1, 442), nachdem sie lange um einen männlichen Nachkommen gefleht und versprochen hatte, im Fall der Erhörung das Kind dem Dienste Gottes zu weihen (Carm. 1, 424 sq.; 11, 68 sq.; 45, 198). — Die Kraft zu ihrem Opferleben zog Nonna aus dem Gebet. Hatte sie die Woche hindurch sich ihren Pflichten gewidmet, so war der Sonntag ihre Erholung und ihr Trost; an ihm schöpfte sie neue Kraft im Gotteshause (Epit. 66). In der Kirche, „der Zeugin ihrer Freuden und Leiden, die sie so oft mit ihren Thränen benetzt", hat sie denn auch ihren Tod gefunden (ib.). Während des Gottesdienstes sank die Hochbejahrte plötzlich zusammen (Epit. 92), ein letztes Wort des Gebetes noch auf den Lippen (Epit. 78. 89). Kurz vorher war ihr Gemahl ihr vorausgegangen (Carm. 90), bei der Lobrede des Sohnes auf den Vater war sie noch gegenwärtig (Or. 18, 41 sq.). Gregor von Nazianz empfahl sich dem Gebete der verstorbenen Mutter (Epit. [illegible]). Das römische Martyrologium verzeichnet ihr Fest auf den 5. August (vgl. Acta SS. Boll., Paris. 1867, Aug. II, 78). — Nonna ist auch der Name unbekannter Martyrinnen im hieronymianischen Martyrologium unter dem 17. März und 23. Mai. [Kneller S. J.]

Nonnen im streng kirchenrechtlichen Sinne heißen die Ordensfrauen in kirchlich approbirten Orden mit feierlichen Gelübden; im weitern Sinne bezeichnet das Wort alle weiblichen Personen, die in einer religiösen Gemeinschaft nach einer bestimmten Regel leben. Nonna hat ursprünglich diejenige Bedeutung, welche seinem Masculinum Nonnus (s. d. Art.) entspricht. Als gewöhnliche Bezeichnung gottgeweihter Frauen erscheint es seit dem 8. Jahrhundert, z. B. bei Bonifatius, Ep. [illegible] (Migne LXXXIX, 762). Weitere Beispiele bei Du Cange s. v. Andere Namen zur Bezeichnung weiblicher Ordensleute sind sanctimoniales feminae, moniales, sorores, ancillae Christi, ascetriae, monasticae u. s. w.

I. 1. Nonnen im engern und eigentlichen Sinne, d. h. solche Frauen und Jungfrauen, welche durch feierliche Gelübde sich Gott geweiht haben und in einem kirchlich approbirten Orden unter bestimmter Regel leben, sind Ordenspersonen (moniales) im vollen Sinn; nur diese ha-

das Kirchenrecht in seinen Bestimmungen über moniales im Auge. Solche Nonnenorden lehnten sich ursprünglich an die Männerorden als entsprechende weibliche Zweige an; denn abgesehen etwa von den Elisabethinerinnen, ist bis zum 16. Jahrhundert unter den Orden kaum ein einziger, der von vornherein in erster Linie für Frauen gegründet wäre. So haben nicht nur die Mönchs- und Bettelorden weibliche Zweige, sondern sogar einige Ritterorden, z. B. der von Calatrava, der deutsche Orden. Selbst der Ritterschlag kam bei einigen Canonissen vor (Du Cange s. v. militissa). Auch den Regularcanonikern entsprechen einigermaßen die Canonissae (s. d. Art.); an einige Clerikerorden, z. B. die Theatiner, schlossen sich ebenfalls klösterliche Frauenvereinigungen an. Da indeß der Zweck mancher Orden von Frauen direct nicht angestrebt werden kann, so beschränkt sich die Zugehörigkeit zu denselben oft auf gemeinsamen Habit und Insignien, auf Theilnahme an der Leitung durch die Ordensobern, auf gewisse Aehnlichkeit in den Regeln, auf Unterstützung des Ordenszweckes durch Gebet und Buße und besonders auf die Theilnahme an dem besondern Geist und Charakter des betreffenden Ordens. Deßhalb eben gliederten sich den Männerorden alsbald Frauen an, weil sie theilhaben wollten an dem Aufschwung, den in jedem neuen Orden der religiöse Geist in eigenthümlicher Form wiederum nahm (vgl. Suarez, De relig. IX, 1, c. 10). Theilt man die Orden in contemplative, thätige und gemischte, so gehören die eigentlichen Nonnen fast alle der ersten Klasse an. Während also die Begriffe Ordensmann und Mönch durchaus nicht zusammenfallen, ist dieß bei den Begriffen Ordensfrau und Nonnen so ziemlich der Fall. — Innerhalb der einzelnen Ordenshäuser unterscheidet man Chor- und Laienschwestern (conversae), erstere zum gemeinsamen Chorgebet, letztere für die gewöhnlichen Hausdienste bestimmt. Ueber eine andere Art von conversae im Mittelalter s. d. Art. und vgl. Muratori, Antiqq. Italicae V, Mediolani 1741, 567; Mabillon, Acta SS. saec. III, 1, praef. n. 21 (vgl. saec. VI, 2, praef. n. 90). Monachae ad succurrendum nannte man Frauen, welche kurz vor ihrem Tode den Ordenshabit annahmen (Mabillon l. c.). Die conversi in Frauenklöstern waren Verwalter, welche außerhalb der Clausur wohnten (Muratori 571). Ueber die Oblaten in Nonnenorden s. d. Art. Oblaten.

2. Die kirchliche Gesetzgebung ist natürlich für Nonnen dieselbe wie für Ordensleute überhaupt. An den Privilegien aller Religiosen wie an denen ihres Ordens nehmen sie theil, soweit dieselben auf Frauen ausdehnbar sind, auch dann, wenn der Wortlaut der weiblichen Religiosen keine Erwähnung thut (z. B. am privilegium canonis). Besondere Rücksicht nimmt das Kirchenrecht auf Nonnen nur in einigen Punkten, vor Allem a. in den Bestimmungen über Clausur (s. d. Art.), welche für Nonnen viel schärfer als für Männerorden sind; b. in einigen Bestimmungen zum Schutz des sexus fragilis. So sollen Nonnenklöster nicht in menschenleeren Gegenden liegen (Trid. Sess. XXV, c. 5 De reg.); wer zum Eintritt in Nonnenklöster zwingt oder mit Gewalt vom Eintritt abhält, ist excommunicirt (ib. c. 18). Der Bischof soll vor der Profeß fragen, ob der Eintritt ganz frei geschieht (ib. c. 17). Auch letztere Bestimmungen sind bei den Kirchenvätern schon vorgebildet (Basil. Ep. 199, n. 18, bei Migne, PP. gr. XXXII, 719). c. Besondere Gesetze regeln das Verhältniß zum Diöcesanbischof und zu dem Orden, welchem sie angehören (vgl. Bouix, Tractatus de jure regularium, Paris. 1861, II, 310). Was das erstere betrifft, so waren ursprünglich alle Frauenklöster dem Bischofe unterstellt. Im Mittelalter erlangten viele derselben Exemtion von der bischöflichen Gewalt; diese Ausnahmen aber wurden vom Concil von Trient (Sess. XXV, De Reg. et Mon. c. 9) sehr beschränkt. In der letztern Beziehung ist historisch bemerkenswerth das Verbot der Doppelklöster (s. Du Cange s. v. Monasterium duplex), d. h. solcher Manns- und Frauenklöster, welche entweder unmittelbar bei einander lagen oder beide Geschlechter unter Einem Dache beherbergten (vgl. Balsamon, Ad Conc. VII, c. 20, bei Migne, PP. gr. CXXXVII, 990). Ad defensionem vel admonitionem (Muratori l. c. 528) dagegen standen Nonnen häufig unter einem benachbarten Mönchskloster. Das zweite Concil von Sevilla act. 10 bestimmte, die Mönche hätten die Felder der Nonnen zu bestellen, die Nonnen den Mönchen die Kleider anzufertigen; der Verkehr solle auf das Nothwendigste beschränkt sein und nur vor Zeugen stattfinden. Die geistliche Leitung von Nonnen selbst des eigenen Ordens haben mehrere Ordensstifter nur höchst ungern angenommen oder ganz abgelehnt (für Franciscaner, Cistercienser, Prämonstratenser s. Analecta jur. pont. V, 1 [1867], 143, für die Jesuiten Constitut. Soc. Jesu VI, 3, 5). d. Weitere Vorschriften beziehen sich auf die Zahl der Nonnen in jedem Kloster und insbesondere auf die beim Eintritt zu stellende Mitgift. Die Forderung einer Mitgift fällt nach ausdrücklicher Erklärung der S. Congr. Conc. nicht unter den Begriff der Simonie. Eine Zusammenstellung der bezüglichen Vorschriften gibt Ferraris s. v. Moniales art. II. e. Noch sind zum Schutz der Klosterfrauen besondere Gesetze bezüglich des Beichtvaters gegeben, von denen unten ausführlicher zu handeln ist.

3. Zweck der Nonnenorden ist, die Eintretenden vor den Gefahren der Welt zu schützen und durch Beobachtung der Räthe, Gebet und Buße zu heiligen. Thätigkeit für das Wohl des Nächsten konnte ursprünglich nie Hauptzweck werden. Schulen für auswärtige Kinder zu halten, war den Nonnen im Mittelalter meist verboten (Caroli M. Capitul. 6 ad Salz, bei Migne, PP. lat. XCVII, 276; Böhmer-Mühlbacher, Reg. imperii, Innsbruck 1889,

161; Caesarii Reg. monial. 5, bei Migne, PP. lat. LXVII, 1108). Ausnahmen jedoch gab es manche. Im Krankendienst thaten sie mehr, aber nur so weit, als die Gesetze über Clausur es erlaubten (vgl. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege, 2. Aufl., Freib. 1884, 310. 320. 323. 342. 350). Gegen wissenschaftliche Bildung schlossen sie sich nicht ab; das Abschreiben der Bücher wurde auch von Nonnen betrieben (s. d. Art. Bibliotheken II, 789 und Acta SS. Boll. Oct. XIII, 127 sqq.). Schon Bischof Aurelian schrieb seinen Nonnen vor, literas omnes discant (Migne, PP. lat. LXVIII, 402). Ueber gelehrte Nonnen vgl. Acta SS. Oct. XIII, 130 sq., und Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 15. Aufl., 83. Vgl. auch die Artt. Hildegard, Lioba, Roswitha. — Auch wenn die Nonnen keine Thätigkeit nach Außen entwickelten, so wurde ihr Stand trotzdem allzeit in der Kirche hochgeachtet und ihr Gebet als Quelle des Segens betrachtet. Harum talis vita est atque in tantum lacrimis et abstinentia districta, ut credamus, quia si ipsae non essent, nullus nostrum jam per tot annos in loco hoc subsistere inter Langobardorum gladios potuisset, schreibt Gregor. M., Epist. 7, 26 (Migne, PP. lat. LXXVII, 881). Benedict XIV. (Instit. eccl. 29, n. 30) wiederholt diesen Ausspruch für seine Zeit. Hadrian VI. macht der Reformation das Einschreiten gegen die Nonnen zum besondern Vorwurf (Harduin IX, 1903), Pius VI. (Ad Card. Rupefuscald. 10 mart. 1791) eignet sich ebenfalls der Revolution gegenüber die erwähnten Aussprüche an. Fürsten und Bürger wetteiferten im Mittelalter in Klostergründungen (Muratori l. c. 496 sq. 504). Bekannt ist, wie gerade streng von der Welt abgeschlossene Nonnenklöster in der Reformation rührende Treue im alten Glauben bewiesen, z. B. die Nürnberger Clarissen (s. d. Art. Nürnberg) und die Nonnen von Riga (s. Gretser, Opp. XVII, 2 [Ratisbonae 1741], 180 sqq. 192 sqq.), Biberach, Diessenhofen, Straßburg und Memmingen (s. Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes III, 15. Aufl., 98. 100. 102), Hildesheim (Histor.-pol. Bl. CI [1888], 487. 493); in England waren von 1560 Nonnen nur zwei zum Austritt bereit (s. Gasquet, Heinrich VIII. und die englischen Klöster, Mainz 1890, II, 147. 170).

4. Die geschichtliche Entwicklung der weiblichen Orden hält gleichen Schritt mit derjenigen der Orden überhaupt. Eigens zu behandeln ist hier nur die Zeit der ersten Anfänge bis zur völligen Herausbildung fester Normen. a. Gottgeweihte Jungfrauen gab es schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Dieselben bildeten einen eigenen Stand, denn sie waren zu lebenslänglicher Ehelosigkeit verpflichtet. Die Jungfräulichkeit ward als geistige Ehe mit Christus aufgefaßt (Tertull., Ad uxor. 1, 4; Ambros. l. c. 1, 3), und eine Ehe nach erwählter Jungfräulichkeit galt als Ehebruch (Ps.-Ambros., De laps. virg. 5, bei Migne XVI, 373; Chrysost., De virg. 39, bei Migne, PP. gr. XLVIII, 561). Die Kirche nahm das betr. Versprechen entgegen und sanctionirte es, indem sie in öffentlicher und feierlicher Weise den Jungfrauen das Abzeichen ihres neuen Standes, den auf dem Altar geweihten Schleier (Hieron. Ep. 130, bei Migne, PP. lat. XXII, 1108), anlegte. Nur der Bischof hatte im Occident das Recht, diese velatio oder consecratio virginum vorzunehmen (Concil. Carth. a. 390, can. 3; a. 393, can. 34; s. Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 49 u. 59). Es geschah dieselbe an den höchsten Festen (zu Epiphanie, um Ostern, auch am Feste der hll. Petrus und Paulus), in Gegenwart des ganzen Volkes (Ps.-Ambros., bei Migne XVI, 372). Von Seiten der so Gott Geweihten war der Act ein öffentliches Gelübde, da sie ihren Willensentschluß durch ein äußeres Zeichen an den Tag legten. Ob das Gelübde auch in einer Formel ausgesprochen wurde, läßt sich nicht leicht entscheiden (s. Bouix, De jur. reg. I, 130—142); bei den Männern war eine solche Formel nicht gebräuchlich (Basil. Ep. 199, 19; Migne l. c. XXXII, 719). Jungfrauen sollten nach dem Wunsch des hl. Basilius vor der velatio um ihren Willensentschluß ausdrücklich befragt werden. — Schwierig ist die Frage, ob schon damals ein solches Gelübde ein feierliches war, ob also eine nach demselben versuchte Ehe nicht bloß unerlaubt, sondern auch ungültig war; Innocenz I. bezeichnet die Ehe einer virgo velata als Ehebruch und will dieselbe als Ehebrecherin behandelt wissen. Hat aber eine Jungfrau nur vor Gott, nicht auch im Angesicht der Kirche das Gelübde abgelegt, so erklärt er: Ista pollicitatio quam cum Deo pepigit solvi sine vindicta (ohne kirchliche Buße) non debet. In letzterem Fall also wurde von dem Gelübde dispensirt, im erstern nicht (Innocent. I. Ep. 2, § 15. 16, bei Migne, PP. lat. XX, 137[illegible]). Spätere Concilien (Tours 567, Barcelona 599 u. s. w.) fordern auch Trennung der Ehe und zählen das Gelübde einer velata unter den andern trennenden Ehehindernissen auf. Manche Kirchenväter entscheiden aber anders als Papst Innocenz, so Cypr. Ep. 4, 2 und August. De bon. vid. 10. Vgl. über diese Frage Pontius O. S. A., De matrimonio VII, Lugd. 1640, c. 14 sq.; Acta SS. Oct. VII, 2, 828 sq.; dann von Moy, Das Eherecht der Christen in der morgenländ. und abendländ. Kirche bis zur Zeit Karls d. Gr., Regensb. 1833, I, 63; Wilpert in der Zeitschr. f. kath. Theol. XIII [1889], 317). Ein bestimmtes Alter war ursprünglich für die velatio nicht vorgeschrieben. In Afrika wurden Anfangs des 5. Jahrhunderts 25 Jahre gefordert (Conc. Carthag. a. 418, can. 18, vgl. Hard. I, 935). Ein Alter von 40 Jahren bestimmten Conc. Caesaraug. (380) c. 8; Conc. Agath. (506) c. 19 und Kaiser Majorian (Nov. Major. VI, 1). Privatim konnte das Gelübde schon früher abgelegt werden. Die Riten für Consecration einer Jungfrau s. bei Martène et Durand, De ant. eccl. rit. l. 2, c. 6; Muratori l. c. 573 sq.; Sacramentar. Leo-

nin. (Migne, PP. lat. LV, 50. 129); Gelasian. (Migne LXXIV, 1152); Gregorian. (Migne LXXVIII, 173. 429). Den Schleier trugen die Jungfrauen beständig als Abzeichen ihres Standes. Nach der velatio wurde ein einfaches Kleid von dunkler Farbe (Hieron. Ep. 24, 3, Ep. 128, 2, bei Migne l. c. 428, 1096) angelegt. Ihre Namen waren in besonderen Matrikeln aufgezeichnet (Socrates, H. E. 1, 17). — Zweck des Gelübdes dieser gottgeweihten Jungfrauen war, ganz Gott zu gehören und der Welt zu entsagen. Daher sollten sie ihr Leben ganz in Gebet und Buße, Zurückgezogenheit, Schweigen, Handarbeit zubringen. So lehren fast alle Kirchenväter in ihren Mahnreden an die Jungfrauen. Vorbild (Ambros. De virg. 2, 2, bei Migne XVI, 208) und Patronin (Greg. Naz. In s. Cypr. n. 11) sollte die Mutter Christi sein. — Ein ausdrückliches Gelübde der Armut und des Gehorsams bestand in den ersten Jahrhunderten noch nicht, doch finden sich Ansätze dazu. Die Jungfrauen standen ganz besonders unter der Obhut und dem Gehorsam des Bischofs (Cypr. Epist. 4; Chrysost. De sac. 3, 17, bei Migne, PP. gr. XLVIII, 656). Sie entsagten zum wenigsten dem Genuß und Gebrauch des Reichthums (nulla vos habendi cupiditas inflammat, Ambros. De virg. 1, 9, bei Migne l. c. 203). Viele waren wirklich arm, so daß die Kirche auch die Sorge für ihren Unterhalt übernehmen mußte. Die Frucht ihrer Arbeit sollte den Armen zu gute kommen. (Vgl. Thomassin, Vetus et nova eccl. disciplin. I, 3, c. 42; Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche, Freiburg 1892.)

b. **Entstehung der Nonnenklöster.** Die Jungfrauen der ältesten Zeit wohnten bei ihren Verwandten, doch vereinigten sie sich vielfach schon früh zu gemeinsamem Leben. In Bologna gab es zur Zeit des hl. Ambrosius ein sacrarium virginitatis (De virg. 1, 10, bei Migne XVI, 205). Der hl. Antonius selbst brachte seine Schwester in einem solchen παρθενών unter, bevor er in die Wüste ging (Athanas. Vita Ant. 3, bei Migne, PP. gr. XXVI, 844). Als Antonius das eigentliche Mönchthum begründete, folgten bald entsprechende Ansiedlungen von Frauen, deren Vorsteherin die Schwester des Heiligen wurde (Athanas. l. c. 922). Die Organisation des Mönchthums durch den hl. Pachomius übertrug dessen Schwester auf die Nonnen (Vita Pachomii 28, bei Migne, PP. lat. LXXIII, 248). Die Regel und Lebensweise war bei Mönchen und Nonnen die gleiche. Sie hatten eine regelmäßige Tagesordnung und theilten ihre Zeit zwischen Gebet und Handarbeit. Streng ward auf die Trennung von den Mönchen geachtet (Vita Pach. l. c.). Nur am Sonntag verließen sie ihre Zellen, um zur Kirche und zur Communion zu gehen (Pallad. Hist. Laus. 138, bei Migne, PP. gr. XXXIV, 1236), oder es wurde auch wohl am Sonntag ein Priester zu ihnen gesandt (Vita Pach. l. c.). Großen Einfluß gewann die hl. Syncletica auf die Verbreitung der Nonnenklöster (Vita s. Syncl., bei Migne, PP. gr. XXVIII, 1488), welche mit derjenigen der Mönchsklöster gleichen Schritt hielt (Eus. Dem. evang. 3, 6, bei Migne, PP. gr. XXII, 229; Greg. Naz. Carm. ad Hell. v. 257 sq., bei Migne, PP. gr. XXXVII, 1470). Das Kloster des hl. Pachomius zählte 400 Nonnen (Hist. Laus. 39, bei Migne l. c. 1105). In Antinoupolis gab es 12 Nonnenklöster, darunter eines mit 60 Nonnen (ib. 1235 sq.), in Athribe zählte ein Kloster 300 Nonnen (ib. 1097), Theodoret (Hist. rel. 30, bei Migne, PP. gr. LXXXII, 1494) erzählt von einem solchen mit 250 Nonnen. Am Aufschwung des Ordenslebens durch den hl. Basilius nahmen auch die von diesem gestifteten Nonnenklöster theil (s. d. Art. Basilius). Im Occident wurden die Stiftungen der hll. Antonius und Pachomius durch den hl. Athanasius bekannt. Die Erste, welche in Rom ein Kloster für Frauen errichtete, war Marcella (Hieron. Ep. 127, 5, bei Migne, PP. lat. XXII, 1089). Ihr Beispiel hatte die Gründung vieler ähnlichen Ansiedlungen zur Folge (ib. 1092). Die Römerinnen Paula und Eustochium gründeten in Bethlehem drei Frauenklöster (Hieron. Ep. 108, bei Migne l. c. 896 sq.), Melania ein solches in Jerusalem. Ein Nonnenkloster in Gallien erwähnt Sulp. Sev. Dial. 2, 11. In Afrika errichtete der hl. Augustin deren viele. Die Regel des hl. Benedict galt auch für Nonnen und verdrängte auch bei ihnen allmälig andere Normen. Die hl. Scholastica gilt als erste Vorsteherin der Benedictinerinnen (s. Mabillon, Acta SS. saec. I, praef. § 3, n. 44). Andere Regeln speciell für Nonnen waren die des hl. Cäsarius (Migne, PP. lat. LXVII, 1103), Aurelian von Arles (ib. LXVIII, 399), des Donatus (ib. LXXXVII, 273), Cujusdam patris regula (ib. LXXXVIII, 1051), S. Leandri Hispal. Reg. s. de institutione virginum et contemptu mundi ad Florentinam sororem liber (ib. LXXII, 871) (vgl. Harduin IV, 1147 sq.; auch August. Ep. 211, bei Migne, PP. lat. XXXIII, 958). Von byzantinischen Klöstern des Mittelalters gibt einen Begriff das Typikon der Kaiserin Irene (s. Migne, PP. gr. CXXVII, 985 sq.). — Auch bei den Nonnen gab es den Unterschied zwischen verschleierten und unverschleierten Nonnen. Ueber die Natur ihrer Gelübde gilt ebenfalls das oben Gesagte. Aber auch nach Errichtung der Klöster gab es noch immer manche Jungfrauen, welche im elterlichen Hause für sich allein lebten (Greg. Naz. Ad Hellen. v. 257, bei Migne, PP. gr. XXXVII, 1470). Diese standen im Orient unter einer Vorsteherin (Sozomen. H. E. 8, 23); in Italien trugen sie besondere Kleidung, vestimentum s. matris D. N. Jesu Christi genannt (Muratori l. c. 577 c.). In der Karolingerzeit nahmen besonders Wittwen bald nach dem Tode des Mannes gern den Schleier, so daß Gesetze der Sitte entgegentraten (Thomassin l. c. c. 43).

c. Die weitere Entwicklung der Nonnenorden schließt sich, wie oben gesagt, an die der betr. Männerorden an und ist an gehöriger Stelle behandelt. (Zum Ganzen vgl. noch Fr. Pellizzarius S. J., Tractatio de monialibus, ed. correcta, Romae 1755; Tamburinus, De jure abbatissarum et monialium, Romae 1638; Muratori, Ant. Ital. diss. 66 de monast. monialium, l. c. 495 sqq.)

II. 1. Nonnen im weitern Sinne heißen alle jene in Gemeinschaft lebenden religiösen Frauenvereine, welche nicht eigentliche Gelübde im oben bezeichneten Sinne haben, sondern nur einfache, oder nur zeitweilige, oder nur das eine oder andere Gelübde ablegen. Dahin gehören alle die neueren Congregationen, welche sich dem Unterricht, der Krankenpflege u. s. w. als ihrem Hauptzwecke widmen. Dieses Zweckes wegen verzichten die Congregationen auf die strenge päpstliche Clausur. Da das einfache Armutgelübde zum Besitz nicht unfähig macht, so behalten die Schwestern den Besitz ihres Vermögens und verlieren nur das Recht des freien Gebrauches. Bei den älteren Nonnen ist mit wenig Ausnahmen (Orden von Fontevrault, Cistercienserinnen von Las Huelgas de Burgos, Elisabethinerinnen von 1429—1458) jedes einzelne Ordenshaus selbständig. In den meisten neueren Congregationen dagegen bilden sämmtliche Häuser eine Einheit unter gemeinsamer Leitung einer Generaloberin. Denn in den Lehr- und Pflegeorden sind Anstalten für die Ausbildung der Schwestern zu ihrem Beruf nothwendig, und mehrere verbundene Häuser können solche Anstalten leichter unterhalten. Auch muß die Möglichkeit geboten sein, Lehr- und Pflegekräfte zweckmäßig in die verschiedenen Häuser zu vertheilen, entstandene Lücken rasch zu ersetzen u. s. w. Endlich müssen die Häuser in pecuniärer Hinsicht sich zu Hilfe kommen können, wodurch es möglich wird, in armen Gemeinden Niederlassungen zu gründen. Ueberhaupt aber sind einheitliche Principien in Schule und Krankensaal, im Verkehr mit geistlichen und weltlichen Behörden wünschenswerth.

2. Vereine mit charitativem Zweck ohne Clausur und feierliche Gelübde gab es schon im Mittelalter, z. B. die Beguinen, die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, die verschiedenen Vereine von Tertiarierinnen. Eine gewisse vorbildliche Bedeutung für die modernen Congregationen hatte das Institut der Olivetaner-Oblatinnen der hl. Francisca Romana (s. d. Art.). Von kirchlicher Seite war es belobt worden; die Vertheidiger der entstehenden Congregationen konnten also die Angreifer darauf verweisen (Bougaud, Vie de s. Franç. de Chantal II, Paris 1863, 461). Im Uebrigen waren ähnliche Institute im Mittelalter vielfach nicht gern gesehen. Bonifaz VIII. (c. un. in VI 3, 16), das Concilium von Trient (Sess. XXV, c. 5 De regul.), besonders Pius V. (Bulle Circa pastoralis v. J. 1566) wurden durch Mißbräuche gedrängt, alle Frauenvereine ohne Clausur zu untersagen. Seit dem 16. Jahrhundert mehrten sich die Versuche, religiöse Vereine für Erziehung und Krankenpflege zu schaffen, und es war nun die Aufgabe, dieselben mit den kirchlichen Gesetzen über Clausur in Einklang zu bringen. Die hl. Angela Merici hatte die Ursulinen ursprünglich als Laienverein gestiftet (1517); als später ein Theil derselben die Clausur annahm, bestand zum ersten Mal ein eigentlicher Nonnenorden, dessen Hauptzweck ein charitativer war. Wohl mit Rücksicht auf die glücklichen Erfolge des Ordens erklärte am 31. August 1575 die Congr. Ep. et Reg. (s. Ferraris, s. v. Moniales art. I, 1) allgemein, die Nonnenorden, welche schon vor dem Trienter Concil mit Erziehung sich abgegeben hätten, dürften darin fortfahren, doch unter Wahrung der Clausur. Der hl. Franz von Sales dachte sich ursprünglich in den Nonnen von der Heimsuchung einen Verein nach dem Muster der Oblatinnen der hl. Francisca Romana. Der Widerstand war indeß so bedeutend, daß er es vorzog, einen eigentlichen Orden mehr contemplativen Charakters zu gründen. Bahnbrechend wirkte der hl. Vincenz von Paul durch seine soeurs de la charité, welche indeß nur ganz private Gelübde immer nur auf ein Jahr ablegten und nur eine Bruderschaft sein sollten, dem Bischof und Pfarrer unterworfen. Die Begeisterung für charitative Vereinigungen war durch diese Stiftung geweckt.

Die Organisation solcher Verbände unter einer Generaloberin war das endliche Ergebniß der vielfach verunglückten Versuche, die Verfassung der Gesellschaft Jesu für Frauenvereine zu adaptiren. In Belgien bestanden noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts manche Laienverbände von Frauen mit dem einfachen Keuschheitsgelübde. In ihrem Eifer für Katechese suchten mehrere Jesuiten durch Schriften (Lessius, Rosweyd) oder durch Neugründungen (Mortaigne) solche Vereine zu verbreiten und für den Unterricht der weiblichen Jugend nutzbar zu machen (vgl. Manareus, De rebus S. J. commentarius, Florentiae 1886, 46). Nach dem Vorbild dieser belgischen Bruderschaften vereinigten sich unter Maria Ward einige des Glaubens wegen aus England vertriebene Frauen, um etwas Aehnliches für die Heimat zu schaffen. Ueber die belgischen Vereine hinaus erstrebten sie eine festere Organisation unter einem gemeinsamen Haupt. Unklugheiten und Uebereifer führten zur Unterdrückung dieser „Jesuitessen" durch Urban VIII. (Helyot-Badiche, Dictionnaire des ordres relig. s. v. Jésuitesses). Erst Benedict XIV. erkannte für die „Englischen Fräulein" (s. d. Art.) 1749 eine Generaloberin an.

Nach vorübergehender Unterdrückung in der Revolutionszeit nahmen die Congregationen im 19. Jahrhundert ungeahnten Aufschwung. Glänzendes Lob spendeten ihnen namentlich die amerikanischen Bischöfe auf dem Plenarconcil von Baltimore 1866 (Coll. Lac. III, 511): Non possumus quin agamus omnipotenti Deo gratias; qu…

harum tam utilium Congregationum tantum numerum, tantamque varietatem in Ecclesiae subsidium excitaverit. Hisce quippe Congregationibus acceptum referimus, quod tot puellarum innocentiae servandae habeamus parata tutaque domicilia; his debet America nostra institutionem numerosae juventutis tum in literis, tum in christianis moribus, atque adeo diffundendae Catholicae Fidei efficax adjumentum. Ueber die rechtlichen Verhältnisse und die Congregationen im Einzelnen s. d. Art. Congregationen II, od. III, 924 ff. (Vgl. De virginibus Anglis judicium P. Suaresii, in Suaresii Opuscula sex inedita, ed. Malou, Bruxell. et Paris 1859, 357, mit der Einleitung l. c. 350; Schels, Die neueren religiösen Frauengenossenschaften nach ihren rechtlichen Verhältnissen dargestellt, Schaffh. 1857; Schuppe, Das Wesen und die Rechtsverhältnisse der neueren religiösen Frauengenossenschaften, Mainz 1868; M. du Camp, Die Wohlthätigkeitsanstalten der christl. Barmherzigkeit in Paris [übersetzt nach der 2. franz. Aufl.], Mainz 1887.) [Kneller S. J.]

Da der Stand der gottgeweihten Jungfrauen einer besondern Pflege und eines sorgsamen Schutzes würdig ist, so hat die kirchliche Gesetzgebung besondere ausgedehnte Vorkehrungen bezüglich der Beichtväter für Nonnen getroffen. Die Gewissensleitung der Nonnen gilt als eine der schwierigsten Aufgaben der Seelsorge, und ein sonst approbirter Beichtvater wird damit noch nicht als für Klosterfrauen geeignet betrachtet. Vielmehr soll für jedes Frauenkloster Ein Priester als ordentlicher Beichtvater aller zugehörigen Personen bestimmt werden, so daß es diesen nicht freisteht, sich einen beliebigen Beichtvater zu wählen. Dabei soll aber denselben wenigstens zwei- bis dreimal jährlich Gelegenheit geboten werden, bei einem andern (außerordentlichen) Beichtvater zu beichten. Die bezüglichen Bestimmungen des Kirchenrechtes sind enthalten im Conc. Trid. Sess. XXV, c. 10 De regul., in den Constitutionen Inscrutabili Gregors XV. (5. Februar 1622), Superna Clemens' X. (21. Juni 1670), Pastoralis curae Benedicts XIV. (5. August 1748), dem Decrete Quemadmodum Leo's XIII. (17. Dec. 1890) und in den Erklärungen der S. Congr. Epp. et Regul. Streitig ist jedoch, ob dabei nur für die Nonnen im eigentlichen Sinne oder auch für die Klosterfrauen ohne Clausur ein Gesetz aufgestellt werden soll. Nimmt man das Erstere an, so würde der Beichtvater für die Absolution der Nonnen im weitern Sinne keiner besondern Vollmacht bedürfen. Jedenfalls aber steht fest, a. daß die Bestellung eines besondern Beichtvaters auch für die neueren Frauenorden angemessen und gewöhnlich in deren Statuten vorgeschrieben ist, sowie daß wiederholt eine darauf bezügliche Bestimmung vom päpstlichen Stuhle vor Gutheißung solcher Statuten verlangt wurde; b. daß Provinzialconcilien oder bischöfliche Bestimmungen in vielen Diöcesen eine besondere Approbation für die Beichtväter aller Frauenklöster vorschrieben; c. daß überall da, wo ein besonderer ordentlicher Beichtvater bestimmt ist, pflichtmäßig auch ein außerordentlicher zu bestellen ist.

Recht und Pflicht zur Ernennung sowohl des ordentlichen wie des außerordentlichen Beichtvaters liegt bei dem Obern des Klosters, d. h. für die exemten Nonnenklöster bei dem Ordensobern, für die nichtexemten beim Bischofe. Dabei ist die Regel, daß der Bischof den ordentlichen Beichtvater aus dem Weltclerus nehmen muß; der Regularobere dagegen kann denselben nur aus den Priestern des eigenen Ordens wählen, soll dafür aber wenigstens einmal im Jahre einen Priester aus einem andern Orden oder aus dem Säcularclerus als außerordentlichen Beichtvater bevollmächtigen. Indeß aber bedarf der vom Regularobern designirte Beichtvater noch der Approbation seitens des Diöcesanbischofs. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Bischof zur Ermittelung der Tauglichkeit für das Amt eines Klosterbeichtvaters ein eigenes Examen abhalten läßt. Die Bestimmung des ordentlichen Beichtvaters geschieht auf höchstens drei Jahre; soll derselbe für ein neues Triennium deputirt werden, so bedarf es eines besondern Indultes der S. Congr. Epp. et Regul., welches gewöhnlich über ein drittes Triennium hinaus verweigert wird. Auch wird den Nonnen bei der zweiten bezw. dritten Deputation desselben Beichtvaters ein gewisses Einspruchsrecht zugestanden. Das vom Kirchenrecht geforderte Alter des Klosterbeichtvaters ist das vollendete 40. Lebensjahr, wovon jedoch auf besondere Gründe hin dispensirt wird. Außerdem sind unter den übrigens geeigneten Personen einige vom Amt des Nonnenbeichtvaters rechtlich ausgeschlossen, so besonders der Generalvicar, auch die Pfarrer, soweit deren anderweitige Pflichten darunter leiden könnten; ferner die Priester verschiedener Orden (z. B. die fratres minores conventuales), die sog. Klostercommissare und der Regel nach die Kapläne der Klosterkirchen. — Der außerordentliche Beichtvater soll, nach der Ansicht gewichtiger Auctoren, eigentlich nicht auf eine bestimmte Zeit, sondern für jeden einzelnen Fall besonders beauftragt werden; doch pflegt man gewöhnlich auch ihn für eine Zeit von drei Jahren zu approbiren. In der Zeit, da er seines Amtes waltet, soll der ordentliche Beichtvater keine zum Kloster irgendwie gehörige Person Beicht hören, sich überhaupt im Kloster gar nicht zeigen. Zwar ist keine Nonne verpflichtet, bei dem außerordentlichen Beichtvater eine sacramentale Beicht abzulegen; doch haben sich alle Nonnen einzeln vor demselben einzufinden, um etwaige Ermahnungen von ihm entgegenzunehmen. Wie oft der außerordentliche Beichtvater im Kloster zu erscheinen hat, bestimmt die Klosterregel; ausdrücklich aber wird jeder Nonne das Recht zuerkannt, aus gewichtigen Gründen jederzeit einen außerordentlichen Beicht-

vater zu verlangen. Dieses Recht wird besonders durch das erwähnte Decret Quemadmodum auf's Neue bestätigt und von dem Willen der Oberin ganz unabhängig erklärt; doch soll es nicht dazu dienen, aus jedem beliebigen Grunde oder gar regelmäßig den ordentlichen Beichtvater zu umgehen (S. Congr. Epp. et Reg. 1. Febr. 1892). Endlich ist noch zu bemerken, daß Nonnen, welche sich mit Erlaubniß außerhalb ihres Klosters aufhalten, bei jedem approbirten Priester beichten können (S. Congr. Epp. et Reg. 27. Aug. 1852).

Der Beichtvater hat den Nonnen gegenüber das Amt eines quasi-parochus; er ist deßhalb allein befugt, ihnen die sonst dem Pfarrer zustehenden Sacramente zu spenden, und er darf, aber auch nur zu diesem Zwecke, im Nothfall die Clausur betreten. Ebenso kann der Bischof nur dem ordentlichen Beichtvater die Vollmacht übertragen, den Nonnen die sog. Generalabsolution zu ertheilen (S. Congr. Indulg. 20. Sept. 1775). Das Recht zur Beerdigung der verstorbenen Nonnen steht deßgleichen dem Beichtvater zu, und zwar principiell auch dann, wenn dieselben auf dem allgemeinen Kirchhofe begraben werden (vgl. Verings Archiv für Kirchenrecht XL [1878], 329 ff.). Um die Klostergeschäfte soll sich der Beichtvater nicht bekümmern, ebenso wenig um die äußere Klosterordnung; dagegen liegt ihm allein die Seelenleitung der Klosterschwestern ob, und jede Einmischung der Oberin in dieselbe, namentlich was den Empfang der heiligen Communion angeht, ist untersagt (s. das Decret Quemadmodum n. 5). Um jede solche Einmischung möglichst zu beschränken, ist es der Oberin auf das Strengste verboten, die Schwestern irgendwie zu einer Gewissenseröffnung ihr gegenüber zu veranlassen; wo eine solche „Gewissensrechenschaft" früher vorgeschrieben war, ist diese Pflicht aufgehoben, jedoch die ganz freiwillige Ablegung derselben nicht verboten (ib. 1—3). Das Recht der Rüge bei öffentlich begangenen Fehlern bleibt der Oberin unbenommen (ib. 5). — Der Beichtvater der Nonnen hat seinem Rechte entsprechend die strenge Pflicht, alles zu vermeiden, was dem Seelenheil seiner Beichtkinder schaden könnte, und besondern Eifer auf die Förderung derselben in der Tugend zu verwenden. Es genügen daher für ihn nicht die gewöhnlichen Kenntnisse der Moral; er muß vielmehr daneben verstehen, seine Beichtkinder auf dem ordentlichen Wege der Vollkommenheit zu führen, und muß über die außerordentlichen Fälle größerer Vollkommenheit, über mystische Zustände u. dgl. wenigstens einige Kenntnisse haben. Nicht minder groß muß auch seine Klugheit und sein Tact sein, um bei allen Fehlern und Schwächen der Klosterfrauen das Zweckmäßigste zu treffen, damit ebenso Eifer und Fortschritt im Guten wie Eintracht und Liebe gewahrt bleiben. Treffliche Anweisungen in dieser Beziehung geben Tamburini, De jure abbatissarum, Disp. XVI, q. 9; Lehmkuhl, Theol. mor. II, ed. 7, Friburgi 1893, 359; vgl. auch Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiöcese Köln 1893, 111 ff. (Zum Ganzen vgl. Analecta juris pontificii V, 1 [1867], 539 sqq.; Kohn im Archiv für kath. Kirchenrecht XLII [1879], 241 ff.; Lehmkuhl l. c. 288 sqq. Eine Erklärung des Decretes Quemadmodum gab der Jesuit Secondo Franco [italienisch, in's Deutsche übersetzt von Huber S. J., Regensburg 1892]; s. auch Kirchliches Amtsblatt für die Diöcese Münster 1892, 35 ff.; Pastor bonus IV [1892], 292 ff. und andere wissenschaftlich-praktische theol. Zeitschriften.) [A. Esser.]

Nonnotte, Claude Adrien (nicht Claude François), S. J., polemischer Schriftsteller, war am 29. Juli 1711 zu Besançon geboren und trat am 7. September 1730 in die Gesellschaft Jesu. Er war thätig als Prediger in Amiens, Paris, Versailles und zuletzt in Turin. Dorthin hatte ihn der König von Sardinien, Karl Emmanuel III., selbst eingeladen und behandelte ihn mit Auszeichnung. Bekannt wurde Nonnotte's Name besonders durch seine literarischen Fehden mit Voltaire. Da die Schriften der sogen. „Philosophen" so viel Unheil anrichteten, begann Nonnotte seit 1757 die Hauptschriften Voltaire's zu kennzeichnen. Der Angegriffene ließ es an Entgegnungen in seiner Weise nicht fehlen; zwanzig Jahre lang überschüttete er Nonnotte mit den gemeinsten Schmähungen (Kreiten, Voltaire, 2. Aufl., Freiburg 1885, 476 f.). Nach der Unterdrückung der Gesellschaft Jesu in Frankreich zog Nonnotte sich nach Besançon zurück und fuhr hier in seiner schriftstellerischen Thätigkeit gegen Voltaire fort. Als Mitglied der Akademie von Besançon lieferte er auch mehrere (ungedruckte) Abhandlungen über die Geschichte seiner engern Heimat, der Franche-Comté. Zu Besançon starb er am 3. September 1793. Nonnotte's Schriften sind: 1. Examen critique ou Réfutation du livre des Moeurs (anonym), Paris 1757. 2. Les erreurs de M. de Voltaire sur les faits historiques et dogmatiques (anonym), Avignon 1762, 2 vols., 6e éd. 1774, Neudrucke 1818 und (mit dem Namen des Auctors) 1820 und 1823; übers. in's Deutsche, Spanische, Italienische und Polnische. Bd. I gibt eine Aufzählung der historischen Unrichtigkeiten in den Werken Voltaire's, hauptsächlich nach dessen Essai sur l'histoire générale, in welchem Voltaire die Weltgeschichte in einer Weise zur Bekämpfung des Christenthums verdreht, daß seine früheren antichristlichen Schriften, nach Nonnotte's Urtheil, dadurch in Schatten gestellt werden. Bd. II legt Voltaire's dogmatische Irrthümer und die entgegengesetzten Wahrheiten in systematischer Ordnung dar. Namentlich der Nachweis der historischen Irrthümer erbitterte Voltaire auf's Höchste. Gegen seine Gewohnheit verstand er sich 1762 zu einer Antwort, die umgearbeitet 1765 noch einmal erschien. Von den mehr als 1000 vorgeworfenen Irrthümern versucht er die Vertheidigung von ... wenigen und ersetzt das Uebrige durch persönliche

Invectiven. Nonnotte blieb ihm die Antwort nicht schuldig. Einen dritten Band zu den Erreurs mußte Nonnotte 1779 ohne Angabe des Druckortes erscheinen lassen. In Paris il n'a pu obtenir ni approbation ni permission, ni même le censeur; la douce tolérance consistant à donner une très-libre circulation à toutes les erreurs et à s'opposer avec la morgue des tyrans à tout ce qui peut les combattre! (Journ. hist. et litt., 15 Oct. 1780, 255.) 3. Dictionnaire philosophique de la religion (anonym), Avignon 1772, 9e éd. 1835, übers. in's Poln., Italien., Span., Portug., Deutsche. Voltaire hatte 1764 sein Dictionnaire philosophique portatif erscheinen lassen, um alles, was bisher in einzelnen Schriften gegen das Christenthum vorgebracht war, zu einem populär gehaltenen Handbuch zu vereinen (Kreiten 274. 408—412). Nonnotte gibt in seiner Gegenschrift, ebenfalls in der beliebten lexikalischen Form, Erörterungen über die gewöhnlichen Schlagworte der Zeit und Widerlegungen der landläufigen Einwürfe. Voltaire antwortete dießmal nicht. 4. Den „Philosophen“ seiner Zeit, die vom Christenthum abfielen, stellt Nonnotte die Philosophen gegenüber, die in den ersten Jahrhunderten zum Christenthum übertraten, in der Schrift Les philosophes des trois premiers siècles de l'Église, Paris 1789, 3e éd. 1818. — Nonnotte's Sprache und Darstellung ist ruhig und klar. Er verzichtet durchaus auf persönliche Angriffe und erkennt die Talente seines Gegners unumwunden an. Die Bedeutung seiner Schriften für ihre Zeit erhellt aus den häufigen Ausgaben und aus dem Ingrimm, mit welchem Voltaire seinen Gegner in Prosa und Versen verfolgte. Clemens XIII. sandte am 7. April 1768 an Nonnotte ein anerkennendes Breve. Der hl. Alfons von Liguori nannte 1778 in einem Briefe an Nonnotte dessen Werke „goldene Bücher“, die er „immer vor sich“ habe. In jedem Abschnitte finde er ja die Hauptwahrheiten des Glaubens mit Gelehrsamkeit behandelt und ganz zutreffende und klare Antworten auf die Schmähungen in den Büchern Voltaire's und seiner Genossen (Lettere di S. Alfonso Maria de' Liguori I, 2, Roma s. a. [1890], 473). (Vgl. de Backer, Biblioth. s. v.; Sommervogel, Dictionn. des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des relig. de la comp. de Jesus, Paris 1884, 1350.) [Kneller S. J.]

Nonnus ist ursprünglich ein Ehrentitel zum Ausdruck kindlicher Ehrfurcht gegen ältere oder vorgesetzte Personen; so findet sich das Wort beispielsweise als Ehrenname eines Erziehers auf einer Grabschrift (Zaccaria, Storia lett. d'Italia IX, Modena 1756, 492). Insbesondere aber bezeichnete es gottgeweihte Personen und kommt in diesem Sinne besonders verbunden mit castus oder sanctus vor, z. B. Hieron. Ep. 22 ad Eustoch. (Migne, PP. lat. XXII, 404), Ep. 117 (l. c. 956); Arnob. jun. In ps. 105 (Migne LIII, 486), In ps. 140 (l. c. 552). Weiterhin wurde das Wort in den Klöstern angewendet als Titel für ältere Mönche, die ein Klosteramt (als Prior, Decan u. s. w.) bekleideten. Als Name für die Vorsteher wird es z. B. vorgeschrieben auf der Synode zu Aachen vom Jahre 817 (Migne, PP. lat. XCVII, 390): ut, qui proponuntur, nonni vocentur; ähnlich nennt Columban Ep. 5 (Mon. Germ. hist. Ep. III, 175) den Apostel Petrus communis omnium nonnus. In der Benedictinerregel c. 63 wird nonnus als Titel älterer Mönche angeordnet und entspricht ganz dem spätern domnus (s. Smaragdus in Reg. S. Ben., bei Migne, PP. lat. CII, 913). Diese Erweiterung des Gebrauches läßt sich auch sonst nachweisen (s. Du Cange s. v.). Allmälig kam das Wort in Mönchsorden außer Gebrauch, hat sich aber in dem entsprechenden Femininum nonna für weibliche Orden erhalten und ist sogar allgemeine Bezeichnung derselben geworden (s. d. Art. Nonnen). [Kneller S. J.]

Nonnus von Edessa wurde vom Räuberconcil (449) nach Absetzung des Ibas zum Bischof von Edessa ernannt (Liberatus, Brev. 12 [Migne, PP. lat. LXVIII, 1005]). Als Ibas zu Chalcedon 451 in seine Würde wieder eingesetzt wurde, mußte Nonnus ihm weichen; das Concil wies ihn an die Bestimmung des Patriarchen von Antiochien (Sess. X, bei Mansi VII, 262 sq.). Nach Ibas' Tode 457 erscheint Nonnus wieder als Metropolit von Edessa. Als solcher unterzeichnet er ein Schreiben an Kaiser Leo I., in welchem er mit seinen Suffraganen das Concil von Chalcedon anerkennt (Mansi VII, 553). Wahrscheinlich ist Nonnus von Edessa identisch mit dem hl. Nonnus (Martyrol. Rom. 2 Dec.), der die hl. Pelagia bekehrte. Ob Nonnus 451—457 Bischof von Heliopolis war, s. Acta SS. Boll. Oct. IV, 253 sq. (Vgl. auch Assemani, Bibl. orient. I, 257 sq.) [Kneller S. J.]

Nonnus aus Panopolis in Oberägypten, berühmter heidnisch-griechischer Dichter gegen Ende des 4. Jahrhunderts, ist nach der herrschenden Ansicht im spätern Alter zum Christenthum übergetreten und hat als Christ eine Umschreibung (μεταβολή, παράφρασις) des Johannesevangeliums in Hexametern versucht. Jüngst hat jedoch J. Dräseke Zweifel an der Richtigkeit dieser Ansicht, bezw. an der Aechtheit der Paraphrase geäußert (Theologische Literaturzeitung 1891, 332; Wochenschrift f. class. Philologie 1893, 349). Die Zeugnisse der Handschriften über den Verfasser zeigen ein gewisses Schwanken. In der ältesten und besten Handschrift (Cod. Laurentianus saec. XI) ist der Titel Νόννου παράφρασις erst von späterer Hand eingetragen; in einer jüngern Handschrift (Cod. Marcianus saec. XIV) wird der Verfasser „Ammonius, Philosoph und Rhetor“, genannt. Schwerer als dieses Schwanken wiegt der Umstand, daß in Sachen der Metrik und der Grammatik zwischen der Paraphrase und dem Hauptwerke des heidnischen Dichters, dem großen Epos Διονυσιακά, ein durchgreifender Unterschied oder vielmehr Gegensatz besteht. Eignet diesem Epos

„eine bis zur Eintönigkeit gesteigerte Strenge der metrischen Form" (W. Christ, Gesch. der griech. Literatur, 2. Aufl., München 1890, 655), so weist der Vers der Paraphrase zahlreiche metrische Verstöße und auch mannigfache grammatische Unregelmäßigkeiten auf; diese Thatsache dürfte in der Gebundenheit der Paraphrase an ihre Vorlage keine befriedigende Erklärung finden. Dagegen bekundet hinwiederum der Stil und auch der Wortschatz in beiden Werken eine unverkennbare Verwandtschaft. Die üppige Weitschweifigkeit des Ausdrucks, die ermüdende Häufung der Synonyma und Epitheta, die seltsame Freude an Wiederholungen theilt die Paraphrase mit den Dionysiaca; Belege für den beiderseitigen Gebrauch seltener Wortbildungen sind den umfassenden Nachweisen L. Schwabe's über das Abhängigkeitsverhältniß zwischen Nonnus und Musäus (De Musaeo Nonni imitatore liber, Tubingae 1876 [Programm]) zu entnehmen. Endlich ist der Uebertritt des heidnischen Epikers zum Christenthume durch kein directes Zeugniß beglaubigt, sondern wird lediglich aus der Voraussetzung, er sei der Verfasser der Paraphrase, erschlossen. Doch darf andererseits auch wieder nicht unbeachtet bleiben, daß wir über die Lebensverhältnisse des Verfassers der Dionysiaca überhaupt nur sehr ungenügend unterrichtet sind. Erscheint demnach ein Verdacht gegen die Aechtheit der Paraphrase nicht unberechtigt, so entbehrt die Vermuthung Dräseke's, die Paraphrase gehöre Apollinaris von Laodicea an, vorläufig wenigstens aller und jeder Begründung. Ein genauerer Vergleich zwischen der in Rede stehenden Paraphrase und der von Apollinaris verfaßten Paraphrase der Psalmen ist noch nicht angestellt worden. Die erstere schließt sich insofern sehr enge an den biblischen Text an, als alle Sätze desselben ohne Ausnahme zu ihrem Rechte kommen und irgendwie wiedergegeben werden. Zugleich wird jedoch fast jedes Wort mehr oder weniger umständlich erläutert, fast jede Scene mehr oder minder glücklich ausgemalt. Der erste Vers des Evangeliums z. B. lautet in der Paraphrase:

ἄχρονος ἦν, ἀκίχητος, ἐν ἀρρήτῳ λόγος ἀρχῇ,
ἰσοφυὴς γενετῆρος ὁμήλικος υἱὸς ἀμήτωρ,
καὶ λόγος αὐτοφύτοιο θεοῦ γόνος, ἐκ φάεος φῶς,
πατρὸς ἔην ἀμέριστος, ἀτέρμονι σύνθρονος ἕδρῃ,
καὶ θεὸς ὑψιγένεθλος ἔην λόγος.

Allem Anscheine nach hat der Paraphrast nur seiner Kunst obliegen wollen, ohne theologische oder dogmatische Interessen zu verfolgen. Migne (PP. gr. XLIII, 749—1228) hat die Ausgabe der Paraphrase von D. Heinsius, Leyden 1627, abdrucken lassen. Neuere Ausgaben lieferten namentlich Fr. Passow, Leipzig 1834, und A. Scheindler, Leipzig 1881, beide unter Beifügung des Textes des Evangeliums (vgl. A. Scheindler, Zur Kritik der Paraphrase des Nonnos von Panopolis, in den Wiener Studien, Jahrg. 1881, 219—252; Jahrg. 1882, 77—95). Die Bearbeitung, welche die Paraphrase bisher gefunden hat, bewegt sich fast ausschließlich im Rahmen der Texteskritik. S. insbesondere Arm. Koechly, De Evangelii Joannei paraphrasi a Nonno facta dissertatio, Turici 1860 (Progr.); wieder abgedruckt in Arm. Koechly, Opuscula philologica I, edidit G. Kinkel, Lipsiae 1881, 421—446; G. Kinkel, Die Ueberlieferung der Paraphrase des Evangeliums Johannis von Nonnos, Heft 1, Zürich 1870; H. Tiedke, Quaestionum Nonnianarum specimen, Berolini 1873 (Diss. inaug.); Id., Nonniana, Berol. 1883 (Progr.). — Unter dem Namen eines Mönches oder Abtes Nonnus sind sachlich werthvolle Commentare über vier Reden des hl. Gregor von Nazianz (Oratt. II invectivae in Julianum imp., Orat. in laudem S. Basilii Magni, Orat. in sancta lumina) auf uns gekommen. Ein Abdruck derselben findet sich bei Migne, PP. gr. XXXVI, 985—1072. Zum Zweck einer neuen kritischen Ausgabe hat E. Patzig (De Nonnianis in IV oratt. Gregorii Naz. commentariis, Lips. 1890 [Progr.]) diesen Commentaren, ihrer handschriftlichen Ueberlieferung, ihren Spuren in der byzantinischen Literatur und ihrer Herkunft eine gründliche Untersuchung gewidmet und ist in der letztgenannten Frage zu dem Ergebnisse gelangt, daß der Verfasser zu Anfang des 6. Jahrhunderts in Syrien oder Palästina lebte, der Name Nonnus aber auf haltlosen Vermuthungen späterer Zeit beruht. [Bardenhewer.]

Norbert, der hl., Erzbischof von Magdeburg und Stifter des Prämonstratenserordens (s. d. Art.), war als der zweite Sohn des Grafen Heribert von Gennep und seiner Gemahlin Hadwigis von Xanten um das Jahr 1080 geboren. Von den Eltern zum geistlichen Stande bestimmt, erhielt er frühzeitig ein Canonicat zu Xanten, kam dann an den Hof des Erzbischofs von Köln und gehörte später zur Kanzlei Heinrichs V. Letztern begleitete er auf seinem Römerzuge und war im Februar 1111 Zeuge von den Gewaltthätigkeiten desselben gegen Paschalis II.; außer Erzbischof Konrad von Salzburg war er der Einzige, welcher darüber seine Mißbilligung auszusprechen wagte. Das Bisthum Cambrai, welches ihm Heinrich 1113 anbot, lehnte er ab: obwohl er die Subdiaconatsweihe empfangen hatte, gefiel es ihm doch besser, ein weltliches Leben zu führen. Im J. 1115 jedoch trat plötzlich eine für sein Leben entscheidende Wendung ein. Auf einem Ritte, bei dem ihn nur ein einziger Diener begleitete, wurde er plötzlich von einem Unwetter überrascht; vor ihm schlug ein Blitz in die Erde, das Pferd warf ihn ab, und er meinte eine Stimme zu hören, welche ihn ob seines bisherigen Lebens anklagte. Hierdurch gleich dem hl. Paulus gänzlich umgewandelt, beschloß er allen seinen Reichthümern und Vergnügen zu entsagen, ein Leben der Entbehrung und Muße zu führen und sich hauptsächlich der Predigt zu widmen. Er begab sich zu dem durch seine Frömm-

berühmten Abt Kuno von Siegburg, dem spätern (1126—1132) Bischof von Regensburg, und hielt hier eine ernste Einkehr in sich selbst. Am Charsamstag (17. April) 1115 ertheilte ihm auf sein inständiges Bitten Erzbischof Friedrich von Köln nach einander die Diaconats- und die Priesterweihe; er ging dann nochmals für 40 Tage nach Siegburg zurück und begab sich darauf nach Xanten, um einen Versuch zur Reformirung des dortigen Stiftes zu machen. Da ihm diese nicht gelang, zog er sich auf sein Gut Fürstenberg zurück, lebte dort in Abtödtung und Betrachtung und begann auch als Prediger umherzuziehen. Sein religiöser Eifer hatte ihm mehrere Gegner erweckt; diese klagten ihn auf der Synode zu Fritzlar (28. Juli 1118) bei dem päpstlichen Legaten Kuno von Präneste an, daß er sich das Predigtamt anmaße, sich wie ein Mönch kleide und doch im Besitz seines Vermögens bleibe. Norbert berief sich auf das Beispiel Johannes' des Täufers und wurde freigesprochen. Aber er verkaufte jetzt seine Güter und vertheilte den Erlös an die Armen. Barfuß und in elendem Gewande durchzog er zunächst Frankreich und traf im November 1118 zu St. Gilles in der Diöcese Nimes mit Papst Gelasius II. zusammen. Derselbe ertheilte ihm Absolution von der Irregularität, in welche er wegen des Empfanges zweier höheren Weihen an Einem Tage gefallen zu sein fürchtete, und gab ihm, da er sich standhaft weigerte, in der Begleitung des Papstes zu bleiben, die Erlaubniß zum Predigen, wo er wolle. Am Tage vor dem Palmsonntag 1119 kam er nach Valenciennes, wo er infolge übermenschlicher Anstrengungen seine beiden Gefährten, einen Laien und einen Subdiacon, verlor und selbst schwer erkrankte. Doch gewann er den Kaplan des Bischofs Burchard von Cambrai, Hugo mit Namen, der sein getreuester Begleiter wurde. Als er wiederhergestellt war, wanderte er predigend, Frieden stiftend, Wunder wirkend umher und kam im Herbst nach Reims zu Papst Calixtus II., der dort am 20. October eine Synode hielt und ihm die Erlaubniß seines Vorgängers erneuerte. In Reims ließ er sich von dem Bischof Bartholomäus von Laon bewegen, mit in dessen Diöcese zu ziehen. Die Martinskirche bei Laon zu übernehmen, lehnte er ab und wählte vielmehr das wilde Thal Prémontré (Praemonstratum, pratum monstratum) im Walde zu Coucy (Dep. Aisne) zur Niederlassung. Nachdem er in der Fastenzeit 1121 dreizehn Schüler gewonnen hatte, unter denen auch Evermod, später Bischof von Ratzeburg, war, schrieb er diesen eine Regel vor und stiftete so den Orden, welcher später den Namen der Prämonstratenser erhielt. Am 4. Mai 1122 wurde die neue Kirche des Ortes von dem Bischof Bartholomäus von Laon im Beisein des Bischofs von Soissons unter großem Zulauf des Volkes eingeweiht. Norbert selbst machte sich wieder auf die Wanderpredigt. Einen Freund fand er an dem hl. Bernhard, einen Gegner an Abälard. Bald mehrten sich diejenigen, welche Eintritt in den Orden verlangten. Da er den Grafen Gottfried von Kappenberg aus Westfalen aufnahm, wurde Norbert von dessen Schwiegervater, dem Grafen Friedrich von Arnsberg, gefangen genommen, entging jedoch durch Friedrichs plötzlichen Tod dem ihm selbst angedrohten Tode. Den Grafen Theobald von der Champagne dagegen hielt er von dem Eintritt in seinen Orden ab, da er hörte, daß derselbe viel Gutes wirke. Auf Bitten des Bischofs Burchard von Cambrai begab sich Norbert 1124 nach Antwerpen, um gegen die Irrlehre des Tanchelm (s. d. Art.) zu predigen; man überließ die dortige Michaelskirche seinen Ordensbrüdern, und er wußte von da aus die Ketzerei allmälig zu unterdrücken. Ende des folgenden Jahres reiste er als Brautwerber für Theobald von der Champagne zu dem Markgrafen Engelbert von Friaul und dann weiter nach Rom, Honorius II. nahm ihn freundlich auf und ertheilte ihm am 16. Februar 1126 die Bestätigung seines Ordens. Auf dem Rückwege kam Norbert durch Würzburg und gab dort während der Messe im Dom einer blinden Frau das Augenlicht wieder. Da man ihn zum Bischof haben wollte, entwich er heimlich aus der Stadt. Später machte Norbert im Auftrag des Grafen Theobald von der Champagne eine zweite Reise nach Deutschland und kam auf derselben nach Speier, wo König Lothar II. gerade einen Reichstag hielt. Gegenstand der Berathung auf demselben war auch die Besetzung des erzbischöflichen Stuhles von Magdeburg, wo nach dem Tode Rokkers (19. December 1125) eine zwiespältige Wahl erfolgt war. Auf Bitten der Versammelten hielt Norbert eine Predigt. Infolge davon wurde durch den Einfluß des anwesenden päpstlichen Legaten Gerhard und des Metzer Dompropstes Albero von Montreuil (spätern Erzbischofs von Trier) nunmehr Norbert selbst zum Erzbischof gewählt; nach längerem Widerstreben nahm er an, und der Legat ertheilte ihm sofort die Bestätigung. Nachdem er den König noch nach Straßburg begleitet hatte, zog er unter Geleit der Bischöfe Otto von Halberstadt und Ludolf von Brandenburg nach Magdeburg. Von allen Seiten strömte das Volk zusammen. Barfuß zog er am 18. Juli in die Stadt und dann zuerst in den Dom. Als er in den erzbischöflichen Palast wollte, wurde er wegen seiner ärmlichen Kleidung von dem Thürhüter zurückgewiesen. „Du hast mich besser erkannt, und mit hellerem Auge schaust du mich an, als diejenigen, welche mich zu diesem Palaste drängen, zu dem ich armer und niedriger Mensch nicht hätte erhoben werden sollen," antwortete er dem Diener, als ihn derselbe, von Anderen aufmerksam gemacht, um Verzeihung bat. Am 25. Juli erhielt er durch den Bischof Udo von Zeitz die bischöfliche Weihe. Die Diöcese erforderte einen energischen Mann; unter Norberts Vorgängern war die kirchliche Zucht arg gelockert und die Besitzungen des Bisthums waren so sehr verschleudert worden, daß die Einkünfte kaum für vier Monate genügten.

Norbert erwies sich, wie sein Lebensbeschreiber sagt, als „ein treuer Verwalter seines Hauses“; er wußte die Güter des Bisthums wieder zurückzuerwerben und hielt strenge auf die Beobachtung der kirchlichen Gesetze. Dadurch aber wurde er bald mißliebig und verhaßt; einen Hauptgegner fand er an dem Archidiacon Hatzecho oder Atticus. Als er das Marienstift zu Magdeburg (gegründet 1015 oder 1016 von Bischof Gero) in ein Prämonstratenserkloster umwandeln wollte, steigerte sich die Erbitterung bis zu dem Grade, daß wiederholt Mordanfälle auf ihn gemacht wurden. Endlich gelang es ihm doch 1129, mit Zustimmung Lothars durch reichliche Entschädigung der Canoniker das Stift für seinen Orden zu erwerben. Als er in der Nacht vom 29. auf den 30. Juni den durch ein Vergehen entweihten Dom in Gegenwart der Bischöfe Godebold von Meißen und Anselm von Havelberg wieder einweihen wollte, verbreiteten seine Gegner das Gerede, er wolle den Kirchenschatz und die Reliquien entführen; es entstand ein förmlicher Volksauflauf, vor dem er sich auf einen Thurm des Domes zurückzog. „Theid ut, theid ut!“ rief ihm das Volk zu; er wurde sogar durch einen Schwerthieb verwundet. So sah sich der Erzbischof genöthigt, die Stadt zu verlassen und den Bann über dieselbe zu verhängen, bis man ihm Genugthuung gab und ihn zurückrief. Eifrig betheiligte sich Norbert an den Reichsangelegenheiten. Er nahm Weihnachten 1127 an der Versammlung zu Würzburg theil, auf welcher über den Hohenstaufen Konrad der Bann ausgesprochen wurde. Als 1130 gegen Innocenz II. Petrus Leonis als Anaclet II. gewählt wurde, war es hauptsächlich Norbert, welcher auf der Synode zu Würzburg die Anerkennung des rechten Papstes in Deutschland durchsetzte, worin Frankreich auf des hl. Bernhard Betreiben zu Etampes vorangegangen war. Auch begleitete Norbert im folgenden März König Lothar nach Lüttich zur Zusammenkunft mit Innocenz. Als Gesandter Lothars erschien er im October auf der Synode zu Reims und meldete, daß der König bald seinen Römerzug zur Zurückführung des Papstes nach Rom antreten werde. Zu Reims erlangte Norbert vom Papste die Bestätigung der alten Privilegien seiner Kirche und die Erlaubniß zur Einführung seines Ordens an der Domkirche zu Magdeburg. Nach dem Concil besuchte Innocenz auch Prémontré. An Lothars Zuge nach Italien nahm Norbert als einflußreichster Rathgeber und Kanzler für Italien ebenfalls theil. Auf sein Betreiben verwarf Lothar die von Anaclet vorgeschlagene nochmalige Wahlprüfung. Da die Peterskirche noch in der Gewalt des Gegenpapstes war, machte Norbert den Vorschlag, die Kaiserkrönung im Lateran vorzunehmen, was am 4. Juni 1133 geschah. Durch seine eindringliche Mahnung wußte er Lothar zu bewegen, daß er die Forderung, die Investitur der Bischöfe in derselben Weise wie seine Vorgänger vorzunehmen, wieder fallen ließ. Innocenz II. bestätigte bei dieser Gelegenheit die Hoheitsrechte Magdeburgs über das Erzbisthum Gnesen und dessen Suffragane. Seit der Rückkehr aus Magdeburg fing Norbert an zu kränkeln, blieb aber während der sechs ersten Monate seines Aufenthalts in Deutschland noch stets beim Kaiser. Mit dem Beginn der Fastenzeit 1134 begab er sich nach Magdeburg und ward mit großen Ehrenbezeigungen begrüßt. Allein sein Befinden besserte sich auch hier nicht; am Gründonnerstag raffte er sich noch auf, um die heiligen Oele zu weihen, und am Ostertag (15. April) las er zum letzten Male die heilige Messe. Die Anstrengung überstieg bereits seine Kräfte; am 6. Juni gab er seinen Geist auf. Den Streit über den Begräbnißort zwischen den Domherren und den Prämonstratensern des Marienstiftes entschied Lothar zu Gunsten der letzteren. Nicht ganz acht Jahre saß Norbert auf dem erzbischöflichen Stuhl von Magdeburg, aber seine Persönlichkeit hat in diesem kurzen Zeitraum einen solchen Einfluß auf seine Umgebung ausgeübt, daß die Geschichtschreiber jener Zeit für sein Lob kaum Worte finden können. „Einen großen und unvergleichlichen Mann“ nennt ihn sein Nachfolger Konrad. Das **Chron. Magdeburg.** ruft be[i] der Erzählung von seinem Tode aus: „So wurde, ach, durch den schmerzlichen und unverhofften To[d] wie eine plötzlich dahinsinkende Blume uns jener denkwürdige Mann entzogen, jener vorzügliche Prediger; ein Mann, dessen längere Lebensdauer für die Kirche so nöthig und wünschenswerth gewesen wäre; ein Mann, bei dem die Elenden stets eine Zuflucht und die Betrübten Trost fanden; ein Mann, in dem die Liebe zu den Menschen mi[t] dem Haß gegen die Laster sich so eng verband.“ Freilich hat es auch an Tadlern nicht gefehlt; man hat Norbert Ehrgeiz, Härte und Herrschsucht zu[m] Vorwurf gemacht. Allein eine ruhige Betrachtung seines Lebens im Lichte seiner Zeit und eine vor[-] urtheilslose Lectüre der Quellen lassen solche Vo[r-] würfe nicht aufkommen. Im J. 1582 wurde No[r-] bert heilig gesprochen, zur Bestätigung der [...] lange geübten Verehrung; sein Gedächtniß fe[iert] die Kirche an seinem Todestage (6. Juni). [...] Magdeburg protestantisch geworden, wurden se[ine] Gebeine 1627 in die Kirche des Klosters Strahov (**mons Sion**) bei Prag übertragen, und der He[i-] lige ward bei dieser Gelegenheit feierlich unter d[ie] Landespatrone Böhmens aufgenommen; doch w[ird] von Protestanten behauptet, es sei eine Verwech[s-] lung mit dem ebenfalls im Marienstift begraben[en] Erzbischof Heinrich (1305—1307) vorgekomm[en]. (Vgl. die beiden alten Lebensbeschreibungen No[r-] berts in den **Act. SS. Boll. Juni I, 819 sq[q.]** [gewöhnlich **Vita B** genannt] und in den M[on.] **Germ. hist. Scriptt. XII, 663 sqq.** [**Vita A**] über das Verhältniß beider zu einander sind e[ine] Reihe von Untersuchungen angestellt word[en], worüber Mannl im Lit. Handweiser 1890, 29[7] Genaueres angibt. Außerdem vgl. noch Le[-] feld, **Antiquitates Praemonstratenses**, Ma[g-] **burg. et Lipsiae 1721**; Winter, Die Prä[-]

stratenser d. 12. Jahrhunderts, Berlin 1865, 7 ff.; Mülverstedt, Regesta archiepisc. Magdeburg. I, Magdeburg. 1876, 382—421; Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen II, 5. Aufl. Berlin 1886, 233 ff.; sonstige Literaturangaben bei Chevalier s. v.) [Wurm.]

Norbert, Pater, s. Parisot.

Nordafrika, s. Afrika oben I. 302 u. 311 ff.

Nordamerika, Vereinigte Staaten von, in kirchlicher Beziehung. Das weite Ländergebiet der Vereinigten Staaten von Nordamerika wird östlich vom atlantischen Ocean, westlich vom stillen Meer, nördlich von der Dominion of Canada, südlich von Mexico und dem mexicanischen Meerbusen begrenzt; politisch ist es in den Bundesdistrict Columbia, 45 Staaten und 5 sog. Territorien gegliedert, aber durch eine nach Außen starke Centralgewalt zum mächtigen, einheitlichen Bundesstaat vereinigt. Es umfaßt demnach den mittlern und ansehnlichern Theil des gesammten Nordamerika mit einem Flächenraum von 9 212 300 qkm und 62 981 000 Einwohnern (Zählung von 1890). Der christlich-europäischen Cultur wurde dasselbe erst durch die großen Entdeckungen am Ende des 15. Jahrhunderts erschlossen. Denn die Entdeckung „Vinlands" durch die Normannen hatte keine Ansiedlung zur Folge, und selbst der Weg dahin fiel wieder der Vergessenheit anheim (s. d. Art. Grönland).

I. Die Zeit der ersten Pioniere (von 1497—1602). Bald nach Columbus' ersten Reisen landete der in englischem Dienste stehende Italiener Johann Cabotto 1497 an der Küste von Labrador; 1498 fuhr sein Sohn Sebastian abermals dahin, entdeckte die Insel Neufundland und fuhr der Küste entlang bis nach Florida. Nachdem inzwischen Cortez in Mexico eingedrungen war und dasselbe erobert hatte (1519—1521), landete der Florentiner Verazzani, in französischen Diensten, 1524 an der Küste von Carolina und segelte von hier weiter nach Neu-Schottland. Zehn Jahre später (1534) fuhr der Franzose Jacques Cartier durch die St.-Lorenzbai in den St.-Lorenzstrom, 1535 verfolgte er diese Fahrt bis in die Gegend des heutigen Montreal, und 1541 gründete er ein Fort in der Nähe des heutigen Quebec. Französische Hugenotten unter Jean Ribaut ließen sich 1562 am Ausfluß des St.-Johnflusses nieder und errichteten daselbst das Fort Carolina. Die Entdeckungen an der Nordküste wurden hauptsächlich durch englische Seefahrer weiter verfolgt: Martin Frobisher (1576 und 1579), Sir Humphrey Gilbert (1582) und dessen Halbbruder Sir Walter Raleigh (1584, 1585 und 1587); doch glückte keine der versuchten Niederlassungen, weder in Neufundland noch auf der Insel Roanoke. Erfolgreicher waren die Bemühungen der Spanier, von Süden her Fuß in Nordamerika zu fassen. Am Palmsonntag 1512 entdeckte Ponce de Leon die Halbinsel Florida, welche in dem Franciscaner Juan Juarez 1528 ihren ersten Missionsbischof erhielt. Wenn auch dieser erste Missionsversuch mißglückte, wurde die Mission doch nicht aufgegeben. Dominicaner übernahmen sie 1549; ihnen folgten, vom hl. Franz Borgia entsandt, 1570 Jesuiten, und 1573 ließen sich auch wieder Franciscaner daselbst nieder; von den Jesuiten weihte P. Segura (1570), von den Franciscanern P. da Corpa (1597), beide mit vier Gefährten, den Boden der neuen Welt mit ihrem Martyrerblut. Nachdem der spanische Gouverneur von Cuba, de Soto, 1541 von der Tampa Bay aus durch das heutige Georgia und Alabama bis an den südlichen Lauf des Mississippi vorgedrungen war, gelang es dem Franciscaner P. Olmas, 1544 eine Missionsstation in Texas zu gründen. In Neu-Mexico ließen sich die Franciscaner bereits 1539 und 1540 nieder; P. Juan de Padilla und Bruder Johannes vom Kreuz eröffneten 1541 die lange Reihe von Glaubensboten ihres Ordens, die hier um des Glaubens willen den Tod erlitten. Der Admiral Melendez gründete 1565 die Stadt St. Augustin in Florida, der Edelmann Espejo 1583 die Stadt Santa Fé in Neu-Mexico: die zwei ersten Städte der heutigen Vereinigten Staaten. Von Canada aus drangen französische Jesuiten zu den Irokesen und Huronen vor (1633—1649); von Green Bay (Wisconsin) aus erforschte P. Marquette S. J. den Lauf des Mississippi und pflanzte das Kreuz in Arkansas auf (Sommer 1673). Von einer providentiellen Priorität des protestantischen Elements in Nordamerika, wie Ph. Schaff meint (Herzogs Real-Encyklopädie, 2. Aufl. X, 632), kann also gar keine Rede sein. Die ersten Pioniere waren katholische Franzosen, Italiener, Spanier, die ersten Missionare Franciscaner, Dominicaner, Jesuiten, die ersten zwei Städte katholische Missionsniederlassungen (s. auch d. Art. Amerika).

II. Die Colonialzeit (1602 bis 1776). Erst mit dem 17. Jahrhundert begann eine Colonisation in größerem Stile, und wenn hierbei das protestantische Element auch in den Vordergrund trat, so vermochte es doch weder die schon vollzogene Occupation durch katholische Völker zu vereiteln, noch die wachsende Zersplitterung in Secten zu hemmen, welcher der Protestantismus bereits in Europa verfallen war, und welche in der neuen Welt einen noch viel günstigern Boden fand. Anknüpfend an die Colonisationsversuche Sir Walter Raleighs, der schon 1584 die Küste nördlich von der Insel Roanoke zu Ehren der „jungfräulichen Königin" Elisabeth Virginia genannt hatte, sowie an die Untersuchungsreisen des Bartholomäus Gosnold (1602) und Martin Pring (1603) und Anderer, gründete eine englische Handelsgesellschaft unter dem Schutze und der Oberaufsicht der Krone zunächst die Colonie Virginien, die 1607 einen Freibrief und darin das Recht zur Ernennung eines eigenen Colonialrathes erhielt. Dieser Colonialrath wurde jedoch einem vom König ernannten Obercolonialrath in London

untergeordnet, und der König behielt sich selbst vor, die Rechte der Colonie zu ordnen. Die Kirche von England wurde auch für Virginien als Staatskirche erklärt, die Colonie dem Bisthum London zugetheilt, Katholiken, Dissenters und Juden durch strenge Strafen von der Colonie ausgeschlossen. Quäker wie Puritaner traf die Verbannung; eine strenge Sittenpolizei mischte sich sogar in das Familienleben, Nahrung und Kleidung. Auf Vernachlässigung des sonntäglichen Gottesdienstes stand eine hohe Geldstrafe, im Wiederholungsfall 100 Peitschenhiebe, auf Verspottung eines Geistlichen 20 Peitschenhiebe. Im schroffsten Gegensatz zu dieser cäsaropapistisch geregelten Kroncolonie entwickelte sich die puritanische Colonie von Massachusetts; sie war gegründet von den sog. Pilgervätern, englischen Puritanern, die, von Verbannung oder Tod bedroht, 1607 zuerst nach Holland flüchteten, von da 1620 auf dem Schiff „Maiblume" nach Amerika segelten. Der Tag ihrer Ankunft in Plymouth (11. December 1620) gilt als der Gründungstag der Neu-England-Staaten und wird als Nationalfest (Forefathers'-Day) heute noch gefeiert. Die neue Colonie fußte auf der demokratischen Gemeindeverfassung der Puritaner. Die Gemeinde wählte sich selbst ihren Prediger (Minister), ihre Katecheten (Teacher Elders) und ihre Kirchenverwaltungsräthe (Ruling Elders). Die Versuche Jacobs I., sie unter das Joch der Hochkirche zu beugen, mißlangen; 1630 erhielten sie einen Freibrief (Charter), welcher ihnen völlige Unabhängigkeit zusicherte und ihnen das Recht ertheilte, sich einen Gouverneur, einen Vicegouverneur und 18 Assistenten selbst zu wählen. Die Gesetzgebung sollte in Nichts der englischen widersprechen; aber dem Einfluß der königlichen Suprematie waren die Puritaner bereits 1629 durch einen „Covenant" zuvorgekommen, der alle geistliche Gewalt auf die Gemeinde übertrug. Kaum unabhängig geworden, entwickelten sie aber gegen alle anderen Religionsgenossenschaften ein weit intoleranteres Ausschließungssystem, als die Kroncolonie Virginien, und ihre Sittenpolizei, durch die Polizeigarde der Select men mit unnachsichtlicher Strenge durchgeführt, erinnert an das draconische Regiment Calvins in Genf. Nach den 1648 von der Regierung bestätigten „Gesetzen und Freiheiten von Massachusetts" stand Todesstrafe auf Götzendienst, Gotteslästerung, Menschenraub, Ehebruch, Meineid (wenn ein Menschenleben davon abhing), Mißhandlung der Eltern (wenn das Kind über 16 Jahre alt), auf der Verwerfung einer der im Gesetzbuch aufgezählten heiligen Schriften, auf der Rückkehr eines katholischen Priesters oder Jesuiten. Auspeitschung, Klotz, Pranger, eiserne Halsbänder, Brandmale, Schandzeichen waren auf eine lange Reihe von Vergehen gesetzt; schon den Sabbat Sonntag zu nennen, galt als Verbrechen. Gegen die harmlosen Quäker wurden 1656 noch eigene Gesetze erlassen und mit blutiger Verfolgung durchgeführt. Eine ähnliche Gesetzgebung erhielten die Colonien New Haven und Connecticut, die sich 1643 mit denjenigen von Plymouth und Massachusetts Bay zu den „Vereinigten Colonien von New-England" verbanden. Der Polizei-Codex von Connecticut (die sogen. Blue Laws) überbot noch den von Massachusetts. Die in den puritanischen Colonien herrschende Intoleranz führte zur Gründung der Colonie Providence oder Rhode Island durch Roger Williams (1636), der sich selbst den Baptisten anschloß, aber Andersgläubigen Duldung gewährte; die Baptisten zersplitterten sich bald (1650—1670) in mehrere Zweige, und der Zuzug der verschiedensten Secten verursachte nicht geringen politischen wie religiösen Wirrwarr. Die Colonie New Amsterdam, 1626—1664 von holländischen Gouverneuren (Peter Minuit, Wouter van Twiller, Willem Kieft und dem energischen Peter Stuyvesant) geleitet, seit 1664 als New York unter englischen Gouverneuren, bot den Einwohnern praktisch ebenso viel Duldung, als damals in den Niederlanden selbst bestand; der zweite englische Gouverneur, Thomas Dongan, ein irischer Katholik, proclamirte 1683 Gewissensfreiheit und legte durch sein Dongan Charter (1686) die Grundlage zu den späteren Rechtsverhältnissen der Stadt New York. Schon 1689 wurde jedoch die Colonie dem Bischof von London unterstellt, 1700 die Religionsfreiheit auf die protestantischen Secten beschränkt und die strengsten Gesetze gegen katholische Priester erlassen. In den Colonien New Hampshire (gegründet 1623), Nord-Carolina (1650), Süd-Carolina (1670), Georgia (1733) blieben die Katholiken durch drückende, theilweise grausame Gesetze vom Zutritt ausgeschlossen; die von Penn 1682 gegründete Quäker-Colonie Pennsylvanien und das bis 1775 damit verbundene Delaware verstattete ihnen anfänglich Freiheit; aber Penn selbst wurde schon als „verkappter Jesuit" verfolgt und nach seinem Tode (1718) wurden die Katholiken „zur Sicherung der Episcopalkirche" aus aus dieser Colonie verbannt. Ein ähnliches Loos traf schließlich auch die Colonie Maryland, die erste und einzige, deren Gründung von Katholiken geschah und nur kurze Zeit nach derjenigen von Virginia, New York, Massachusetts, New Hampshire und Connecticut erfolgte. Der Plan zu dieser Ansiedelung ging von dem ersten Lord Baltimore aus, einem Convertiten, der als Staatssecretär unter Jacob I. die glänzendsten Aussichten zum Opfer brachte, um seiner bessern Ueberzeugung zu folgen. Zur Ausführung kam der Plan aber erst durch seine Söhne, von denen der ältere, Cecil Calvert, zweiter Lord Baltimore, von Karl I. das Land von der Mündung des Potomac bis zum 40. Grad n. Br. als erbliches Besitzthum zugetheilt erhielt (20. Juni 1632), der jüngere, Leonard, begleitet von den Jesuiten White und Altham mit etwa 300 katholischen Auswanderern, am 25. März 1634 feierlich von diesem Landstrich Besitz ergriff und denselben zu Ehren der Himmelskönigin Mary-

land nannte. „Maryland machte in einem halben Jahre größere Fortschritte, als Virginien in mehreren Jahren ... Seine Geschichte ist eine Geschichte der Toleranz, der Güte, der Dankbarkeit, des Friedens“ (Bancroft). Schon im J. 1637 verpflichtete sich der Statthalter Leonhard Calvert mit seinen Räthen eidlich dazu, niemanden aus der Provinz, der den Glauben an Christus bekenne, direct oder indirect zu hindern, zu belästigen oder zu beunruhigen. Als Leonhard 1647 starb, ernannte Lord Baltimore einen Protestanten William Stone zum Statthalter und gab demselben vier katholische und zwei protestantische Räthe zur Seite. Der gemischte Colonialrath erhob 1649 die längst gewährte Gewissensfreiheit durch eine Toleranzacte ausdrücklich zum Staatsgesetz. „Emigranten strömten von jedem Himmelsstrich herbei, und die Colonialgesetzgebung dehnte ihre Sympathien über die verschiedensten Völker wie über die verschiedensten Secten aus. Aus Frankreich kamen Hugenotten; aus Deutschland, Holland, Schweden, Finnland, ich glaube sogar aus Piemont, suchten Kinder des Unglücks Schutz und Hilfe unter dem duldsamen Scepter der römischen Katholiken“ (Bancroft). Diese freisinnige, edelmüthige Duldung ward indeß schlecht belohnt. Schon 1654 entzog eine protestantische Mehrheit des Colonialrathes den Katholiken Marylands den Schutz des Gesetzes. Erst nach einem Bürgerkrieg kamen diese wieder zu ihrem Rechte. Doch nur für etwa dreißig Jahre gelangte die katholische Colonie wieder zu ihrer vollen Blüte. Kaum hatte Lord Baltimore seine Augen geschlossen (1675), als schon die Prediger in Maryland Anschluß an die Hochkirche verlangten; durch einen Aufstand veranlaßte der Prediger John Coode 1689 die Intervention der Regierung; 1692 wurde der Anschluß an die Hochkirche zwangsweise durchgeführt, und neue Verfolgungsgesetze von 1704 machten die Katholiken, die Gründer der Colonie, völlig zu rechtlosen Heloten. Ein Theil von ihnen wanderte nach Pennsylvanien aus, andere unterhandelten mit Frankreich, um sich neue Wohnsitze zu suchen. Die Zahl der Katholiken in den Vereinigten Staaten betrug um 1785 etwa 25 000, eine verschwindende Minderheit unter den 3 bis 4 Millionen Einwohnern, welche die nordamerikanischen Colonien damals zählten. Sie schienen zum Aussterben verurtheilt, als für sie wie für die Colonien selbst die Stunde der Befreiung schlug.

III. **Der Befreiungskampf und die Neugestaltung der kirchenpolitischen Verhältnisse** (1765—1789). Das Verlangen nach politischer und religiöser Selbständigkeit hatte der „Neuen Welt“ bis dahin die meisten Einwanderer zugeführt. In dem rauhen Pionierwerk der Colonisation wuchs ein mächtiges Unabhängigkeitsgefühl heran, und die Verhältnisse mancher Colonien entsprachen demselben wenigstens theilweise. Die engherzige und übermüthige Politik Englands, welche dahin ging, die neue Staatenbildung unter das Joch der englischen Verwaltung und Staatskirche zu beugen, mußte Widerspruch und Widerstand hervorrufen. Solcher erfolgte öffentlich nach Erlaß der sogen. Stempelacte (1765); auf einem Congreß zu Philadelphia (5. Sept. 1774) kündeten die vereinigten Colonien dem Stammlande den Gehorsam auf; am 4. Juli 1776 erklärten sie sich auf einem allgemeinen Congreß für freie und unabhängige Staaten. Nach langem, wechselvollem Kampfe sah sich England gezwungen, im Frieden von Versailles 1783 die Unabhängigkeit der Colonien anzuerkennen; am 17. September 1787 erhielt die neue Union ihre Verfassung. Durch die Losreißung von England war die Macht der englischen Hochkirche in Amerika für immer gebrochen. In den Bundesartikeln von Philadelphia vom 9. Juli 1778 wurde die Regelung der religiösen Fragen den Einzelstaaten überlassen. Die Verfassung von 1787 blieb hierbei und verfügte nur (Art. 6, Nr. 3), daß nie ein religiöser Testeid als Vorbedingung zu irgend einem Amte oder öffentlichen Posten gefordert werden solle. Ein Amendement aber, das am 15. December 1791 in die Constitution aufgenommen wurde, proclamirte mit allgemeiner Religionsfreiheit zugleich Rede- und Preßfreiheit, Vereins- und Petitionsfreiheit als allgemeine Grundrechte: „Der Congreß darf kein Gesetz erlassen, das eine Religion zur Staatsreligion erhebt oder deren freie Ausübung verbietet, oder die Freiheit der Rede und der Presse oder das Versammlungs- und Petitionsrecht des Volkes beschränkt.“ Diese Bestimmungen, welche den Gesammtstaat für immer von der Kirche trennten, gingen nicht aus Geringschätzung der Religion hervor, sondern aus dem praktischen Bedürfniß, den Bekennern der verschiedensten christlichen Religionsgenossenschaften, wie sie in der Union vorhanden waren und zu ihrer Gestaltung zusammengewirkt hatten, ein weiteres friedliches Zusammenleben möglich zu machen. „Es ist sehr wahrscheinlich,“ sagt der amerikanische Jurist J. Story, „daß zur Zeit, da die Verfassung angenommen wurde, die Amerikaner ziemlich allgemein, wenn nicht allgemein, die Ansicht hegten, daß das Christenthum vom Staate allen Schutz erhalten sollte, der sich mit den individuellen Rechten des Gewissens und mit der Cultusfreiheit versöhnen ließe.“ Daß die Religionsfreiheit nur als politisches Auskunftsmittel, nicht als philosophisches Princip im atheistischen oder unchristlichen Sinne aufgefaßt wurde, dafür bürgen zahlreiche Momente: die Religiosität Washingtons und anderer Urheber der Verfassung; deutliche Ausdrücke religiöser Auffassung in der Unabhängigkeitserklärung und in der Verfassung; der Gebrauch, die Congreßsitzungen mit Gebet zu eröffnen; die Feier eines jährlichen Bet-, Fast- und Bußtages, sowie eines jährlichen Dankfestes (Thanksgiving'sday); die Heilighaltung des Sonntags; die Exemtion der Geistlichkeit vom Kriegsdienste und die Steuerfreiheit der kirchlichen Güter; der Staatsschutz in Bezug auf freie kirchliche Organisation und Thätigkeit. Schon 1779

legte P. John Carroll die gewährte Religionsfreiheit dahin aus: „Staatsschutz und Staatsgunst erstreckt sich gleichermaßen auf alle religiösen Bekenntnisse.“ Er knüpfte daran sogar die Hoffnung, „Amerika möchte einst der Welt den Beweis liefern, daß eine allgemeine gleiche Duldung, welche redlicher Erörterung freien Umlauf gewährt, das beste Mittel ist, alle christlichen Bekenntnisse zur Einheit des Glaubens zurückzuführen“.

Die Union umfaßte zuerst nur die 13 Staaten: 1. Virginia, 2. New York, 3. Massachusetts, 4. New Hampshire, 5. Connecticut, 6. Maryland, 7. Rhode Island, 8. Delaware, 9. Nord-Carolina, 10. Süd-Carolina, 11. Pennsylvania, 12. New Jersey, 13. Georgia; an dieselben schlossen sich: 14. Vermont (1791), 15. Kentucky (1792), 16. Tennessee (1796), 17. Ohio (1802), 18. Louisiana (1812), 19. Indiana (1816), 20. Mississippi (1817), 21. Illinois (1818), 22. Alabama (1819), 23. Maine (1820), 24. Missouri (1821), 25. Arkansas (1836), 26. Michigan (1837), 27. Florida (1845), 28. Texas (1845), 29. Iowa (1846), 30. Wisconsin (1848), 31. Californien (1850), 32. Minnesota (1858), 33. Oregon (1859), 34. Kansas (1861), 35. West-Virginia (1863), 36. Nevada (1864), 37. Nebraska (1867), 38. Colorado (1876), 39. Nord-Dakota (1889), 40. Süd-Dakota (1889), 41. Montana (1889), 42. Washington (1889), 43. Wyoming (1890), 44. Idaho (1890), 45. Utah (1893). Dazu kommt der Bundesdistrict Columbia und die Territorien Arizona, New Mexico, Oklahoma, Alaska und Indian Territory.

Der kirchenpolitischen Gesetzgebung dieser einzelnen Staaten war mit der von dem neuen Bundesrecht proclamirten Religionsfreiheit im Sinne der weitesten Duldung im Allgemeinen Ziel und Richtung gegeben; doch lagen die Verhältnisse in denselben sehr verschieden, und die praktische Trennung der Kirche vom Staat vollzog sich deßhalb in verschiedenen Abstufungen, in einigen Staaten nur in beschränktem Maße, nach und nach. Der Bruch mit der englischen Hochkirche wurde, unter Jeffersons Einfluß, schon 1785 am schroffsten in Virginia durchgeführt. Es wurde ihr nicht nur jede Staatsunterstützung entzogen, sondern auch das vorhandene Kirchengut vom Staate eingezogen. Der Vorschlag, die Geistlichen aller Bekenntnisse pro rata aus Staatsmitteln zu unterstützen, ward von sämmtlichen Dissidenten bekämpft und drang deßhalb nicht durch; Besoldung der Geistlichen wie Unterhalt der Kirchen blieb fortan den einzelnen Religionsgenossenschaften überlassen. Maryland begnügte sich, der Hochkirche ihre Privilegien zu entziehen und sie den anderen Bekenntnissen gleichzustellen. In den puritanischen New-England-Staaten war das Staatsleben zu innig mit der Religion verwachsen, als daß die Religionsfreiheit hier mit einem Schlage hätte durchdringen können; die Verfassungen von Massachusetts und New Hampshire trafen Fürsorge, daß Kirchen und Schulen auch ferner von den Gemeinden subventionirt werden sollten. Die ersten Verfassungen von Delaware und Pennsylvania forderten von allen Staatsbeamten ein Glaubensbekenntniß, welches die Anerkennung der heiligen Dreieinigkeit und der göttlichen Eingebung der Bibel in sich schloß. Die Verfassung von Süd-Carolina gewährte nur ausgesprochen christlichen Confessionen das Corporationsrecht. Die Uebernahme eines öffentlichen Amtes in Tennessee wurde an die Bedingung geknüpft, daß der Aspirant an die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele glaube, in New Hampshire aber sogar speciell von dem Bekenntniß der protestantischen Religion abhängig gemacht. Der Einfluß der alten Colonialgesetze von Plymouth zeigt sich noch in den strengen Bestimmungen über Sabbatfeier, welche die Verfassung von Massachusetts 1780 festsetzte, und welche auch 1821 und bei späteren Revisionen nicht in Wegfall kamen. Bei der anfänglich geringen Zahl der Katholiken behielten die meisten älteren Staaten überhaupt noch lange ein vorwiegend protestantisches Gepräge. Der Beitritt von Staaten mit starker katholischer Bevölkerung (wie Louisiana und Mississippi) und die Bildung neuer mit völlig gemischter Bevölkerung schufen indeß bereits vom Anfang des 19. Jahrhunderts an ein heilsames Gegengewicht, und der wachsende Strom der Einwanderung beseitigte nach und nach auch in den New-England-Staaten die alte protestantische Ausschließlichkeit.

IV. Das Freiwilligkeitssystem und die protestantischen Religionsgenossenschaften. Durch Beseitigung jeder Staatskirche und jeder staatlichen Dotation waren die sämmtlichen Bekenntnisse einander nicht nur politisch gleichgestellt, sondern auch für ihre zeitlichen Bedürfnisse an die freiwilligen Beiträge ihrer Anhänger gewiesen. Die kirchliche Verwaltung wie die Macht der „Kirchen“ oder „Denominationen“ ruhte fürder auf dem „Freiwilligkeitssystem“, das die Dissenters schon bei der Gründung ihrer Colonien aus dem Stammland mit herüber gebracht hatten. Da aller Reichthum bei Gründung der Union fast ausschließlich in protestantischen Händen lag, schien das System den protestantischen Bekenntnissen, vorab den auf dem Gemeindeprincip ruhenden, sehr günstig zu sein. Wirklich gelangten einige dieser „Kirchen“ zu einer ziemlich ansehnlichen Entwicklung. Nach dem officiellen Census von 1870, also etwa hundert Jahre nach Gründung der Union, besaßen die

	Kirchen.	Sitzplätze.	Kirchenvermögen in Dollars
Methodisten	21337	6528209	69854[illegible]
Baptisten	12857	3997116	3922[illegible]
Presbyterianer	5683	2198900	47[illegible]
Congregationalisten	2715	1117212	25069[illegible]
Episcopalen	2601	991051	36514[illegible]
Lutheraner	2776	977332	1491[illegible]

Das sind aber die einzigen protestantischen Denominationen, deren Anhänger eine Million überstiegen oder nahezu erreichten. Die „Sitzplätze“

geben dabei nur einen annähernden Werth, da sie weder alle verkauft noch die verkauften regelmäßig besetzt sind. Die Methodisten, welche die größten Zahlen aufzuweisen haben, stellen durchaus kein einheitliches Bekenntniß dar, sondern zerfallen in elf selbständige Secten: 1. Methodist Episcopal, 2. Methodist Episcopal, South, 3. Methodist Episcopal, African, 4. Methodist Episcopal, Zion African, 5. Methodist Episcopal, Coloured, 6. Methodist, Evangelical Association, 7. Methodist, Free, 8. Methodist, Nonepiscopal, 9. Methodist, Primitive, 10. Methodist, Protestant, 11. Methodist, Wesleyan. Nicht weniger als zehn neue „Kirchen" haben sich also im Laufe von hundert Jahren allein von der ursprünglichen Secte der Wesleyaner abgezweigt. Wie die Methodisten, so haben auch die Baptisten und Presbyterianer ihre selbständigen Seitenzweige. Zu diesen gesellen sich ferner die sogen. Christen, die Deutsch-Reformirten, die Holländisch-Reformirten, die Evangelische Association, die Universalisten, die Unitarier, die Vereinigten Brüder in Christo, die Second Adventisten, die Quäker, die Mormonen, die Spiritualisten, die Kirche von Neu-Jerusalem, die Mährischen Brüder, die Shaker und endlich eine ganze Reihe verschiedenartiger Local- und Unionskirchen. Die Spaltung älterer Secten, die Bildung ganz neuer, der Uebergang zahlreicher Gemeindemitglieder oder halber Gemeinden zu einer andern riefen nicht selten heftige Kämpfe hervor (so 1829 das Umsichgreifen der Unitarier und Universalisten in dem puritanischen Massachusetts) und drängten auch in solchen Staaten, welche noch an ihren alten Religionsverhältnissen hingen, zu schärferer Trennung der Kirche vom Staat. Die Beziehung des Staates zu den „Kirchen" resp. Secten beschränkte sich immer mehr auf folgende drei Punkte: 1. Der Staat enthält sich jeder Einmischung in die inneren, dogmatischen und disciplinären Angelegenheiten derselben; 2. er verkehrt officiell nur mit der einzelnen Kirchgemeinde als staatlich anerkannter Corporation; 3. er gewährt der einzelnen Kirchgemeinde keinen weitern Rechtsschutz als den ihres corporativen Vereinsrechtes. Die Rechte aber, welche ein religiöser Verein (bzw. eine Kirchgemeinde) durch die staatliche Einregistrirung erlangt, sind folgende: 1. vom Staate als Corporation anerkannt zu werden; 2. als solche unbewegliche Güter zu besitzen, Vermächtnisse anzunehmen, Contracte einzugehen &c., kurz alle Rechte einer juristischen Person auszuüben; 3. in allen diesen Rechten des Staatsschutzes zu genießen; 4. in ihren inneren statutgemäßen Rechten gegenüber den einzelnen Mitgliedern, sowie in der statutgemäßen Thätigkeit nach Außen vom Staat beschützt zu werden; 5. von der Besteuerung ihres Kirchengutes exemt zu bleiben. — Bei der Ertheilung der Corporationsrechte kamen zwei Arten in Anwendung: 1. die Gewährung von Specialcharters, durch welche die corporativen Rechte für eine bestimmte einzelne Gemeinde (Schule, Wohlthätigkeitsanstalt &c.) genau begrenzt wurden, und 2. die Gewährung allgemeiner Charters, in welchen die Rechte der Pfarrgemeinde &c., insbesondere ihre Erwerbsfähigkeit, nach einer allgemein gültigen Norm bestimmt sind. Nach den New Yorker Gesetzen von 1858 und 1863 darf z. B. eine Gemeinde in größeren Städten bis zu 6000 Dollars, in Marktflecken und Dörfern bis zu 3000 Dollars Einkünfte besitzen, wobei die Kirchstuhlrenten und die freiwilligen Gaben der Gläubigen nicht eingerechnet sind. Kirche (Kapelle oder Bethaus), Pfarrhaus, Schule, sowie der zugehörige Grund und Boden, auch der Friedhof, sind ebenfalls nicht einbegriffen. Die Beschränkung trifft also nur die festangelegten Kapitalien und den Pachtzins des Grundeigenthums; sie kann deßhalb kaum drückend werden, und würde sie es, so kann die Theilung der Gemeinde ihre Folgen vereiteln.

Innerhalb der vom Charter (Errichtungsdocument) gezogenen Schranken genießt die Kirchengemeinde die vollste Selbständigkeit; der Staat übt weder Inspection noch Controle. Die Gemeinde ernennt alljährlich eine bestimmte Zahl Vestrymen und Trustees, welche das Kirchenvermögen in ihrem Namen verwalten und ihr zu jährlicher Rechnungsablage verpflichtet sind. Diese verpachten das der Gemeinde zugehörige Grundeigenthum, fixiren die Kirchstuhlrente, vertreten die Gemeinde als Stellvertreter, Bürgen oder Kläger vor Gericht. Nur in dem einen Falle sind sie staatlicher Controle unterworfen, wenn es sich um Veräußerung von Kircheneigenthum handelt. Dann müssen sich die Trustees von der Gemeinde zum Verkauf bevollmächtigen lassen und darauf die Ratification des Gerichtshofes in dem betreffenden County einholen, der den niedrigsten Preis zu bestimmen hat und das Gesuch, je nach dessen juristischer Berechtigung, billigen oder verwerfen kann. Ihre nöthigen Subsistenzmittel verschaffen sich die Gemeinden nach dem Freiwilligkeitsprincip (voluntary principle): 1. aus freiwilligen Stiftungen und Schenkungen; 2. durch die Kirchstuhlrente, d. h. durch Vermiethen oder Verkauf der Sitzplätze (pews) in den Kirchen; 3. durch regelmäßige und außerordentliche Sammlungen (collections) für die einzelnen Bedürfnisse, wie Kirchenbau, Ausstattung, Predigergehalt, Bibel-, Tractat- und Missionswesen, Erhaltung von Seminarien und Schulen &c.; 4. durch Subscriptionen, Charity Sermons, Lectures, Bazare (fairs), Picknicks, Bälle und die verschiedensten Arten der Reclame. Was das ganze System charakterisirt, ist die völlige Isolirung der Einzelgemeinde oder des religiösen Einzelinstituts gegenüber dem Staate, die Verwandlung des stabilen kirchlichen Eigenthumsrechts in ein fluctuirendes Geldgeschäft, die Demokratisirung der Kirche durch theilweises Laienregiment und endlich die Freiheit, stets neue Religionsgenossenschaften oder Secten zu bilden. Das „Freiwilligkeitssystem", das gesteht Philipp Schaff (Herzog, Realencyklop. X, 638) offen ein, „führt allerlei Plackereien und Unannehmlichkeiten, beson-

ders in neuen Emigrantengemeinden, mit sich, die noch an das europäische Bevormundungs- und Versorgungssystem gewöhnt sind, und ladet den Synoden und anderen kirchlichen Versammlungen eine Masse unerbaulicher finanzieller Geschäfte auf". Daß aber diese Nachtheile durch eine intensive freie Bethätigung des religiösen Lebens aufgewogen würden, läßt sich nicht nachweisen. Nach den officiellen Censuslisten ist zwar das Kirchenvermögen sämmtlicher protestantischen Denominationen von 78 Millionen Dollars im J. 1850 auf 144 im J. 1860 und auf 293 im J. 1870 gestiegen; allein wenn es auch in den folgenden Jahren ähnlich angewachsen wäre, so erscheinen doch alle diese Zahlen nicht sehr hoch gegenüber der Thatsache, daß sämmtliches versteuerbare Eigenthum in den Vereinigten Staaten 1880 die Summe von 16902 Millionen Dollars betrug und die Fabriken in jenem Jahre einen Werth von 5369 Millionen producirten. Noch geringer erscheinen jene Zahlen, wenn man erwägt, daß von den Zinsen jenes Kirchenvermögens etwa 55000 Geistliche und wenigstens ebenso viele Gotteshäuser unterhalten werden sollten, daß sie dazu bei weitem nicht ausreichen, und daß deßhalb eine beständige Dollarjagd mit allen nur erdenklichen Mitteln aufgeboten werden muß, um für die Kosten des äußern Kirchenwesens aufzukommen. Das Bedenklichste aber ist, daß die Zahl der wirklichen, practicirenden Gemeindemitglieder bei allen Secten im Verhältnisse zur Zahl der Prediger eine sehr geringe ist. Nach Schaffs Angaben zählten 1880 die

	Prediger	Communicanten.
Baptisten	20739	2687231
bischöflichen Methodisten des Nordens	12096	1564105
nicht bischöflichen Methodisten des Südens	11886	1718092
Lutheraner	3132	944860

Das sind die einzigen Denominationen, deren Communicantenzahl einer Million sich nähert oder sie überschreitet. Bei den Baptisten kommt Ein Prediger auf 130 Communicanten, bei den bischöflichen Methodisten auf 129, bei den nicht bischöflichen Methodisten auf 145, bei den Lutheranern auf 302. Die Rechnung Schaffs, daß durchschnittlich auf 1000 Seelen ein Prediger komme, bedarf deßhalb einer bedeutenden Rectification. Der Procentsatz bei den Lutheranern steht vereinzelt da. Bei allen übrigen Secten kommen auf einen Prediger höchstens 100—200 Communicanten, während 800—900 von den 1000 Seelen sich um Kirche und Prediger wenig oder gar nichts kümmern. Das kleine Häuflein der Auserwählten muß hohe Kirchensteuer zahlen, um für Kirche, Prediger und Predigerfamilie aufzukommen; das Predigeramt bleibt deßhalb ein rentables Geschäft, aber 80—90 Procent der Bevölkerung sind und bleiben der Religion entfremdet. Mit Recht sagte deßhalb der Baptistenprediger J. P. Thompson schon 1873 von dem Freiwilligkeitssystem: „Die Nachtheile liegen darin, daß dieses System zur Ausschließung der Armen führt, und nicht allein der ganz Armen, sondern auch der Personen von geringem Einkommen, welche solche bedeutenden Ausgaben, wie sie in großen Städten zur Bestreitung des öffentlichen Gottesdienstes erforderlich sind, nicht erschwingen können." Noch deutlicher sagt der Deutsch-Amerikaner John Becker: „Thatsächlich sind die Kirchgemeinden in den Vereinigten Staaten überall, wo sie nicht aus rein ackerbautreibender Bevölkerung bestehen, aristokratisch-fashionable geschlossene Gesellschaften geworden. Die nicht reiche Klasse der amerikanischen Stadtbevölkerung, die sich nicht der Demüthigung aussetzen will, in der Kirche mit Gönnermiene oder mit Geringschätzung behandelt zu werden, fängt an, sich des Kirchenbesuchs gänzlich zu entwöhnen." So erklärt es sich, daß einerseits so viele Predigerfamilien bestehen können, daß beliebte Prediger, wie der bekannte Mr. Beecher, es zu einem Jahreseinkommen von 59000 Dollars brachten, daß die amerikanischen Städte eine Menge kleiner und größerer, bequem eingerichteter Kirchen besitzen, daß für religiöse und wohlthätige Zwecke aus reicheren Kreisen sehr hohe Summen gespendet werden; daß aber andererseits auch Hunderte und Tausende von Kirchstühlen leer bleiben, daß zahlreiche Kirchen wegen Mangels an Kirchgängern aufgegeben und verkauft werden müssen, daß über ganze Secten förmliche Geldkrisen hereinbrechen, und daß die Klage über Geldmangel und Todesnoth nie verstummt. Im J. 1876 waren von den 5000 Kirchen der Presbyterianer 1074 vacant, weitere 1799 nur mit ständigen Supplenten besetzt. Im J. 1877 waren die 56 Kirchen der Stadt New York mit einer Gesammtschuldenlast von 2367886 Dollars behaftet; davon zählten 6 Kirchen nicht einmal 100 Gemeindemitglieder und konnten darum kaum bestehen. (Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XIV [1878], 59—82.)

V. Confessionslosigkeit und Unglaube. Wie das Freiwilligkeitssystem den Zerfall der alten Religionsgenossenschaften und die Bildung neuer Secten begünstigte, so begünstigte es auch naturnothwendig den Latitudinarismus und die religiöse Indifferenz. Bei der Sectenbildung entwickelten sich auf dogmatischem wie auf moralischem Gebiete immer freiere Ansichten. Selbst die Grundlehren des Christenthums, der Glaube an die Gottheit Christi und an die heilige Dreifaltigkeit, wurden vielfach preisgegeben, und durch hochbegabter Männer wie Parker, Channing, Emerson drang ein bloß philanthropisches und schöngeistiges Gefühlschristenthum vorherrschend in die höheren Kreise der Gesellschaft ein, während sog. Revivals, Campmeetings, Straßenpredigten und andere ähnliche Mittel in den unteren Volksschichten wohl vorübergehend eine gewaltsame religiöse Erregung hervorzurufen im Stande waren, aber keinen bleibenden Schutz gegen den immer mehr um sich greifenden Unglauben boten. Da die meisten Secten in Bezug auf Ehe und Ehescheidung sehr laxen Grundsätzen

huldigten und der Uebertritt von einer Secte zur andern jedermann freistand, konnten auch die sittlichen Wirkungen der immer fortschreitenden Sectenzersplitterung und Sectenmischung keine günstigen sein, und zunehmende Immoralität arbeitete dem Unglauben in die Hände. Indeß hielt wie in England, so auch in Amerika der Unglaube noch auf gewisse äußere Formen, ein gewisses Decorum, die sog. Respectability. Die von Jos Smith 1830 in Fayette (New York) begründete Secte der Mormonen (s. d. Art.) erwarb sich zwar bald aus der untersten Volkshefe über 1200 Anhänger, stieß aber auf den entschiedensten Widerstand der anderen Secten und der Staatsgewalt selbst, wurde immer weiter in den Westen, zuletzt in das Territorium von Utah zurückgedrängt, wo sich ihre Zahl im J. 1880 (56 Jahre nach ihrer Gründung) auf 111 820 Seelen belief. Während im Kampfe gegen die Mormonen das Princip der allgemeinen Religionsfreiheit wiederholt mit bewaffneter Hand durchbrochen ward, hielt man dasselbe zu Gunsten des Unglaubens und dessen Verbreitung vollständig aufrecht. Wie die Lehre einer beliebigen Secte, konnte auch theoretischer und praktischer Unglaube frei und offen in Rede und Schrift gelehrt, verkündet und verbreitet werden. Schon am 4. Juli 1826, dem 50jährigen Jubiläum der Union, forderte der englische Socialist Robert Owen in seiner Declaration of Mental Independence demonstrativ zum völligen Bruch mit den bestehenden positiven Bekenntnissen auf. Der doctrinäre Unglaube besaß seit 1830 an dem Investigator sein eigenes Organ, das später durch den Index noch überboten wurde. Captain Ingersoll und ähnliche Lecturer machten die Verbreitung des Unglaubens zum Gewerbe. Die 1867 gegründete Free Religious Association setzte es sich zum Ziel, das positive Christenthum in allen seinen Formen zu bekämpfen und eine allgemeine Verbrüderung auf freidenkerischer Grundlage herbeizuführen. Eine 1873 entstandene „Liberale Liga“ forderte die Abschaffung aller Staatseinrichtungen des Bundes wie der Einzelstaaten, welche noch irgendwie einen christlichen Charakter bekundeten, während die Blüte des Radicalismus sich 1867 als Order of American Union zusammenthat, um einen durchgreifenden Kampf gegen den Katholicismus zu eröffnen, die Besteuerung des Kirchenvermögens durchzuführen und die confessionslose Staatsschule obligatorisch zu machen. Diese letzteren Pläne scheiterten zwar an dem Freisinn des amerikanischen Volkes; aber die confessionslose Staatsschule bewährte sich auch ohne die beabsichtigte Erhebung zur Zwangsschule als eine immer mächtiger sich entfaltende Pflegstätte des Unglaubens.

VI. **Confessionelle Freischule und confessionslose Staatsschule.** Die Schule war in den Colonialzeiten Annexum der verschiedenen Religionsgenossenschaften. Die Religion galt als Basis des Unterrichts und der Erziehung, die Leitung der Schulen stand bei der Geistlichkeit. Die Unabhängigkeitserklärung änderte an diesem Zustand nichts. Die durch die Thätigkeit von Geistlichen und Privaten errichteten Schulen wurden weder rechtlich angetastet, noch unter Staatsaufsicht gestellt, blieben vielmehr selbständiger Bethätigung überlassen. Noch im Anfang der vierziger Jahre wurde überall (New York ausgenommen) in den Primärschulen biblischer Unterricht ertheilt. In den neueren Staaten ergriff die Regierung bei der Gründung von Schulen die Initiative, dotirte dieselben und schrieb die Schulsteuer aus; doch blieb die Leitung des Unterrichts unabhängigen Schulbehörden (Boards of School) überlassen, nur die finanzielle Verwaltung wurde von den Gemeinden (townships) überwacht. Daneben dauerte die Gründung von Freischulen ungehindert fort. So behielt die Volksschule allgemein einen confessionellen (sectarian) Charakter. Die Vervielfältigung und immer buntere Mischung der Bekenntnisse führte indeß viele Unzuträglichkeiten mit sich, und die zunehmende Erschlaffung des religiösen Lebens und das Wachsthum des Unglaubens beeinflußten die öffentliche Meinung seit den vierziger Jahren immer mehr zu Gunsten eines Unterrichtswesens, das von der religiösen Bildung völlig abstrahiren sollte (unsectarian). Nach und nach wurde deßhalb in allen Staaten die staatliche Volksschule säcularisirt, Gebet, Bibel und religiöser Unterricht aus derselben verbannt und die religiöse Seite der Bildung der Familie überlassen. Das gesammte staatliche Schulwesen erhielt dadurch nicht nur einen unchristlichen, sondern einen mehr oder weniger antichristlichen Charakter. Die Zahl sämmtlicher Staatsschulen beträgt (nach dem Census von 1880) 225 880, darunter 5430 höhere, die übrigen Elementarschulen; die sämmtlichen Einnahmen für diese Schulen beliefen sich auf 96 857 534 Dollars, die Ausgaben auf 79 339 814 Dollars. Der verderbliche Einfluß dieses confessionslosen Schulsystems ist wiederholt von angesehenen und einsichtigen Protestanten verurtheilt worden. So sagt Baldwin (The Art of School Management, New York 1881): „Die Gesellschaft geht in ihrem Protest gegen bigottes Kirchenthum und clericale Leitung des Unterrichts in das andere Extrem der Religionslosigkeit. Alle stimmen darin überein, daß eine gesunde Moralität den Untergrund eines jeden Erziehungssystems bilden muß. Aber wie wollen wir einen sittlichen Charakter bilden, wenn wir Gott, Bibel, sittliche Verantwortlichkeit und ein jenseitiges Leben aus unseren Schulen ausschließen?“

Größere Zähigkeit haben die verschiedenen Religionsgenossenschaften auf dem Gebiete des höhern Unterrichts bewährt. Von den im J. 1868 bestehenden Universities and Colleges waren 90 Staatsinstitute und demgemäß confessionslos, 201 confessionelle Freischulen, und zwar gehörten 59 den Methodisten, 39 den Baptisten, 32 den Presbyterianern, 31 den Katholiken, 15 den Episcopalen, 12 den Lutheranern, 11 den Congregatio-

nalisten, 2 den Unitariern (Hippeau, L'instruction publique aux États-Unis, 2ᵉ éd. Par. 1872). Nach einer statistischen Uebersicht vom Jahre 1879 besaßen die Vereinigten Staaten 358 Universities and Colleges, d. h. höhere Unterrichtsanstalten, wobei die höheren Töchterschulen, nicht aber die rein theologischen Anstalten mitgerechnet sind; davon waren 89 confessionslose Staatsinstitute, die übrigen confessionell, und zwar gehörten 52 den römischen Katholiken, 38 den Baptisten, 33 den bischöflichen Methodisten, 22 den Presbyterianern, 15 den Congregationalisten, 12 den bischöflichen Methodisten des Südens, 12 den protestantischen Episcopalen, 11 den sog. Christen, je 7 den Lutheranern, den Evangelisch-Lutherischen und den Vereinten Brüdern, je 6 den Cumberland-Presbyterianern, den Methodisten, den Quäkern und den Reformirten; die übrigen vertheilen sich zu 3 bis 1 auf die kleineren Secten (The New Book of Education, New York 1879). Mit wirklich bedeutenden, stets wachsenden Zahlen steht nur die katholische Kirche den confessionslosen Staatsschulen gegenüber. Unter den Protestanten herrscht auf dem Gebiete der Schule dieselbe Zersplitterung wie auf dem rein kirchlichen und religiösen Gebiete. Eine confessionell gefärbte höhere Bildung aber vermag den Glauben nicht oder kaum wiederherzustellen, wenn er durch die confessionslose Erziehung in den niederen Schulen bereits verloren gegangen ist. An 183 der höheren protestantischen Studienanstalten erhalten junge Leute beiderlei Geschlechtes gemeinsamen Unterricht, was von der Freimaurerei laut gepriesen und anempfohlen, von allen einsichtigeren Pädagogen verworfen wird. Die schädlichen Folgen sind notorisch und spiegeln sich sowohl im öffentlichen Leben, als auch in einer von allen christlichen Ueberlieferungen, von christlicher Zucht und Sitte abgekommenen Literatur wieder. — Das confessionslose Staatsschulsystem steht nicht nur in schreiendem Widerspruch zu der von der Verfassung garantirten Gewissensfreiheit, es ist auch eine drückende Vergewaltigung der christlichen Bekenntnisse, deren Anhänger einerseits die Staatsschule mit ihren Steuern unterhalten müssen, andererseits aus Gewissensrücksichten gezwungen sind, auf die Benutzung derselben zu verzichten und mit den größten Opfern eigene confessionelle Freischulen zu gründen.

VII. **Erste Ausbreitung und Organisation der katholischen Kirche (1776 bis 1830).** Den Hauptstützpunkt der katholischen Mission in den Vereinigten Staaten bildete von Anfang an Maryland, wohin zwei Priester und zwei Laienbrüder der Gesellschaft Jesu die Expedition des Lord Baltimore 1634 begleiteten. Trotz der Verfolgung, welche schon am Ende des 17. Jahrhunderts über die Katholiken hereinbrach und sie in der von ihnen gegründeten Colonie aller Rechte beraubte, wirkten noch 1767 in Maryland 19 Jesuiten. Eine kleine Schule, welche sie leiteten, war damals die einzige katholische Unterrichtsanstalt in den Vereinigten Staaten. Die Mission war noch völlig an die Hilfskräfte gewiesen, die ihr aus Europa zukamen. Ein schwerer Schlag war es für sie, als der Jesuitenorden 1773 aufgehoben wurde und der apostolische Vicar von London, Dr. Challoner, von den Missionaren einen Revers verlangte, daß sie sich dem Aufhebungsbreve Clemens' XIV. unterwürfen. Vereint durch Liebe und Seeleneifer setzten sie indeß ihr Missionswerk fort. Im J. 1774 gesellte sich zu ihnen P. John Carroll. Er war am 8. Januar 1735 aus einer wohlhabenden Familie in Maryland geboren, seit 1753 Jesuit, mehrere Jahre Professor in St. Omer und Lüttich; im October 1773 wurde er in dem Ordenshause zu Brügge mit seinen Genossen ausgeplündert und verbannt, war dann einige Zeit als Flüchtling Gast des Lord Arundel auf Wardour (England). Carroll war ein hochbegabter, theologisch gründlich gebildeter und persönlich überaus liebenswürdiger Mann. Als Missionar in Rock Creek theilte er das schwierige opferreiche Apostolat seiner früheren Ordensbrüder und pastorirte die weit verstreuten Katholiken bis nach Virginia hinüber. Von entscheidender Bedeutung wurde es, daß sein Bruder Daniel und sein Vetter Karl Carroll von Carrollton als Vertreter von Maryland an der Unabhängigkeitsbewegung hervorragenden Antheil nahmen; jener unterzeichnete die Unabhängigkeitserklärung von 1776, dieser die Verfassung der Vereinigten Staaten von 1787. John Carroll selbst begleitete 1776 eine Gesandtschaft nach Canada, an deren Spitze Benjamin Franklin stand, und gewann dessen Achtung und Freundschaft. Wie Daniel und Karl Carroll, [illegible] wirkten noch andere Katholiken bei der Gründung des neuen Staates mit; ganze Schaaren von Katholiken (Amerikaner, Polen, Franzosen) kämpften an der Seite ihrer andersgläubigen Mitbürger und Freunde für die Sache der Freiheit. Der blinde Haß, mit welchem das alte Europa damals die Kirche verfolgte, fand keinen Zugang in die Fundamente, welche die neue Republik sich selbst gab. Washington und Franklin selbst unterstützten die Denkschrift, durch welche die Katholiken auf dem constitutiven Congreß für sich Freiheit und Gleichberechtigung mit den übrigen Religionsgemeinschaften verlangten. Als die Katholiken 1789 dem ersten Präsidenten George Washington zu seiner Wahl gratulirten, erwiederte er ihnen: „Ich hoffe [illegible] Amerika, was Gerechtigkeit und Liberalität betrifft, stets als Beispiel an der Spitze der Nationen [illegible] sehen. Ich setze voraus, daß eure Mitbürger [illegible] den patriotischen Antheil vergessen werden, welchen ihr an der Durchführung der Staatsumwälzung und an dem Aufbau der Verfassung genommen habt. . . Mögen die Mitglieder eurer Genossenschaft in Amerika, allein beseelt von dem reinen Geiste des Christenthums und dabei als [illegible] Unterthanen unserer freien Regierung sich [illegible] während, jegliches zeitliche und geistliche Glück genießen!" Das war der erste feierliche [illegible]

der neuen Weltrepublik an die katholische Kirche. Unterdeß waren auch zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse der Katholiken bereits die ersten Schritte geschehen. Noch bevor diese (in einer Petition vom 6. September 1783) den apostolischen Stuhl um Lostrennung von dem apostolischen Vicariat von London und um einen eigenen Missionsobern mit bischöflicher Jurisdiction gebeten hatten, war Pius VI. schon durch den Nuntius Doria (28. Juli 1783) mit Dr. Franklin und durch diesen mit dem Congreß in Unterhandlung getreten und hatte diesem die Wahl zwischen Errichtung eines Missionsbisthums oder einer bloßen Präfectur überlassen. Der Congreß erwiederte: Der heilige Stuhl bedürfe seiner Einwilligung nicht, um in den Vereinigten Staaten ein Bisthum zu errichten. Wegen Bedenken des amerikanischen Clerus begnügte sich der apostolische Stuhl vorläufig mit Errichtung eines apostolischen Vicariats, und auf die Empfehlung Franklins hin wurde John Carroll (9. Juni 1784) zum apostolischen Vicar ernannt. Nach seinem ersten Bericht an die Propaganda (1785) zählte Maryland damals 15 800 Katholiken, nämlich 12 000 Weiße und 3800 Negersklaven; in Pennsylvania lebten etwa 7000, in Virginia 200, in New York 1500 Katholiken. Von den 24 Priestern der Mission wirkten 19 in Maryland, 5 in Pennsylvania; mehrere waren bereits Greise oder kränklich und den Strapazen des schwierigen Apostolats nicht mehr gewachsen. Vor Allem mußte deßhalb auf Gründung einer Pflanzschule für einen künftigen Clerus Bedacht genommen werden; eine solche kam auch 1789 in Georgetown, nahe bei der spätern Bundeshauptstadt Washington, zu Stande und erhielt 1815 die Rechte einer Universität. Nach vielen Bedenken bat der amerikanische Clerus 1788 endlich selbst um einen eigenen Bischof und schlug als solchen John Carroll vor. Durch Bulle vom 6. April 1789 errichtete Papst Pius VI. den Bischofsitz Baltimore und ernannte John Carroll zu dessen erstem Hirten. Die neue Diöcese umfaßte das ganze ungeheure Gebiet von Florida bis an die Grenze von Canada und vom atlantischen Ocean bis an den Mississippi. Am 15. August 1790 zu Lulworth Castle, dem Familiensitze der Welds in England, consecrirt, trat der neue Bischof am 7. September zu Baltimore sein Amt an; am 17. November 1791 traten unter seinem Vorsitz seine Generalvicare Jacob Pellentz, Robert Molineux und Anton Fleming, sein Seminarregens Karl Nagot und 16 andere Priester zur ersten Diöcesansynode von Baltimore zusammen. Unter den Decreten derselben regelte eines die Theilung der kirchlichen Opfergaben ($^1/_3$ für Unterhalt der Priester, $^1/_3$ für die Armen, $^1/_3$ für Kirche und gottesdienstliche Ausgaben); ein anderes erneuerte die kirchlichen Bestimmungen gegen die gemischten Ehen; ein drittes erleichterte die Eheschließung der Neger. Aus Frankreich erhielt Bischof Carroll zunächst Professoren für sein Seminar und Priester für seine ausgedehnte Diöcese. Noch 1791 langten die Sulpicianer Nagot, Garnier, Tessier, Delavau, Levadoux und sechs Seminaristen in Georgetown an, so daß von diesem Colleg eine zweite Anstalt als Seminar St. Mary's abgezweigt werden konnte. Im Januar 1792 folgte eine zweite Abtheilung Sulpicianer, die Abbé's Flaget, David, Chicoisneau und Badin, im Juni desselben Jahres die Abbé's Matignon, Maréchal und zwei andere Priester; im nächsten Jahre schloß sich der Fürst Demetrius Gallitzin (s. o. V, 78) den Sulpicianern in Nordamerika an. Carmeliter ließen sich 1792 in Georgetown nieder, Augustiner in Philadelphia, Dominicaner in Ohio, Lazaristen in Kentucky, Trappisten in Maryland. Visitantinnen gründeten in Georgetown ein Institut für höhere weibliche Erziehung (Academy); im August 1809 eröffnete die Convertitin Elisabeth Seton in dem Dorfe Emmittsburg das erste Kloster der barmherzigen Schwestern. Im J. 1808 hatte der unternehmende Bischof bereits 70 Priester, 80 Kirchen und Stationen und 50 000 Gläubige unter seiner Leitung; der Grundstein einer würdigen Cathedrale war gelegt, und in eben jenem Jahre konnte er 8 Priester weihen. Es sollte nun zur ersten Theilung des großen Arbeitsfeldes geschritten werden. Auf Vorschlag Bischofs Carroll errichtete Pius VII. am 8. April 1808 vier neue Bischofssitze: in Boston, der einstigen Hochburg des Puritanismus, in Philadelphia, dem ersten Sitz der Bundesregierung, in New York, dem Hauptstapelplatz der Einwanderung, und in Bardstown, dem vorläufigen Centrum der zahlreichen Missionsstationen in Kentucky; Baltimore wurde zugleich zum Erzbisthum erhoben. Bischof von Boston ward der feingebildete Abbé de Cheverus, der durch seinen Opfermuth die Achtung der Protestanten in hohem Grade gewonnen hatte; Bischof von Philadelphia der irische Franciscaner Egan, der die kleine Pfarre daselbst zu hoffnungsvoller Blüte gebracht hatte; Bischof von Bardstown der unermüdliche Abbé Flaget, der ganz Kentucky durchwandert und auch in Indiana Missionsstationen gegründet hatte. Zum ersten Bischof von New York wurde der irische Dominicaner Lucas Concanen ausersehen; derselbe starb aber in Italien, ohne sein Amt antreten zu können, und erhielt 1814 in seinem Ordensbruder John Connolly einen Nachfolger. Inzwischen verwaltete Bischof Cheverus auch die Diöcese New York. Durch den Anschluß von Louisiana an die Union (1812) kam auch die früher (1793) von Cuba abgezweigte Missionsdiöcese New Orleans unter die Oberleitung des Erzbischofs Carroll, der ihr an dem Priester Louis Dubourg einen ausgezeichneten Administrator verschaffte. Damit war das Lebenswerk John Carrolls vollendet; am 2. December 1815 verschied er sanft und selig im Herrn. — Seine nächsten Nachfolger, der frühere Jesuit Leonhard Neale (1815—1817) und der Sulpicianer Ambros Maréchal (1817—1828), führten das begonnene Werk rüstig weiter. Am 31. Mai 1821 konnte die Cathedrale von Baltimore consecrirt werden, bis dahin der stattlichste

Kirchenbau des ganzen Landes. Aus Europa flossen ansehnliche Gaben; der Verkauf der Sitzplätze allein ergab 40 000 Dollars. Gerade das Freiwilligkeitssystem bereitete indeß der aufblühenden Kirche auch ernstliche Schwierigkeiten. Vermöge desselben konnten sich einzelne Priester wie Laien, besonders die sog. Trustees (Kirchenverwaltungsräthe), sehr stark in das Kirchenregiment einmischen und die Wirksamkeit der bischöflichen Gewalt durchkreuzen. Der demokratische Anschein derartiger Unabhängigkeitsbestrebungen gefiel den Protestanten und fand deren Unterstützung. Intriguante Geistliche wußten mitunter sogar die Congregation der Propaganda für ihre Pläne zu gewinnen. So wurden ohne Vorwissen des Erzbischofs Maréchal (11. Juli 1820) zwei neue Diöcesen, Richmond (für Virginia) und Charleston (für die beiden Carolinas), von Baltimore abgezweigt und Bischöfe für dieselben ernannt; die ganze Diöcese Richmond aber bestand nur aus zwei händelsüchtigen irischen Geistlichen und Gemeinden, welche dem ernannten Bischof Dr. Kelly bald nach seiner Ankunft den Zutritt in die Kirche verwehrten und die Propaganda schließlich nöthigten, Dr. Kelly abzuberufen und die Diöcese von 1822 bis 1841 wieder unter die directe Verwaltung des Erzbischofs zu stellen. John Connolly O. P., zweiter Bischof von New York (1814—1825), sah sich von seinem Amtsantritt an in die unerquicklichsten Streitigkeiten mit einigen seiner Geistlichen und widerhaarigen Trustees verwickelt. Die katholischen Iren stritten unter sich, und die protestantischen Orangemen bekämpften die Katholiken mit offenen Angriffen. Nur durch allerlei Concessionen wand sich der Bischof zwischen allen diesen Schwierigkeiten durch mit nur 6 Priestern für die 30 000 weit zerstreuten Gläubigen in New York selbst und mit 4 anderen für die ebenso zahlreiche Bevölkerung der übrigen Diöcese. Unter dem ewigen Streite war noch kein Seminar, noch keine höhere Schule gegründet. — Auch der dritte Bischof von New York, John Dubois (1826—1842), hatte während seiner ganzen Amtsverwaltung mit der Anmaßung und Herrschsucht der Trustees zu kämpfen, die ihm einmal sogar das Besetzungsrecht an seiner eigenen Cathedrale streitig machten. Noch viel verhängnißvoller wirkte das Trustee-Unwesen in Philadelphia, wo auf den verstorbenen Franciscaner Egan der 73jährige Dr. Conwell als zweiter Bischof (1819—1842) folgte. Gleich bei seinem Amtsantritt sah er sich genöthigt, den Pfarrer seiner Cathedrale, Hogan, zu suspendiren; dieser verband sich mit einigen der Laientrustees und verdrängte den Bischof aus seiner eigenen Cathedrale, welche durch eine blutige Schlägerei entweiht wurde. Es kam zu Schisma und Interdict; der Bischof versuchte den Streit durch ein Compromiß beizulegen, ging aber dabei zu weit und wurde deßhalb zur Verantwortung 1828 nach Rom berufen, wo man streng auf den Forderungen des kirchlichen Rechtes bestand. Diese und ähnliche Streitigkeiten bilden einen leider nicht unerheblichen Theil der Kirchengeschichte der Ve[illegible] einigten Staaten. Das heißblütige Temperame[illegible] der Iren spielt dabei eine hervorragende Roll[illegible] doch kamen ähnliche Verwicklungen auch in de[illegible] schen Gemeinden vor. Große Schuld trifft da[illegible] unbotmäßige, mitunter sittenlose Geistliche, v[illegible] denen einige mit offener Apostasie endeten, u[illegible] Laien, die um so mehr in die kirchlichen Verhäl[illegible] nisse hineinregieren wollten, je weniger sie selb[illegible] ihre kirchlichen Pflichten erfüllten. Die Organ[illegible] sation der Diöcesen New York und Philadelp[illegible] wurde dadurch um mehrere Jahrzehnte verzöge[illegible] Auch in diesen Schwierigkeiten zeigte sich indeß d[illegible] siegreiche Lebenskraft der katholischen Kirche. Wur[illegible] die Organisation auch verzögert, so wurde sie do[illegible] nicht völlig gehindert. Ueberall entstanden ne[illegible] Gemeinden, Kirchen, Schulen, Wohlthätigkei[illegible] anstalten. Einen blühenden Aufschwung nahme[illegible] vor Allem die Diöcesen Baltimore und Bardstow[illegible] Von der letztern wurde 1821 das neue Bisthu[illegible] Cincinnati abgezweigt und dem eifrigen Dominica[illegible] ner Edw. Dom. Fenwick übergeben. Bischof Flag[illegible] von Bardstown überlebte mit seinem langen Episc[illegible] pate (1808—1850) drei ihm zugetheilte H[illegible] bischöfe und legte den Grund zu den Diöcesen V[illegible] cennes, Nashville und Louisville. Benedict Jose[illegible] Fenwick S. J., zweiter Bischof von Boston (18[illegible] bis 1846), nachdem Bischof Cheverus nach Euro[illegible] zurückgekehrt war, unterrichtete selbst in sein[illegible] Hause eine Anzahl junger Cleriker in der Phil[illegible] sophie und Theologie, bis es ihm möglich wa[illegible] ein Seminar zu gründen. Für weltliche Erziehun[illegible] sorgten schon vier höhere und mehrere niede[illegible] Schulen, darunter eine besondere für die Indiane[illegible] Gegen 1829 zählte Neu-England schon 14 0[illegible] Katholiken mit 8 Priestern und 16 Kirchen. I[illegible] dem ersten Bischof von Charleston, Dr. E[illegible] land (1820—1842), erhielten nicht nur die M[illegible] sionen der beiden Carolinas einen seeleneifrige[illegible] Hirten, sondern ganz Amerika einen ausgezei[illegible] neten Apologeten und Controversisten, der sich [illegible] Achtung der Protestanten in hohem Grade erwar[illegible] die kirchlichen Rechte meisterhaft vertheidigte [illegible] allen Angriffen gewachsen war. Er erblickte [illegible] Grund des Trustee-Unwesens hauptsächlich in de[illegible] Verkauf der Kirchenplätze, den die Katholiken von de[illegible] Protestanten herübergenommen hatten, und w[illegible] diese Sitte deßhalb einfach abschaffen. [illegible] hatte sich indeß schon zu sehr eingewurzelt, u[illegible] man begnügte sich darum, die Macht der Trust[illegible] und deren Laienregiment in anderer Weise [illegible] brechen. — In der Diöcese New Orleans, w[illegible] Louisiana und die beiden Florida umfaßte [illegible] früher zur Provinz Santiago von Cuba g[illegible] hatte, herrschten sehr trübe Zustände, als [illegible] Dubourg die geistliche Leitung übernahm. U[illegible] Wandel schaffen zu können, ging er nach Rom [illegible] er 1815 zum Bischof ernannt und geweiht [illegible] und das Nöthige mit der Propaganda verabrede[illegible] Er brachte aus Europa frische, tüchtige Hilfskr[illegible] mit, gewann Ursulinerinnen, Damen vom heilige[illegible]

herzen, Missionspriester vom hl. Vincenz, Schulbrüder, Jesuiten und Lazaristen für sein weites Amtsgebiet, errichtete ein neues Missionscentrum in St. Louis, hielt in New Orleans eine Diöcesansynode (1820), ordnete die Verhältnisse in Missouri und Florida und beantragte dann in Rom selbst die Theilung des umfangreichen Missionsgebietes. Als Bischof eines neuen Sitzes in St. Louis, Administrator von New Orleans und des apostolischen Vicariats Mississippi trat 1827 zunächst der Dominicaner Jos. Rosati an seine Stelle, da Dubourg bei völlig erschöpfter Gesundheit auf dieselbe verzichten mußte. Für Alabama war das Jahr zuvor ein apostolisches Vicariat in Mobile errichtet worden, an dessen Spitze M. Portier, Bischof von Olena i. p., trat. Im J. 1829 wurde er zum ersten Bischof von Mobile, der Belgier Leo Raimund de Neckere zum Bischof von New Orleans ernannt, so daß der Süden nun 3 Bisthümer besaß. Nach 20jährigem Bestand umfaßte die Erzdiöcese Baltimore nunmehr 10 Suffraganbisthümer mit etwa 500 000 Katholiken. Die Erzdiöcese zählte allein schon 52 Priester. Auf die 407 000 Einwohner Marylands rechnete man 60 000 bis 80 000 Katholiken, auf die 33 000 Einwohner des Districts Columbia 6000—7000 Katholiken. Die Stadt Baltimore hatte außer ihrer Cathedrale noch 3 Kirchen und eine Kapelle; Washington hatte 3 Kirchen; Georgetown, Alexandria, Fredericktown, Taneytown, Emmittsburg und Hagerstown hatten ständige Missionspfarreien. Außer den Collegien der Jesuiten und der Sulpicianer bestand je ein Kloster der Visitation und der Carmeliterinnen; die Zahl der barmherzigen Schwestern überstieg schon 100.

VIII. Die Zeit der Provinzialconcilien (1829—1852). James Whitfield, vierter Erzbischof von Baltimore (1828—1834), berief auf Anfang October 1829 seine Suffragane zum ersten Provinzialconcil. Für die nordamerikanische Kirche begann damit eine neue Zeit: die Zeit gemeinsamer umfassender Organisation mit Rücksicht auf die vorhandenen Eigenthümlichkeiten und Zustände des Landes, aber in engstem Anschluß an Rom und an die jahrhundertalte Gesetzgebung und Ueberlieferung der katholischen Kirche. Dem ersten Concil folgte 1833 ein zweites. Der Nachfolger Whitfields, Dr. Samuel Eccleston, der fünfte Erzbischof (1834—1851), hielt in den nächsten 12 Jahren nicht weniger als fünf Provinzialconcilien (1837, 1840, 1843, 1846, 1849). Auf dem ersten tagten 6, auf dem letzten 25 Bischöfe. Von den zwei Erzbischöfen war Whitfield geborener Engländer, Eccleston Amerikaner (aus Maryland), beide tüchtige Theologen und Missionare, der erste als bischöflicher Coadjutor, der andere als Seminarregens für sein Amt wohl herangeschult. Andere Förderer und Führer dieser conciliarischen Thätigkeit waren: der erwähnte Apologet Dr. England, Bischof von Charleston; Franz Patrick Kenrick, dritter Bischof von Philadelphia, und John Hughes, seit 1837 Coadjutor, von 1843 an vierter Bischof und von 1850 an erster Erzbischof von New York; alle drei waren Iren von Geburt. Der letztere, als Kind armer Auswanderer nach Amerika gekommen, erst Taglöhner, dann Gärtner, arbeitete sich durch eisernen Fleiß und seltenes Talent zu einem der ersten Redner und Publicisten Amerika's empor. Er zumeist hat die Diöcese New York aus ihren endlosen Wirren herausgerissen und nächst Baltimore zum wichtigsten Centralsitz des religiösen Lebens erhoben.

Zu den Hauptberathungsgegenständen der genannten Concilien gehörten: die Anbahnung und Circumscription neuer Diöcesen; Festsetzung und Erneuerung der kirchlichen Disciplin; Präventivmaßregeln gegen die obwaltenden eigenartigen Gefahren (wie Mischehe, confessionslose Schule, schlechte Presse, Trunksucht, geheime Gesellschaften u. s. w.); endlich Regelung des kirchlichen Eigenthums und der kirchlichen Verwaltung gegenüber den Schwierigkeiten, welche das Freiwilligkeitssystem darbot. Vor Allem wurde in dieser Hinsicht der Grundsatz zur Geltung gebracht, daß alle frommen Schenkungen zu gottesdienstlichen und religiösen Zwecken der Kirche gehören und deßhalb von der kirchlichen Obrigkeit zu verwalten sind, und zwar, wofern es sich nicht um religiöse Orden handelt, vom Bischof. Darauf fußt der weitere Beschluß, daß die Bischöfe das sämmtliche Kirchengut mit vollem Rechtstitel auf ihren eigenen Namen (als fee simple, nicht bloß als trust) besitzen und verwalten sollten, und daß alle Titel derjenigen, welche die Güter durch Incorporationscharter vor dem bürgerlichen Forum besitzen, auf den Besitztitel des Bischofs zurückzuführen seien; daß die Bischöfe demgemäß genaue Inventare über sämmtliches Kirchengut zu führen hätten; daß Laien und Cleriker, die dasselbe seinem Stiftungszwecke entfremdeten, den vom Tridentinum ausgesprochenen Strafen unterlägen. Die Bischöfe ihrerseits wurden angewiesen, für die Sicherung des Kirchenguts vor dem weltlichen Forum zu sorgen, die bürgerlichen Besitztitel, wo dieß möglich, durch Incorporation zu erwerben oder, wo dieß nicht möglich, das Kirchengut durch Testament sicherzustellen. Den Priestern mußte, bei der precären Lage der Verwaltung, eingeschärft werden, das ihrer Obsorge anvertraute Kirchengut pflichtgemäß und getrennt von ihrem Privatvermögen zu verwalten, ihre Kirche nicht mit Schulden und Verpflichtungen zu belasten, ohne Zustimmung des Bischofs und ohne Wissen zuverlässiger Vertrauensmänner keine größeren Ausgaben zu machen. Durch diese Vorschriften, die ebenso dem Kirchenrecht als dem weltlichen Recht der Staaten Rechnung trugen, war das Trustee-Unwesen allerdings noch nicht beseitigt. In Philadelphia und New York bedurfte es der Klugheit und Energie eines Bischofs Kenrick und Hughes, um endlich das Laienregiment zu brechen. Bei diesen schwierigen Kämpfen waren indeß nicht bloß die conciliarischen Normen an sich von hoher Be-

deutung; das gemeinsame, einheitliche Vorgehen der Kirchenfürsten unterstützte die einzelnen auf's Nachdrücklichste und gab ihrer Thätigkeit eine Kraft und Einheit, welche gegen die inneren Fehden und die Zersplitterung der Secten großartig abstach und selbst den Protestanten Achtung einflößte.

Das Wachsthum der Union, welcher 1836 bis 1850 die Staaten Arkansas, Michigan, Florida, Texas, Jowa, Wisconsin und Californien beitraten, sowie die starke Vermehrung der Katholiken durch neue Einwanderung erheischte rasch nach einander die Errichtung zahlreicher neuer Bisthümer. Zu den vorhandenen 11 Diöcesen (1. Baltimore, 2. Boston, 3. Philadelphia, 4. New York, 5. Bardstown, 6. New Orleans, 7. Charleston, 8. Richmond, 9. Cincinnati, 10. St. Louis, 11. Mobile) traten: 12. Detroit (für Michigan, 1833); 13. Vincennes (für Indiana, 1834); 14. Dubuque (für Jowa, 1837); 15. Nashville (für Tennessee, 1837); 16. Natchez (für Mississippi, 1837); 17. Monterey (für Californien, 1840); 18. Pittsburg (für Pennsylvania, 1843); 19. Chicago (für Illinois, 1843); 20. Little Rock (für Arkansas, 1843); 21. Hartford (für Connecticut und Rhode Island, 1843); 22. Milwaukee (für Wisconsin, 1843); 23. Oregon City (für Oregon, 1846); 24. Walla Walla (für Washington Territory, 1846); 25. Galveston (für Texas, 1847); 26. Buffalo (für New York, 1847); 27. Cleveland (f. Ohio, 1847); 28. Albany (f. New York, 1847); 29. Wheeling (für Virginien, 1850); 30. Savannah (für Georgia, 1850); 31. St. Paul (für Minnesota, 1850). Dazu erhielt noch das Indianer-Territorium einen apostolischen Vicar mit bischöflicher Würde an P. Miège S. J. Ein treues Bild des damaligen Missionslebens im Westen gibt das von Bischof Marty geschriebene Leben des ersten Bischofs und Erzbischofs von Milwaukee, Joh. Martin Henni, eines Schweizers, der 1828 als junger Cleriker nach Amerika kam, als Priester in der Diöcese Cincinnati wirkte, in Cincinnati 20. Juli 1837 den „Wahrheitsfreund", die erste katholische Zeitung in deutscher Sprache, gründete und am 19. März 1844 ebendaselbst zum ersten Bischof für Milwaukee consecrirt wurde. Der Staat Wisconsin, den die Diöcese umfaßte, zählte damals auf etwa 70 000 Einwohner ungefähr 20 000 Katholiken, die in 20 Gemeinden vereinigt waren und zusammen 6 Priester hatten; 12 Gemeinden besuchte er monatlich, die anderen vierteljährlich. Als der „Patriarch des Nordwestens" (7. September 1881) starb, waren aus seiner kleinen Missionsdiöcese ein Erzbisthum und drei Suffraganbisthümer geworden mit 312 800 Katholiken, 471 Kirchen, 337 Priestern, 162 katholischen Pfarrschulen, 14 höheren Lehranstalten und 15 Wohlthätigkeitsinstituten. Wie Bischof Henni, so theilten die Bischöfe des Westens fast ausnahmslos die schwierige, opfervolle Pionierarbeit ihres Clerus unter Colonisten und Indianern, während die Bischöfe des Ostens bereits mit der Uebercultur und dem Elend moderner Großstädte zu ringen hatten. Als der „Wahrheitsfreund" in Cincinnati gegründet wurde, gab es in den Vereinigten Staaten erst sieben katholische Blätter, die alle nur einmal wöchentlich erschienen: The United States' Catholic Miscellany, Charleston; The Catholic Telegraph, Cincinnati; The Catholic Herald, Philadelphia; The Shepherd of the Valley, St. Louis; The Green Banner, New York; The Truth Teller, New York; The Catholic Advocate, Bardstown. Obwohl mit seelsorgerlicher Arbeit überhäuft, nahm sich der Clerus mit wachsendem Eifer der Presse an, und durch die Conversion des Orestes A. Brownson (October 184[illegible]) gewann die katholische Sache einen der ersten amerikanischen Publicisten und dessen Quarterly Review. — Wie die Auswanderung unter andern zweideutigen Elementen manche schlechte Priester nach Amerika brachte, so erhielt dasselbe auch aus Europa eine nicht geringe Anzahl der ausgezeichnetsten Missionäre, Iren, Deutsche, Italiener, Franzosen, Spanier, Niederländer, Belgier, Schweizer, Polen. In ächt katholischer Weise nahm die ganze alte Welt an dem Aufbau der amerikanischen Kirche theil. Für die Indianer wurde in allen Diöcesen, wo solche sich fanden, liebevoll Sorge getragen und, soweit möglich, eigene Missionsstationen und Schulen errichtet. Außer den Bischöfen Flaget, Baraga u. A. erwarb sich auf diesem Gebiete besonders der belgische Jesuit Peter J. de Smet große Verdienste, der schon 1821 nach Amerika kam und, nachdem er 1827 zum Priester geweiht worden, sich ganz der Seelsorge bei den Indianern weihte, erst bei den Osages und Potawatomies am Kansas-Fluß, dann (von 1840 an) bei den verschiedenen Stämmen der Felsengebirge. Im J. 1844 brachte er eine ganze Schaar seiner Ordensbrüder aus Europa zu ihnen und gründete zahlreiche Stationen.

Die canadischen Settler in Oregon erhielten schon 1838 einen apostolischen Vicar, Msgr. Blanchet, der sich ebenfalls eifrig der Bekehrung der Indianer widmete; 1845 ward er in Montreal zum Bischof geweiht, schon das Jahr darauf zum Erzbischof von Oregon City erhoben; die Errichtung der Kirchenprovinz Oregon City erfolgte indeß erst 1850. St. Louis wurde 1845 zum erzbischöflichen Sitz mit den Suffraganbisthümern Chicago, Dubuque, Milwaukee, Nashville und St. Paul. Am 19. Juli 1850 wurden auch die Bischöfe von New York, Cincinnati und New Orleans zu Erzbischöfen erhoben und so das Ländergebiet der Union nunmehr in sechs Kirchenprovinzen getheilt.

IX. Die Zeit der Plenarconcilien (1852—1892). Am 9. Mai 1852, nur ein Jahr nach dem Tode Erzbischof Ecclestons, welcher mit nur 8 Bischöfen das dritte Provinzialconcil gefeiert hatte, eröffnete Franz Patrick Kenrick, sechster Erzbischof von Baltimore, als Delegat Pius' IX, umgeben von 5 Erzbischöfen und 25 Bischöfen, da[illegible]

erste Plenar- oder Nationalconcil der Vereinigten Staaten. Kenrick war 1796 zu Dublin geboren und in Rom 1814—1821 zum Priester herangebildet; er hatte als junger Missionar in Kentucky selbst die Mühsale der ersten Pionierzeit durchgemacht, 1829 als Theologe des Bischofs Flaget dem ersten Provinzialconcil beigewohnt, seit 1830 alle Provinzialconcilien mitgemacht und alle Kämpfe der zweiten Periode mitgestritten. Als er 1830 als Bischof in Philadelphia einzog, wehrten ihm die Trustees den Eintritt in die Cathedrale, und um ein Priesterseminar einzurichten, mußte er ein Zimmer seiner Miethwohnung als Theologieschule benutzen. Im J. 1845 brannten ihm die Knownothings mehrere der mühsam erbauten Kirchen nieder. Bald aber reichte das stattliche Seminar für die Zahl der Schüler nicht mehr hin; alle 30 Diöcesen hatten bereits wenigstens höhere Lehranstalten, mehrere auch Priesterseminare; über 2000 Kirchen und Kapellen erhoben sich durch das weite Gebiet der Union, und die katholische Kirche stand als eine Macht da.

Eine der Hauptarbeiten des Plenarconcils war es, wieder 10 neue Bisthümer zu planen, da Arbeitstheilung dringend nöthig geworden war. Die 25 Decrete erstreckten sich auf die verschiedenartigsten Materien: Anerkennung des päpstlichen Primats und des Concils von Trient, Ausdehnung der Decrete der sieben Provinzialconcilien von Baltimore auf die gesammte Union, Annahme eines einheitlichen Ritus, Einschärfung der Residenzpflicht der Bischöfe, Vorsichtsmaßregeln bei Aufnahme fremder Priester, Abgrenzung der Pfarrdistricte u. s. w. Besonders wurde darauf gedrungen, daß zu jeder Kirche eine katholische Pfarrschule gegründet werden solle, für jede Diöcese ein Priesterseminar, oder wenigstens für jede Kirchenprovinz ein größeres Priesterseminar. Die Einschränkung der Trustees wurde von Neuem eingeschärft, Mischehen und Einsegnung der Ehen durch nichtkatholische Geistliche streng verpönt ꝛc. Sämmtliche Decrete wurden (26. Sept. 1852) vom Papste bestätigt. Der apostolische Nuntius Bedini, der im folgenden Jahre im Auftrag des Papstes die Union bereiste, war höchlich erstaunt über die gewaltige Entwicklung, welche die Kirche daselbst genommen. Diese Fortschritte wurden indeß nicht ohne schwere Anfechtung errungen. Alle alten Verleumdungen gegen die katholische Kirche, besonders gegen ihre Orden, machten auch in Amerika die Runde. Fanatische Prediger der verschiedensten Secten, ungläubige Agitatoren, besonders aber die geheimen Gesellschaften führten in der Presse einen ständigen Kleinkrieg gegen sie, und wiederholt gelang es, auch die Massen wider die Katholiken aufzureizen. Am 11. August 1834 stürmte ein Pöbelhaufe aus Boston, von dem Rev. Lyman Beecher verhetzt, das Ursulinerinnenkloster Mount Benedict und legte es in Asche. Größere Dimensionen nahm die sogen. „Philadelphia Riots" (8. Mai bis 5. Juli 1844) an; 2 katholische Kirchen wurden niedergebrannt, eine zweimal entweiht und ebenfalls in Brand gesteckt, ein Seminar, eine werthvolle Bibliothek, 2 Pfarrhäuser und 40 Wohnungen der Katholiken zerstört, gegen 40 Katholiken getödtet und ebenso viele schwer verwundet. Selbst die Regierungstruppen wurden von den aufständischen Pöbelhaufen angegriffen, und erst mit Aufbietung größerer Truppenmacht konnte der Aufruhr gedämpft werden. Europäische Flüchtlinge von 1848, besonders der Apostat Gavazzi, fachten nach einigen ruhigeren Jahren den Fanatismus zu neuen Gluten an. Es bildete sich die Bande der sogen. Knownothings, welche es zunächst darauf absahen, die Katholiken herauszufordern, um dann gewaltthätig gegen sie vorgehen zu können. Nach tumultuarischen Versammlungen im December 1853 wurde der Kampf wider die Katholiken offen auf den Straßen gepredigt. Am 3. Juli 1854 zerstörte der Pöbel die Kirche von Manchester (New Hampshire) und beschädigte alle Häuser der Katholiken; die Kirche von Dorchester wurde mit Pulver in die Luft gesprengt. Am 8. Juli 1854 entweihte der Pöbel die Kirche in Bath (Maine) und legte sie dann in Asche; als Bischof David W. Bacon (18. November 1855) die feierliche Grundsteinlegung einer neuen Kirche vornehmen wollte, wurde die Cerimonie gewaltsam gestört, die Theilnehmer mißhandelt, der Platz geschändet. Ein Zug von Orangemen zerstörte (4. September 1854) die deutsche Kirche in Newark bei hellem Tage; den 8. November 1854 traf dasselbe Schicksal die Kirche von Williamsburg bei New York. Am 14. October desselben Jahres wurde der deutsche Jesuit Johann Bapst zu Ellsworth (Maine) überfallen, seiner Kleider beraubt, mit Theer bestrichen und in Federn gewälzt und so halbtodt in einem Graben liegen gelassen. Im Juli 1855 verkündete ein Nationalconvent der Knownothings in New York den offenen Vernichtungskampf gegen die katholische Kirche und ihre Schulen. Am 6. August fand ein Pöbelaufstand in Louisville statt, bei dem mehr als 20 Katholiken umgebracht wurden. Die Cathedrale selbst wurde bedroht; Bischof Spalding übergab die Schlüssel derselben dem Mayor der Stadt, einem erklärten Knownothing, der jetzt vor der Verantwortlichkeit erschrack und den Aufstand niederschlug.

Der weitere Ausbau der Hierarchie nahm inzwischen seinen ruhigen Fortgang. Das rasch aufblühende Californien bekam 1853 einen Erzbischof in San Francisco, dem der Bischof von Monterey untergeordnet wurde; auf der ersten Diöcesansynode von San Francisco (1862) tagten bereits 44 Priester. Ebenfalls 1853 wurden von New York die neuen Bisthümer Brooklyn und Newark abgezweigt; von Pittsburg Erie; von Detroit das apostolische Vicariat Ober-Michigan; von Louisville, das schon 1834 an die Stelle der Diöcese Bardstown getreten war, Covington; von Boston die Diöcese Burlington; von New Orleans die Diöcese Natchi-

toches. Eine ebenfalls 1853 geplante Diöcese, Quincy, von Chicago abgezweigt, kam nicht zur Errichtung und wurde 1857 nach Alton verlegt. Von Boston wurde 1855 Maine als Diöcese Portland abgetrennt; von Vincennes 1857 die Diöcese Fort Wayne; das von Detroit 1853 abgetrennte apostolische Vicariat Ober-Michigan wurde 1857 zur Diöcese Marquette und Sault St. Marie erhoben; das apostolische Vicariat Kansas-Nebraska aber wurde in zwei getheilt. Um nachhaltig durchzuführen, was das Plenarconcil verfügt, wurden in den einzelnen Kirchenprovinzen Provinzialconcilien gehalten: in Baltimore 1855 und 1858; in New York 1854, 1857, 1861; in Cincinnati 1855, 1858, 1861; in St. Louis 1855, 1858; in New Orleans 1856, 1860.

Unter Martin John Spalding, dem siebenten Erzbischof von Baltimore, versammelte sich (7. bis 21. October 1866) die nordamerikanische Hierarchie zum zweiten Plenarconcil in Baltimore. Dem feierlichen Schluß-Tedeum wohnte Andrew Johnson, der 17. Präsident der Bundesrepublik, bei. Sieben Erzbischöfe und 37 Bischöfe zeichneten die Decrete, in welchen die früher behandelten Stoffe weiter präcisirt und namentlich auch für die Neger-Seelsorge liebevolle Vorkehr getroffen wurde. Die patriotische Haltung der katholischen Generale und Soldaten, wie die heldenmüthige Aufopferung der barmherzigen Schwestern während des Secessionskrieges (1861—1865) trugen nicht wenig dazu bei, viele Vorurtheile gegen die Katholiken zu zerstreuen. Die Beseitigung der Sklaverei durch das 13. und 14. Amendement zur Verfassung bot der Kirche willkommenen Anlaß, den befreiten Negern eingehendere Fürsorge zuzuwenden. Auch das zweite Plenarconcil unterbreitete der Propaganda wieder wohlüberlegte Vorschläge zur Errichtung neuer Bischofssitze, welche dann in der nächsten Zeit zur Ausführung kamen. Die Diöcese Milwaukee war so stark gewachsen, daß sie 1868 in 3 Bisthümer getheilt werden konnte: Milwaukee, Green Bay und Lacrosse; der 1875 errichteten Kirchenprovinz Milwaukee wurde zugleich das Bisthum St. Paul und das apostolische Vicariat von Nord-Minnesota zugetheilt. Aus dem Bisthum Philadelphia erwuchsen 1868 die neuen Diöcesen Harrisburg und Scranton; von Buffalo ward Rochester abgezweigt, von Richmond Wilmington, von St. Louis St. Joseph, von Cincinnati Columbus, von San Francisco Graß Valley. Im J. 1870 wurden die Diöcesen Springfield (für Massachusetts) und St. Augustine (für Florida) errichtet; 1872 Ogdensburg (New York) und Providence (Rhode Island); 1874 San Antonio (Texas); 1875 Alleghany (Pennsylvania), dessen Verwaltung indeß bald an den Bischof von Pittsburg zurückfiel, und Peoria (Illinois); 1877 Leavenworth (Kansas). Im folgenden Jahrzehnt gründete Leo XIII. nicht weniger als 20 neue Diöcesen: 1881 Davenport (Iowa), Kansas City (Kansas) und Trenton (New Jersey); 1882 Grand Rapids (Michigan); 1884 Manchester (New Hampshire) und Helena (Montana); 1885 Omaha (Nebraska); 1886 Belleville (Illinois), Syracuse (New York) und Sacramento (Californien und Nevada); 1887 Lincoln (Nebraska), Cheyenne (Wyoming), Denver (Colorado), Wichita (Kansas), Concord (Kansas); 1889 St. Cloud (Minnesota), Winona (Minnesota), Duluth (Minnesota), Sioux Falls (Dakota), Jamestown (Dakota). Durch diese Gründungen wurde sowohl die kirchliche Organisation der Oststaaten noch ergänzt, als hauptsächlich diejenige des Westens in großartiger Weise eingeleitet und vollzogen. Als Vorbereitung zu weiteren Bisthümern sind die folgenden apostolischen Vicariate zu betrachten: Nord-Carolina (errichtet 1868), Brownsville (Texas, 1874), Arizona (1868) und Indian Territory (1891). Im Jahre 1890 wurde für das nordwestliche Territorium die Diöcese Dallas errichtet, im Mai 1891 das Bisthum Leavenworth nach Kansas City (Kansas) transferirt und danach umgetauft. Das apostolische Vicariat Utah wurde 1891 zum Bisthum Salt Lake, Idaho 1893 zum Bisthum Boisé City, endlich das Bisthum Dubuque 1893 zum Erzbisthum erhoben.

Bereits 1850, als der allgemein beliebte Bischof Hughes zum ersten Erzbischof von New York erhoben wurde, äußerte die Regierung der Vereinigten Staaten den Wunsch, daß einem der amerikanischen Prälaten die Ehre des Cardinalats zu Theil werden möchte. Am 15. März 1875 erfüllte Pius IX. diesen Wunsch, indem er den frühern Coadjutor und Nachfolger des Erzbischofs, John Mac Closkey, zum Cardinal ernannte. Die Ernennung rief in Amerika allgemeinen Jubel hervor. Nach dem Tode desselben (10. October 1885) gab Leo XIII. der amerikanischen Kirche abermals einen Cardinal, den jetzigen neunten Erzbischof von Baltimore, James Gibbons. Unter dem Vorsitz dieses Prälaten als apostolischen Delegaten tagte (6.—27. November 1884) das dritte Plenarconcil von Baltimore, welchem 13 Erzbischöfe, 57 Bischöfe und 3 Stellvertreter von Bischöfen, 7 Aebte und ein Generaloberer beiwohnten. Cardinal Mac Closkey war durch Krankheit verhindert. Außer einem dogmatischen Abschnitt, welcher die Doctrinen des Vaticanums resumirt, beschäftigen sich die übrigen Decrete mit lauter praktischen Fragen (der Reform des Clerus und genauerer Organisation der Seelsorge, Heranbildung des Clerus, der Schulfrage, dem Vereinswesen, der Verwaltung des Kirchenguts, dem kirchlichen Begräbniß). Das Concil dringt auf Errichtung ständiger Pfarreien, soweit solche möglich, und setzt die Fälle fest, in welchen ein Pfarrer absetzbar ist, befürwortet auch die Einführung von Decanaten und bestimmt die Aufgabe der Decane; zugleich werden auch für eine freiere Missionsseelsorge, soweit die Umstände es erheischen, die nöthigen Bestimmungen getroffen, der Uebertritt von einer Diöcese in die andere eingeschränkt u. s. w. Sehr ausführlich sind die Bestimmungen über die niederen und höheren Seminare

narien und die theologische Bildung, und daran reiht sich der Beschluß zur Gründung eines allgemeinen höhern „Seminariums" für die gesammte Union „nach Norm einer katholischen Universität", welches völlig unter Leitung und Aufsicht der Bischöfe stehen sollte. Die Förderung der katholischen Presse wird sehr eindringlich empfohlen, zugleich aber den Vertretern derselben die ernste Mahnung ertheilt, der kirchlichen Sache nicht durch Händelsucht und unbefugte Kritik der kirchlichen Obrigkeit zu schaden. Die Schenkung einer Miß Gwendoline Caldwell (300 000 Dollars) und freiwillige Zeichnung von 500 000 Dollars durch Andere ermöglichte die rasche Ausführung des Universitätsplanes; am 10. April 1887 wurden die Statuten durch den Papst genehmigt und im September 1887 Bischof Keane zum Rector ernannt. Am 24. Mai 1888 wurde der Grundstein gelegt und am 20. November 1889 die neue Universität in Anwesenheit der Cardinäle Gibbons und Taschereau, des Präsidenten Harrison und anderer hervorragenden Männer feierlich eröffnet. Mit der Feier verband sich das hundertjährige Jubiläum der Diöcese Baltimore. Meinungsverschiedenheiten über die Schulfrage, welche im Schoße des Episcopats auftauchten, veranlaßten Leo XIII., im Frühjahr 1893 einen apostolischen Delegaten, Msgr. Franz Satelli, nach den Vereinigten Staaten zu entsenden. Derselbe schlug seinen Sitz in der Bundeshauptstadt Washington auf und besuchte als Repräsentant Sr. Heiligkeit die Weltausstellung von Chicago. Ueber den Verlauf der Schulcontroverse vgl. Woeste, La Question religieuse et scolaire aux États-Unis, in der Revue Générale, Bruxelles 1893, 815—834, und Jannet-Kämpfe (s. u.) 495—499.

X. **Gegenwärtiger Stand der katholischen Kirche** (1891/1892). Das Wachsthum des letzten Jahrzehnts war ein so bedeutendes, daß die im Art. Amerika (oben I, 729 bis 732) gegebenen Daten nicht mehr ausreichen. So unvollkommen das seither gebotene statistische Material ist, gewährt es doch immerhin ein genaues Bild der augenblicklichen kirchlichen Eintheilung, die ihren Abschluß freilich noch nicht erlangt hat, und ein annäherndes Bild der vorhandenen Entwicklung. Die Zahlangaben sind Hoffmanns Directory für 1892 entnommen; sie stützen sich auf Nachrichten aus den Diöcesen. Der Staatscensus, welcher Getaufte unter 9 Jahren (ungefähr 15% aller Katholiken) nicht mitrechnet, gibt die Zahl der Katholiken auf 6 250 045 an. Doch ist nicht nur die sich hieraus ergebende Zahl, sondern auch die aus den Diöcesanangaben hervorgehende Gesammtzahl 8 647 221 unzweifelhaft zu niedrig gegriffen und dürfte wohl auf etwa 10 Millionen zu corrigiren sein, wenn man den Procentsatz der katholischen Einwanderer und andere Umstände in Betracht zieht. Das ist auch die Schätzung des Bischofs Keane (Tablet, June 6th 1889). Bei der Verschiedenheit, unter Katholiken bald bloß die regelmäßigen Communicanten, bald alle katholisch Getauften zu zählen, bei der Fluctuation der Stadtbevölkerung u. s. w. werden genaue Zahlen noch lange ein Desiderat bleiben. In Hoffmanns Angaben selbst muß sich beim Druck eine Irrung eingeschlichen haben, da die Addition als Gesammtzahl der Katholiken nicht 8 647 221, sondern 8 646 566 ergibt (s. die Tabelle auf Sp. 483—486).

Das Directory für 1893 weist keine auffallenden Veränderungen, wohl aber einen ruhigen, stetigen Fortschritt auf. Die Hierarchie besteht darnach aus einem Cardinal-Erzbischof, 13 Erzbischöfen, 68 Bischöfen und 4 apostolischen Vicaren. Diesen schließen sich 2 Erzäbte und 10 infulirte Aebte an. Die Zahl der Weltpriester beträgt 6945, die Zahl der Ordenspriester 2443, die Gesammtzahl der Priester 9388, die Zahl der Kirchen und Kapellen zusammen 10 240, die Zahl der Missionsstationen (die noch keinen eigenen Priester haben) 3485. An der Spitze der kirchlichen Unterrichtsanstalten steht heute die Universität zu Washington mit einem Bischof (Dr. J. J. Keane) als Rector und 13 Professoren. Wie bisher studiren viele Candidaten des Priesterthums am Amerikanischen Collegium in Rom, am Amerikanischen Collegium in Löwen und an der Universität Innsbruck; alle drei Anstalten wurden neuerdings vom dritten Plenarconcil empfohlen. In den Vereinigten Staaten selbst besitzen noch nicht alle Diöcesen ihr Seminar, nur mit Zuzählung der Ordensseminarien ergibt sich die Gesammtzahl von 54 geistlichen Seminarien; hohen Rufes erfreuen sich besonders das Salesianum von Milwaukee, die Schule der Benedictiner-Erzabtei St. Vincent (Pennsylvania) und das große Jesuitenscholasticat Woodstock (Maryland). — Colleges (Gymnasien) zählt das Directory (1892) 138 auf, Academies (höhere Töchterschulen, fast sämmtlich von Ordensfrauen geleitet) 655. Die Jesuiten allein leiten 27 Collegien, die 1891 zusammen 6536 Schüler zählten. — Die Zahl der katholischen Pfarrschulen wird (1892) auf 3406 mit 700 753 Schulkindern angegeben, 1893 auf 3587 mit 738 269 Schulkindern; doch sind diese Ziffern sehr unvollständig. Im Allgemeinen haben die eingewanderten Deutschen in dieser Hinsicht mehr gethan als die Iren. Das dritte Plenarconcil hat die Errichtung von Pfarrschulen auf's Neue eingeschärft und die Verurtheilung der confessionslosen Staatsschulen erneuert.

Fast alle Orden und Ordenscongregationen Europa's haben sich in Nordamerika eingebürgert und entfalten die freieste Wirksamkeit. Hauptsitz der Benedictiner (welche etwa 380 Patres zählen und 15 Unterrichtsanstalten leiten) ist die blühende Erzabtei St. Vincent in Beatty (Pennsylvania); außerdem haben sie die Abteien Neu-Engelberg (Missouri), St. John's (Minnesota), St. Meinrads (Indiana), St. Benedicts (Atchinson, Kansas), Maria-Hilf (Nord-Carolina), St. Mary's

Statistische Uebersicht der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten.

Kirchenprovinzen und Bisthümer	Jahr der Errichtung	Staaten oder Territorien, zu denen die Bisthümer gehören	Gesammtzahl der Katholiken	Priester	Kirchen	Missionsstationen	Kapellen	Höh. Schulanstalten	Kath. Pfarrschulen	Waisenhäuser
1. Kirchenprovinz Baltimore.	1808									
Erzdiöcese Baltimore	1789	Columbia. Maryld.	230 000	406	150	35	47	30	90	14
Suffr. Charleston	1820	Süd-Carolina	8 000	12	21	44	6	3	8	2
„ Richmond	1820	Virginia	22 000	31	45	20	—	10	22	3
„ Savannah	1850	Georgia	20 000	29	24	30	14	12	[illegible]	4
„ St. Augustine	1870	Florida	15 000	19	25	70	14	9	20	—
„ Wheeling	1850	Virginia	20 000	38	64	40	8	7	14	2
„ Wilmington	1868	Delaware. Maryld.	18 000	29	31	16	4	2	9	2
„ Ap. Vic. N.-Carolina	1868	Nord-Carolina	3 000	16	25	35	5	3	11	—
2. Kirchenprovinz Boston.	1875									
Erzdiöcese Boston	1808	Massachusetts	550 000	364	168	13	51	9	50	[illegible]
Suffr. Burlington	1853	Vermont	46 000	51	72	5	1	6	18	1
„ Hartford	1843	Connecticut	250 000	180	150	34	37	8	40	[illegible]
„ Manchester	1884	New Hampshire	74 000	62	58	20	12	8	32	4
„ Portland	1855	Maine	80 000	72	70	35	10	5	16	3
„ Providence	1872	Rhode Island / Massachusetts	195 000	151	75	21	28	10	30	2
„ Springfield	1870	Massachusetts	170 000	178	123	9	—	1	26	2
3. Kirchenprovinz Chicago.	1880									
Erzdiöcese Chicago	1843	Illinois	497 000	357	205	15	38	29	112	[illegible]
Suffr. Alton	1857	Illinois	75 000	123	130	5	8	7	58	[illegible]
„ Belleville	1886	Illinois	50 000	70	87	8	8	4	57	[illegible]
„ Peoria	1875	Illinois	100 000	127	175	70	—	9	50	1
4. Kirchenprovinz Cincinnati.	1833									
Erzdiöcese Cincinnati	1821	Ohio	189 500	228	166	26	39	13	93	[illegible]
Suffr. Cleveland	1847	Ohio	200 000	210	233	59	22	6	142	[illegible]
„ Columbus	1868	Ohio	55 000	87	94	28	9	3	[illegible]	[illegible]
„ Covington	1853	Kentucky	45 000	64	59	26	25	9	33	2
„ Detroit	1827	Michigan	131 000	141	169	28	15	12	58	[illegible]
„ Fort Wayne	1856	Indiana	60 000	132	126	85	19	13	70	[illegible]
„ Grand Rapids	1882	Michigan	90 000	72	113	44	11	—	42	[illegible]
„ Louisville (Bardstown)	1808	Kentucky	110 000	128	134	116	39	27	[illegible]	[illegible]
„ Nashville	1837	Tennessee	18 000	31	38	40	10	5	[illegible]	[illegible]
„ Vincennes	1834	Indiana	90 126	158	163	13	16	19	[illegible]	[illegible]
5. Kirchenprovinz Dubuque.	1893									
Erzdiöcese Dubuque	1837	Iowa	150 000	207	186	78	—	20	101	[illegible]
Suffr. Davenport	1881	Iowa	56 000	94	154	96	14	7	37	[illegible]
„ Omaha	1885	Nebraska	60 360	86	132	51	15	5	34	[illegible]
„ Lincoln	1887	Territ. Wyoming	22 000	50	90	40	6	3	12	
„ Cheyenne	1887	Nebraska	3 000	8	9	43	4	1	1	[illegible]
6. Kirchenprovinz Milwaukee.	1875									
Erzdiöcese Milwaukee	1843	Wisconsin	200 000	243	257	10	24	11	[illegible]	4
Suffr. Green Bay	1868	Wisconsin	120 000	109	171	11	24	1	72	[illegible]
„ La Crosse	1868	Wisconsin	72 000	103	170	135	16	3	[illegible]	[illegible]
„ Marquette und Sault St. Marie	1857	Michigan	60 000	59	62	65	—	1	[illegible]	[illegible]
7. Kirchenprovinz New Orleans.	1850									
Erzdiöc. New Orleans	1793	Louisiana	300 000	196	128	20	42	30	[illegible]	[illegible]
Suffr. Dallas	1890	Texas	21 000	21	28	65	—	8	14	[illegible]
„ Galveston	1847	Texas	80 000	86	44	15	6	6	14	[illegible]
„ Little Rock	1843	Arkansas	9 000	29	42	24	3	2	[illegible]	[illegible]
„ Mobile	1829	Alabama. Florida	18 000	38	46	50	10	7	2	[illegible]
„ Natchez	1837	Mississippi	15 500	25	60	50	18	[illegible]	[illegible]	[illegible]
„ Natchitoches	1853	Louisiana	30 000	28	23	26	8	2	2	
„ San Antonio	1874	Texas	65 000	51	59	91	12	6	[illegible]	[illegible]
„ Ap. Vic. Brownsville	1874	Texas	50 000	23	11	150	30	4	[illegible]	[illegible]
„ Ap. V. Indian Terr.	1891	Indian Territory	5 500	22	17	42	—	3	[illegible]	[illegible]
		Uebertrag	4 698 986	4994	4682	2002	728	407	[illegible]	[illegible]

Kirchenprovinzen und Bisthümer.	Jahr der Errichtung.	Staaten oder Territorien, zu denen die Bisthümer gehören.	Gesammtzahl der Katholiken.	Priester.	Kirchen.	Missionsstationen.	Kapellen.	Höh. Schulanstalten.	Kath. Pfarrschulen.	Waisenhäuser.
		Uebertrag	4 698 986	4994	4682	2002	728	407	2070	120
8. Kirchenprovinz New York.	1850									
Erzdiöcese New York .	1808	New York	800 000	504	206	48	68	52	107	8
Suffr. Albany	1847	New York	130 000	184	125	75	43	9	39	7
" Brooklyn	1853	New York (Lg.-Island)	280 000	200	116	9	18	24	105	11
" Buffalo	1847	New York	160 000	194	170	6	11	19	68	8
" Newark	1853	New Jersey	206 000	210	120	12	75	21	80	6
" Ogdensburg	1872	New York	64 980	80	106	53	15	7	26	1
" Rochester	1868	New York	78 000	82	90	—	4	5	33	5
" Syracuse	1886	New York	70 000	82	82	47	15	11	14	3
" Trenton	1881	New Jersey	55 844	89	90	38	—	8	29	1
9. Kirchenprovinz Oregon.	1850									
Erzdiöcese Oregon . . .	1846	Oregon	32 000	50	55	88	12	12	27	2
Suffr. Helena	1884	Territ. Montana	30 000	33	31	75	—	7	10	2
" Nesqually	1850	Territ. Washington	40 000	49	54	108	26	19	17	5
" Vancouver's Island (Alaska)	1846	Territorium Alaska	1 000	8	6	—	—	—	—	—
" Boisé City	1893	Territorium Idaho	8 600	13	28	61	6	4	—	—
10. Kirchenprov. Philadelphia.	1875									
Erzdiöc. Philadelphia	1808	Pennsylvania	400 000	326	157	43	69	21	84	10
Suffr. Erie	1853	Pennsylvania	60 000	72	105	35	11	5	58	1
" Harrisburg	1868	Pennsylvania	39 500	60	56	6	20	9	30	2
" Pittsburg	1843	Pennsylvania	185 000	246	183	60	62	13	101	4
" Scranton	1868	Pennsylvania	100 000	110	103	15	—	8	24	1
11. Kirchenprovinz St. Louis.	1847									
Erzdiöcese St. Louis .	1826	Missouri	190 000	303	224	24	55	19	138	3
Suffr. Concord	1887	Kansas	12 000	22	52	46	1	1	8	1
" Kansas City (Leavenworth)	1891	Kansas	60 000	131	158	12	10	6	45	2
" Kansas City (Mo.) .	1880	Missouri	28 431	62	47	29	9	7	34	1
" St. Joseph	1868	Missouri	17 591	46	35	36	4	6	15	1
" Wichita	1887	Kansas	8 150	23	50	26	2	1	14	—
12. Kirchenprovinz St. Paul.	1889									
Erzdiöcese St. Paul . .	1850	Minnesota	203 484	168	216	52	10	5	68	3
Suffr. Duluth	1889	Minnesota	19 000	25	34	24	3	—	9	—
" Jamestown	1889	Dakota	20 000	32	54	86	—	3	11	—
" St. Cloud	1889	Minnesota	40 000	68	77	—	12	8	23	1
" Sioux Falls	1889	Dakota	40 000	62	93	106	—	6	14	—
" Winona	1889	Minnesota	38 000	51	86	—	1	4	19	—
13. Kirchenprov. San Francisco.	1853									
Erzdiöc. San Francisco	1853	Californien	230 000	192	101	20	76	28	37	3
Suffr. Monterey y los Angeles	1850	(Ober-) Californien	46 000	74	60	30	20	11	14	5
" Sacramento (Graß Valley)	1868	Californien, Nevada	25 000	43	74	68	—	10	—	2
" Salt Lake	1886	Utah. Nevada	8 000	19	13	37	5	3	6	1
14. Kirchenprovinz Santa Fé.	1875									
Erzdiöcese Santa Fé .	1852	Territ. Neu-Mexico	128 000	53	36	—	213	7	—	1
Suffr. Denver	1887	Colorado	50 000	79	50	85	53	10	20	1
" Apostol. Vic. Arizona	1868	Arizona	43 000	23	17	90	26	6	9	1
		Die Vereinigten Staaten	8 647 221	9062	8042	3552	1683	793	3406	223

(Newark, New Jersey), St. Bernard's (Alaska) und New Subiaco (Arkansas). Den Cistercienserorden vertritt die Trappistenabtei Gethsemani in Kentucky (Birth-Louisville) mit 54 Mitgliedern. Der Dominicanerorden zählt 178 Mitglieder, darunter 102 Priester, in 3 Ordensprovinzen vertheilt; der Carmelitenorden 104 Mitglieder, darunter 44 Priester; der Augustinerorden 81 Mitglieder, darunter 57 Priester. Eine sehr ausgedehnte Thätigkeit entfalten die Redemtoristen, deren zwei Ordensprovinzen (St. Louis und Baltimore) zusammen 433 Mitglieder, darunter 207 Priester, zählen. Die Franciscaner sind in zwei Provinzen und zwei Custodien gegliedert. Die ältere Provinz „zum heiligsten Herzen" in St. Louis (Missouri) umfaßt (1891) 27 Niederlassungen mit 327 Mitgliedern, darunter 129 Priestern; die jüngere Provinz „zum hl. Johann Baptist" in

Cincinnati (Ohio) 16 Niederlassungen mit 170 Mitgliedern, unter diesen 69 Priester; die Custodien von Buffalo (New York) und Paterson (New Jersey) zusammen 21 Niederlassungen. Die Minoriten-Conventualen haben sich seit 1855 an neun Orten niedergelassen. Ein schweizerischer Kapuziner gründete 1857 das erste Kloster seines Ordens in Calvary (Wisconsin); 1891 waren 176 Mitglieder des Ordens, unter diesen 85 Priester, in 16 Klöstern und Stationen und zwei Ordensprovinzen vereint. Bei den Kapuzinern, wie bei den Franciscanern, ist seit dem „Culturkampf" das deutsche Element sehr stark vertreten. Der dritte Orden des hl. Franciscus, 1847 durch Michael O'Connor, den ersten Bischof von Pittsburg, eingeführt, hat sich zu erfreulichster Blüte entfaltet: 22 weibliche Genossenschaften desselben widmen sich theils dem Schulunterricht, theils der Krankenpflege und anderen charitativen Werken (P. Bonav. Hammer, Die Franciscaner in den Ver. Staaten Nordamerika's, Köln 1892). Der Jesuitenorden zählt in den Vereinigten Staaten 1162 Mitglieder, die in zwei Provinzen, diejenige von Maryland-New York (564 Mitglieder) und Missouri (403) und die Mission New Orleans (195), getheilt sind. Außerdem wirken aber in den Vereinigten Staaten noch 184 aus Deutschland verbannte Jesuiten der deutschen Ordensprovinz, von denen sechs sich den Indianern im Felsengebirge widmen, die übrigen sich auf die Collegien von Buffalo, Cleveland, Prairie du Chien und die Missionshäuser Mankato, Toledo und Buffalo vertheilen; 67 vertriebene Jesuiten aus Neapel arbeiten in Colorado und Neu-Mexico, 131 Mitglieder der Ordensprovinz von Turin in Californien, 95 derselben Provinz unter den Indianern der Felsengebirge. Die Gesammtzahl der Jesuiten betrug 1891 somit 1639 Mitglieder. — Unabsehbar ist die Zahl der weiblichen Orden und Ordensgenossenschaften, die sich theils dem beschaulichen Leben, vorzugsweise aber der Erziehung und den verschiedensten Werken der Barmherzigkeit widmen. Leider haben auch sie noch keinen Statistiker gefunden. Die Stadt New York allein zählt 39 Frauenklöster, darunter ein Mutterhaus der barmherzigen Schwestern (mit 82 Profeßschwestern, 33 Novizen und 13 Postulantinnen), ein großes Institut der Dames du Sacré Coeur, dann Klöster der Ursulinerinnen, Dominicanerinnen, Franciscanerinnen und der verschiedensten neuen Congregationen. Es gibt keine Art von großstädtischem Elend, zu dessen Linderung nicht die eine oder die andere dieser Genossenschaften unermüdlich thätig ist. Auf die Diöcese New York kommen 2372 Ordensschwestern (Novizen und Postulantinnen mitgezählt). Die Stadt Chicago hat 57 weibliche Ordensniederlassungen, von denen das Mutterhaus der barmherzigen Schwestern allein 196 Mitglieder zählt. Boston, die einstige Stadt der Pilgerväter, beherbergt 14 Frauenklöster, die Erzdiöcese Boston 55 Frauenklöster mit 961 Schwestern. —

Die Zahl der Waisenhäuser wird (für 1892) auf 223 angegeben, die der darin untergebrachten Waisenkinder auf 25 518. Ueber anderweitige charitative Institute liegen nur vereinzelte Angaben aus diesen oder jenen Diöcesen vor. So hat z. B. New York 9 Besserungsanstalten mit 3173 Insassen, 17 Zufluchtshäuser mit 9795 verlassenen Kindern, 8 Hospitäler mit 4677 Insassen, 8 Zufluchtshäuser für Alte und Gebrechliche mit 816, eine Irrenanstalt für 56 Irre, ein Findelhaus mit 1737 Findlingen — dazu 44 Conferenzen des St. Vincenzvereins mit 12 000 Mitgliedern. In ähnlicher Weise ist in den anderen Städten für alle Arten von Noth und Hilfsbedürftigkeit gesorgt. — Ein besonderer, über die ganze Union verbreiteter Verein hat sich die Erziehung und überhaupt das geistliche und zeitliche Wohl der Neger und Indianer zum Ziele gesetzt. An der Spitze desselben stehen Cardinal Gibbons, Erzbischof Ryan von Philadelphia und Bischof Kain von Wheeling (jetzt Coadjutor des Erzbischofs von St. Louis). Die Sammlungen dieses Vereins ertrugen von 1887 bis 1891 inclusive die Summe von 361 559 Dollars. Die Unterstützungen an die Neger vertheilten sich auf 21 Kirchen und 115 Schulen mit über 8000 Negerkindern, ein Seminar, ein Findelhaus, 2 Spitäler, 6 Waisenhäuser und 4 andere Wohlthätigkeitsanstalten. Ausschließlich dem Dienste der Neger widmeten sich 34 Priester und zahlreiche Schwestern aus 19 verschiedenen Genossenschaften. — Für die Indianer bestanden 87 Kirchen und 78 Schulen mit 4246 Schülern; ausschließlich ihrer Seelsorge widmeten sich 63 Priester, ihrer Pflege Schwestern aus 21 verschiedenen Genossenschaften. Größere Geldmittel standen hier wie in anderen Dingen den Protestanten zu Gebot. Ihre verschiedenen Zweige zusammen sollen seit dem Secessionskrieg bis 1891 an 18 000 000 Dollars für die Neger und Indianer zusammengebracht haben; aber die größere persönliche Aufopferung und Hingabe steht auf Seiten der katholischen Priester und Ordensschwestern und hat oft die Anerkennung vorurtheilsfreier Protestanten gefunden.

Die starke Entwicklung des Vereinslebens nöthigte das dritte Plenarconcil ebenso wie frühere Synoden, vor den Freimaurern und den anderen zahlreichen geheimen Gesellschaften zu warnen, welche durch die ganze Union verbreitet sind; dagegen wurde die emsige Pflege der vorhandenen katholischen Vereine empfohlen, so die kirchlichen Bruderschaften, der Verein zur Verbreitung des Glaubens, der Verein von der heiligen Kindheit, die katholischen Schul- und Armenvereine, der St. Vincenzverein; dann die besonderen Vereine zur Tilgung von Kirchenschulden, für Kirchenschmuck und Ausstattung armer Kirchen, die katholischen Mäßigkeitsvereine und Arbeitervereine und der allgemeine Jünglingsverein (Catholic Young Men National Union). Nicht wenig hat zur Erhaltung des Glaubens der in Deutschland begründete Raphaels-Ver-

ein (s. d. Art. Vereinswesen) beigetragen. Für die Deutschen besteht außerdem ein katholischer Centralverein, ein deutsch-amerikanischer Priesterverein, ein Centralbund der katholischen Jünglingsvereine, ein St. Josephsverein (für Unterstützung armer Missionsgemeinden) und ein amerikanischer Cäcilienverein. — Außer mehreren täglich erscheinenden Zeitungen: „Volksfreund" (New York), „Amerika" (St. Louis), „Philadelphia Volksblatt" (Philadelphia), „Beobachter" (Pittsburg), sämmtlich deutsch, besitzen die Katholiken der Vereinigten Staaten 183 Monats- oder Wochenschriften (letztere bei weitem zahlreicher), davon 41 in deutscher Sprache, 15 französische, 5 polnische, 2 holländische, 1 portugiesische, 1 spanische, 1 böhmische, 1 italienische, die übrigen englisch. Von den Zeitschriften ragen an wissenschaftlicher Bedeutung hervor die American Catholic Review (Philadelphia), American Ecclesiastical Review (New York), United States Cath. Historical Magazine (New York), Catholic World (New York); von den Publicisten hat sich nach O. Brownson wohl Father Hecker, ebenfalls Convertit, die größten Verdienste erworben. Als Apologeten der Kirche, in der Presse wie auf der Kanzel, sind übrigens der Reihe nach die bekanntesten Erzbischöfe und Bischöfe, wie England, Hughes, die beiden Spalding, Kenrick, Henni, Gibbons u. A. mit tiefgreifendem Erfolge aufgetreten. Als Historiker zeichneten sich Gilmary Shea, E. Bailey O'Callaghan, Thomas d'Arcy Mc Gee aus; als Dichter und Belletristen Abram J. Ryan, the Poet-Priest of the South, John Boyle O'Reilly, Miß Mary A. Sadlier, Mrs. Anna Hanson Dorsey, George Henry Miles u. A.

Literatur: Ramsay, Hist. of the Un. St., Philadelphia 1824; Bancroft, History of the United States, Boston 1834 ff. u. ö., deutsch Leipzig 1847—1854; The same, History of the Formation of the Constitution of the Un. St., New York 1882; Daniel Rupp, An original History of the Religious Denominations in the Un. St., Philadelphia 1844; Talvj, Gesch. der Colonisation von Neu-England, Leipz. 1847; Ph. Schaff, Amerika, Berlin 1854, und Art. Nordamerika in Herzogs Real-Encyklopädie X, 2. Aufl., Leipzig 1882; J. Gilmary Shea, The Catholic Church in the United States, New York 1857; The same, The Catholic Church in Colonial Days 1521—1763, New York 1886; The same, Life and Times of John Carroll, New York 1888; The same, History of the Catholic Church in the Un. St. from 1808 to 1843, New York 1890; The same, History of the Catholic Church in the Un. St. from 1843 to 1866, New York 1892; Henry Hudson, The Navigator, London 1860 (mit dem Bericht Verazzano's 199—288); Navigation par le Capitaine Jacques Cartier aux îles de Canada (ed. Avezac), Paris 1863; C. C. Goss, The first Century of American Methodism, New York 1866; G. de Chabrol, Die religiöse Gesetzgebung in den Ver. St., in Huttler, Katholische Studien II, 3. Heft, 1870; Richard H. Clarke, Lives of the deceased Bishops of the Cath. Church in the Un. St., New York 1872; Joh. P. Thompson, Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten, Berlin 1873; Francis Parkman, Die Pioniere Frankreichs in der Neuen Welt (deutsch von Fr. Kapp), Stuttg. 1875; John Becker, Die hundertjährige Republik, Augsb. 1876; A. Baumgartner, Kirche und Staat in Nordamerika (Stimmen aus Maria-Laach XIII [1877], 42—69. 139—163. 328 bis 343. 505—527; XIV [1878], 59—82. 341—357. 511—523); Ders., Das erste Jahrhundert der kathol. Kirche in den Ver. Staaten (Stimmen aus Maria-Laach XV [1878], 117 bis 133. 282—299. 360—374. 512—529; ferner X [1876], 18—42; XXXVII [1889], 329 bis 347); Collectio Lacensis III, Friburgi Brisg. 1875, 1 sqq.; Acta et Decreta Conc. Plen. Baltimorensis III, Baltimorae 1886; Sophus Ruge, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen, Berlin 1881; H. Harrisse, Jean et Sébastien Cabot, Paris 1882; Claudio Jannet, Les États-Unis contemporains, 4ᵉ éd. Paris 1888, deutsch von Walter Kämpfe, Freiburg i. B. 1893. [A. Baumgartner S. J.]

Norddeutsche Mission ist die gebräuchliche Bezeichnung für die Thätigkeit, welche die katholische Kirche seit der Reformation in den protestantischen Gebieten Norddeutschlands entwickelt hat, um die dort in der Diaspora lebenden Katholiken dem Glauben zu erhalten. I. Die Geschichte der norddeutschen Mission läßt sich in vier Perioden eintheilen. 1. Die erste derselben umfaßt die Zeit bis zum westfälischen Frieden (1648). Es ist die Zeit des Kampfes, während dessen der Protestantismus auf seinem Siegeszug in Norddeutschland an manchem katholischen Felsen mit seiner Macht abprallte. Denn später kamen — Inseln im Meere gleich — eine Reihe von Klöstern, Kirchen, kirchlichen Stellen u. s. w. zum Vorschein, deren Besitz die katholische Kirche mitten im Protestantismus behauptet hatte und mit Berufung auf das Normaljahr (s. d. Art.) fortführen durfte. Die Erhaltung dieses Besitzes ist ein Ruhmesblatt in der Geschichte jener Zeit, obschon später unter unglücklichen Umständen Manches davon wieder verloren ging. Zugleich wurde aber auch der Versuch nicht unterlassen, durch friedliche Missionsthätigkeit verlorenes Gebiet wiederzugewinnen. Vom Ende des 16. Jahrhunderts an lag die Sorge und Leitung aller dieser Bestrebungen bei der päpstlichen Nuntiatur in Köln, welche den ganzen Norden Europa's jurisdictionell zu ihrem Sprengel hatte, nachdem die alten Bisthümer in demselben vernichtet waren. Mit der Errichtung der Congregatio de propaganda fide durch Papst Gregor XV. (1622) kam dieses Gebiet und ebenso die verschiedenen Missionsversuche unter deren Oberleitung. Die Congrega-

tion theilte in ihrer dritten Sitzung dem Nuntius zu Brüssel Dänemark und Norwegen, der polnischen Nuntiatur Schweden und dem Kölner Nuntius die Missionen in Norddeutschland zu. In dem letztgenannten Missionsgebiete war Hamburg der erste Platz, an dem (1589) eine Missionsstelle errichtet worden war. Weltgeistliche wie Ordenspriester, besonders Jesuiten, Dominicaner und Franciscaner, waren die ersten Missionare in Norddeutschland. Allein ihre ganze Thätigkeit konnte nur in größter Heimlichkeit und unter steter Gefahr für Freiheit und Leben ausgeübt werden, weil der katholischen Religion nirgends das Recht zu öffentlicher und freier Uebung zugestanden war. Besondere Hilfe leisteten unter solchen Verhältnissen die katholischen Gesandten an protestantischen Höfen, denen man nicht verwehren konnte, sich einen Hausgeistlichen mitzubringen; ein solcher vermochte im Geheimen den nächsten Katholiken beizustehen.

2. Die zweite Periode der norddeutschen Mission dauerte vom westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluß (1648 bis 1802). Der anderthalbhundertjährige Kampf des Protestantismus mit dem Katholicismus endigte damit, daß Norddeutschland im großen Ganzen protestantisch blieb. Im Westen waren freilich die Territorien der geistlichen Fürsten von Münster, Köln, Paderborn und Trier rein katholisch, ebenso im äußersten Osten die polnischen Lande, dazwischen auch zerstreute Gebiete anderer geistlichen und weltlichen katholischen Fürsten. Charakteristisch aber für die Zeit ist, daß fast überall die Territorien und Orte confessionell geschlossen waren. Dieß war die Folge des jus reformandi, auf welchem protestantische wie katholische Fürsten gleich eifrig bestanden. Mit derselben Zähigkeit beanspruchten die protestantischen Herren die episcopale Gewalt über alle ihre Unterthanen, soweit nicht der westfälische Friede und das Normaljahr Ausnahmen vorschrieben. Demgemäß hatten die zerstreut wohnenden Katholiken nur ein Recht auf privaten Hausgottesdienst, während sie dem Parochialzwang der herrschenden Confession unterstanden, alle Parochialhandlungen vom protestantischen Pfarrer vornehmen lassen mußten oder wenigstens, wenn auf die Vornahme der Handlung selbst verzichtet werden durfte, die Stolgebühren an ihn zu bezahlen hatten. Unter solchen Umständen war eine eigentliche Seelsorge oder gar die Gründung einer Seelsorgerstelle in solchen Territorien fast unmöglich. Geschah es dennoch, so liefen die Katholiken stets Gefahr, bestraft zu werden, da sie den Bestimmungen des westfälischen Friedens und vielerorts noch strengeren Landesgesetzen entgegenhandelten. Mitunter freilich wurden auch von den Fürsten Concessionen gemacht, so besonders, wenn der regierende Fürst selbst convertirte, wenn katholische Soldaten unter der Bedingung freier Religionsübung Dienst nahmen, und unter ähnlichen Umständen. So bekamen allmälig die größeren Städte Norddeutschlands katholische Missionen. Auch begann nach und nach eine größere Einwanderung von Katholiken; besonders suchten italienische Kaufleute die Städte mit größeren Märkten auf und machten sich dort ansässig; katholische Studenten kamen an protestantische Universitäten; Arbeiter und Dienstboten aus katholischen ärmeren Gegenden zogen in die fruchtbare norddeutsche Ebene. Ein nicht geringes Contingent zu den Missionsgemeinden stellten auch die italienischen, böhmischen und süddeutschen Tonkünstler und Opernsänger, sowie französische Schauspieler beiderlei Geschlechts. — Diese zweite Periode ist weiterhin dadurch charakterisirt, daß 1667 für Norddeutschland ein eigenes apostolisches Vicariat gebildet wurde, dessen erste Träger Valerio Maccioni und der berühmte Däne Niels Stensen waren. Im J. 1709 wurde Agostino Steffani, der Bischof von Spiga, apostolischer Vicar von Norddeutschland; zugleich aber wurde davon ein eigenes Vicariat des Nordens abgetrennt, welches dem Weihbischof von Osnabrück zufiel. Die hauptsächlichsten Missionen, die in Norddeutschland um diese Zeit blühten, waren Berlin, Stettin, Frankfurt a. O., Halle, Leipzig, Dresden, Dessau, Hamburg, Lübeck, Bremen, Schleswig, Schwerin, Glückstadt, Hannover, Celle, Braunschweig, Wolfenbüttel, Emden, Leer, Noorden. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts sanken die meisten in ihrer Seelenzahl, was im Anfang unseres Jahrhunderts zunächst noch weiter fortdauerte.

3. Eine neue Periode beginnt dann für die norddeutsche Mission mit der napoleonischen Zeit und dauerte bis 1848. Durch die staatlichen Umwälzungen, durch die Einführung der französischen Freiheitsideen und durch eine Reihe von Gesetzen fielen die confessionellen Schranken, welche der westfälische Friede aufgerichtet hatte. Die Katholiken unter protestantischen Landesherren wurden [illegible] die Missionen namentlich unter der westfälischen Regierung zu Parochien und zum Theil staatlich dotirt. Auf der andern Seite aber schlug die Säcularisation des Kirchengutes auch den Missionen die härtesten Wunden, indem die Quelle für ihre Existenz damit zum guten Theil vernichtet wurde. Die Kriege entvölkerten die Gemeinden noch mehr; die Dotationskapitalien, welche im Laufe der [illegible] an einigen Missionen gesammelt waren, wurden durch die verschiedenen Staatsbankerotte, in denen Werthen sie angelegt waren, decimirt; überhaupt trat überall ein Rückschritt ein. Selbst die Jurisdictionsverhältnisse und die oberste Leitung der Missionen kamen in's Schwanken, und als durch die verschiedenen Concordate auch hierin allmälig eine neue Ordnung geschaffen wurde, waren die Oberhirten zunächst nicht im Stande, den Missionen mit der nöthigen Kraft zur Hilfe zu kommen. In Bezug auf die bischöfliche Jurisdiction war eine Trennung der einzelnen Gebiete vorgenommen worden. Der größte Theil der norddeutschen Mission kam an die benachbarten Bischöfe als [illegible] ihrer Diöcesen. Eigentliches Missionsgebiet blieb das Königreich Sachsen, das Fürstenthum Anh-

und der Norden. Hieraus aber wurde für Sachsen und Anhalt je ein eigenes apostolisches Vicariat gebildet (s. d. betr. Artt.) und der Rest unter dem Namen Norddeutsche oder Nordische Mission (Vic. apost. missionum septentrionalium nuncupatarum in Germania inferiori) zusammengefaßt. Zunächst (1826) stellte man diese unter die Jurisdiction des Bischofs von Paderborn, Freiherrn von Ledebur-Wicheln, der aber durch sein Bisthum so in Anspruch genommen war, daß er die nordischen Missionen nicht ein einziges Mal besuchte (vgl. Dreves, Gesch. d. kath. Gemeinden zu Hamburg und Altona, 2. Aufl., Schaffhausen 1866, 288). Deßhalb wollte der apostolische Stuhl einen eigenen Vicar für die nordische Mission ernennen, der, als Bischof i. p. i. geweiht, in Hamburg seinen Sitz nehmen sollte. Die Sache scheiterte an dem Widerstande, welchen der protestantische Fanatismus wachrief (s. d. Art. Hamburg V, 1479, und Laurent VII, 1519 f.; vgl. auch Brück, Gesch. d. kath. Kirche in Deutschl. im 19. Jahrh. II, Mainz 1889, 136 ff.). Infolgedessen wurde für einstweilen der Generalvicar A. Lüpke von Osnabrück zum Provicar der nordischen Missionen bestellt (1840) und seitdem blieben dieselben in dieser Weise mit dem Bisthum Osnabrück verbunden (s. u. II). — Nur mit Mühe wurde in dieser Zeit der Bestand der einzelnen Missionsstellen erhalten, wozu besonders der Xaverius-Missionsverein seit 1842 eine Summe hergab. Neugründungen kamen in dieser Periode kaum vor. Wohl aber zeigte sich um das Jahr 1848, daß überall in der Diaspora Katholiken zerstreut wohnten, daß die Einwanderung derselben seit den Freiheitskriegen beständig zugenommen hatte, zugleich aber auch, daß überall die höchste kirchliche Noth herrschte und Tausende von Katholiken und deren Kinder an den Protestantismus verloren gingen, weil es an Kirchen, Schulen und Geistlichen fehlte. Eine neue Zeit brach auch für die Missionen in Norddeutschland an mit dem allgemeinen Aufschwung katholischen Lebens in Deutschland.

4. Diese neueste Periode in der Geschichte der norddeutschen Mission ist charakterisirt durch die großartige Thätigkeit des Bonifatiusvereins (s. d. Art.). Auf der ersten Generalversammlung der Katholiken Deutschlands 1849 gegründet, hat derselbe hier bis Ende 1892 über 500 Missionen in's Leben gerufen oder unterstützt und gegen 18 Millionen Mark für sie gesammelt. In der kurzen Zeit von 42 Jahren ist durch dessen Wirken zehnmal mehr in dieser Mission erreicht worden, als in den drei Jahrhunderten vorher. Aber in demselben Verhältniß hat auch das Bedürfniß sich gesteigert. Seit der Mitte des Jahrhunderts hat die Einwanderung von Katholiken in das Gebiet der norddeutschen Mission in einer Weise zugenommen, für welche man aus früherer Zeit keinen Maßstab finden kann. Die aufblühende deutsche Industrie, die Zuckerrübenfabrikation, die Freizügigkeit, die Leichtigkeit des Reisens und Verkehrs, kurz alle modernen Verhältnisse haben dazu beigetragen. Die Mischung der Confessionen in Norddeutschland geht stetig weiter, und die alte confessionelle Geschlossenheit besteht factisch nur noch in wenigen Gegenden; rechtlich ist sie nirgends mehr. Man kann sich eine Vorstellung von der Zunahme der norddeutschen Diasporakatholiken machen, wenn man Berlin zum Maßstabe nimmt, das jetzt etwa 150 000 Katholiken zählt; im Regierungsbezirk Merseburg ist von 1845 bis 1890 die Katholikenzahl von 1790 auf 30 000 gestiegen. Von 1885 bis 1890 ist in den hauptsächlichsten preußischen Diasporaprovinzen eine Zunahme von 167 000 Katholiken constatirt, in Berlin allein von 35 000, in Sachsen von 25 300. Die Zahl der katholischen Schulkinder in Preußen, welche von nichtkatholischen Lehrern unterrichtet werden, beträgt nach neuester Zählung 154 668, wobei die Simultanschulen eingerechnet sind; von diesen abgesehen, bleiben immer noch 55 367, und diese kommen auf die Diaspora. Daraus ergibt sich, wie groß noch das Bedürfniß nach Kirchen und Schulen in der norddeutschen Diaspora, und wie groß die Aufgabe des Bonifatiusvereins ist. Ein Abschluß dieser vierten Epoche der norddeutschen Mission kann erst eintreten, wenn diese Aufgabe gelöst ist. — Das Genauere in Bezug auf die einzelnen Gebiete ist in den betr. Artikeln zu finden (vgl. d. Artt. Bremen, Hamburg, Mecklenburg, Pommern u. s. w.). (Eine Darstellung der norddeutschen Mission, jedoch tendenziös gefärbt, gibt Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht II, Göttingen 1853, 248 ff. 507 ff. Vgl. außerdem Woker, Gesch. der norddeutschen Franciscanermission, Freib. 1880; Ders., Gesch. der kathol. Kirche und Gemeinde in Hannover und Celle, Paderborn 1889; ferner die Görresvereinsschriften: Woker, Aus norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts [1884]; Ders., Aus den Papieren des kurpfälzischen Ministers Agostino Steffani [1885]; Ders., Agostino Steffani, Bischof von Spiga [1886]; Pieper, Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im 17. Jahrhundert [1886].)

II. Die oben 3. erwähnte norddeutsche Mission im engern Sinne, die sogen. Nordischen Missionen, umfassen nach dem jetzigen Bestande das Gebiet von beiden Mecklenburg, Hamburg, Lübeck, Bremen, das Fürstenthum Schaumburg-Lippe, sowie die Pfarre Eutin in Oldenburg; dazu noch die apostolische Präfectur von Schleswig-Holstein (Dänemark ist seit 1869 als selbständige apostolische Präfectur abgetrennt). Die Jurisdiction über diese Gebiete ist mit dem Bischofsstuhle von Osnabrück dauernd verbunden. Der Bestand an Katholiken wurde im J. 1888 (s. Schematismus der römisch-katholischen Kirche des Deutschen Reiches, Freiburg 1888, 253) auf ca. 42 500 angegeben, für welche 37 Missionspriester thätig waren (Schematismus 258). Auch Klosterschwestern finden sich in Hospitälern und Kinderbewahranstalten der größeren Städte (Sche-

matismus 259). Der Zuwachs der letzten Jahrzehnte zeigt sich, wenn man beispielsweise damit die Angaben von Schulte (Status dioecesium etc., Gissae 1866, 153) vergleicht. [Woker.]

Nordpol, Apostolische Präfectur. Im December 1854, als Papst Pius IX. sich eben damit beschäftigte, auch den nördlichsten Regionen Europa's und Amerika's das Evangelium verkünden zu lassen, erbot sich der russische Convertit Graf Stephan Djunkowski (geb. 1821, zu Rom convertirt 1845), eine Erkundigungsreise in diese Gegenden zu unternehmen. Er wurde, wie von den Bewohnern Norwegens, so auch von den Lappländern auf das Allerbeste aufgenommen; auch alle weiteren Erkundigungen, die man über den Charakter und die gute Stimmung sowohl der Völkerschaften als der Ortsbehörden eingezogen hatte, berechtigten zu den schönsten Hoffnungen auf eine erfolgreiche Wirksamkeit. Deßhalb wurde durch Decret der Propaganda vom 3. December 1855 die neue Präfectur der Nordpolregionen (Praefectura Poli Arctici) errichtet und durch Erklärung des heiligen Vaters vom 5. December 1855 unter den Schutz der heiligsten Herzen Jesu und Mariä gestellt. Die Präfectur umfaßte anfänglich das schwedische und norwegische Lappland, die Färöer, Island, Grönland (s. d. Artt.) und den nördlichsten Theil Amerika's von der Baffinsbai bis zur Insel Melville. Durch Decret der Propaganda vom 16. November 1860 kamen dann auch die Shetlands- und Orkney-Inseln im Norden Schottlands dazu. Ehemals hatte die katholische Kirche blühende Gemeinden in diesen Gegenden, deren Bekehrung bis in das 9. Jahrhundert hinaufreicht. Das schwedische Lappland gehörte zum Erzbisthum Upsala, das norwegische zum Erzbisthum Nidaros (s. d. Art. Drontheim); die Färöer bildeten ein eigenes Bisthum; Island war in die zwei Bisthümer Skalholt und Holar getheilt; auf Grönland bestand das Bisthum Garde und für die Orcaden und Shetlands-Inseln das Bisthum Kirkwall. Alle diese bischöflichen Sitze gingen zur Zeit der Reformation unter, und mit ihnen verschwand der Katholicismus aus diesen Gegenden bis auf unsere Tage (vgl. Annalen der Verbreitung des Glaubens, Straßburg 1861, 272 ff.). Der zum ersten apostolischen Präfecten ernannte Graf Djunkowski schrieb am 25. August 1856: „Vor einem halben Jahre hatte ich noch keine Priester, ich war allein an der Arbeit mit dem doppelten Auftrage, sowohl die fünf ehemaligen Bisthümer, aus denen unsere Präfectur besteht, wiederherzustellen, als auch die Verkündigung des Glaubens bei den in den neu entdeckten Nordpolländern lebenden Eskimos anzubahnen. Ich besaß weder bestimmte Geldmittel zur Ausführung dieses Planes, noch auch die Gewißheit, daß ich als Missionar in irgend einem Theil des mir untergebenen Gebietes werde vordringen können. Es gab keine Katholiken in diesen Gegenden, die vielleicht mehr als eine Million Einwohner zählten, auch keine Kirche, kein Pfarrhaus, kein Seminar, keine Unterstützung irgend welcher Art, keine in der Landessprache gedruckten (katholischen) Bücher; nirgends zeigte sich auch nur ein Schatten von Hilfsmitteln oder Anlagen zu kirchlicher Entwicklung.“ Dagegen hatte er nach einem halben Jahre in Lappland schon sieben Missionare zur Seite, zwei hölzerne Kirchen nebst zwei tragbaren Kapellen, eine hinreichende Wohnung und den Anfang eines Seminars mit vier Zöglingen (in Altengaard); auch war ein Katechismus, eine Controversschrift und ein Gebetbuch in der Landessprache gedruckt (Annalen 1857, 231 ff.). Nachdem so im norwegischen Lappland die erste (und Haupt-) Missionsstation gegründet war, die auch vom Gouverneur anerkannt wurde, ging Djunkowski daran, dem in Rom erhaltenen Auftrage gemäß nach und nach auch in Island, auf den Färöern, in Grönland und in den amerikanischen Gebieten des Polarkreises ähnliche Niederlassungen zu gründen. Bis 1859 waren zwei weitere Stationen errichtet: die eine auf Island leitete der apostolische Vicepräfect Bernardus Bernard, die andere Station auf den Färöern ward dem belgischen Priester Vanderstraeten anvertraut. Djunkowski verließ die Mission 1866. Er war in ein unerlaubtes Verhältniß gerathen, kehrte infolgedessen nach Petersburg zurück und schloß sich der griechischen Kirche wieder an. Hier wurde er bald Mitglied der heiligen Synode und der Missionsgesellschaft. Er starb nach langer Krankheit 1870 (s. Salzburger Kirchenztg. 1870, 110). Sein Nachfolger in der Präfectur wurde der Vicepräfect Bernardus Bernard, welcher die ganze Mission bis 1869 leitete; in diesem Jahre wurde er apostolischer Präfect von Norwegen. Es fanden sich da und dort schon zahlreiche Gruppen von Neubekehrten; die theils protestantische, theils heidnische Bevölkerung zeigte überall eine, wenn auch nicht zutrauliche, doch wenigstens wohlwollende Gesinnung gegen die Missionare; dieselben konnten ihre Forschungsreisen in der Runde bis auf eine Entfernung von 60 Stunden von ihrer Hauptniederlassung fortsetzen, ohne auf irgend eine feindselige Begegnung zu stoßen. Die Behörden selbst legten der Ausübung ihres heiligen Amtes auch kein Hinderniß in den Weg (Annalen 1860, 197), und die schwierige Mission gelangte bald zu einer gewissen Blüte, wurde aber 1869 als Präfectur des Nordpols aufgehoben, beziehungsweise die einzelnen Theile derselben anderen, neu errichteten Präfecturen zugetheilt. Unter dem 29. Juli 1868 ward nämlich Dänemark zu einer Präfectur erhoben und Norwegen von dem apostolischen Vicariate Schweden als selbständige Präfectur abgezweigt. Es schien nun besser, die zu diesen Reichen gehörigen Bestandtheile der bisherigen Präfectur des Nordpols den neuen Präfecturen zuzuweisen. Daher wurde durch Decret der Propaganda vom 2. Mai 1869 (publicirt am 17. August) die Präfectur des Nordpols als aufgehoben erklärt. Das norwegische Lappland kam zur neuen Präfectur Norwegen

das schwedische zum apostolischen Vicariat Schweden (s. d. Art. Lappen VII, 1432); die dänischen Besitzungen dagegen, nämlich die Färöer, Grönland und Island, wurden zur neuen Präfectur Dänemark (s. d. Art. III, 1818 f.) geschlagen; die nördlichen Gebiete Schottlands, nämlich die Grafschaft Caithneß, die Orcaden und Shetlands-Inseln, wurden einem apostolischen Präfecten unter dem apostolischen Vicar des Nordbezirks von Schottland, bezw. seit 1878 dem Bischof von Aberdeen anvertraut; Polaramerika endlich, d. i. die Inseln der Eskimos, Neu-Cumberland &c., Obercanada einverleibt. (Vgl. noch Notices sur les Missions de Pôle Arctique, Bruxelles 1861; Werner, Orbis terr. cathol. 86 sq.) [Neher.]

Norfolk, Cardinal, s. Howard.

Noris, Heinrich, O. S. Aug., ein tüchtiger Archäologe und Dogmenhistoriker, ward im J. 1631 zu Verona aus einer ursprünglich irländischen Familie geboren. Sein Vater Alexander, ein Historiker, sorgte frühzeitig für die Ausbildung der reichen Talente, welche er an seinem Sohne bemerkte. Dieser studirte zu Rimini unter der Leitung der Jesuiten. Bald zeigte sich bei ihm eine große Vorliebe für das Studium der Väter, besonders des hl. Augustinus; diese war eine der Ursachen, welche ihn in den Orden der Augustiner-Eremiten führten. Sein wissenschaftlicher Ruf drang zu den Ohren des Ordensgenerals und bewog diesen, ihn nach Rom zu rufen. Noris mußte nun in verschiedenen Häusern seines Ordens das Lehramt versehen; der treffliche Erfolg, womit er dieses that, veranlaßte den Großherzog von Toscana, ihn zu seinem Theologen zu wählen und ihm im Jahre 1674 den Lehrstuhl der Kirchengeschichte an der Universität zu Pisa zu übertragen, nachdem ihn zuvor Clemens X. zum Qualificator des heiligen Officiums zu Rom bestimmt hatte. Das Bisthum Pistoja hatte er ausgeschlagen, um nicht aus seiner wissenschaftlichen Thätigkeit herausgerissen zu werden. Im J. 1692 ward er von Innocenz XII. zum Bibliothekar der vaticanischen Bibliothek und 1695 zum Cardinal ernannt. Kurz zuvor hatte er auch das Amt eines Consultors bei der Inquisition erhalten, und im J. 1697 erhielt er den Auftrag, an der Verbesserung des Kalenders mitzuarbeiten. Mit dieser Arbeit konnte er sich jedoch nicht lange beschäftigen; er erlitt bald die ersten Anfälle einer unheilbaren Wassersucht, welcher er im J. 1704, 73 Jahre alt, erlag. Die Wissenschaft betrauerte den Verlust eines Mannes von sehr lebendigem Geiste, großer Arbeitskraft und einem glücklichen Gedächtnisse. Die erste Frucht seines wissenschaftlichen Eifers war die Historia Pelagiana (gedruckt zu Florenz 1673), welche viele Anfechtungen fand; die Jesuiten erklärten ihn geradezu des Jansenismus verdächtig. Es erschien eine Menge von Schriften gegen ihn, auf welche er auch antwortete. Der Streit entzündete sich dermaßen, daß er vor das Tribunal der Inquisition gebracht ward. Indessen ging das Werk unversehrt aus der Feuerprobe der strengsten Untersuchung hervor. Dessenungeachtet setzte der Großinquisitor von Spanien dasselbe lange nachher (im J. 1747) in den Index der verbotenen Bücher. Darüber beschwerte sich im J. 1748 Benedict XIV. in einem Schreiben (s. dasselbe im „Katholik“ 1884, I, 181 ff.) an diesen Inquisitor; derselbe achtete jedoch nicht darauf, wohl aber annullirte sein Nachfolger im J. 1758 das betreffende Decret. Außer der „Pelagianischen Geschichte“ sind folgende Schriften von Noris erwähnungswürdig: 1. Dissertatio historica de synodo quinta oecumenica; 2. Vindiciae Augustinianae (diese beiden Schriften zusammengedruckt mit der Historia Pelagiana); 3. Dissertatio de Uno ex Trinitate in carne passo; 4. Apologia monachorum Scythiae, ab Anonymi scrupulis vindicata; 5. Anonymi scrupuli circa veteres Semipelagianorum sectatores evulsi et eradicati; 6. Responsio ad appendicem auctoris scrupulorum; 7. Responsiones tres etc.; 8. Somnia Francisci Macedo etc. (vgl. d. Art. Macedo); 9. Annus et epochae Syro-Macedonum; 10. De duobus nummis Diocletiani et Licinii diss. duplex; 11. Paraenesis ad Patrem Harduinum. (Hatte schon früher Cardinal Noris die Extravaganzen dieses Jesuiten in mehreren seiner Schriften gerügt, so thut er dieß in der letzterwähnten Schrift auf eine ganz besonders kräftige Weise, wie denn Noris den Federkrieg liebte und nicht besonders glimpflich mit den achtbarsten Gegnern verfuhr, wenn sie sein Wissen nicht gebührend anerkannten.) 12. Cenotaphia Pisana Caii et Lucii Caesarum. Von Noris' Historia Pelagiana hat man eine Löwener Ausgabe vom Jahre 1702, die noch andere historische Dissertationen von ihm enthält. Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Verona in 4 Foliobänden von 1729—1732, ein fünfter Band (Mantova 1741) enthält die Istoria delle investiture delle dignità ecclesiastiche und 204 Briefe über gelehrte Gegenstände. Abdrucke einzelner Werke sind öfter veranstaltet. Nicht zu läugnen ist, daß sich in den Werken des Cardinals Noris manches findet, das zu extremen Meinungen hinneigt. Auch ist die Heftigkeit, mit welcher er seine Ansichten vertheidigt, nicht immer ein Beweis für die Richtigkeit derselben. Ueber die spätere Schola Augustiniana Norisiana s. d. Art. Augustiner Schule, oben I, 1667 ff. (Vgl. Moroni XLVIII, 103 sgg.; Hurter, Nomenclat. lit. II, ed. altera, Oenip. 1893, 827 sqq.; vgl. 360; Reusch, Der Index der verbotenen Bücher II, Bonn 1885, 671 ff. 832 ff.) [Düx.]

Normaljahr (annus decretorius) wird das Jahr 1624 genannt, weil es von den Paciscenten des westfälischen Friedens als entscheidender Termin behufs Regelung verschiedener staatskirchlichen Verhältnisse in Deutschland angenommen wurde. Die im Passauer Vertrag und im Augsburger Religionsfrieden ausgesprochene Rechtsgleichheit der reichsunmittelbaren Stände in Religionssachen

wurde im westfälischen Frieden (Art. V, § 1) reichsgrundgesetzlich anerkannt; ebenso wurde den reichsunmittelbaren Ständen das sog. Reformationsrecht als ein in der Territorialhoheit wurzelndes und durch gemeines Reichsherkommen gebilligtes Recht gesetzlich zugestanden (a. a. O. § 30). Dieses Recht sollte jedoch nicht ganz willkürlich, sondern nur nach bestimmten Voraussetzungen ausgeübt werden können, damit nicht etwa durch die zufällige Zugehörigkeit des Landesherrn zu einer andern Confession oder durch den Wechsel derselben fortwährend der rechtliche Bestand in Bezug auf die „Religionsübung der Unterthanen" in Frage gestellt würde. Man ging hierbei nämlich nicht vom Standpunkte des Rechtes, sondern von dem des factischen Besitzstandes aus, und es wurde bestimmt: 1. Die protestantischen Unterthanen katholischer Landesherren und umgekehrt, welche sich in irgend einem Zeitpunkte des Jahres 1624 im thatsächlichen Besitz einer öffentlichen oder privaten Religionsübung befunden haben, sollen in diesem Besitzstande auch für die Zukunft belassen oder in denselben wieder restituirt werden (a. a. O. § 31 und 32). 2. Denjenigen Confessionsgenossen, welche im J. 1624 keinen Besitzstand hatten, soll das schon im Augsburger Religionsfrieden gewährte Recht der Auswanderung, welche der Landesherr unter Respectirung ihrer liegenden Güter befehlen kann, neuerdings gewährleistet sein (§ 30 und 36). 3. Wenn ein Landesherr die Unterthanen einer andern Confession, welche im Normaljahr keinen Besitzstand hatte, duldet, so muß er denselben ungeschmälert das Recht der Hausandacht gewähren, sie den Gottesdienst ihrer Confession in der Nachbarschaft besuchen lassen und gestatten, daß ihre Kinder auswärts oder durch Hauslehrer unterrichtet werden (§ 34). 4. Hinsichtlich der Güter, Kirchen und Schulgebäude soll der factische Besitzstand am 1. Januar 1624, dem sogen. **Normaltag**, für die Zukunft auch rechtlich maßgebend sein, so zwar, daß ein geistlicher Reichsstand, welcher die Confession wechselt, zufolge des schon im Reichsschluß von 1555 aufgestellten **Reservatum ecclesiasticum** das kraft seines Amtes innegehabte Kirchengut der Confession, welche er verläßt, herauszugeben hat (§ 14 und 15). — Diese Regelung des Verhältnisses zwischen den drei Confessionen, die in Deutschland seit der Reformation factisch zur Geltung gelangt waren, ist eine durchaus künstliche. Sie sieht von der Rechtsfrage gänzlich ab und beruht auf willkürlich angenommenen thatsächlichen Voraussetzungen. Das Princip der Wahlfreiheit in Betreff der Confession, soweit es die Ausübung innerhalb eines Territoriums betrifft, kommt nicht zur Geltung; nur Immediatstände haben das Recht freier Religionswahl. Bei den Verhandlungen hatten die Katholiken das Jahr 1629, welches ihnen günstig war, vorgeschlagen, die Protestanten ihrerseits 1618. Eine Einigung war nicht zu erzielen; deßhalb wurde schließlich das Mitteljahr 1624 als **annus decretorius** zum Nachtheil der Katholiken festgesetzt. In dieser Anordnung ist die Quelle des Simultaneums in Deutschland und noch mehr die Quelle der vielen Religionsbeschwerden in der Folgezeit zu suchen. [Diendorfer.]

Normannen, d. h. Nordmänner, war zuerst im Allgemeinen die Bezeichnung für die Bewohner der skandinavischen Halbinsel (s. d. Art. Schweden). Insbesondere aber heißen so die aus Skandinavien ausgehenden Kriegerhaufen, welche besonders seit dem 9. Jahrhundert die Nordküsten Mitteleuropa's mit ihren Raubzügen heimsuchten und an einigen Stellen eine dauernde Herrschaft begründeten. Aus der Geschichte ist bekannt, wie von diesen Normannen Deutschland, Frankreich und die britischen Inseln unter den schrecklichsten Greueln verwüstet, allenthalben Kirchen und Klöster zerstört und Priester, Klostergeistliche und Nonnen auf die grausamste Weise ermordet wurden. Zugleich führten diese Raubzüge die traurigsten Folgen für den religiös-sittlichen Zustand derjenigen christlichen Länder herbei, welche von den heidnischen Barbarenhorden so fürchterlich heimgesucht wurden. Der Laienstand fiel in die frühere heidnische Wildheit zurück, die Geistlichen entledigten sich der clericalen Zucht und vergaßen die Studien; das Klosterleben hörte theils ganz auf, theils bestand es nur noch dem Namen nach. Allmälig nahmen indeß die grausamen Horden, die in den bereits christlichen Ländern Niederlassungen gründeten, den christlichen Glauben an. Der große König Alfred von England (s. d. Art.) kämpfte so glücklich gegen sie, daß ihnen zuletzt nichts anderes übrig blieb als entweder die Insel zu verlassen oder sich dem Sieger als Vasallen zu unterwerfen. Diejenigen, welche das letztere thaten, wurden mit den Eingeborenen vermischt und ließen sich taufen, aber in ihren Sitten und Begriffen blieben sie noch lange Heiden und wirkten auf die Eingeborenen nachtheilig ein. Um die Bekehrung der später in England ansäßig gewordenen Normannen und Dänen machte sich besonders König Canut der Große (s. d. Art.) verdient. Die Normannen, welche das ostmannische Reich in Dublin gegründet hatten, wurden, nachdem sie auch in Irland mit gewohnter Wildheit und Raubsucht gehaust und viele der blühendsten kirchlichen Anstalten verwüstet hatten, theils noch im 10., theils im 11. Jahrhundert Christen und erhielten um 1040 zu Dublin ihren ersten Bischof Donatus; der zweite Bischof von Dublin, Patricius, machte um 1074 das Bisthum Dublin zu einer Suffragankirche von Canterbury, obgleich bisher keine Kirche Irlands in einem solchen Verbande mit der englischen Metropole gestanden hatte. Hieraus scheint hervorzugehen, daß die Normannen und Dänen in Irland nur aus stammverwandtschaftlicher Hinneigung zu den nunmehr in England herrschenden Normannen ihre Kirche der von Canterbury unterordneten (s. Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. II, Abth. 1, Regensburg 1838, 110). — [illegible]

Frankreich hatten die Normannen, wie schon Karl der Große voraussah, einen schrecklichen Ruin herbeigeführt; in den letzten drei Decennien des 9. und im ersten Decennium des 10. Jahrhunderts war es vor Allem Rollo oder Rolf, ihr mächtigster Führer, welcher ganz Frankreich mit Schrecken erfüllte. Da man sich in der Unmöglichkeit befand, seinen Verheerungen ein Ziel zu setzen, schickte König Karl der Einfältige im J. 911 Gesandte an ihn mit dem Anerbieten, ihm einen Theil seines Reiches und die Hand seiner Tochter Gisela zu geben, wenn er Christ werden und Frieden halten wolle. Rollo ging auf den Antrag ein und begab sich 912 an die Epte zu einer Zusammenkunft mit dem Könige Karl, dem Herzog Robert von Francien und dem Erzbischof Franco von Rouen. In dem Vertrage erhielt er das von ihm geforderte Besitzthum, nämlich das Land von der Epte bis zum Meere und überdieß die Bretagne und ließ sich taufen. Die Taufe nahm der Erzbischof Franco vor, und den Taufpathen machte Herzog Robert, von dem Rollo den Taufnamen Robert annahm. Mit ihm wurde ein großer Theil der Normannen getauft. In der ersten Woche nach seiner Taufe, während er noch das weiße Taufgewand trug, verherrlichte Robert jeden Tag durch eine Donation an sieben Kirchen, welche ihm Erzbischof Franco hatte bezeichnen müssen. Nachdem er dann am achten Tage das Taufkleid abgelegt hatte, theilte er das empfangene Land, seitdem Normandie genannt, unter seine Gefährten aus und vermählte sich mit König Karls Tochter Gisela. Unter seiner kraftvollen, Ruhe und Sicherheit zurückführenden Regierung verschwanden bald die Spuren der früheren Verwüstungen; er vermehrte die Bevölkerung durch neue Ankömmlinge aus Skandinavien und durch Franzosen, baute die zerstörten Kirchen wieder auf und gründete neue, stiftete Klöster, stellte die Befestigungen der Städte wieder her und begründete durch seine Gesetze und strenge Gerechtigkeit einen geordneten Zustand. So führte diese Ansiedlung der Normannen in Frankreich das Ende der Verheerungen derselben herbei; die noch wichtigere Folge aber war, daß die Bevölkerung des nördlichen Frankreich einen neuen, vielfach einwirkenden Bestandtheil erhielt. Die Wirkungen dieser Vermehrung äußerten sich auch bezüglich des kirchlichen Zustandes, wenn auch nicht in der Ausdehnung und dem Grade wie in der englischen Kirche. Spätere Ankömmlinge aus dem Norden nahmen in Frankreich gleichfalls das Christenthum an; wollten sie Heiden bleiben, so mußten sie weiter ziehen. Ueber die Normannen in Sicilien und Neapel s. d. Artt. Gregor VII., Italien VI, 1871 ff., Monarchia Sicula, Monte Cassino, Neapel IX, 82 ff. (Vgl. Andr. Duchesne, Historiae Normanorum scriptores antiqui, Lut. Paris. 1619; Orderici Vitalis Hist. Eccl. 3, 2 sq., bei Migne, PP. lat. CLXXXVIII, 231 sq.; Weathon, History of the Northmen from the earliest times to the conquest of England, London 1831; Depping, Hist. des expéditions maritimes des Normands et leur établissement en France, 2e éd. Paris 1843; P. A. Munch, Das heroische Zeitalter der nordisch-germanischen Völker, aus dem Dänischen von Claussen, Lübeck 1854; Büdinger, Ueber die Normannen und ihre Staatengründungen [Sybels Hist. Zeitschrift 1860, IV, 331]; Dondorff, Die Normannen und ihre Bedeutung für das europäische Culturleben im M.-A., Berlin 1875; Steenstrup, Normannerne, 4 B., Kjöbenhavn 1876—1882; Barlow, History of the Normans in South Europe, London 1886.) [Schrödl.]

Norwegen, s. Schweden.

Norwegische Literatur, Ausdruck des Geisteslebens in dem mit Schweden vereinigten Königreich Norwegen, fällt bis gegen Ende des 14. Jahrhunderts in Sprache und Stoff großentheils mit der isländischen Literatur (s. d. Art. oben VI, 979 ff.) zusammen. Zwar bildeten sich in der Sprache, wie sie auf Island und wie sie in Norwegen gesprochen wurde, nach und nach abweichende Eigenthümlichkeiten aus. Manche Literaturerzeugnisse, wie der „Königsspiegel“, die von König Hakon Sverrisson bearbeitete Barlaam- und Josaphats-Saga, die Chronik des Mönches Dietrich von Nidaros, der Reisebericht des Franciscaners Mauritius, viele Ritterromane, Gesetze und Urkunden weisen sich als specifisch norwegisch aus. Die meisten norwegischen Könige und Fürsten begünstigten Dichtkunst und Literatur. Von den altnordischen Skalden aber, die bis zum Jahre 1400 namhaft gemacht werden, sind nur 45 Norweger, einer Däne, die übrigen 379 Isländer; der Antheil der Norweger an der Prosa-Literatur ist ein noch geringerer. Die reiche Saga-Literatur wie die Geschichtschreibung und die religiöse Literatur gehören zum weitaus größern Theile Island an. Auch nachdem Norwegen 1380 mit Dänemark vereinigt worden, erlangte es keine selbständige Literatur. In den Bergthälern erhielt sich der ältere Volksdialekt, an den Verkehrsplätzen mischte sich derselbe mit dem Dänischen, das sich schon viel weiter von der einst gemeinsamen altnordischen Sprache entfernt hatte. Zur Errichtung einer eigenen Universität erhielt Erich (von Pommern) von Papst Martin V. 1418 die nöthigen Vollmachten und Privilegien; es kam aber nicht dazu. Dagegen besuchten zahlreiche Norweger die 1419 errichtete Universität Rostock, wo sie später ein eigenes Collegium Norwegianorum oder Regentia Sancti Olavi hatten. Ebenso studirten Norweger in Paris, Bologna, Oxford, Löwen. Das Provinzialconcil zu Oslo (1436) schrieb ausdrücklich vor, daß der Erzbischof und seine Suffraganen je einen oder mehrere Cleriker an ausländischen Hochschulen ausbilden lassen sollten. Der vorletzte Erzbischof von Drontheim, Erich Walkendorff (1513—1522), ließ das Missale und Breviarium Nidrosiense drucken. Von den 29 sicher nachweisbaren Klöstern waren mehrere mit Schulen verbunden. Politische

Wirren hielten jedoch schon im 15. Jahrhundert das geistige Leben vielfach danieder. Die seit 1519 gewaltsam durchgeführte Glaubenstrennung zerstörte die vorhandenen Bildungsstätten, ohne sie durch andere zu ersetzen, zerschnitt gründlich die Verbindung mit der übrigen katholischen Welt, führte neue Wirrsale herbei und brachte das Land in vollkommene Abhängigkeit von Dänemark. Wie die Isländer, waren auch die Norweger gezwungen, ihre höhere Bildung in Kopenhagen zu suchen, was mit vielen Schwierigkeiten verbunden war und jede Selbständigkeit lähmte. Aus dem ganzen 16. Jahrhundert sind kaum ein paar Schriftsteller bekannt; Laurits Hansen begann die vergessenen Königssögur zu übersetzen, Absalon Pedersen (gest. 1574) lieferte eine „Beschreibung Norwegens", Peder Klaussön (1545—1614) verfaßte ebenfalls eine „Beschreibung Norwegens" und übersetzte die altnorwegischen Königssögur, die dann der dänische Gelehrte Ole Worm (1633) herausgab; die Dichtkunst verstummte gänzlich bis auf das Volkslied, das als Stab-Reimerei im Volk kümmerlich weitervegetirte. Das 17. Jahrhundert hat einen einzigen nennenswerthen Dichter aufzuweisen, Peder Daß (1647—1708), einen eingewanderten Schotten, der 1689 die Pfarrei Alstahoug im Nordland erhielt. Seine „Katechismus-Lieder", seine biblischen Gedichte, seine „Dalevisen", besonders aber seine „Nordlands Trompet" sind bis heute volksthümlich geblieben, stehen aber poetisch nicht sehr hoch. An ihn reiht sich noch die Pfarrersfrau Dorothea Engelbrektsdatter, die „elfte Muse" (Sappho als zehnte gedacht), deren geistliche Gedichte in frommer Treuherzigkeit den seinigen gleichen.

Nicht einmal auf Island hat die Glaubenstrennung in geistiger Hinsicht so zerstörend und lähmend gewirkt wie auf Norwegen. Von patriotischen Norwegern selbst ist deßhalb diese Periode als eine „mehrhundertjährige Nacht" bezeichnet worden, und mit Recht. Kaum noch als Vorbote einer Dämmerung zu betrachten ist der urwüchsige Dramatiker Ludwig Holberg (1684—1754); denn obwohl in Bergen geboren, brachte er doch nach längeren Reisen sein ganzes übriges Leben als Professor und Schriftsteller in Kopenhagen zu und gehört der dänischen Literatur (s. d. Art.) an. Durch seine freieren Ansichten rüttelte er übrigens mächtig an der Orthodoxie, dem Grundpfeiler der herrschenden Staatskirche, wie an dem hergebrachten Zopfthum in seinen verschiedenen Formen, und sein durchschlagender Erfolg ermuthigte andere Norweger, sich der Literatur zuzuwenden.

1. Erste Ansätze zu einer eigenen Literatur (1750—1830). Linné's bahnbrechende Leistungen regten auch in Norwegen zu naturwissenschaftlicher Thätigkeit an. Bischof J. E. Gunnerus (1718—1773) widmete sich eifrig der Botanik und Zoologie und gründete (1760) zu Drontheim „Det Throndhjemske Videnskabsselskab". Weitern Ruf erlangte der Botaniker Martin Wahl (1749—1804), ein Schüler Linné's, der sich aber mit Dänen in Kopenhagen zu der „Selskab til Naturhistoriens Fremme" verband. Gerhard Schöning (1722—1780) begann eine Norwegische Reichsgeschichte zu schreiben, mit der er aber nur bis zum Jahre 1000 gelangte; ebenso vollendete er von einer neuen Auflage der „Heimskringla" nur zwei Bände, den dritten gab der Isländer Skúli Thorlacius heraus. Christian Braunmann Tullin, Fabrikbesitzer in Christiania (172[illegible] bis 1765), machte sich durch naturbeschreibende Gedichte in der Art Hallers (Maidagen, Om Söfartens Oprindelse og Virkninger, Om Skabningens Ypperlighed) einen Namen und gewann zwei Preise in Kopenhagen. In ähnlicher Richtung und mit ebenso günstigem Erfolg dichteten P. Chr. Stenersen (gest. 1776), Th. R. de Stockfleth (gest. 1805), P. H. Frimann (gest. 1839). Das Interesse für die Schönheit ihres Landes weckte bald auch patriotisches Gefühl, dieses hinwieder das Verlangen nach größerer Selbständigkeit, nach politischer Gleichberechtigung, nach einer eigenen norwegischen Universität. Die Norweger in Kopenhagen thaten sich (1772) zu einer „Norwegischen Gesellschaft" zusammen, die sowohl der dänischen „Gesellschaft zur Förderung der schönen und nützlichen Wissenschaften" als auch den Nachtretern Klopstocks (die sich 1775 zur „Dänischen Literaturgesellschaft" vereinigten) selbständig gegenübertrat. Außer dem erwähnten P. H. Frimann, der als Volksdichter viel Anklang fand, gesellte sich zu ihnen dessen Bruder Klaus, dann der Epigrammatiker Klaus Fasting, der Elegiendichter Jonas Rein, die Lyriker Johann Vibe und Jens Zetlitz, und Johann Nordal Brun, der sich sowohl durch patriotische Gesänge als auch durch Dramen hervorthat. Die Bühne war noch vom Geschmacke Voltaire's beherrscht. Obwohl ein hochpathetisches Stück des Norwegers Niels Krog Bredal, „Die Thronfolge in Sidon" (1771), von der Kritik hart mitgenommen worden war und sogar zu Theaterprügeleien geführt hatte, wagte sich Joh. Nordal Brun (177[illegible]) mit einem ähnlichen Stück, „Zarine", auf die Bühne und fand Beifall. Gegen diese ganze Richtung trat aber ebenfalls ein Norweger, Johann Hermann Wessel (1742—1785), noch im selben Jahr mit der grausamen Parodie „Kjaerlighed uden Strømper" (Liebe ohne Strümpfe) auf, welche zwar das sentimentale Pathos nicht alsbald von der Bühne verdrängte, aber doch eine Opposition dagegen wachrief. — E. Storm trat der norwegischen Gesellschaft nicht bei, dichtete aber vorzügliche Lieder im eigentlichen Volksdialekt. Ch. H. Pram hielt sich zu den Dänen; er verfaßte das erste größere dänische Epos „Stärkodder" (1785), dem Oberon Wielands nachgebildet, und gründete mit dem Dänen Knud Lyne Rahbek die Zeitschrift „Minerva", gleich der 1791 von Rahbek allein geleiteten „Den danske Tilskuer" ein Organ für allgemeine Volksaufklärung. Eine Menge junger Kräfte gerieth in das seichte Fahrwasser dieser Aufklärerei, die b[illegible]-

ders in Kopenhagen üppig emporblühte. Der begabteste der jüngern Norweger, Henrik Steffens (1773 bis 1845), geboren in Stavanger, durch Schelling für dessen Naturphilosophie und für die Romantik gewonnen, selbst voll tiefen Naturgefühls, brachte zwar die ersten Keime der Romantik in den Norden und wirkte sehr anregend in Kopenhagen, wandte sich aber nach kurzer Zeit wieder Deutschland zu und starb als Professor in Berlin.

Das ganze Geistesleben Norwegens hatte zu lange in Abhängigkeit von Dänemark gestanden, als daß die Errichtung einer eigenen Universität in Christiania (1811), die Ablösung von Dänemark, die Personalunion mit Schweden und die ziemlich freie, selbständige Verfassung von Eidsvold (1814) einen sofortigen Umschwung hätten bewirken können. Das politische Leben beschäftigte vorläufig die besten Kräfte, und das neubelebte Selbständigkeitsgefühl, die „Norskhed“, machte sich in prosaischen wie poetischen Ueberschwänglichkeiten Luft. Eine Kraftleistung dieser Art ist das von H. A. Bjerregaard (1792—1842) verfaßte Vaterlandslied „Sönner af Norge“; in seinem „Fjeldeventyret“ brachte er auch ein Stück Alltagsleben auf die Bühne. Maurits Kristopher Hansen (1794 bis 1842) zog erst das Bauernleben, nach und nach auch das Stadtleben in seine romantisch angehauchte Novellistik hinein, das letztere mit mehr Glück als das erstere. An diese zwei Dichter schließen sich mit ihren patriotischen Liedern S. O. Wolff, J. St. Munch, C. N. Schwach, der Dramatiker E. Falsen und der Aesthetiker L. Sagen. Dieselben bringen wohl die Freude über die erlangte Unabhängigkeit, aber noch nicht die norwegische Eigenart zum Ausdruck.

2. Sturm und Drang. Romantik (1830 bis 1860). Die Julibewegung, die ganz Europa durchzuckte, regte nicht bloß den norwegischen Bauernstand, den eigentlichen Kern der Bevölkerung, zu stärkerer Betheiligung am politischen Leben an, sie fuhr auch in die Literatur. Ihr Sprecher ward Henrik Wergeland (1808—1845), Sohn eines Mannes, der sich vom Viehhirten zum Pfarrer und zum Mitglied der Reichsversammlung von Eidsvold emporgearbeitet hatte. Als 21jähriger Student veröffentlichte er seine formlose, ungeheuerliche, von revolutionärer Schwärmerei beherrschte Dichtung „Die Schöpfung, der Mensch und der Messias“, von ihm selbst „Der Menschheit Epos und des Republikaners Bibel“ genannt. Sie füllt 720 Seiten und ist ein gährendes Chaos von politischer Wühlerei, Bibelreminiscenzen und Naturbegeisterung. Alle Fesseln sollten gesprengt werden, nicht bloß die der bisherigen Literaturentwicklung, sondern auch die der Form und des künstlerischen Geschmacks. Für das Volk schwärmend, die Volkssprache in ihrer urwüchsigen Kraft beherrschend, fand Wergeland im Volke den mächtigsten Widerhall, unter den Gebildeten aber auch den entschiedensten Widerspruch. Als Freiheits-Agitator zog er im Lande herum, gründete Vereine für das Gemeinwohl, donnerte gegen die Kornwucherer, die Beamten, die schwedische Einmischung in norwegischen Sachen, die Bedrückung der Juden, die Ausländerei in Mode und Literatur, den Luxus und die Eleganz der vornehmen Welt. Er war indeß mehr Enthusiast als Revolutionär, und viele seiner kleineren Gedichte sind von der innigsten, wahrsten Liebe zum Volke eingegeben, ächte Volkspoesie. Gegen seine Ueberschwänglichkeiten erhob sich erfolgreich der feinsinnige Kunstdichter Joh. Sebast. C. Welhaven (1807—1873), erst in einer scharfen Kritik seines Hauptwerkes, dann in einem meisterhaften Sonettenkranz „Norwegens Dämmerung“ (1834), der in schönster Form die absurden Forderungen Wergelands an den Pranger stellte, aber zugleich einer ächt nationalen Poesie die Bahnen wies. Der Streit rief eine ganze Literatur hervor. In den breiten Massen blieb Wergeland volksthümlich, in den höheren Kreisen dagegen gewann Welhavens Richtung, welche zwischen Romantik und Classicismus, Nationalgeist und Werthschätzung fremder Bildung freundlich vermittelte, vorläufig die Oberhand. In Welhavens eigenen Liedern, Balladen, Reiseskizzen, literaturgeschichtlichen Essays vereinigt sich eine herzliche Vaterlandsliebe mit der feinsten formellen Vollendung. Einen stärkern romantischen Zug hat Andreas Munch (1811—1884), ein ebenso feinfühliger Lyriker, aber mit melancholischem Anhauch; eine Gedichtsammlung nannte er Sorg og Tröst (Trauer und Trost). Er lebt und webt gern im katholischen Mittelalter. Zeuge dessen ist sein beliebter Romanzenkranz „Der Königstochter Brautfahrt“. In seinem Einacter „Ein Abend auf Giske“ verherrlicht er liebevoll den hl. Olaf; in seinem „Papst und Reformator“ steht Hadrian VI. fast günstiger da als Luther; ein Lied auf die restaurirte Cathedrale von Drontheim tönt beinahe katholisch; in anderen Dichtungen protestirt er allerdings wieder gegen solche Anwandlungen. Wie Welhaven war auch er zu fein künstlerisch, um viel in's Volk zu dringen; doch hat er das Volkswesen in einigen beliebten Gedichten wie „Die Brautfahrt im Hardanger“ sehr anmuthig gefeiert. Großartig ist sein Drama „Salomon de Caus“, die Tragödie „Lord William Russell“ dagegen leidet an weichem Lyrismus. — Wie in Deutschland, so regte auch in Norwegen die Romantik zur Sammlung der Volksmärchen, Volkssagen und Volkslieder an. Hieran betheiligten sich A. Faye, M. B. Landstad, S. Bugge; am werthvollsten ist die Sammlung von Volksmärchen, zu der sich J. Moe (1813—1882) und P. Chr. Asbjörnsen (1816—1885) vereinigten. Diese Märchen und Sagen reichen in alte Zeit hinauf und haben in Stoff und Darstellung viel Verwandtes mit der altnordischen Saga; sie sind voll ächter Volkspoesie und spiegeln ebenso die gewaltige Natur des Landes, als Leben, Treiben und Charakter der wackern bäuerlichen Bevölkerung. Asbjörnsen ließ der gemeinsamen Sammlung noch weitere folgen. Moe verlegte sich auf Kunstpoesie

und pflegte mit Glück das religiöse Volkslied. Die meisten übrigen Dichter und Schriftsteller wandten sich mit Vorliebe der Schilderung ihrer Heimat und des Volkslebens zu, so B. Herre, N. Oestgaard, B. Landstad, P. A. Jensen, P. Riis, H. H. Schultze, H. Meltzer, J. B. Barth, J. A. Friis. Als feiner Kunstlyriker bewährte sich der Geologe Th. Kjerulf, ein Schüler Welhavens; der Kraft und dem Schwung Wergelands eiferte Chr. Monsen nach. Aus dem zunehmenden Nationalgefühl erwuchs der Gedanke der sogen. „Maalstraever" (Sprachstreber), die verschiedenen Volksdialekte zur einheitlichen Sprache zu vereinen und als Landessprache dem Dänischen gegenüberzustellen. Den großen sprachlichen und poetischen Reichthum der Volkssprache verkörperte Ivar Aasen (geb. 1813) in seinem „Ordbog over det norske Folkesprog", neue Ausgabe mit dem Titel „Norsk Ordbog med dansk Forklaring", Christiania 1873, sowie in Dichtungen, welche er in der Volkssprache verfaßte. A. O. Vinje begnügte sich, dieselbe gelegentlich zu verwenden, besonders in seiner poetischen Erzählung „Storegut". Kristopher Janson (geb. 1841) schrieb dagegen ganze Erzählungen in der Volkssprache, die dann für das Stadtvolk in's Norwegisch-Dänische übersetzt wurden.

Die bedeutsamsten und reifsten Früchte, welche die Romantik zeitigte, gehören dem Gebiete der Geschichte und der Sprachwissenschaft an. Die Poesie hatte in die Zeiten des Mittelalters zurückgeführt; da gab es ein Norwegen voll selbständiger Kraft, Macht und Größe. Mochten dabei einzelne Dichter sich mehr von dem altheidnischen, als dem katholischen Skandinavien angemuthet fühlen, eine ernste Geschichtschreibung untersuchte bedächtig die alte Ruhmeszeit und grub die Ueberlieferungen aus, welche eine 300jährige Trennung abgerissen, unterbrochen, theilweise verschüttet und zerstört hatte. An der Spitze dieser gediegenen Forscher steht Peder A. Munch (1810—1863), der Bruder des Dichters, mit seinem umfassenden Werk „Det Norske Folks Historie" und zahlreichen Monographien; dann Rudolf Keyser (1803 bis 1864) mit seinen eingehenden Arbeiten über Kirchen- und Culturgeschichte, „Den Norske Kirkes Historie", „Norges Historie", „Nordmaendenes Videnskabelighed og Literatur i Middelalderen", „Norges Stats- og Retsforfatning i Middelalderen". Munch hielt sich für seine Vorarbeiten lange in Rom, Keyser mehrere Jahre in Island auf. Beide zusammen edirten die alten Gesetzbücher „Norges gamle Love" (1846—1849). Christian Lange (1810—1861) schrieb die Geschichte der norwegischen Klöster und gab mit C. R. Unger das Diplomatarium Norvegicum heraus, nach seinem Tode von H. J. Huitfeldt (geb. 1834) fortgesetzt. Unger selbst (geb. 1817) veröffentlichte eine lange Reihe der wichtigsten altnordischen Quellen und Literaturschätze in streng kritischen Ausgaben. A. C. Bang (geb. 1840) vertiefte die bisherigen Forschungen über die mittelalterliche Kirche, für deren Würdigung auch die kunstgeschichtlichen Studien von Nicolaysen und Dietrichson und die Legenden-Forschungen von Ludw. Daae von Bedeutung waren. Sophus Bugge (geb. 1833), einer der tüchtigsten Kenner der Runeninschriften, gab eine epochemachende Edition der Edda heraus (1867) und zog zu deren Erklärung namentlich christliche Einflüsse und Ueberlieferungen heran, bereicherte auch sonst die historische Sprachwissenschaft mit zahlreichen Untersuchungen. Jahrhundertalte Vorurtheile gegen die katholische Kirche sind durch diese Studien ganz oder theilweise beseitigt worden, und man trifft bei norwegischen Theologen nicht selten eine relativ freundliche Auffassung des Katholicismus. — Auch die neuere Geschichte fand mannigfache Pflege, vor Allem an Ernst Sars (geb. 1835), L. Daae (geb. 1834), A. Faye (1802—1869), G. Storm (geb. 1845), M. Birkeland (geb. 1830), Nielsen (geb. 1843).

Obwohl das Land nur eine Universität besitzt (Christiania, 1886 mit 43 ordentlichen und 1[illegible] außerordentlichen Professoren und ungefähr 15[illegible] Studenten), ist seit 1811 auch für die übrigen Wissenschaften Erhebliches geleistet worden. Der Theologe W. A. Wexel (1797—1866) bekämpfte lebhaft den Rationalismus und kam dadurch in Fehde mit dem Philosophen Niels Treschow (1751 bis 1833), der die Lehre Kants zwar nicht adoptirte, aber sich doch Manches daraus aneignete. Wexels „Andagtsbog for Menigmand" ist nächst der Bibel das verbreitetste Buch in Norwegen, seine „Christelig Huuspostille" ebenfalls sehr beliebt. Gisle Johnson (geb. 1822) vertheidigte das orthodoxe Lutherthum gegen den von Dänemark eindringenden Grundtvigianismus. C. P. Caspari, von jüdischen Eltern in Dessau geboren (1814), 1838 zum Christenthum übergetreten, seit 1847 in Norwegen, zeichnete sich als Orientalist, Exeget und Dogmenhistoriker aus. J. Monrad (geb. 1816) zeigte sich als gewandten Vertreter der Hegel'schen Philosophie, F. W. Bugge entwickelte ein System der höhern Pädagogik. Auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft und Politik zeichneten sich A. M. Schweigaard, T. H. Aschehoug, Fr. Stang und F. Hallager aus; in den Naturwissenschaften der Astronom Kristopher Hansteen, die Mathematiker Ole J. Broch und N. H. Abel, die Zoologen Mich. Sars, G. O. Sars, R. Collett, die Geologen M. Keilhau und Th. Kjerulf; in den Sprachwissenschaften außer den schon genannten Soph. Bugge und C. R. Unger auch der Germanist Joh. Fritzner (geb. 1812) der Orientalist K. A. Holmboe, der um Erforschung der lappischen Sprache verdiente N. Stockfleth und J. A. Friis. Der berühmte Indologe Chr. Lassen (1800—1876) gehört durch Geburt und erste Erziehung ebenfalls Norwegen an.

In einem Land, dessen Bevölkerung noch vorherrschend dem Bauernstand angehört, welcher starke demokratische Neigungen und ausgedehnte [illegible]

tische Rechte besitzt, mußte übrigens die Politik vielfach auf Kosten der Bildung das allgemeine Interesse in Anspruch nehmen. Volksagitation für Erringung noch größerer politischen Freiheiten, sowie für Lostrennung von Schweden, Bemühungen, das alte patriarchalische Volksleben durch andere Einrichtungen zu verdrängen, Kampf gegen die bestehende lutherische Staatskirche haben seit Wergeland eine Menge kleiner Volkstribunen beschäftigt, unter denen Sören Jaabaek (geb. 1814) durch seine Popularität hervorragt. Volksleben und Literatur haben unter diesem politischen Treiben gelitten, und die häufige Polemik unter den verschiedenen protestantischen Richtungen hat nicht wenig dazu beigetragen, den Wirrwarr noch zu vermehren.

3. **Die Modernen** (1860—1892). Die zwei gefeiertsten neueren Dichter, Björnson und Ibsen, schließen sich in ihren Anfängen noch der Romantik an. Björnstjerne **Björnson**, 1832 auf einem Pfarrhof im Dovregebirge geboren, in einem der herrlichsten Felsenthäler, dem Romsthal, aufgewachsen, dann in Molde (am Meer) und in Christiania herangebildet, begann seine Schriftstellerlaufbahn mit dem Einacter „Zwischen den Schlachten" (1852), der eine Episode aus dem Leben des Königs Sverrir dramatisirt. Wahrer, poetischer und fesselnder als irgend einer seiner Vorgänger, schilderte er dann auf dem Hintergrunde der herrlichsten Naturscenerie das norwegische Bauernleben in den spannendsten Erzählungen (Synnöve Solbakken, 1857; Arne, 1858; En glad Gut und Smaastykkar [kleinere Erzählungen], 1868; Fiskerjenten, 1872). Daneben bearbeitete er Stoffe aus der alten Heldenzeit in den Dramen „Hulda" (1858), „Kong Sverre" (1861), „Sigurd Slembe" (1862), „Sigurd Jorsalfar" (1872) und in den Epos „Arnljot Gelline" (1870); nur zwei Stücke stehen außer jenem nordischen Rahmen: Maria Stuart (1864) und Die Neuvermählten (1865). Als nationaler Dramatiker steht Björnson in diesen Werken bedeutsam, als Novellist unübertroffen da; auch seine Lyrik (in Auswahl 1870) besitzt eine ähnliche poetische Frische wie seine Novellen. Die endlosen Streitigkeiten, die das öffentliche Leben Norwegens durchwogten, Kritik und Politik rissen ihn jedoch aus dem romantischen Lande in ihre Wirbel hinein, machten ihn zum politischen wie socialen Agitator und stellten auch sein poetisches Talent in den Dienst der modernen Tagesfragen. In den neuen Dramen (En Fallit, 1874; Redaktörn, 1874; Kongen, 1877; Leonarda, 1879; Det nye System, 1879; En Hanske, 1883; Over Aevne, 1883; Geographie und Liebe, 1886) pulsirt ein ächt dichterischer Geist, aber Björnson ist darin nicht mehr der gemüthliche Chronist der alten Zeit, sondern der moderne Pfadfinder, der weder mit Religion und mit Politik, noch mit Wissenschaft und Volksthum im Reinen ist; allerdings bleibt er für sein Land und Volk begeistert, überträgt aber die Tagespublicistik in die Poesie und stellt der Poesie Probleme, welche sie nicht zu lösen vermag. Ibsen, geb. 1828 zu Skien im südlichen Norwegen, hat weder die lyrische Frische, noch den Frohmuth, noch das Erzählertalent Björnsons, überragt ihn aber als Dramatiker. Er begann als Apothekerlehrling 1848 mit Revolutionsgedichten und einem wilden Drama „Catilina"; erst 1850 ward er Universitätsstudent, 1852 Theaterdirector in Bergen, dann 1857 bis 1862 Theaterdirector in Christiania. In dieser Stellung schrieb er die Dramen „Frau Inger zu Östrot" (1855), „Das Fest auf Solhoug" (1856), „Nordische Heerfahrt nach Helgoland" (1858), „Die Comödie der Liebe" (1862) und bald darauf noch „Die Kronprätendenten". Der Sagenstoff zu „Nordische Heerfahrt nach Helgoland" ist mit urgermanischer Kraft in Composition und Sprache durchgeführt, die aber in's Uebermaß schreitet. Die historischen Stoffe „Frau Inger" und „Kronprätendenten" sind ebenfalls kraftvoll dramatisch ausgeführt, aber die Geschichte ist dabei arg mißhandelt. In der „Comödie der Liebe" zeichnete der Dichter ironisch manche Verhältnisse der Gegenwart; sie erregte einen Sturm des Unwillens gegen ihn, und über das Theater selbst brach der Concurs herein. Er verließ nun das undankbare Heimatland und brachte fast 30 Jahre in der Fremde zu, erst in Rom, dann in Dresden und München. In meisterhafter Form und Sprache schrieb er nun zuerst drei religiös-philosophische Dramen: „Brand" (1866), die Tragödie des starren norwegischen Lutherthums; „Peer Gynt" (1867), eine Art von norwegischem Faust, dessen Held aber ein phantastischer, zwischen Aberglauben und Unglauben schwankender Norweger ist; „Kaiser und Galiläer" (1873), eine phantastische Zeichnung des Kaisers Julian, die zum Schluß statt Heidenthum und Christenthum eine neue Weltreligion durch Mischung beider in Aussicht stellt. „Brand" und „Peer Gynt" sind Ibsens gehaltvollste wie formvollendetste Schöpfungen, voll kühner, ächt nordischer Phantastik und hinwieder voll lebenswahrer Zeichnungen des norwegischen Volkscharakters. Dem herrschenden Bühnengeschmacke waren sie jedoch zu hoch und zu ernst. Zum Liebling des modernen Publikums wurde Ibsen erst durch eine neue Reihe von Dramen, in welchen er von 1869 an mit meisterlicher Bühnentechnik und schneidend scharfer Charakteristik, aber zugleich mit trostlosem pessimistischem Anhauche, durch und durch realistisch, in Prosadialog die Schäden der modernen Gesellschaft auf die Bühne brachte, sowohl das politische Elend (Der Bund der Jugend; Die Stützen der Gesellschaft; Der Volksfeind) als auch das Familienelend, unglückliche Ehe, Liebe, Libertinage und Lastervererbung (Ein Puppenheim; Die Gespenster; Rosmersholm; Die Wildente). Das Colorit ist in Allem norwegisch, die behandelten Scandale aber der ganzen übercivilisirten Gesellschaft gemein. Ibsen fand deßhalb in ganz Europa Interesse und Beifall. Obgleich er aber bei weitem ernster und tiefer

ist als die französischen Realisten, fehlt es ihm doch an dem unersetzbaren christlichen Gehalte, und er vermag die schreienden Dissonanzen nicht zu lösen, in die seine Dramatik ausklingt und die zusammen wie eine Art Bankerotterklärung der modernen Gesellschaft lauten.

Freundlichere Seiten des norwegischen Volkslebens schildern in ihren Erzählungen, Romanen und Novellen Magdalena Thoresen, geb. Kragh (1819), Marie Colban (1814—1884), Jonas Lie (1833) und Kristofer Kristofersen (1851). Camilla Collet dagegen (geb. 1813), eine Schwester Wergelands, greift in ihrem Roman „Des Amtmanns Töchter" herb die modernen Gesellschaftsverhältnisse an. Ein noch schärferer Kritiker der norwegischen Socialverhältnisse, besonders der orthodoxen Geistlichkeit, der Beamten, der Handels- und Industriewelt, ist Alexander Kjelland (geb. 1849) in seinen Novellen und Dramen. Arne Garborg (geb. 1851) erneuerte den Versuch der Maalstraever, indem er eine größere Erzählung (En Fritenkjar — Ein Freimann, 1881) in Ivar Aasens Sprache schrieb; trefflich persiflirte er in seinem „Bauernstudenten" (1883) den durch moderne Halbbildung und Großmannssucht herbeigeführten Ruin des Bauernstandes; aber mit seinem „Ungdom" (1884) und „Mannfolk" eröffnete er den verderblichen Reigen einer eigentlichen Bohême-Literatur, welche an Gemeinheit kaum hinter ähnlichen Pariser Leistungen zurücksteht und mit Recht lebhaften Widerspruch beim bessern Theile des Publikums wachrief. Zu dieser neuesten Schule, welche die Mißverhältnisse der Ehe bekämpft, um die freie Liebe zu proclamiren, gehören Hans Jäger (geb. 1854) und Chr. Krogh. Gegen diese Schmutzliteratur hat sich in neuester Zeit Björnson als Sittlichkeitsprediger erhoben. Das beständige Rütteln an allen bestehenden socialen Verhältnissen, die religiöse Zerfahrenheit und das stetige Fortschreiten moderner Uebercultur in die stillen Bergthäler hinein lassen indeß das einst so kräftige, gesunde Volksthum mehr als je bedroht erscheinen. Reiches Material zur Beurtheilung der neueren Verhältnisse bieten die statistischen Arbeiten und Culturschilderungen von Eilert Sundt (1817 bis 1875) über Sittlichkeit, Sterblichkeit, Trunk und Mäßigkeit, Aberglauben, Bauart u. s. w.

Den ersten Anfang zu einer katholischen Literatur bildet die anziehende Conversionsschrift des Barnabiten P. Johann Daniel Stub „Ledsagelse fra Fordomme til religios Sandhed med kjaerligheds-fulde Mindeblik til Faedrelandet", Bergen 1861. Der Verfasser, 1813 in Bergen geboren, kam als junger Kaufmann nach Genua, trat hier 1830 zur katholischen Kirche zurück, schloß sich 1832 dem Barnabitenorden an, ward 1837 in Rom zum Priester geweiht, dann Oberer des Klosters in Turin, später Missionar in Göteborg (Schweden) und zuletzt in seiner Vaterstadt Bergen, wo er in zahlreichen kleinen apologetischen Schriftchen die katholische Kirche vertheidigte (vgl. Rosenthal, Convertitenbilder aus dem 19. Jahrh. I, 2, Schaffh. 1871, 1—23). Seit 1890 erscheint in Christiania ein katholisches Wochenblatt St. Olaf. (Vgl. J. E. Kraft, Norsk Forfatterlexicon, 1814—1853, Christiania 1863, 6 Bde.; L. Dietrichson, Omrids af den norske Literaturs Hist., Kjöbenh. 1866—1869; P. Botten Hansen, La Norvège littéraire, Christ. 1868; Halvorsen, Norsk Forfatterlexicon, 1814—1880, Christ. 1881 ff.; H. Jaeger, Litteraturhistoriske Pennetegninger, Kopenh. 1878; A. E. Eriksen, Dansk og Norsk Literaturhisterie, Kristiania 1878; Fr. Winkel Horn, Den danske Litteraturs Historie, Kjöbenh. 1879; Ders., Geschichte der Li[illegible]ratur des skandinavischen Nordens, Leipzig 18[illegible]; Phil. Schweitzer, Geschichte der skand. Literatur, Leipzig 1886—1889, 3 Bde.; G. Brandes, Det moderne Gjennembruds Maend., Kjöbenhavn 1883; A. Baumgartner, H. Ibsen [Stimmen aus M.-Laach XXXIV (1888), 554—576]; Ders., Nordische Fahrten II, Freib. 1890, 150 ff. 196 ff. 233 ff. 240 ff. Ueber Wergeland und Welhaven, Björnson und Ibsen liegt bereits eine umfangreiche Specialliteratur vor.) [A. Baumgartner S. J.]

Nostradamus, Name zweier Astrologen aus einer Familie jüdischer Abkunft, deren Ursprung zuweilen mit Bezug auf 1 Par. 12, 32 vom Stamme Issachar hergeleitet wurde. 1. Michael Nostradamus der ältere und berühmtere wurde geboren am 14. December 1503 zu St. Remy bei Arles als Sohn eines Notars, studirte zu Montpellier Medicin und machte bei Gelegenheit der Pest sch[illegible] 1525—1529, namentlich aber 1546 zu Aix und 1547 zu Lyon glückliche Kuren durch ein Mittel seiner Erfindung. In Salon, wo er seit 1544 seinen gewöhnlichen Wohnort hatte, war er [illegible]dem nicht sehr angesehen; die Vereinsamung drängte ihn zum Studium und zum Grübeln, und er glaubte sich endlich über die Zukunft erleuchtet. Von 155[illegible] bis 1560 veröffentlichte er 1000 Prophezeiungen, alle in vierzeilige Strophen (quatrains) gefaßt und nach Centurien geordnet. Der Erfolg war ein ungeheurer. Heinrich II. und Katharina von Medici beriefen den Astrologen nach Paris, empfingen ihn mit großen Ehren und ließen ihm in Blois die königlichen Prinzen vorstellen, damit Nostradamus über deren Zukunft berichte. Im J. 15[illegible] durfte Nostradamus sogar einige Centurien [illegible] Prophezeiungen dem König selbst widmen. [illegible] Höchste aber stieg sein Ansehen, als Heinrich I[illegible] im Turnier einen tödtlichen Lanzenstich in's Aug[e] erhielt und man dieses traurige Ereigniß bei Nostradamus vorausgesagt fand:

Le lyon jeune le vieux surmontera
En champ bellique par singulier duelle.
Dans caige d'or les yeux luy creuera
Deux plaies une, puis mourir, mort cruelle.
(Cent. 1, quatr. 35.)

Bis zu seinem Tode (2. Juli 1566) wurde Nostradamus jetzt von den höchsten Personen aufg[illegible] und geehrt. Morhof (Polyhistor I, Lubecae 1732, 93 sqq.) ist geneigt, in Nostradamus [illegible]

göttlich inspirirten Propheten zu sehen. Indeß erklären sich die Erfolge während seines Lebens aus dem Aberglauben des damaligen französischen Hofes, an welchem durch Katharina de' Medici die Astrologie Modesache geworden war (vgl. d. Art. Astrologie; A. Lecanu, Gesch. des Satans u. s. w., aus dem Französ., Regensb. 1863, 268). In der Folgezeit spielte Nostradamus noch eine ziemliche Rolle; 1652 deutete man seine Vierzeilen gegen Mazarin aus; noch 1840 lieferte Barester eine Erklärung, und 1850 Rösch eine deutsche Uebersetzung. Auch Widerlegungen erschienen. Bekannt ist das Epigramm eines Unbekannten auf ihn:

Nostra damus cum falsa damus, nam fallere nostrum est,
Et cum falsa damus, nil nisi nostra damus.

Eine auf Nostradamus zurückgehende Prophezeiung (Quando Marcus Pascha dabit etc.) machte noch 1886 einiges Aufsehen (vgl. Theol.-prakt. Quartalschr. XXXIX [1886], 229). (Vgl. Moréri, Le grand dict. hist. s. v.; Nouv. Biograph. gén. XXXVIII, 302 ss.; Lecanu a. a. O. 274 und die Einleitungen in den späteren Ausgaben seiner Werke. Ein Verzeichniß der Ausgaben, Commentare, Widerlegungen, Biographien gibt Gräße, Lehrb. einer allgem. Literärgesch. III, Abth. 1, Leipz. 1852, 943 f.; vgl. Graesse, Trésor IV, 688 ss.; VII, 435.) [Kneller S. J.]

2. **Michael Nostradamus der jüngere**, der Sohn des Vorgenannten, theilte wohl seines Vaters Streben nach Erforschung der Zukunft, aber nicht sein Glück. Seine Prophezeiungen wurden regelmäßig durch die Ereignisse widerlegt und brachten ihm selber schließlich auf merkwürdige Weise den Tod. Bei der Belagerung der Festung Pouzin nämlich hatte ihn der Anführer des königlichen Heeres nach dem Schicksal der belagerten Stadt gefragt. Michael verkündigte, dieselbe werde durch Feuer zu Grunde gehen; nach der Einnahme der Stadt suchte er nun dem Eintreffen seiner Weissagung dadurch nachzuhelfen, daß er selbst einige Häuser anzündete, worüber er ertappt wurde. Am andern Tage ließ der Heerführer ihn rufen und fragte, ob er nichts von einem ihm selber bevorstehenden Unglücke vorherwisse. Michael verneinte, worauf jener ihn mit dem Pferde überritt und tödtete (1574). (Vgl. Nouv. Biogr. génér. XXXVIII, 307.) [A. Esser.]

Notar, s. Protonotarius.

Notburga, die hl., die bekannte fromme Dienstmagd und Schutzpatronin des dienenden Standes, stammte aus dem Tiroler Städtchen Rattenburg (Rottenburg) am Inn. Als Geburtsjahr wird das Jahr 1268 angegeben. Nach fromm verbrachter Jugendzeit kam sie mit 18 Jahren in den Dienst des Grafen Heinrich und der Gräfin Gutta auf der Rothenburg. Hier bethätigte sie ihre opfermuthige Nächstenliebe auf das Herrlichste. Doch blieb auch die kampfesvolle Probe ihrer Geduld nicht aus, denn nach dem Tode ihrer ersten Herrschaft folgte des Grafen Sohn Heinrich als Herr der Rothenburg, und seine geizige Gattin Ottilia suchte der ihr verhaßten Notburga den Aufenthalt möglichst zu erschweren. Deßhalb suchte die Heilige sich einen neuen Dienst und fand ihn bei einem Bauern des nahegelegenen Dorfes Ebnet. Ihrer frühern Herrin vergalt sie alle Kränkungen durch liebevolle Pflege bei deren letzter Krankheit. Auch in ihrem neuen Dienste setzte sie ihr frommes und mildthätiges Leben fort. Hier fiel dann das Ereigniß vor, welches zu der gewöhnlichen Abbildung der Heiligen mit einer schwebenden Sichel Anlaß wurde. Als nämlich der Bauer bei dringender Arbeit am Vorabende eines Festes verlangte, Notburga solle nicht, wie sonst und wie ausbedungen, zur Vesperzeit mit der Arbeit aufhören, hängte dieselbe mit den Worten: „Die Sichel sei Richterin zwischen mir und dir", ihre Sichel frei in die Luft auf, worauf der Bauer, durch das Wunder betroffen, von seinem Verlangen abstand. Unterdessen war auf der Rothenburg durch Fehde und Krieg das Unglück eingekehrt. Infolge hiervon bat und erreichte Graf Heinrich, daß Notburga in seinen Dienst zurückkehrte. Von nun an blieb sie bei dem Grafen und dessen zweiter Gemahlin, Gräfin Margaretha von Hoheneck, als Leiterin des ganzen Hauswesens. Sie starb wahrscheinlich am 14. September, im J. 1313. Ihre Leiche wurde nach der Legende wunderbarerweise von Ochsen auf einem Wagen über den Innfluß zur Rupertuskirche beim Orte Ebnet gebracht, wo sie beim Altare beigesetzt ward. Die Verehrung der hl. Notburga hat seit ihrem Tode nicht aufgehört; die Kapelle des hl. Rupertus, in der sie ruhte, wurde erneuert und vergrößert und allmälig nach ihr genannt, und zahlreiche Votivtafeln beweisen die große Liebe und Verehrung des Volkes zu ihr. Im J. 1718 erfolgte seitens des Fürstbischofes von Brixen die Erhebung und Recognition ihrer Reliquien, sowie die Untersuchung über die Berechtigung der Verehrung Notburga's; im J. 1735 kamen die Reliquien nach der Pfarrkirche zu Schwatz und wurden dann nach Erneuerung der Kirche zu Ebnet im Jahre 1738 dorthin zurückgebracht. Eine endgültige Bestätigung der unvordenklichen Verehrung der Heiligen erfolgte am 27. März 1862 durch Papst Pius IX. Der Festtag ist der 14. September. (Vgl. AA. SS. Boll. Sept. IV, 709 sqq.; Anal. jur. pontif. III, 2 [1863], 1811 sq. Eine ausführliche Darstellung gibt Stadler, Vollständiges Heiligenlexikon IV, Augsburg 1875, 586 bis 592. Außerdem gibt es noch eine Reihe von Lebensbeschreibungen der Heiligen zum Zwecke der Erbauung.) [A. Esser.]

Notburga, die badische, soll eine Tochter des Königs Dagobert I. gewesen sein. Um nicht dem heidnischen Wendenfürsten Samo vermählt zu werden, entfloh sie aus dem Schlosse Mosbach oder Hornbach, wo der Vater Hof hielt, und verbarg sich in der Wildniß. Eine Hindin brachte ihr Nahrung von der väterlichen Tafel. Der Vater suchte sie, wollte sie aus der Höhle herausziehen,

behielt aber ihren Arm in der Hand. Die Jungfrau, wunderbar geheilt, lebte noch lange in der Höhle. Eine Kirche dieser Heiligen ist in Hochhausen am Neckar. (Vgl. Grimm, Deutsche Sagen I, Berlin 1816, 451; Schnezler, Badisches Sagenbuch II, Karlsruhe 1846, 584 ff.; Glock, Notburga. Ein Bild aus Badens Sagenwelt, Karlsruhe 1883.) [Streber.]

Notherben (haeredes necessarii) heißen diejenigen Personen, welchen der Testator oder Erblasser nach den bestehenden Gesetzen wenigstens einen Theil seines Vermögens als Erbschaft zu hinterlassen hat. Man nennt eine derartige Ueberleitung des Vermögens auch gesetzliche oder Intestaterbfolge (haereditas ab intestato), während die Berufung zur Erbfolge durch freie, letzte Willenserklärung des Erblassers testamentarische Erbfolge (haereditas voluntaria, extranea oder ex testamento) heißt. Die Successionsordnung, Erbtheile rc. bei der Notherbfolge richten sich nach dem bürgerlichen Rechte, das je nach den Gesetzen des Landes verschieden ist (s. d. Art. Verfügungen, letztwillige). Was speciell die Erbfolge in das hinterlassene Vermögen von Geistlichen betrifft, so gelten hier nach canonischem Rechte folgende Grundsätze: Die bona patrimonialia, industrialia und parcimonialia eines Clerikers fallen gesetzlich den Blutsverwandten des Erblassers zu (c. 1, C. XII, q. 5), denn diese Güter unterstehen dem vollen und freien Verfügungsrechte der Geistlichen, so daß sie bezüglich dieser rechtlich als Laien betrachtet werden. Sind keine gesetzlichen Notherben vorhanden, so erbt die Kirche, an welcher der betreffende Geistliche ein Beneficium besaß (c. 1, X 3, 27 nebst Glosse v. Traduntur). Hat der verstorbene Cleriker ein Beneficium an einer Kirche nicht besessen, so succedirt nach einstimmiger Lehre der Canonisten der bischöfliche Stuhl (Santi, Praelect. jur. can. III, 242). Doch würden auch hier in den meisten Ländern die staatlichen Bestimmungen zur Durchführung gebracht werden. Ueber die Erbfolge in die hinterlassenen eigentlichen Beneficialgüter des Clerikers s. d. Art. Testirfreiheit der Geistlichen. [Heiner.]

Nothhelfer, die vierzehn heiligen, heißt beim katholischen Volk eine Gruppe von vierzehn Heiligen, welche besonders vertrauensvoll angerufen werden, weil sie in bedrängter Lage und Hilfsbedürftigkeit sich oft als wirksame Fürsprecher bewährt haben. Die Kirchensprache bezeichnet sie gewöhnlich als XIV Auxiliatores, seltener Intercessores, Adjutores oder Coadjutores, auch wohl als XIV Martyres, obwohl nicht alle diese Heiligen Martyrer sind.

I. Die Kirche verehrt die Heiligen und ruft sie um ihre Fürbitte an; sie verehrt sie sowohl einzeln, als in ihrer Gesammtheit (am Feste Allerheiligen), sie verehrt sie aber auch in Gruppen, und zwar nicht bloß, weil sie gemeinsam den Martertod erlitten haben, wie die Quadraginta Martyres (10. März) und die Quatuor coronati (8. November), sondern auch, weil man gerade von ihnen eine besonders wirkungsvolle Fürbitte in allen oder in einzelnen Anliegen erwartet. So verehrte man in der Kölner Kirchenprovinz die sog. vier heiligen Marschalke: Hi quatuor sancti Antonius, Cornelius, Quirinus et Hubertus sunt quatuor patroni, qui Marscalci omnipotentis Dei in hisce regionibus ob eorundem singularia merita et auxilia nuncupantur (Weidenbach, Calendarium hist.-christ. medii et novi aevi, Ratisbonae 1855, 200). Marschall steht hier im Sinn eines vornehmen, einflußreichen Hofbeamten, durch dessen Vermittlung mancherlei Gnaden erlangt werden (Schmeller, Bayrisches Wörterbuch II, 2. Aufl. München 1877, 410). Ein Utrechter Missale von 1514 hat eine Missa de quinque sanctis Privilegiatis mit der Collecte: Deus, qui sanctorum tuorum Dionysii, Georgii, Christophori, Blasii et Aegidii memoriam facientibus et eorum opem poscentibus auxilium in tribulatione promisisti, ipsorum nos, quaesumus, tuere praesidiis, sicut in omnibus fidelis es verbis. Daraus, daß der hl. Dionysius, der Schutzpatron von Frankreich, an erster Stelle steht, schließen die Bollandisten (AA. SS. Boll. Apr. III, 149), daß dieses Formular wahrscheinlich aus Frankreich stammt. In gleicher Weise sind die ἅγιοι θαυματουργοὶ ἀνάργυροι der orientalischen Kirche (slavisch bezsrebrennikov, rumänisch forà de argentu) Heilige, die bei leiblichen oder geistigen Nöthen unentgeltlich Hilfe geleistet. Die griechischen Kalender führen zwei Paare solcher Heiligen auf, am 31. Januar: Ἑορτὴ Κύρου καὶ Ἰωάννου τῶν θαυματουργῶν ἀναργύρων (Cyrus war Arzt in Alexandrien, der unter unentgeltlicher Ausübung seiner Kunst den christlichen Glauben predigte, Johannes ein besonderer Wohlthäter der Kranken), und am 1. Juli: τῶν ἁγίων καὶ θαυματουργῶν ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ (s. d. Art. Cosmas und Damianus und Nilles, Calend. manuale utriusque ecclesiae, Oeniponte 1879, 88. 197).

II. Die bekannteste und meistverehrte unter diesen Heiligengruppen ist eben die der heiligen vierzehn Nothhelfer. Man rechnet dazu folgende Heilige: 1. den hl. Achatius (Acacius, Agathius) aus Cappadocien, der im römischen Heere diente (8. Mai); über seine nicht selten vorkommende Verwechslung mit dem hl. Achatius, Bischof von Melitene, vgl. Weber, Die Verehrung der heiligen vierzehn Nothhelfer (s. u.) 123, Note 28; 2. den hl. Abt Aegidius (1. September); 3. die hl. Barbara, Jungfrau und Martyrin (4. December); 4. den hl. Blasius, Bischof und Martyrer (3. Februar); 5. den hl. Christophorus, Martyrer (25. Juli); 6. den hl. Cyriacus, Martyrer (8. August); 7. den hl. Dionysius, Bischof und Martyrer (9. October). [Zur Erklärung der Legende, daß dieser nach der Enthauptung sein Haupt noch eine Strecke weit getragen, sei hingewiesen auf die schöne Bemerkung des hl. Chrysostomus.

daß die Martyrer, welche durch Enthauptung ihr Leben enden, (symbolisch) ihre Häupter in den Händen tragen. So erklärt sich, daß neunzehn andere Heilige, die hll. Alban, Decumanus, Exuperantius, Firmin ꝛc., dargestellt werden, das abgeschlagene Haupt in den Händen haltend; s. Wessely, Ikonographie Gottes und der Heiligen, Leipz. 1874, 422.] 8. den hl. Erasmus, Bischof und Martyrer (2. Juni); 9. den hl. Eustachius, Martyrer (20. September); 10. den hl. Georgius, Martyrer (23. April); 11. die hl. Katharina, Jungfrau und Martyrin (25. November); 12. die hl. Margaretha, Jungfrau und Martyrin (13. bezw. 20. Juli); 13. den hl. Pantaleon, Martyrer (27. Juli); 14. den hl. Vitus, Martyrer (15. Juni). Ueber die Einzelnen vgl. die betr. Artt. Bisweilen zählt man fünfzehn heilige Nothhelfer, und dann rechnet man zu ihnen in Deutschland den hl. Magnus (s. d. Art.), Abt des Benedictinerklosters in Füssen, in Italien den hl. Magnus, Bischof von Oderzo (Opitergium) in der Mark Treviso (Weber a. a. O. 119, Nr. 6. 9; vgl. AA. SS. Boll. Oct. III, 793). Sehr häufig stellt man an die Spitze der heiligen Nothhelfer die allerseligste Jungfrau als die Königin aller Heiligen und die Helferin der Christen in aller Noth. So hat das Auctarium Hermanni Greveni zu dem Martyrologium Usuardi (vgl. AA. SS. Boll. Juni VII, 456) zum 8. August: In Hungaria . . . festum quindecim Auxiliatorum, quorum nomina haec sunt: Gloriosa Dei Genitrix semper Virgo Maria, Blasius, Dionysius etc. Auch in der Kirche zu Haslach, Erzdiöcese Bamberg, ist Maria Mitpatronin; deßgleichen in der Wallfahrtskirche zu Vierzehnheiligen in Frankenthal in derselben Diöcese, wo aber nicht zu übersehen ist, daß diese ehemalige Cistercienserkirche, wie alle Kirchen dieses Ordens, als Titel Assumptio B. M. V. hat. — Aber auch abgesehen von der Zählung 14 oder 15 sind die Namen der heiligen Nothhelfer nicht völlig constant. In der Predella des St. Sebastianaltars in der Pfarrkirche zu Rosenheim, Erzdiöcese München, stehen anstatt der hll. Dionysius und Erasmus die hll. Nicolaus und Leonhard. Auf dem Grabmal der Kurfürstin Anna von Brandenburg im ehemaligen Cistercienserkloster Heilsbronn (Stillfried, Kloster Heilsbronn, Berlin 1877, 140) und auf einem Holzschnitt aus dem Jahre 1460 in der Weigel'schen Sammlung (Leipzig 1866, Nr. 110) findet sich der hl. Leonhard statt des hl. Cyriacus und auf demselben Blatt der hl. Nicolaus statt des hl. Dionysius. In der jetzt protestantischen Kirche zu Vierzehnheiligen bei Jena wurde statt des hl. Pantaleon der hl. Rochus verehrt (Brückner, Beiträge zur Landeskunde des Herzogthums Meiningen II, Meiningen 1853, 768 ff.). Ein auf Pergament geschriebenes Augsburger Missale hat in der Collecte der Missa de quatuordecim legitimis intercessoribus statt der hl. Margaretha den hl. Magnus. Der Codex Indersdorf. 417 aus dem Jahre 1519, jetzt in der Hof- und Staatsbibliothek zu München, hat fol. 223[b] statt des hl. Dionysius den hl. Sixtus. Nach einem Codex derselben Bibliothek (Cod. germ. Monac. 719, fol. 56[b]) erschien Christus dem hl. Oswald und sprach zu ihm:

Du lebst nicht lenger dann zwayn iar,
Oswalt, daz sag ich dir für war,
So soltu dan der vierzehn nothelfer ainer sein,
Daz soltu haben von den gnaden mein.

Doch ist das nur ein Vergleich der Macht seiner Fürbitte mit jener der heiligen vierzehn Nothhelfer, wie auch der hl. Sebastian, der hl. Antonius von Padua oft Nothhelfer genannt, aber nie zu den vierzehn Nothhelfern gerechnet werden.

Die Zeit, in der die Andacht zu den vierzehn Nothhelfern entstand, wird von Einzelnen sehr hoch hinaufgesetzt. Aber ein Beweis für den Anfang derselben ist nicht zu erbringen. Sicher ist, daß in einem Ablaßbrief des Bischofs Konrad von Passau für die Pfarrkirche zu Krems vom Jahre 1284 ein dort befindlicher Altar der vierzehn Nothhelfer erwähnt wird (Kerschbaumer, Geschichte der Stadt Krems, Krems 1885, 167), vielleicht der älteste, zur Zeit bekannte urkundliche und deßhalb sicher datirte Beleg. In der jetzt protestantischen Pfarrkirche zu Steigerthal bei Nordhausen, Diöcese Hildesheim, befanden sich zwei uralte Glocken in Zuckerhutform, die eine der hl. Katharina, die andere den vierzehn Nothhelfern geweiht, welche in roher Form die betreffenden Bildnisse und Inschriften zeigten (vgl. G. G. Evers, Unter Bauern, Mainz 1892, 183). Der angegebenen Form nach dürften dieselben bis in's 11. Jahrhundert zurückreichen. Leider wurden sie (laut einer brieflichen Mittheilung) 1870 umgegossen, ohne daß Zeichnungen oder Abgüsse gemacht wurden. — Ebensowenig läßt sich ergründen, von wo die Andacht ihren Ausgang nahm. Die Bollandisten glauben annehmen zu dürfen, daß die heiligen Nothhelfer zuerst in Italien durch eine gemeinsame Messe verehrt worden seien (AA. SS. Boll. Apr. III, 150). Thatsächlich läßt sich die Andacht verfolgen von Italien (Sicilien, Sanbiase in der Provinz Catanzaro, Brescia) bis in die nördlichen Diöcesen Deutschlands (Hildesheim, Breslau, Ermland), von Elsaß, Lothringen, Luxemburg bis nach Böhmen, Mähren und Ungarn. Außerordentlich verbreitet ist sie in der Schweiz, in Tirol, Süddeutschland und Oesterreich, wo es zahlreiche Kirchen und Altäre, Votivbilder und Bruderschaften zu Ehren der heiligen vierzehn Nothhelfer gibt. In Frankreich, England, Polen, in der Diöcese Gnesen-Posen, in Croatien, Dalmatien, in den magyarischen Gegenden Ungarns ist die Andacht nicht bekannt, wohl aber in den deutschen Gegenden Ungarns; ein Bild befindet sich in der Cathedrale zu Zips, zu Leutschau in derselben Diöcese, in der Pfarrkirche zu Budakesz bei Budapest, in der Kapuzinerkirche zu Budapest (Ofen) selbst, in einem Wald bei Stuhlweißenburg. In der Diöcese Culm, in Istrien, in der Diöcese Przemisl in Galizien,

in Agram wird sie da und dort unter dem Volke geübt. Daraus darf man wohl den Schluß machen, daß es von Anfang an eine Andacht des deutschen Volkes war, und daß sie durch Deutsche in die genannten fremden Sprachgebiete gekommen ist und dort auch nur oder vorzugsweise unter den Deutschen sich erhalten hat. Auch nach Amerika (Gardenville, Diöcese Buffalo) kam sie wohl durch deutsche Einwanderer; so sicher in die deutsche Kirche zu Baltimore (Mount and Pratt Streets), Maryland. Die Verehrung in Sicilien und Oberitalien, in Böhmen (Patrone der Pfarrkirchen in Dreihacken [czechisch Tři sekery], Abertham [czechisch Abertany], Krombach, der Klosterkirche zu Kadan, Altar in Teplitz) und Mähren (Kirche zu Brüsau [czechisch Březová], Klein-Mohrau [Morava Horní], Nikolsburg, Radkowitz) wird sich leicht durch deutschen Einfluß erklären lassen.

Als Grund, warum gerade diese Heiligen gemeinsam verehrt wurden, dürfte eine Pestseuche angenommen werden. Die Symptome des von 1346 bis 1349 ganz Europa verheerenden „schwarzen Todes“ waren: Schwarzwerden der Zunge, Austrocknen des Schlundes, heftiger Kopfschmerz mit Fieber, schmerzhafte Beulen am Unterleib; häufig führte die Krankheit rasch zur Bewußtlosigkeit und nach wenigen Stunden zum Tode, so daß viele ohne die heiligen Sacramente sterben mußten. Nicht wenige starben aus bloßer Furcht durch die lähmende Macht des Entsetzens. Die socialen und Familienbande waren vielfach ganz gelöst (Häser, Lehrbuch der Geschichte der Medicin II, 2. Aufl. Jena 1859, 139 ff.). Aehnliche pathologische, psychische und sociale Erscheinungen traten bei allen großen Seuchen früherer und späterer Zeit zu Tage, z. B. bei der Pest zu Athen 430 v. Chr. (vgl. Thucydides 2, 47—84, und J. B. Weiß, Weltgeschichte I, 2. Aufl., 857) und bei der zu Rom 1167 (vgl. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen II, 2. Aufl. Leipzig 1841, 217). Natürliche Hilfsmittel wollten bei diesen mit furchtbarer Heftigkeit auftretenden Seuchen nicht anschlagen. Sicher wandte man sich in solchen Zeiten allgemeiner Hilfs- und Trostlosigkeit, geleitet vom Geiste frommen Vertrauens, auch an die Heiligen, um durch deren mächtige Fürbitte von der schrecklichen Krankheit frei zu bleiben bzw. von ihr befreit zu werden, oder wenigstens die Gnade eines guten Todes zu erlangen. Nun wurden seit alter Zeit als Patron gegen die Pest angerufen der hl. Christophorus und der hl. Aegidius, gegen Kopfleiden Dionysius, gegen Halsschmerzen Blasius, gegen Leiden der Zunge Katharina, gegen Schmerzen des Unterleibes Erasmus, gegen Fieber Barbara, gegen fallende Sucht der hl. Vitus; Patron der Aerzte ist der hl. Pantaleon; gegen Anfechtungen des bösen Feindes, der sich in der Todesstunde besonders mächtig zeigt, wird der hl. Cyriacus angerufen; in Todesangst der hl. Achatius, gegen unvorbereiteten Tod die hll. Christophorus, Barbara und Katharina, zur Ablegung einer guten Beicht der hl. Aegidius. Der hl. Eustachius ist im allgemeinen Patron in allen schwierigen Lebenslagen; hier mag er, der durch eigenthümliche Schicksale von seiner Familie getrennt wurde, besonders als Patron gegen die constatirte widernatürliche Auflösung aller Familienbande in Betracht kommen. Bekanntlich wurden auch die Hausthiere von der herrschenden Seuche ergriffen, und als Patrone gegen deren Krankheiten werden angerufen die hll. Georg, Erasmus, Pantaleon und Vitus. Man wird zugestehen müssen, daß das Patronat dieser Heiligen bezüglich der Krankheitssymptome, der seelischen Zustände und der socialen Noth, welche nach zeitgenössischen Schilderungen bei allen großen Pestseuchen hervortreten, ein merkwürdig zutreffendes ist. Eine weitere Stütze dieser Annahme [illegible], daß viele Spitäler die heiligen Nothhelfer als Patrone haben, so das Hofspital in Würzburg, das Spital zu Weingarten in Würtemberg, das zu Nikolsburg, Diöcese Brünn, bis in die letzte Zeit eines in Meran; ein Bild ist in der Spitalkirche zu Neuötting, Diöcese Passau; ferner weisen darauf hin die zum Theil jetzt noch bestehenden Wallfahrten, welche wegen einer Pestseuche zu Ehren der heiligen Nothhelfer gelobt wurden: zu Freiburg in der Schweiz, zu Margarethenberg bei Altötting, u[illegible] Rappoltenkirchen in Niederösterreich, zu Karl[illegible]burg, Diöcese Würzburg; die ex voto zur Pestzeit (1729) errichtete Nothhelferkapelle zu Gonsenheim bei Mainz, das aus gleichem Grund 1712 in der Rochuskapelle bei Bingen aufgestellte Nothhelferbild rc. Neben dem „Pest-Gottesacker“ bei Apfeltrach, Diöcese Augsburg, steht eine Vierzehn-Nothhelfer-Kapelle. Diese zahlreichen Beziehungen zwischen einer Pestnoth und der Verehrung der heiligen Nothhelfer in verschiedenen Jahrhunderten berechtigen wohl zu dem Schluß, daß auch die erste gemeinsame Verehrung derselben aus gleicher Veranlassung entstanden ist. — Dargestellt werden diese Heiligen entweder ihrem Stand und ihren Lebensverhältnissen entsprechend mit den [illegible] Emblemen, oder als gleichmäßige Kindergestalten, wie sie bei der zweiten, nachstehend [illegible] berichtenden Erscheinung sich gezeigt haben. [illegible] 24. September 1445 und am 28. Juni 1446 [illegible] der junge Hermann, Sohn des Klosterschäfers [illegible] dem der Cistercienserabtei Langheim, Diöcese B[illegible]berg, gehörigen Gut Frankenthal, das erste [illegible] das Jesukind allein, das zweite Mal umgeben [illegible] vierzehn anderen Kindergestalten. Als er im [illegible] der allerheiligsten Dreifaltigkeit um die Bedeu[illegible] der Erscheinung fragte, erhielt er die Antwort: „Wir sind die vierzehn Nothhelfer; wir wünschen hier eine Kapelle zu haben und wollen gnaden[illegible]spendend hier weilen. Sei du unser Diener [illegible] wollen auch wir dir zu Diensten sein.“ Im [illegible] Langheim war die Andacht schon früher [illegible] und wurde durch eine gemeinsame Messe [illegible] Nachdem aber jetzt durch eine auffallende, au[illegible] rufung der Heiligen geschehene Gebetserhörung die Wirklichkeit der Erscheinung bestätigt [illegible]

baute man an der Stelle derselben eine Kapelle, welche 1448 von dem Bamberger Bischof Anton von Rotenhan consecrirt wurde. Bereits 1466 ist daselbst auch eine Bruderschaft zu deren Ehre erwähnt, welche am 27. November 1618 von Papst Paul V. bestätigt und mit Ablässen versehen wurde. Zahlreiche auffallende Gebetserhörungen sind verzeichnet. Im J. 1743 wurde der Grundstein zu der jetzt stehenden prachtvollen Kirche gelegt, welche am 16. September 1772 consecrirt wurde. Nach der Säcularisation wurde der Gottesdienst von Weltpriestern besorgt, seit 1839 durch Franciscaner-Reformaten. Bei der achttägigen Säcularfeier 1872 erschienen gegen 100 000 Wallfahrer, von welchen über 26 000 die heilige Communion empfingen; die jährliche Durchschnittszahl der Communionen beträgt gegen 60—70 000 (vgl. Weber, Vierzehnheiligen in Frankenthal, Bamberg 1884).

In einigen Missalien ist ein besonderes Meßformular zu Ehren der heiligen vierzehn Nothhelfer enthalten (Missa de quatuordecim auxiliatoribus), so in dem Mainzer Missale von 1493, im Utrechter von 1514, im Bamberger Missale von 1490 (s. bei Weber, Die heiligen Nothhelfer, 107 f.). Eine zu Venedig gedruckte Missa de quindecim auxiliatoribus wurde jedoch am 16. Januar 1617 von der S. R. C. verboten, und am 20. November 1628 bestimmte dieselbe, daß, wenn eine Votivmesse zu Ehren der heiligen Nothhelfer gewünscht werde, die Missa de communi plurimorum martyrum zu nehmen sei. Unterm 4. April 1889 wurde von Leo XIII. für die genannte Wallfahrtskirche eine eigene Messe genehmigt. Introitus: Multae tribulationes (ut in festo S. Viti etc. 15. Junii). Collecta: Omnipotens sempiterne et mitissime Deus, qui electos Sanctos tuos, Georgium, Blasium, Erasmum, Pantaleonem, Vitum, Christophorum, Dionysium, Cyriacum, Achatium, Eustachium, Aegidium, Margaritam, Barbaram et Catharinam specialibus privilegiis decorasti: da nobis, quaesumus, nostrorum veniam peccatorum; et, ipsorum intercedentibus meritis, ab omnibus adversitatibus nos libera, et deprecationes nostras benignus exaudi. Per Dominum. Epistola: Sancti per fidem (Hebr. 11 f). Evang.: Respondens Jesus dixit: Confiteor tibi Pater (Matth. 11 d). Offert.: Mirabilis Deus (Ps. 67). Comm.: Posuerunt (Ps. 78). — Unterm 8. März 1890 endlich wurde von der S. R. C. genehmigt, daß in der Franciscanerkirche zu Hammelburg, Diöcese Würzburg, wo die Verehrung der heiligen Nothhelfer seit alter Zeit besteht, und in der genannten Wallfahrtskirche zu Vierzehnheiligen am vierten Sonntag nach Ostern deren Fest sub ritu dupl. I. cl. mit eigenem Officium in folgender Weise gefeiert werde: Omnia de comm. Martyr. temp. pasch. praeter sequ. Oratio de Missa. In I. Noct. Lectiones: Fratres debitores, de comm. plur. Mart. II. Noct. Lect. Dignum et congruum, de comm. Mart. temp. Pasch. 1° loco. III. Noct. Lectio S. Evang. sec. Matth. cap. 11, 25 sqq., ut in proprio Fratrum Minorum 18. Maji in festo S. Felicis de Cantalicio. IX. Lect. de homil. in Evang. Dom. IV. p. Pascha. (Vgl. Weber, Die Verehrung der heiligen vierzehn Nothhelfer, ihre Entstehung und Verbreitung, Kempten 1886; in dieser, wie in der oben genannten Schrift desselben Verfassers ist die ältere, den Wallfahrtsort Vierzehnheiligen betreffende Literatur verzeichnet. Eine phantasievolle Gegenschrift dazu lieferte Uhrig in der Tübinger Theolog. Quartalschrift, 70. Jahrg., 1888, 72 ff.; vgl. auch [Kölner] Pastoralblatt XXVII [1893], 270 ff.) [Weber.]

Nothhilfe heißt in der Moraltheologie eine im sogen. Nothstande vorgenommene Handlung, welche Person oder Eigenthum des Nächsten gefährdet, ohne daß dadurch eine sittliche Schuld verwirkt wird. Nothstand bezeichnet dabei den Zustand der äußersten Noth (extrema necessitas), d. h. eine Lage, in welcher Rettung des Lebens oder eines nothwendigen Körpergliedes durch andere Mittel absolut unmöglich ist. Auch der Rechtswissenschaft sind Nothstand und Nothhilfe im bezeichneten Sinne nicht fremd; der Nothstand gilt, wenn es auch nicht immer ausdrücklich festgesetzt ist, als strafausschließend. Insbesondere bestimmt das Strafgesetzbuch des Deutschen Reiches (§ 54), daß eine Handlung straflos ist, „wenn sie (außer dem Falle der Nothwehr) in einem unverschuldeten, auf andere Weise nicht zu beseitigenden Nothstande zur Rettung aus einer gegenwärtigen Gefahr für Leib oder Leben des Thäters oder eines Angehörigen begangen ist". Aus dieser Rechtsbestimmung ergibt sich, daß das Strafgesetz eine straflose Nothhilfe auch in Fällen annehmen muß, wo vom Standpunkt der Moral aus an erlaubte Nothhilfe nicht gedacht werden kann, indem z. B. die Tödtung eines unschuldigen Menschen zur eigenen Rettung straflos sei. Zur Rechtfertigung dieser weitgehenden Straflosigkeit beruft man sich darauf, daß der Trieb der Selbsterhaltung im Menschen so mächtig sei, daß es als heroisch erscheinen müßte, wenn der Mensch auf die Rettung verzichtet, so lange er irgend eine Möglichkeit dazu hat. Das Strafgesetz will und kann von seinem Standpunkt aus nicht zu einem solchen heroischen Acte verpflichten; die Moraltheologie hingegen kann auch den Selbsterhaltungstrieb als berechtigt und sittlich nur mit Unterordnung unter höhere Rücksichten anerkennen. Es müssen daher bei der Begründung der Erlaubtheit der Nothhilfe zugleich deren Grenzen angegeben werden. I. In dieser Beziehung sind folgende Principien maßgebend: 1. Auch in der äußersten Noth ist keine Handlung erlaubt, die in sich unsittlich ist (z. B. Glaubensverläugnung); nur an sich indifferente Handlungen, die sonst mit Rücksicht auf den Nächsten unerlaubt sind, können durch die äußerste Noth erlaubt werden. 2. Nothhilfe ist auch dann nicht zulässig, wenn der Mensch durch

besondere gesetzliche Bestimmungen, durch sein Amt oder durch besondern Contract verpflichtet ist, eher die äußerste Gefahr zu erleiden, als die betreffende Handlung vorzunehmen. Wer also übernommen hätte, das Eigenthum des Andern bis zum Tode zu vertheidigen, dürfte sich nicht durch Preisgebung desselben retten. Dieses Princip gilt auch im weltlichen Strafrechte, besonders in der Seemanns- und Militärordnung. Ob im bestimmten Falle eine solche Verpflichtung zum Aeußersten vorliegt, ist natürlich eine Thatfrage. 3. Endlich ist zu berücksichtigen, daß ein angemessenes Verhältniß zwischen dem Gute der eigenen Rettung und dem Schaden, welchen der Nächste durch die Nothhilfe erleidet, bestehen muß. a. Demgemäß wäre es nicht zu rechtfertigen, wenn man, um sich selbst aus der äußersten Noth zu retten, den Andern direct in eine solche Noth versetzen würde, wenn man also den eigenen Tod durch den Tod des Nächsten abwenden wollte, ausgenommen den Fall, daß der Nächste durch einen Angriff seinerseits die äußerste Noth hervorgerufen hätte. Diesen Fall pflegen die Moralisten übrigens nicht zur Nothhilfe, sondern zur Nothwehr (s. d. Art.) zu rechnen, während die Rechtsgelehrten allerdings den Angriff eines Unzurechnungsfähigen unter den Nothstand subsumiren (s. Olshausen, Commentar zum Strafgesetzbuch des Deutschen Reiches I, Berlin 1880, 224). Nach dem angeführten Grundsatz ist auch die Procuratio abortus (s. d. Art.) vom moralischen Standpunkt unerlaubt. — Eine große Gefahr für das Leben des Nächsten wird praktisch der äußersten Noth gleich zu achten sein; dagegen dürfte eine wirklich (absolut und relativ) geringfügigere Verletzung der Person des Nächsten (z. B. ein geringer Schmerz oder Schrecken) die Ausübung der Nothhilfe nicht unerlaubt machen. b. Die weitere Frage, ob Nothhilfe in solchen Fällen erlaubt ist, wo der Nächste nur indirect dadurch in die äußerste Noth kommt, ist nach den Principien über das indirect Freiwillige zu beurtheilen (s. Lehmkuhl, Theol. mor. I, 7. ed., Friburg. 1893, 20. 21). Die den Nächsten verletzende Handlung ist alsdann nämlich nicht sowohl die Ursache für die Gefährdung des Andern, als vielmehr eine zugelassene Gelegenheit zu derselben, welche durch die eigene äußerste Noth entschuldigt wird. Uebrigens werden die Fälle unter a. und b. nicht immer gleichmäßig von den Moraltheologen entschieden, weil es mitunter fraglich sein kann, ob eine Handlung direct oder indirect das Leben des Nächsten gefährdet. c. Endlich ist noch der Fall zu besprechen, wo nicht sowohl zunächst die Person als vielmehr das Eigenthum des Nächsten gefährdet wird. Nicht zulässig wäre eine solche Schädigung des Nächsten am Eigenthum, wenn dieselbe die äußerste Noth des Nächsten direct zur Folge hätte, denn alsdann läge der unter a. gegebene Fall vor. Anders ist zu urtheilen, wenn man zur eigenen Rettung eine Sache vorwegnähme, welche der Nächste ebenfalls zu seiner Rettung sich erst verschaffen wollte. Dieß würde z. B. der Fall sein in dem bekannten Beispiele (vgl. Cicero, De officiis 3, 23) von dem Balken, der nur einen Schiffbrüchigen zu tragen vermag. So lange derselbe noch nicht von Einem zur Rettung in Besitz genommen, dürfte jeder danach streben, ihn vor dem Andern zu erreichen. — Sonstige Verletzungen fremden Eigenthums dagegen sind zur Nothhilfe erlaubt, wenigstens soweit es sich um die Ergreifung der gewöhnlich vorkommenden Dinge handelt (s. de Lugo, De justitia et jure, disp. 16, n. 159). Ob man freilich auch ganz außerordentliche und außergewöhnliche Dinge zur Rettung des Lebens dem Nächsten entwenden dürfe, ist controvers (de Lugo l. c.).

Die Berechtigung zur Nothhilfe in den bezeichneten Grenzen ergibt sich aus folgenden Erwägungen. Das persönliche Eigenthumsrecht kann nur als ein relatives betrachtet werden, es bleibt den Gesetzen der göttlichen Vorsehung untergeordnet. Nun ist aber (vgl. S. Thom. 2, 2, q. 66, a. 7) der erste Zweck der geschaffenen Dinge, dem Menschen zur Erhaltung seines Lebens zu dienen, erst der zweite Zweck aber, privates Eigenthum des Einzelnen zu werden. Dieser muß also im Nothfall jenem weichen, d. h. in extrema necessitate omnia communia (quoad usum). Die oben unter c. statuirten Ausnahmen beruhen darauf, daß in den genannten Fällen das Eigenthum seinem Besitzer selbst zum ersten Zwecke dienen muß. Stellt sich nun hier die Nothhilfe als ein Kampf zwischen dem Rechte auf Selbsterhaltung einerseits und dem Eigenthumsrechte andererseits dar, so ist es in den unter a. und b. genannten Fällen ein Widerstreit zwischen dem Rechte der Selbsterhaltung beiderseits. Die dort gegebenen Principien folgen aus dem Satze, daß jeder ein Recht zu existiren hat, so lange er dasselbe nicht durch seine Handlungsweise verwirkt. Keiner darf ihm dieses Recht gegen seinen Willen nehmen; doch braucht auch niemand, um dieses Recht nicht indirect zu verletzen, sich selber direct zu opfern.

II. Erste Bedingung zur *Erlaubtheit* der Nothhilfe ist das Vorhandensein der *äußersten* Noth (s. o.). Es genügt also nicht eine bloß große Noth (obschon diese die Schuld einer That mildert). Doch achten die Moralisten der necessitas extrema die sogen. necessitas quasi-extrema gleich, wenigstens wenn es sich um Schädigung des Nächsten an untergeordneten Gütern handelt. Die letztere bezeichnet dann eine solche Noth, welche einer Todesgefahr moralisch gleich zu achten ist, z. B. Verlust der Freiheit (vgl. Lehmkuhl l. c. 575 sq.). Daß der Nothstand unverschuldet sein müsse, ist für die moralische Erlaubtheit der Nothhilfe nicht durchaus erfordert; doch liegt in diesem Falle eine vorhergehende sittliche Schuld vor, weßhalb auch das Strafrecht die Nothhilfe unter solchen Umständen nicht für straflos erklärt. — Eine weitere Bedingung ist, daß man sich bei der Nothhilfe auf das streng Nöthige beschränke. Würde die Grenze des Nothwendigen überschritten, so hätte

der Geschädigte das Recht der Nothwehr, weil nun der Eingriff in sein Recht nicht mehr berechtigt wäre. Ein Recht gegen die erlaubte Nothhilfe dagegen kann vom Standpunkt der Moral nicht anerkannt werden (anders wiederum vom Standpunkte des Strafrechtes; s. Olshausen a. a. O. 225 u. 231). Sofern vor der schädigenden Handlung eine Bitte oder Warnung an den Nächsten gerichtet werden kann, muß dieselbe geschehen. Ob die Unterlassung derselben schwer oder weniger schwer schuldbar ist, hängt von den Umständen und besonders von der Frage ab, wie weit der Schaden durch die Unterlassung größer wird.

III. Als **nachfolgende Pflicht** bei der Nothhilfe ist die in gewissen Fällen eintretende Restitutionspflicht zu bezeichnen. Eine solche tritt ohne Zweifel immer dann ein, wenn die Nothhilfe durch eigenes Verschulden herbeigeführt wurde. Denn wer sich freiwillig in eine Gefahr begeben hat, aus welcher er nur mit Schädigung des Nächsten sich retten kann, ist sicher ersatzpflichtig. Im andern Falle aber hängt die Pflicht des Ersatzes davon ab, ob der im Nothstand Handelnde zu der Zeit sicher oder doch voraussichtlich im Stande war, eine Entschädigung zu leisten. Alsdann erwirbt der Geschädigte im selben Augenblick ein Gegenrecht auf das Gut des Andern; denn der Erstere ist nur augenblicklich verhindert, seine eigenen Mittel zur Rettung zu benutzen, der Andere braucht ihm also nur gewissermaßen leihweise die seinigen zu überlassen. Wenn dagegen ein Ersatz für den Schaden im Augenblicke der Nothhilfe weder vorhanden, noch auch als später möglich vorauszusehen ist, so liegt keine Pflicht zur Entschädigung vor. Denn ein Recht auf eine Sache kann der Geschädigte nicht geltend machen, da eine solche eben nicht vorhanden ist. Ein Anspruch an die Person ist ebenfalls nicht zulässig, weil die Person des Schädigenden keine Schuld trifft. Es braucht also der im Nothstand Handelnde, auch wenn er später die Mittel zu einem Ersatz wider Erwarten haben sollte, in diesem Falle nach strengem Rechte nichts zu ersetzen. — Daß man nicht bloß zur eigenen Rettung, sondern auch zu Gunsten eines Andern eine Nothstandshandlung vornehmen kann, bedarf keiner weitern Erörterung, doch erkennt das deutsche Strafrecht die Berechtigung derselben nur zu Gunsten der (nächsten) Angehörigen an. (Vgl. zum Ganzen die moraltheologischen Werke, in denen die oben erörterten Fragen gelegentlich in der Lehre von der Selbstliebe, der Nächstenliebe und dem Eigenthumsrecht behandelt werden.) [A. Esser.]

Nothtaufe, s. Taufe.

Nothwehr (defensio naturalis, necessaria; moderamen inculpatae tutelae) bezeichnet in der Moral und der Rechtswissenschaft die nothgedrungene und berechtigte Vertheidigung gegen einen gegenwärtigen unberechtigten Angriff. I. Die Zulässigkeit der Nothwehr unter den nöthigen Voraussetzungen ist unbestreitbar und in allen Rechten anerkannt. Es ergibt sich von selbst, daß dort, wo ein sofortiger Schutz seitens der rechtmäßigen Obrigkeit nicht möglich ist, der Einzelne den Angriff auf sein oder Anderer Leben oder andere wichtige Güter mit eigenen Mitteln abwehren darf, auch auf die Gefahr hin, den Gegner zu verletzen oder zu tödten. Dementsprechend wird schon Ex. 22, 2 erklärt, daß die Tödtung eines nächtlichen Diebes ungeahndet bleiben soll. Im Neuen Bunde macht Christus die Selbstliebe zur Norm der Nächstenliebe; es kann also von keiner Pflicht die Rede sein, das eigene Leben zu opfern, um das des Nächsten zu schonen; vielmehr gestattet das Recht, welches der Selbstliebe auch die Mittel der Selbsterhaltung in die Hände gibt, die Vertheidigung des eigenen Daseins und der Daseinsrechte ohne Rücksicht auf das Dasein eines Andern abstract und für sich betrachtet, und es wäre eine aufopfernde Liebe, das eigene Leben für das Leben eines Andern hinzugeben. — Das canonische Recht entschuldigt die Tödtung, Verstümmelung oder sonstige Unschädlichmachung des ungerechten Angreifers (c. 6. 7, C. XXIII, q. 3; c. 6, in VI 5, 11), wenn der Angriff auf das Leben, die Keuschheit oder das zeitliche Gut gerichtet, die Abwehr aber augenblicklich nothwendig war und durch kein anderes Mittel erreicht werden konnte (vgl. c. 2. 3. 18, X 5, 12). Die Tödtung eines Diebes, der bei Tag einen Einbruch versucht, lassen dieselben Gesetze nur dann ungestraft, wenn er mit Waffen versehen auf der That ertappt wird und sich zum Widerstande bereit hält; den nächtlichen Dieb durfte man aber tödten, wenn man sich seiner nicht anders entledigen konnte (c. 3, X 5, 12). Das römische Recht gestattet die Nothwehr (Tit. Quando liceat Cod. 3, 27), will aber den Excessus moderaminis vermieden wissen (L. 1, Cod. unde vi [8, 4]). Von modernen Rechten möge hingewiesen sein auf das Strafgesetzbuch des Deutschen Reiches, welches (§ 53) eine „Vertheidigung, welche erforderlich ist, um einen gegenwärtigen, rechtswidrigen Angriff von sich oder einem Anderen abzuwenden", für straflos erklärt. Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß der Begriff, welcher hier von der Nothwehr gegeben wird, etwas enger ist als der gewöhnlich von der Moraltheologie aufgestellte. Der Angriff eines Unschuldigen, Geistesgestörten u. dgl. fällt nicht unter den Begriff eines „rechtswidrigen" (Olshausen, Commentar zum Strafgesetzbuch des Deutschen Reiches I, Berlin 1880, 224), begründet also nicht ein Recht der Nothwehr, sondern allenfalls des Nothstandes (s. d. Art. Nothhilfe), während das canonische Recht und die Moraltheologie die Vertheidigung gegen einen Unschuldigen, der Leben und Eigenthum des Andern gefährdet, unter die Nothwehr subsumiren.

II. Die **Bedingungen** für die **Erlaubtheit** der Nothwehr ergeben sich aus der Begriffsbestimmung von selber. 1. Es muß ein Angriff thatsächlich und gegenwärtig vorhanden sein, d. h. der Versuch einer Gefährdung an Leben, Leib oder wich-

tigen Gütern muß nicht bloß geplant oder gedroht, sondern wirklich und augenblicklich in Ausführung gebracht sein. Doch braucht die Schädigung nicht bereits begonnen zu haben, ja die Moralisten gestatten sogar, dem Angriff zuvorzukommen, wofern er als unmittelbar bevorstehend erkannt wird. 2. Der Angriff muß ein ungerechter sein in dem Sinne, daß der Angreifer nicht durch Amt oder sonstige Verpflichtung zu der Handlung berechtigt ist, welche den Andern gefährdet, und dieser eben aus demselben Grunde die Gefährdung zuzulassen verpflichtet ist. So gibt es z. B. kein Recht der Nothwehr gegen eine verdiente Bestrafung. 3. In Ansehung der Person, gegen welche die Nothwehr gerichtet ist, stellt die Moral als Grundsatz auf, dieselbe solle nicht leicht statthaben gegen Personen, an welchen dem öffentlichen Wohle sehr viel gelegen ist. Diesen gegenüber kann es nämlich Pflicht sein, dem allgemeinen Wohl das eigene Leben zum Opfer zu bringen; doch hat dieser Fall praktisch heutzutage kaum Bedeutung. Aehnliches gilt auch von der Frage, welche bei den Theologen manchmal behandelt wird, ob es nicht der christlichen Liebe gemäß sei, sich tödten zu lassen, falls man der Seligkeit gewiß wäre und ebenso die Gewißheit hätte, daß der Angreifer verdammt würde, wenn er in dem Augenblicke zu Grunde ginge. Da das ewige Heil allen zeitlichen Gütern und folglich auch dem Leben vorgeht, so könnte vom Standpunkte christlicher Liebe allerdings bejahend geantwortet werden. Allein für die Praxis hat eine solche Frage keinen Werth; denn falls wir auch sicher wären bezüglich unserer Seligkeit und des Nächsten Verderben, wer gibt uns die weitere Sicherheit, daß der böswillige Angreifer sich jemals bessern wird, oder daß wir unter den Affecten, welche mit derlei Vorfällen nothwendig verbunden sind, nicht unser eigenes Heil gefährden? Ebenso unpraktisch ist die Frage, ob zur Erhaltung eines einzelnen Gliedes die Tödtung des Angreifers erlaubt sei; denn der Angegriffene kann nicht genau wissen, ob der Angreifer nur eine solche im Sinne führt. 4. Zur Vertheidigung der Keuschheit ist Nothwehr nach den neueren Moralisten, wie auch nach dem weltlichen Rechte gestattet. Augustin lehrt zwar das Gegentheil, da die körperliche Integrität der Angegriffenen in keinem Verhältnisse stehe zu dem Leben des Angreifers, die Tugend der Reinigkeit aber gegen den Willen der Bedrohten nicht geraubt werden könne (De liber. arbitr. lib. 1, c. 5; vgl. De civit. Dei lib. 1, c. 25). Dagegen sind auch unter den älteren Moralisten viele anderer Meinung. Cardinal Lugo, der sich nicht geradehin für die Affirmative entscheiden will, glaubt überhaupt nicht, daß ein Mädchen wider ihren Willen mißbraucht werden könne; jedenfalls, fährt er fort, hätte dasselbe alle Mittel in Anwendung zu bringen, bevor es zu dem Aeußersten schritte, selbst dann, wenn der gewaltsame Angreifer ihm mit dem Tode drohte. 5. Ob auch die äußersten Mittel erlaubt seien zur Erhaltung von Hab und Gut, ist bei den Moralisten gleichfalls controvers, denn es scheint zwischen Hab und Gut und dem Leben des Diebes kein Verhältniß zu bestehen. Die Meisten erlauben Nothwehr, wenn ein namhafter Verlust droht oder der Dieb gewaffnet und zum Widerstande bereit auftritt, da Bosheit und Ungerechtigkeit von einer Seite, sowie die Schuldlosigkeit auf anderer Seite das Mißverhältniß ausgleichen. In näherer Bestimmung des namhaften Verlustes halfen sich die älteren Moralisten damit, daß sie die Tödtung erlauben, wenn der Raub oder Diebstahl ein solcher ist, daß ihn die (früheren) Gesetze mit dem Tode bestraften. Die Sätze: Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei (Prop. 31) und Non solum licitum est, defendere defensione occisiva, quae actu possidemus, sed etiam ad quae jus inchoatum habemus et quae nos possessuros speramus (Prop. 32) hat Innocenz XI. (2. Mart. 1679) verworfen. 6. Blutige Nothwehr zur Rettung der Ehre und des guten Namens ist verboten; Ehre und guter Name hangen nicht hiervon, sondern von dem Urtheil vernünftiger Menschen und dem Ausspruche der Obrigkeit oder des Richters ab. Alexander VII. (Decr. d. d. 24. Sept. 1665) verwirft die Sätze: Est licitum religioso vel clerico, calumniatorem gravia crimina de se vel de sua religione spargere minantem occidere, quando alius modus defendendi non suppetit; uti suppetere non videtur, si calumniator sit paratus vel ipsi religioso vel ejus religione publice et coram gravissimis viris praedicta impingere, nisi occidatur (Prop. 17), und (Prop. 18) Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes ac etiam judicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare. Innocenz XI. (Decr. d. d. 2. Mart. 1679) censurirt hierzu noch den Satz: Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter haec ignominia vitari nequit; idem quoque dicendum, si quis impingat alapam, vel fuste percutiat et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat (Prop. 30). Ebenso wenig kann es dem Gatten zustehen, die im Treubruche betroffene Gattin zu tödten. Den Satz: Non peccat maritus occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam, hat Alexander VII (Prop. 19) verworfen.

III. Als Grenze der berechtigten Nothwehr muß angegeben werden, daß aus Nothwehr eine Schädigung des Angreifers soweit, aber auch nicht weiter gestattet ist, als zur Abwehr des Angriffes erforderlich ist. Demnach müssen als leitende Grundsätze folgende gelten. Wer Zeit und Gelegenheit hat, dem Angriffe durch die Flucht auszuweichen, soll fliehen, ohne sich durch das Phantom einer falschen Ehre oder den Vorwurf der Feigheit beirren zu lassen. Wer sich durch ein gelinderes Mittel retten kann, soll nicht das härtere wählen.

wer den Gegner entwaffnen kann, soll ihn nicht verwunden; wer ihn durch Verwundung unschädlich machen kann, darf ihn nicht tödten. Doch wird bei diesen Grenzen der Nothwehr vorausgesetzt, daß der Angegriffene die gelinderen Mittel anzuwenden Zeit und Gelegenheit hatte und auch ohne alle andere Gefahr für sich anwenden konnte. Wer z. B. mit einem Schießgewehr angegriffen wird, kann sich durch die Flucht nicht immer retten; ein Soldat auf dem Posten darf nicht entfliehen; wer einen neuen Feind im Hinterhalt zu fürchten hat, von dem kann nicht gefordert werden, daß er durch die Flucht einer neuen Gefahr entgegengehe. Wer dem weichenden Feinde nachsetzt und ihn zu Boden stößt, der hat die Grenze der Nothwehr überschritten, und seine Handlung ist nicht mehr eine Handlung der Nothwehr, sondern der Rache. Die Ueberschreitung der Grenzen der Nothwehr kann sogar den ersten Angreifer in das Recht der Nothwehr versetzen, sofern er sich gegen den Exceß des Angegriffenen vertheidigt. Wer z. B. ohne tödtliche Werkzeuge einen Andern bloß mit Schlägen mißhandelt und nun von diesem auf eine lebensgefährliche Weise angegriffen wird, hat natürlich jetzt das Recht, gegen diesen als nunmehrigen Angreifer das Leben zu vertheidigen. Doch findet wegen Ueberraschung des Angegriffenen, übermäßiger Furcht, Mangel an Besonnenheit ꝛc. in den meisten Fällen die Ueberschreitung der Nothwehr ihre Entschuldigung, und es stehen dem Angegriffenen auch andere rechtliche Vermuthungen zur Seite. Wer aber seinen Gegner aus Nothwehr getödtet hat, muß dieß sogleich zur Kenntniß des zuständigen Gerichtes bringen, da sonst gegen ihn die Vermuthung entsteht, daß er die Grenzen der Nothwehr überschritten habe. — Nur die Ueberschreitung der Grenzen der Nothwehr, nicht die Nothwehr selbst, zieht die Irregularität nach sich, wie dieß am besten an einem Factum, welches c. 10, X 5, 12 erzählt wird, hervorgeht. Zwei Mönche hatten auf Befehl des Abtes die Bewachung eines Hauses übernommen; während der Nacht brachen Diebe ein und fingen an, sie zu mißhandeln und ihrer Kleider zu berauben; die Brüder jedoch übermannten bald die Räuber und fesselten sie. Während nun der eine hinging, dem Abte und Capitel davon Anzeige zu machen, suchten sich, nicht ohne Erfolg, die Räuber von ihren Banden zu befreien; um nun nicht von ihnen ermordet zu werden, tödtete der Mönch die Diebe. Alexander III. wies ihn vom Altardienste zurück, da er die Grenzen der Nothwehr überschritten, indem er ebenso leicht durch Flucht sein Leben hätte retten können, als durch Ermordung der Räuber. — Das deutsche Strafrecht erklärt eine Ueberschreitung der Grenzen der Nothwehr dann für straflos (§ 53), „wenn der Thäter in Bestürzung, Furcht oder Schrecken über die Grenzen der Vertheidigung hinausgegangen ist". Vom moralischen Standpunkt betrachtet kann jedoch in diesem Falle eine mehr oder minder schwere sittliche Verschuldung vorliegen. (Vgl. Pruner, Lehre vom Recht und von der Gerechtigkeit II, Regensburg 1858, 128 ff.; Marc, Instit. mor. Alphons. n. 733; Lehmkuhl, Theologia moralis I, 7. ed., Friburg. 1893, 494 sqq.) [Eberl.]

Nothzucht (stuprum violentum) nennt man gemeinhin den gewaltsamen Mißbrauch einer weiblichen Person zur Befriedigung sündlicher Lüste. Stuprum überhaupt bezeichnet im canonischen Strafrecht a. die Schwächung einer Jungfrau (defloratio virginis) im Gegensatze zur fornicatio (i. e. concubitus naturalis soluti cum soluta meretrice); b. den gegen den freien Willen eines ehrbaren Mädchens oder einer unbescholtenen Wittwe errungenen Beischlaf, sei es, daß dieselbe, durch List, Betrug oder Einschüchterung bewogen, sich endlich hingibt (stuprum consentaneum), oder c. vollends durch Anwendung physischer Gewalt geschändet wird (stuprum violentum). Das charakteristische Moment bei der Nothzucht ist demnach die Anwendung physischer Gewalt. Jedoch wird es dieser Anwendung von Gewalt gleichgeachtet, wenn die Person durch geistige Getränke oder ähnliche Mittel zur Gegenwehr untüchtig gemacht wurde oder bei derselben wegen Geistesstörung, großer Jugend ꝛc. Einwilligung oder Widerstand überhaupt moralisch unmöglich war. Einer weiblichen Person, welche vorgibt, Gewalt erlitten zu haben, wird nach gemeinem Rechte nur dann geglaubt, wenn sie bald, jedenfalls vor Kundwerdung ihres Zustandes, das, was ihr begegnet, zwei Blutsverwandten, ihrer Dienstherrschaft oder sonst zwei ehrbaren Personen anvertraut hat (Mayer, De serto virginali, Erfurt. 1693). Das canonische Recht straft das stuprum überhaupt an Geistlichen mit Suspension, nach Umständen mit Absetzung (Barbosa, De offic. et potestate episc. III, alleg. 110, n. 10); an Laien, wenn der Stuprator die Geschwächte nicht ehelichen will, mit körperlicher Züchtigung, Excommunication, Klostergefängniß (c. 2, X 5, 16). Die Moralisten verpflichten ihn, entweder die Person zu heiraten oder sie wenigstens auszustatten und das Kind zu alimentiren. Die Stupration einer Nonne (sacrilegium carnale) hatte nach den Canones, wenn der Schänder ein Geistlicher war, Absetzung (c. 6, C. XXVII, q. 1), wenn er Laie war, Excommunication, und für die Nonne engste Einschließung oder Kerker und Kasteiung zur Folge (c. 11 eod.). Nach dem römischen Rechte traf den Schänder einer Gottgeweihten die Enthauptung (L. 5, Cod. de episc. et clero [1, 3], Novell. 134, c. 43); die Güter, wenn Gewalt oder Raub dazwischen kamen, gehörten dem Kloster (L. 54, § Bona autem, Cod. de episc. [1, 3]). Auch die gewaltsame Stupration einer laicalen Person strafte das römische Recht mit dem Tode (L. 1, Dig. de extraord. crim. [47, 11]), dagegen wenn keine Gewaltthat mit unterlief, mit Einziehung der Hälfte des Vermögens. Waren die Personen gemeinen Standes, so traf sie Leibesstrafe sammt Landesverweisung (L. 3, Cod.

de incest. nupt. [5, 5]). Nach der Halsgerichtsordnung Karls V. (Art. 119) sollte der Thäter mit dem Schwerte hingerichtet werden, dieselbe Strafe traf Unterhändler und Rathgeber; war die mißbrauchte Person eine öffentliche Dirne, so war die Strafe arbiträr. Wer eine Jungfrau unter zwölf Jahren geschändet, sollte mit Staupenschlägen des Landes verwiesen, hatte dieselbe Schaden gelitten, mit dem Tode bestraft werden. Neuere Gesetzgebungen achten auch Gewaltthat an einer Mannsperson verübt, um unnatürlicher Wollust willen, dem stuprum gleich. Ueber die Strafen, welche nach dem neuen deutschen Rechte verhängt werden, s. das Reichsstrafgesetzbuch §§ 174 ff. Ob die Angegriffene ihre Unschuld selbst mit Tödtung des Gewaltigers vertheidigen dürfe, darüber s. d. Art. Nothwehr. [Eberl.]

Notker hießen mehrere ausgezeichnete Mönche des St. Galler Benedictinerklosters, von denen besonders die Folgenden als Zierden ihres Ordens zu nennen sind. 1. Notker, der sel., mit dem Beinamen Balbulus (Stammler), bekannt als Gesangeskundiger und Sequenzendichter, war um 830 bis 840 in dem Ort Elgg (im jetzigen Kanton Zürich), früher Heiligau oder Helg-Elgg, geboren, wie Ekkehard V. in seiner Vita b. Notkeri c. 2 (bei Goldast, Rer. Alam. Scriptt. I, Francof. 1661, 228) behauptet. Nach Anderen soll Jonswil im jetzigen Kanton St. Gallen der Geburtsort sein (vgl. G. Meyer von Knonau, Lebensbild des hl. Notker von St. Gallen, Zürich 1877). Von seinen Eltern, die hohem Adel entsprossen waren, wurde der Knabe in die berühmte Klosterschule der Benedictiner zu St. Gallen geschickt. Seine Lehrer waren Iso und darnach Möngal, auch Marcellus genannt. Notker machte in den Wissenschaften und in der Ordenszucht solche Fortschritte, daß er einer der gelehrtesten und frömmsten Mönche des Klosters wurde. Seine Obern übertrugen ihm verschiedene Ehrenämter; im J. 890 wird er als Bibliothekar des Klosters aufgeführt, und 892 hatte er als Hospitarius die Sorge für die Gäste des Klosters. Ekkehard IV. charakterisirt ihn folgendermaßen: „Notker, am Körper, nicht am Geiste hager, mit der Stimme, nicht im Geiste stammelnd, in göttlichen Dingen erhaben, in Widerwärtigkeiten geduldig, zu Allem mild, war ein scharfer Aufseher für die Zucht der Unserigen. Bei plötzlichen und unvermutheten Vorfällen zeigte er sich furchtsam, abgesehen von den Beunruhigungen durch die Dämonen, die er energisch zu bekämpfen pflegte. Im Beten, Lesen und Vortragen war er sehr fleißig, und um in Kurzem die Gaben seiner ganzen heiligen Erscheinung zusammenzufassen: er war ein Gefäß des heiligen Geistes, wie es zu seiner Zeit nirgends vollkommener sich zeigte" (Casus S. Galli c. 3, bei Goldast l. c. I, 23). Die berühmtesten Männer jener Zeit, wie der Mönch Otfried von Weißenburg, der Erzbischof Ruodbert von Metz, der Erzkanzler Liutwart von Vercelli u. A., standen mit ihm in Verkehr. Sogar Kaiser Karl der Dicke suchte vielfach seinen Rath, und als er im December d. J. 883 das Kloster besuchte, behandelte er Notker mit ganz besonderer Auszeichnung. Im Alter lag Notker nur den frommen Uebungen und dem Gebete ob, und nachdem er mit rührender Andacht die heiligen Sacramente empfangen und die Brüder gesegnet hatte, entschlief er am 6. April 912. Erst im J. 1513 übertrug Papst Julius II. dem Bischof Hugo von Konstanz die Seligsprechung. Infolge dessen wurde dem Stifte die Verehrung Notkers gestattet, ohne daß eine Canonisation durch päpstliches Decret erfolgte. Die Acten des Canonisationsprozesses finden sich handschriftlich im Cod. 613 der Stiftsbibliothek in St. Gallen vom Jahre 1528 (abgedruckt bei Canisius-Basnage, Thes. mon. IV, Amstel. 1725, 796 sqq.; vgl. auch Mabillon, Ann. ordinis S. Benedicti III, Lucae 1739, 315). — Notkers Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Kirchenmusik. Er ist der Begründer derjenigen Art von Kirchengesängen, welche mit dem Namen Sequenzen (s. d. Art.) bezeichnet werden. Nach seinen eigenen Angaben hatte er die Erfahrung gemacht, daß die schönen Melodien, nach welchen von Alters her das letzte Alleluja des Graduals gesungen wurden, mehr und mehr in Vergessenheit geriethen. Er sann über Mittel und Wege nach, wie man dieselben wiederherstellen und dem Gedächtnisse einprägen könne. Da kam gerade ein Priester aus dem im J. 862 von den Normannen zerstörten Kloster Gimedion (Jumièges a. d. Seine) mit einem Antiphonar nach St. Gallen. In diesem entdeckte Notker verschiedene Melodien auf das Alleluja, denen man Texte unterlegt hatte. Obwohl sie nicht nach seinem Geschmacke waren, wurde er dadurch doch angeregt, selbst solche Gesänge zu verfassen. Die ersten Versuche: Laudes Deo concinat orbis, Dominus in Sina und Psallat ecclesia mater illibata, bearbeitete er unter Anleitung seiner Lehrer Iso und Marcellus, welche ihn zu weiterem Schaffen ermuthigten. Notker legte diesen Melodien je nach ihrer Herkunft besondere Namen bei, z. B. Metensis major et minor, die größere und kleinere Singweise aus Metz; oft benannte er sie nach den Anfangsworten des Graduals, z. B. Justus ut palma, oder er hielt sich an Gesänge und Namen, deren Bedeutung jetzt nicht mehr zu ermitteln ist. Eine Sammlung solcher Sequenzen widmete Notker auf Zureden seiner Mitbrüder dem Bischof Luitwart von Vercelli, Erzkanzler Kaiser Karls des Dicken (s. Gerbert, De cantu et musica sacra I, S. Blas. 1774, 412 sqq.). Die Melodien dieser Sequenzen erweisen sich mit wenigen Ausnahmen als Notkers eigene Tonschöpfungen. Schubiger (Die Sängerschule St. Gallens, Einsiedeln 1858, 40 u. 45) schreibt ihm 50 verschiedene Melodien zu mit 78 Texten, darunter 15 ... mit Wahrscheinlichkeit, W. Wilmans dagegen ... 35 Melodien mit 41 Texten (s. Haupts Zeitschrift für deutsches Alterthum, N. F. III [1872], 267 ... Das neueste Dictionary of Hymnology (London 1892, 813 ff.) führt 46 Sequenzen als ...

von Notker herrührend, 24 als ihm wahrscheinlich, 37 als ihm möglicherweise angehörend, und 8 als ihm fälschlich zugeschrieben auf. Außerdem verfaßte Notker für den Erzbischof Ruotbert von Metz 4 Hymnen in sapphischem Versmaß auf den hl. Stephanus (Carmina de S. Stephano, bei Canisius-Basnage II, 3, 220 sqq.). Auch den Ostergesang Cum rex gloriae Christus, später ein deutsches Lied (vgl. Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied u. s. w. I, Freiburg 1886, 555), und den Hymnus auf das Fest Allerheiligen Omnes superni ordinis schreibt Schubiger (a. a. O. 54) ihm zu. Ganz unbedeutende natürliche Erscheinungen vermochten Notker zur Composition anzuregen. Nach dem tactmäßigen Knarren eines Mühlrades in der Nähe des Klosters bildete er die schöne Melodie zur Sequenz Spiritus Sancti adsit nobis gratia für Pfingsten. Als er einst bei dem neuen Brückenbau über den Martinstobel die Werkleute über dem tiefen Abgrund wie zwischen Leben und Tod schweben sah, legte er seine Gefühle in dem berühmten Media vita in morte sumus nieder, das, nachmals in ganz Europa ausgebreitet, von den christlichen Heeren in den Schlachten gesungen und am Rhein als Zaubergesang betrachtet wurde, so daß das Provinzialconcil zu Köln vom Jahre 1310 sich veranlaßt fand, das Absingen dieses Liedes gegen gewisse Personen ohne vorher eingeholte Erlaubniß zu verbieten (Bäumker a. a. O. 593). Ekkehard V. schreibt über die Gesänge Notkers: „Gott verlieh dem sel. Notker die Gabe dieser englischen Gesänge, damit der Mensch bei Anhörung derselben in seinem Gemüthe zur Andacht gestimmt, sein Herz erweitert, sein Geist über sich selbst gehoben und verklärt werde.“ Die Notker'schen Sequenzen erhielten sich in den Gradualien und Missalien bis auf die Reform der liturgischen Bücher durch Pius V. — Auch als Lehrer im Kirchengesange wirkte Notker sehr segensreich. Er unterrichtete die Schüler im Gesange nach dem Antiphonar des hl. Gregor, welches in Neumen notirt und von dem römischen Sänger Romanus nach St. Gallen gebracht worden war (s. d. Art. Choral III, 181). Romanus hatte zu den Neumen des leichtern Verständnisses wegen gewisse Buchstaben gesetzt, deren Bedeutung Notker in einem Briefe an den Bruder Lantbert klarlegte: (Explanatio) quid singulae literae in superscriptione significent cantilenae (Gerbert, Scriptt. I, S. Blas. 1784, 95 sqq.). Sein Tractat De musica et symphonia ist bis heute noch nicht wieder aufgefunden worden. Außerdem verfaßte er ein Martyrologium (Canisius-Basnage II, 3, 89 sqq.), eine Litania ad regem (Cod. 381 auf der Stiftsbibliothek in St. Gallen), sodann Versus de fungo (Canisius-Basnage II, 3, 223). Auch ein Werk über die Schriftausleger wird ihm zugeschrieben, Liber de interpretibus divinarum Scripturarum (Pez, Thesaurus anecd. novissimus I, August.-Vind. 1721, 1 sqq.). [W. Bäumker.]

2. Notker Physicus, mit dem Beinamen Piperis granum, war berühmt als Arzt und Maler. Er lebte um die Mitte des 10. Jahrhunderts im Kloster St. Gallen, wo er frühzeitig eingetreten war. Sein Tod erfolgte im J. 975. Von diesem Notker wird berichtet, daß er die Kirche des Conventes mit Frescomalereien geschmückt, auch viele Handschriften mit gemalten Initialen verziert habe. Außerdem werden ihm verschiedene Hymnen zugeschrieben (vgl. Migne, PP. lat. LXXXVII, 48), darunter der lange gesungene Rector metuende saeculi. Den Zunamen „Pfefferkorn“ hatte er wegen seiner Strenge in der Beobachtung der Ordensdisciplin erhalten. (Vgl. Goldast, Rer. Alam. Scriptt. I, Francof. 1661, 52; Burgener, Helvetia sancta II, Einsiedeln 1860, 132 f.; Siret, Dictionnaire hist. des peintres etc., nouv. éd., Paris 1874, 640.

3. Notker, ein Neffe des unter 2. genannten, war Abt des Klosters St. Gallen und starb einige Wochen nach seinem Onkel. (Vgl. Mabillon, Acta SS. O. S. Benedict. saec. V [1685], 21; Fabricius-Mansi, Bibliotheca V, Florentiae 1858, 139.)

4. Notker (Notger), Propst von St. Gallen und später Bischof von Lüttich, war bedeutend als Gelehrter, als Politiker und als Bischof. Er stammte aus einer vornehmen schwäbischen Familie und war durch seine Mutter ein Neffe Kaiser Otto's I. Nachdem er zu St. Gallen Propst gewesen, wurde er an die berühmte Benedictinerabtei Stablo (Stavelot) berufen, um dort die höheren Wissenschaften zu lehren. Im J. 972 wurde er Bischof von Lüttich als Nachfolger Ebrachars. Ueber seine hervorragende bischöfliche Wirksamkeit s. d. Art. Lüttich VIII, 271. Als Politiker trat Notker besonders unter Otto III. hervor, an welchem er zur Zeit von dessen Unmündigkeit treu festhielt. Er war auch in Begleitung des Kaisers auf dessen Zug nach Italien und begleitete nach dem frühen Tode des jungen Fürsten die Leiche desselben nach Deutschland zurück. Nachdem er sich im Vorgefühl des eigenen Todes ganz von der Welt zurückgezogen, starb er am 10. April 1008 heiligmäßig, wie er gelebt hatte. — Notker gilt als Verfasser mehrerer Heiligenbeschreibungen (s. AA. SS. Boll. Febr. I, 370); irrthümlicherweise aber hat man ihm die Gesta pontificum Leodiensium zugeschrieben, die vielmehr von dem ihm nahestehenden Abte Heriger (s. d. Art.) herrühren; doch mag Notker von Einfluß auf die Abfassung derselben gewesen sein. Notkers Ruf breitete sich weithin aus durch ausgezeichnete Männer, die an der Lütticher Schule gebildet waren. So lehrte der Lütticher Hucbald mit außerordentlichem Beifall an St. Genovefa zu Paris, auch eine Zeitlang in Prag. Andere Schüler Notkers waren Günther von Salzburg, Ruthard und Erluin von Cambrai, Heimo von Verdun, Adebold von Utrecht, Hegelo von Toul u. s. w. (Vgl. Migne, PP. lat. CXXXIX, 1135 sqq.; Ceillier XIII [2e éd.], 89 ss.; Wattenbach, Deutschlands Ge-

schichtsquellen im Mittelalter I, 5. Aufl., Berlin 1885, 353 f. Sonstige Literaturangaben bei Chevalier, Répert. s. v.) [A. Esser.]

5. Notker Labeo, d. h. der Großlefzige, hat von der Nachwelt den ehrenden Beinamen Teutonicus, d. i. der Deutsche, erhalten. Er starb nach Ausweis des St. Galler Todtenbuches, herausg. von Dümmler und Wartmann (St. Galler Mittheilungen XI, 45), am 29. Juni 1022 (obitus Notkeri doctissimi atque benignissimi magistri) als ein Opfer der Pest, die durch das Heer Heinrichs II. aus Italien eingeschleppt worden war. Sonst ist der Nachwelt über das Leben des vielgepriesenen Lehrers nicht viel überliefert. Wahrscheinlich war er gegen das Jahr 950 unweit St. Gallen geboren und von seinem Oheim Ekkehard I., dem bekannten Dichter des Waltharius, zum Eintritt in das Kloster St. Gallen veranlaßt, zu dessen schönsten Zierden er in der Folge gehörte. Sein Lehrer dürfte wohl derselbe Ekkehard (gest. 973) gewesen sein. Später leitete er selbst die Klosterschule. Unter seinen Schülern ragt besonders Ekkehard IV. hervor, der auch an dem Todtenbette des „unvergleichlichen" Lehrers gestanden und in seinem Liber benedictionum dessen Hinscheiden sehr rührend geschildert hat. Als ein großer Verehrer des hl. Petrus sei er auch an dessen Feste heimgegangen. Im Angesichte des Todes habe er eine öffentliche Beichte abgelegt und darin als schwerste Sünde bekannt, daß er als junger Mönch einst einen Wolf getödtet. Darauf habe er seine Mitbrüder gebeten, die Complet zu singen, damit ihm der hl. Petrus ein freudiges Ende beschere. Auf seinen letzten Wunsch seien dann noch an seinem Sterbebette die Armen gespeist worden. Damit niemand die Kette sähe, die er um seine Lenden trug, habe er verlangt, nach dem Tode nicht entkleidet zu werden, und so sei er betend verschieden. Hunc merito flebunt, simili qui deinde carebunt, schließt der Bericht. In der That hat St. Gallen nicht mehr Seinesgleichen gesehen. — Notker der Deutsche war leider eine nur zu rasch vorübergehende Erscheinung, vielleicht der bedeutendste Schriftsteller unserer althochdeutschen Literatur. Seine schriftstellerische Thätigkeit trägt ein ganz eigenes Gepräge. Aus Liebe zu seinen Schülern nämlich, sagt derselbe Ekkehard, habe Notker, ohne einen Vorgänger hierin gehabt zu haben, eine Anzahl lateinischer Bücher deutsch ausgelegt. Der Lehrer selbst bestätigt die Aussage des Schülers. In einem Briefe an Bischof Hugo II. von Sitten (s. denselben bei J. Grimm, Kleinere Schriften V, Berlin 1871, 190 f.) schreibt Notker, es sei zum Verständniß der kirchlichen Schriften, namentlich der Schullectüre, vorher das Studium der freien Künste nothwendig, und so habe er, um seinen Schülern die Arbeit zu erleichtern, etwas ganz Außergewöhnliches gewagt, indem er lateinisch Geschriebenes in die Muttersprache zu übersetzen versucht habe. Notker gibt sodann ein Verzeichniß dessen, was er übersetzt habe. „Noch während ich mit zwei Büchern des Boethius, dem einen De consolatione phil., dem andern De s. Trinitate, beschäftigt war, bin ich gebeten worden, auch einige dichterische Werke in dieselbe Sprache zu übertragen, nämlich Cato, Vergilii Bucolica und Terentii Andria. Bald verlangte man, daß ich mich auch an prosaischen Darstellungen der sieben freien Künste versuche, und ich übersetzte Nuptias philologiae, Aristotelis Categorias et Perihermenias und die Principia arithmeticae. Hierauf habe ich mich wieder zu theologischen Werken gewandt, den ganzen Psalter vollständig übersetzt und nach Augustinus ausgelegt, auch Job angefangen, obwohl ich kaum den dritten Theil fertig bekommen habe." Ekkehard IV. bezeugt, daß Notker gerade an seinem Sterbetage den Job — es sind wohl Gregors Libri moralium in Job in der verkürzten Bearbeitung des Odo von Cluny verstanden — vollendet habe. Außerdem erwähnt Notker noch einige lateinische Werke, eine neue Rhetorik, einen neuen Computus und Anderes, was er verfaßt habe. Der Computus ist eine Anleitung zur Berechnung des Osterfestes. Zu der Rhetorik werden wohl die beiden kleinen Abhandlungen De syllogismis und „Die Bruchstücke einer Logik" zu ziehen sein. Die deutschen Bruchstücke dagegen, welche unter dem gemeinsamen Namen De musica zusammengefaßt werden, sind vielleicht erst nach jenem Brief entstanden, weil sie darin keine Erwähnung finden. Verloren gegangen von diesen Werken sind Libri moralium in Job, De s. Trinitate des Boethius, die Principia arithmeticae, Cato's Disticha de moribus, die Bucolica und die Andria. Am beliebtesten scheint das Psalterium gewesen zu sein. Von ihm ließ sich die Kaiserin Gisela, die Mutter des sagenberühmten Herzogs Ernst, bei einem Besuche in St. Gallen (1027) eine Abschrift anfertigen, wenn nicht [illegible] mehr angenommen werden muß, daß sie das Original zum Geschenke erhalten habe. — Wegen der Masse der Arbeiten, die für einen Mann zu [illegible] sei, sprach man früher gerne — und Einige [illegible] noch an der alten Meinung fest — von einer St. Galler Uebersetzerschule, aus der unter Notkers Leitung die Werke, die seinen Namen tragen, hervorgegangen seien. Aber zunächst steht das [illegible] und unzweideutige Zeugniß aus dem Briefe Notkers selbst entgegen. Dazu ist neuerdings aus dem sprachlichen Ausdruck und aus der Art und Weise der Behandlung des lateinischen Grundtextes ein neuer Beweis für die alleinige Autorschaft Notkers mit Glück geführt worden (J. Kelle, zuletzt in der Geschichte der deutschen Literatur u. s. w., Berlin 1892, 244 ff. 402 ff.). Gerade in dieser Art und Weise liegt Notkers größtes Verdienst. Daß Notker des Lateins vollkommen mächtig war, versteht sich bei dem mittelalterlichen Mönche von selbst. Er beherrschte aber auch [illegible] vollständig seine Muttersprache und hat den lateinischen Text mit sicherer Gewandtheit ächt deutsch übersetzt. Ja es durchweht ein gewisser [illegible]

scher Hauch seine Uebertragungen der Metra des Boethius, selbst bis zur Nachahmung des Verses. Weiter hat Notker die deutsche Sprache nicht wenig bereichert, indem er die subtilen Kunstausdrücke des Philosophen ganz im Geiste der deutschen Sprache voll sinnlicher Anschauung treffend wiedergibt, oft sogar, sich seines Reichthums bewußt, zwei oder mehrere deutsche Synonyma neben einander stellt. Schließlich ist es sein Verdienst, die deutsche Accentuation vollständig durchgeführt zu haben. Dabei bleibt das Eigenartige seiner Arbeiten bestehen, daß sie alle, für seine Schüler verfaßt, ein pädagogisches Gepräge an sich tragen. In allen wird mit der Uebersetzung zugleich eine Erklärung verbunden, um den Schülern das Verständniß zu erleichtern. Diese Erläuterungen schließen sich zwar an die vorhandenen Commentare an, bleiben aber immer eine selbständige Arbeit. — Man hat Notker den Deutschen „nach Karl dem Großen und Rabanus den ersten großen Grammatiker unserer Sprache" genannt. Das war er, als ein emsig treuer Lehrer im Mönchsgewande, eine Zierde der St. Galler Klosterschule, deren Glanz er noch einmal herrlich aufleuchten ließ. (Vgl. besonders J. Kelle a. a. O. 232 ff. und die zugehörigen Anmerkungen, wo die Literatur vollständig bis auf die neueste Zeit verzeichnet steht. Hier mögen noch genannt werden P. Piper, Die Schriften Notkers und seiner Schule, 3 Bde., Freiburg i. B. und Tübingen 1882—1883; Derselbe, Die älteste deutsche Literatur, Berlin u. Stuttgart s. a. [1884], 517.) [N. Scheid S. J.]

Notorietät (notorietas) als juristischer Kunstausdruck bezeichnet die Gemeinkundigkeit einer Sache in größeren oder kleineren Kreisen der menschlichen Gesellschaft. Notorisch ist demnach dasjenige, worüber jedermann oder auch eine gewisse Gemeinschaft von Menschen in ihrer überwiegenden Mehrheit unzweifelhafte und sichere Kunde hat. In den Quellen des römischen Rechtes kommt der Ausdruck Notorietät in dem gegebenen Sinne nicht vor (s. Joh. Sam. Stryk, Dissert. jurid. XII, diss. 4, 1, § 4 sq.); denn dort bedeutet notorium den von einem untergeordneten Beamten erstatteten Anzeigebericht (Mittermaier, Das deutsche Strafverfahren II, Heidelberg 1846, 27, Anm. 2). Doch ist nicht anzunehmen, daß der Begriff im römischen Rechte völlig unbeachtet und gleichsam latent geblieben sei, da er in der Natur der Sache liegt und also jederzeit, wenn auch in einer unentwickelten Gestalt und Weise, sich geltend machen mußte. In der That weist schon ein Schriftsteller der alten Zeit, wenn auch ein nicht juristischer, auf die Notorietät als sichere Basis der Ueberzeugung oder des Beweises hin (A. Gellius, Noct. Att. 14, 2, 3 sq.). A. Seine eigentliche Ausbildung und volle rechtliche Bedeutung hat aber der Begriff durch das canonische Recht erlangt, und zwar findet er hier regelmäßig auf Verbrechen und Sünden seine Anwendung. Den formellen Ausgangs- und Anhaltspunkt hat er in der paulinischen Stelle Gal. 5, 19—21 (Manifesta sunt opera carnis etc.), wie aus der Erklärung des Ambrosiaster zu 1 Cor. 5, auf welche c. 17, C. II, q. 1 sich beruft und wovon c. 15 eod. ein Excerpt ist, wie auch aus c. 16 eod. hervorgeht. Daher ist es zu erklären, daß der Begriff der Notorietät, obwohl nach seiner hauptsächlichen Bedeutung im Recht schon fertig, doch zu Anfang noch mit dem Namen des manifestum und erst etwas später allgemein mit dem technischen Ausdruck des notorium bezeichnet wurde. Während nämlich im Decretum Gratiani nur der Ausdruck manifestum von dem im Wesentlichen schon vorhandenen Begriff der Notorietät gebraucht wird, ist dagegen in den Decretalen neben dem manifestum die Bezeichnung notorium vorherrschend, und noch mehr als in den canonischen Rechtsbüchern mag der letztere Ausdruck unter den Decretalisten constant geworden sein. Die Unterscheidung zwischen notorium und manifestum hat in dem wirklichen canonischen Rechte keine objective Begründung, sondern erscheint mehr als eine formalistische Spielerei bei einigen späteren Canonisten. — So unsicher und schwankend auch, auf gewisse Einzelpunkte angesehen, der Begriff des notorium im canonischen Rechte ist, so geben doch die Rechtsbücher selbst an zwei verschiedenen Stellen eine gleichförmige und dabei ziemlich klare und genügende Begriffsbestimmung. Die Stelle c. 24, X 5, 40 spricht von einer offensa manifesta, quae vel per confessionem vel probationem legitime nota fuerit, aut evidentia rei, quae nulla possit tergiversatione celari, und c. 10, X 3, 2 sagt: Notorium per sententiam, seu confessionem factam in jure, aut per evidentiam rei, quae tergiversatione aliqua celari non possit. Zugleich enthalten diese beiden Stellen in der Hauptsache auch schon die Eintheilung der Notorietät. Die verschiedenen Klassen des Notorischen, wie sie von den Canonisten gewöhnlich aufgeführt werden, bezeichnen nicht nur Artunterschiede, sondern auch verschiedene Gradabstufungen der Notorietät und sind darum theilweise von verschiedener rechtlicher Wirkung. I. In erster Linie steht das Menschenkundige (notorium per evidentiam), d. i. dasjenige, was an sich gewiß ist, ohne daß es eines besondern Beweises bedürfte, oder was so gewiß ist, daß es durch keine Chicane (nulla tergiversatione) in seiner Gewißheit erschüttert werden kann, sondern von allen, die nur mit gesundem menschlichen Sinne ausgerüstet sind, erkannt und anerkannt werden muß. Dahin gehören namentlich diejenigen Wahrheiten, welche auf ganz einfachen mathematischen und physischen Gesetzen beruhen, die jedermann von selbst einleuchten. II. Dem Menschenkundigen am nächsten kommt das Geschichtskundige (notorium facti). Dieß sind solche Dinge, von welchen jedermann unzweifelhaft weiß, daß sie geschehen sind. Dahin gehören diejenigen Verbrechen und Fehler, welche in Gegenwart mehrerer Personen begangen oder

denselben authentisch bekannt wurden. Stärke und Grad dieser Notorietät wird sich nun aber von verschiedenen Gesichtspunkten aus in verschiedener Weise bestimmen, und dieß macht wieder besondere Eintheilungen der notorietas facti nothwendig oder zulässig. 1. Mit Bezug auf den modus der Entstehung der Notorietät, welcher sich nach der Beschaffenheit des Factums selbst richtet und hinwiederum auf den Grad der Notorietät von Einfluß ist, unterscheidet man: a. ein notorium facti permanentis, wenn das Factum von längerer und anhaltender Dauer ist und also jederzeit der Einsicht und Kenntnißnahme sich darstellt oder aufdrängt, z. B. ein fortdauerndes Concubinat; b. ein notorium facti transeuntis, wenn das Factum vor den Augen der Menschen, aber nur einmal und vorübergehend, sich zugetragen hat, z. B. ein Mord auf öffentlicher Straße; c. ein notorium facti interpolati, wenn ein Factum durch öftere Wiederholung von Handlungen derselben Art Gegenstand der öffentlichen und allgemeinen Kenntniß geworden ist, z. B. notorisches Zinswucherthum. 2. Näher noch scheint für die Schätzung von Stärke und Grad einer Notorietät die einfache Rücksichtnahme auf Zahl und Beschaffenheit der Personen zu liegen, denen das betreffende Factum bekannt ist, und hiernach unterscheidet man zwischen einfacher und vollständiger Notorietät. Letztere ist vorhanden, wenn ein Verbrechen dem größten Theile einer bestimmten Communität bekannt geworden; erstere dann, wenn das Verbrechen zur Kenntniß von so vielen und solchen Menschen gekommen ist, daß ein ferneres Verborgensein oder ein Verheimlichen desselben als unmöglich erscheint (ut nulla tergiversatione celari possit). Canonisten und Moralisten haben sich bemüht, auch der Zahl nach zu bestimmen, wie vielen Personen ein Verbrechen oder ein Fehler bekannt sein müsse, um als einfach notorisch angesehen zu werden. Aber es kommt hier weit weniger auf die Menge, als auf die Qualität der betreffenden Personen an, und darum wird es im einzelnen Falle immer dem vernünftigen Ermessen überlassen sein, zu bestimmen, ob eine Notorietät vorhanden ist oder nicht. Das Menschenkundige und das Geschichtskundige, weil innerlich verwandt und zusammengehörend, werden in den Rechtsbüchern kaum merklich auseinander gehalten, und sie bilden, beide zusammen genommen, im canonischen Recht die ältere und wichtigere Art der Notorietät. In dem Decretum Gratiani wenigstens beruht der Begriff des notorium noch bloß auf der evidentia facti, und erst durch Innocenz III. scheint derselbe dermaßen ausgedehnt worden zu sein, daß sich noch eine neue Art von Notorietät entwickelte. Diese ist III. das Gerichtskundige (notorium juris). Gerichtskundig ist im Allgemeinen alles, was gerichtsmäßig vollkommen beglaubigt und ausgemacht ist. Dahin gehört jedes Verbrechen, dessen jemand vor Gericht überführt oder geständig ist (notorium per sententiam seu confessionem factam in jure). IV. Als vierte Art der Notorietät wird von Einigen die notorietas praesumtionis unterschieden. Diese geht auf solche Dinge, welche nicht aus dem Augenschein oder authentischer Wahrnehmung geradezu bewiesen, aber aus sonst feststehenden Thatsachen und Umständen mit genügender Consequenz bewahrheitet und rechtskräftig festgehalten werden können. Das war z. B. in früherer Zeit der Fall, wenn ein Infamirter der purgatio canonica sich unterziehen mußte und es nicht that; damit nämlich trat die rechtswirksame Präsumtion seiner Schuld ein (c. 11. 13, X 5, 3; c. 15, X 5, 34). Einige endlich wollen V. noch eine notorietas famae unterscheiden, und unter den Moralisten ist diese Unterscheidung ziemlich constant; dahin würde nämlich alles gehören, was durch das Gerücht öffentlich verbreitet worden ist. Aber so sehr in einzelnen Fällen die Fama dem notorium nahe oder gleich kommen kann, ist sie doch ihrem Begriff nach von dem letztern streng genommen zu unterscheiden und wird auch im canonischen Recht deutlich unterschieden (vgl. c. 8, X 3, 2; c. 11. 13. 31, X 5, 3). Die Fama nämlich, wenn auch von Vielen geglaubt und von Vielen für wahr gehalten, kann immer noch unwahr sein oder Unwahres enthalten (c. 31, X 5, 3) und ist jedenfalls dem Zweifel unterworfen, während ein notorium, wie das canonische Recht ausdrücklich sagt, allen Zweifel (vgl. c. 14, X 2, 28) und damit alle Möglichkeit der Abläugnung (c. 15, X 5, 34) ausschließt. Daher hört die Notorietät im Augenblick auf, wo der Richter Zweifel an der Richtigkeit einer Thatsache bekommt. Hinwieder wird freilich auch von der Fama (c. 24, X 5, 1) in einer Weise geredet, wodurch sie dem Gebiete des Zweifelhaften, Bestand- und Gehaltlosen so ziemlich enthoben und dagegen mehr auf den soliden und zuverlässigen Boden der Notorietät hinübergerückt wird. Die Fama ist hier die unter guten und besonnenen Menschen cursirende und dabei constante öffentliche Sage, gleichsam die Stimme des öffentlichen Rechts- und Tugendinteresses, welche die bösen Thaten kundmacht und Gericht und Strafe darüber anruft.

B. Das Weitere über die rechtliche Wirkung der Notorietät s. im Art. Prozeßverfahren, canonisches. Hier ist noch die Frage aus der Moral zu erwähnen, ob und in welchen Fällen es erlaubt oder sündhaft ist, von notorischen Fehlern Anderer zu reden. In allen Fällen der Notorietät ist es wenigstens keine Sünde, von einem Fehler des Nebenmenschen innerhalb des Kreises zu reden, auf welchen die Notorietät sich erstreckt. Anders verhält es sich mit der Verbreitung eines Fehlers in solchen Kreisen, in welchen derselbe noch nicht bekannt ist und es voraussichtlich auch nicht leicht wird. Zwar kann es nicht als Verletzung einer Rechtspflicht angesehen werden, wenn im Fall einer notorietas juris ein Fehler auch da bekannt gemacht wird, wo er voraussichtlich unbekannt bleiben würde; zuweilen kann es sogar Pflicht werden, ihn bekannt zu machen.

Aber in vielen Fällen wird es die Billigkeit und die Liebe erheischen, den Fehler zu verschweigen, damit nicht dem Fehlenden die Möglichkeit des Fortkommens und damit der Besserung genommen wird. Bezüglich der notorietas facti und selbstverständlich noch weit mehr der Fama, verdient die Ansicht, daß die fragliche Verbreitung eines Fehlers eine Rechtsverletzung sei, vor der entgegengesetzten mildern einiger Moralisten den Vorzug; denn daraus, daß jemand in einer bestimmten Umgebung, und zwar nicht durch richterlichen Ausspruch, sein Recht auf guten Ruf eingebüßt, folgt nicht, daß dieß auch für eine andere Umgebung der Fall sein müsse. (Vgl. S. Alph., Theol. mor. IV, 6, n. 974 sqq.; Lehmkuhl, Theol. mor. I, 7. ed. Friburgi 1893, 751 sqq.) [Ott.]

Nourry, f. Le Nourry.

Novarino, Aloysius, italienischer Exeget aus dem Orden der Theatiner, erblickte das Tageslicht im J. 1594 und erhielt in der Taufe den Namen Hieronymus. Noch jung trat er 1612 in den Orden und starb am 14. Januar 1650. Es ist geradezu staunenswerth, wie er neben seinen vielen seelsorglichen Arbeiten und bei seinem gerade nicht langen Leben so viel schreiben konnte, und zwar über verschiedene Gegenstände, die vor ihm wenig bearbeitet worden und große Belesenheit voraussetzen. Allerdings zeigt er darin mehr Fleiß als Genie, bietet reiches Material, weniger Geistesarbeit. Seine vorzüglicheren Werke sind folgende: Sacrorum electorum tom. I, in quo qua ex latino graeco, hebraico et chaldaico fonte, qua ex antiquis hebraeorum, persarum, graecorum, romanorum aliarumque gentium ritibus quaedam divinae Scripturae loca noviter explicantur et illustrantur: antiquitates plurimae in lucem eruuntur: omnia monitis sacris aspersa et excursibus moralibus locupletata, wovon zu Lyon 1639 die dritte Ausgabe ceteris purior et locupletior in Folio erschien; diesem Bande folgten noch vier andere, die vom Lobe der Jungfrau und des hl. Joseph (Lugduni 1647, ed. 4), von der Eucharistie (ib. 1638) und der Ehe (1640) handeln; der fünfte, der ganz eigenthümliche Themata (medicus chirurgus, columna sepulchralis, fumus bellicus, terrae fides, insitio sacro-profana, tesserae literariae) mit Beziehung auf verschiedene Stellen der heiligen Schrift behandelt, erschien zu Verona 1646. Schediasmata sacro-profana, h. e. observationes antiquis christianorum, hebraeorum aliarumque gentium ritibus in lucem eruendis, aliquot s. Scripturae, ss. patrum aliorumque scriptorum locis illustrandis, variae eruditionis supellectili augendae, pietati fovendae, amoliendae impietati, Lugduni 1635; Adagia ex ss. patrum ecclesiasticorumque scriptorum monumentis prompta, ib. 1637, 2 tom.; Matthaeus et Marcus expensi notis monitisque sacris, qua ex linguarum fontibus, qua ex variarum versionum collatione, qua ex ss. patrum aliorumque auctorum observationibus, quae ad mores informandos praecipue spectant, illustrati, ib. 1642. In drei weiteren Bänden (1643—1645) bietet er einen Commentar zu den übrigen Büchern des N. T., der aber mehr für Prediger bestimmt ist. Er schien auf ähnliche Weise das A. T. bearbeiten zu wollen, wenigstens hinterließ er analog: Moyses expensus etc., Veronae 1647. 1648, 2 tom.; Omnium scientiarum anima, h. e. axiomata physico-theologica ex probae notae auctoribus editis aut ineditis prompta et suo ordine distributa, quae explicantur, illustrantur, porriguntur et coercentur; eademque opera plures difficultates expenduntur, rebus multis, alioquin coecis et subobscuris, lux immititur, occultis clausisque aditus aperitur, plurima scitu digna, nec ita obvia depromuntur, ac plurium depromendarum occasio datur, Lugduni 1644, 1645, 3 tom.; Variorum opusculorum 3 tom., Veronae 1645—1649, worin sich auch der Commentarius in Proverbia Salomonis von Agelli, der ihn seinem Ordensbruder hinterlassen hatte, findet; namentlich aber enthalten dieselben viele ascetische Schriften, die größtentheils schon früher einzeln erschienen waren. Zahlreiche Werke, die Novarino begonnen hatte, blieben unvollendete Manuscripte, darunter eine auf 6 Bände berechnete Nova ss. bibliorum editio innumeris versionibus insignita ex variis linguis exque plus quam LX auctoribus magno labore collecta. (Vgl. Vezzozi, I Scrittori de' Chierici regolari detti Teatini, Roma 1781, II, 100—112; Hurter, Nomenclator I, ed. alt. Oeniponte 1892, 446 sq.) [Hurter S. J.]

Novatianisches Schisma heißt eine Kirchenspaltung im 3. Jahrhundert, welche an die Namen des Novatus in Carthago und des Novatian in Rom geknüpft ist. Ihren Anfang nahm sie aus einer Meinungsverschiedenheit in Betreff der kirchlichen Praxis gegenüber den sogen. lapsi; im weitern Verlauf aber ging sie zur directen Auflehnung gegen die bischöfliche und päpstliche Auctorität über. Die Streitigkeiten entwickelten sich zuerst selbständig in Afrika und in Rom, griffen aber bei dem regen Verkehre zwischen beiden Ländern bald in einander ein. I. Als Cyprian im J. 248 zum Bischof von Carthago gewählt wurde, war eine kleine Partei damit nicht einverstanden; namentlich gehörten dazu fünf Priester, deren er selbst in seinem 43. Briefe gedenkt, ohne ihre Namen zu nennen. Aber bald nach dem Ausbruche der decischen Verfolgung (Anfangs des Jahres 250) entstand eine noch heftigere Opposition, indem Cyprian die Friedensbriefe, welche einzelne Martyrer ohne gehörige Umsicht den Abgefallenen ausstellten, im Interesse der Kirchenzucht nicht vollständig berücksichtigte (vgl. Cypriani Epist., ed. Hartel, 15, 1). Man beschuldigte ihn deßhalb übertriebener Härte gegen die Gefallenen, und seine eigene Abwesenheit (vom Februar 250 bis April oder Mai 251)

begünstigte das Wachsthum der Unzufriedenheit. Die nächste Veranlassung zu einer Spaltung gab jedoch ein anderer Umstand. Cyprian hatte von seinem Verstecke aus zwei Bischöfe und zwei Priester nach Carthago geschickt, um unter die dortigen armen Gläubigen, deren manche gewiß durch die Verfolgung verarmt waren, Unterstützungen auszutheilen. Den Deputirten Cyprians widersetzte sich jedoch der Diacon Felicissimus (s. d. Art.), vielleicht weil er die Armenpflege für ein ganz exclusives Recht des Diacons ansah und darum besondere Commissare des Bischofs in dieser Sache nicht dulden wollte. Dieß geschah am Ende des Jahres 250 oder im Anfang des folgenden Jahres. Felicissimus aber war ohne Wissen und ohne Erlaubniß Cyprians, wahrscheinlich während seiner freiwilligen Verbannung, von dem Priester Novatus zum Diacon bestellt worden, obwohl einerseits dieses Vorgehen allen kirchlichen Canones zuwider, und andererseits Felicissimus wegen seiner Betrügereien und Unlauterkeit eines kirchlichen Amtes ganz unwürdig war (Cypr. Ep. 41, 1; 52, 2; 59, 1; vgl. Walch, Entwurf einer Historie der Ketzereien u. s. w. II, 296 f.). Auf den Bericht seiner Commissare belegte jetzt Cyprian den Felicissimus und einige Anhänger desselben wegen Ungehorsams mit dem Bann (Ep. 41, 2); allein das Signal zum Widerstande gegen den Bischof war einmal gegeben, und es schlossen sich jetzt an Felicissimus sowohl jene fünf Priester, die alten Gegner Cyprians, als auch alle diejenigen an, welche ihn zu großer Härte gegen die lapsi und einer Mißachtung der Martyrerbriefe anklagten. Damit erhielt die Opposition einen ganz andern Charakter. Bisher war sie einfacher Ungehorsam einiger Wenigen, nun bekam sie eine grundsätzliche Unterlage und nahm die mildere Behandlung der lapsi zu ihrem Schlachtruf. Darum traten ihr jetzt in ziemlicher Zahl nicht bloß lapsi, sondern auch confessores bei, die durch Cyprians Nichtbeachtung der libelli pacis beleidigt worden waren (vgl. Walch II, 305). Ob unter den genannten fünf Priestern auch Novatus gewesen, ist bestritten (Walch II, 299); überhaupt ist in Betreff seines ganzen Verhältnisses zu Felicissimus nur Ein Punkt klar, daß er nämlich diesen zum Diacon geweiht hatte, wahrscheinlich schon bevor derselbe mit den Commissaren des Bischofs zu streiten begann (Walch II, 296 f.). Außerdem bezeichnet Cyprian den Novatus (Ep. 52, 2) als einen großen Unruhestifter und Störefried, ja als den eigentlichen Urheber der Zwietracht und des Schismas (qui apud nos primum discordiae [et schismatis] incendium seminavit), so daß man glauben könnte, Novatus habe Felicissimus nur vorgeschoben. Da jedoch Cyprian an anderen Stellen von Novatus gänzlich schweigt, dagegen Felicissimus als den Urheber der Spaltung bezeichnet und Ep. 41, 2 sogar sagt, letzterer habe instinctu suo gehandelt, so ist diese Angabe mit der obigen kaum zu vereinigen. Höchstens könnte man annehmen, Novatus habe allerdings von Anfang an und zuerst gegen Cyprian intriguirt, die Gemüther gegen ihn gereizt, Eigenmächtigkeiten begangen, Felicissimus widerrechtlich zum Diacon aufgestellt und damit die ganze Bewegung veranlaßt; auf der andern Seite aber sei Felicissimus zuerst und selbständig in der Almosensache gegen den Bischof aufgetreten, und er sei es gewesen, der namentlich durch Herbeiziehung der Frage wegen der lapsi ein offenes Schisma und eine förmliche Secte begründet habe. Daß Novatus bei der ersten Widersetzlichkeit des Felicissimus gegen die Commissare des Bischofs wenigstens nicht offen betheiligt gewesen, geht auch daraus hervor, daß mit Felicissimus zugleich einige Andere, z. B. Augendus, nicht aber Novatus, excommunicirt wurden (Ep. 41 et 42). Uebrigens lasteten auf Novatus auch noch andere schwere Anklagen, und namentlich sagt Cyprian (Ep. 52, 2) von ihm, er habe Wittwen und Waisen beraubt, seinen eigenen Vater verhungern lassen und seine Frau einmal so mißhandelt, daß ein Abortus entstand und er [illegible] sein eigenes Kind umgebracht habe. Schon [illegible] dem Ausbruch der Verfolgung hätten darum die übrigen Priester seine Bestrafung verlangt, er jedoch habe die Verfolgung benutzt, um Unruhen zu erregen und nach Rom zu entfliehen. — Cyprian kehrte, da seine Warnungen vergebens gewesen, [illegible] 251 persönlich nach Carthago zurück und veranstaltete im Mai 251 eine Synode, welche Felicissimus und die fünf Priester mit dem Banne belegte (vgl. Ep. 59, 9) und zugleich die Grundsätze [illegible] Behandlung der lapsi auseinandersetzte (Ep. [illegible]). Aber die Partei war damit doch noch nicht unterdrückt, erhielt vielmehr jetzt einen eigenen Bischof [illegible] an Fortunatus, einem jener fünf Priester, welcher von fünf afrikanischen Bischöfen, die sämmtlich [illegible] nes guten Namens sich erfreuten, consecrirt wurde (Ep. 59, 10. 11). Sie suchten vergeblich Anerkennung in Rom bei Papst Cornelius (ib. 9). [illegible] da an verschwinden sie aus der Geschichte. [illegible] ihre Auflehnung scheint überhaupt in Bälde [illegible] loschen zu sein, während das um dieselbe [illegible] Rom entstandene Schisma eine viel größere [illegible] deutung erlangte.

II. Auch bei dieser römischen Spaltung war [illegible] carthagische Novatus in hohem Grade betheiligt, sozusagen der intellectuelle Urheber oder die causa prima, obgleich der Priester Novatian das [illegible] liche Haupt war und der Secte den Namen [illegible] Dieser Novatian wird von den griechischen [illegible] (z. B. Eusebius) und auch von späteren Lateinern, wie Rufin, beharrlich Novatus genannt, gerade wie der carthagische Sectirer; Cyprian [illegible] und Papst Cornelius, welche die Sache [illegible] wissen mußten, schreiben immer Novatian, und [illegible] war vergebliche Mühe einiger Gelehrten [illegible] Lardners), in diesem Falle den Griechen [illegible] über den Lateinern Recht geben zu wollen [illegible] Walch II, 188 ff.). Möglich ist übrigens, [illegible] fragliche Mann, wie mehrere Andere, beide [illegible]

neben einander führte (vgl. Walch II, 191 f.). Wie dem aber sei, gewiß ist, daß in die Geschichte des novatianischen Schismas durch die Verwechslung von Novatus und Novatianus manche Unklarheit gekommen, die jetzt schwer zu entwirren ist. Aus welchem Lande Novatian stammte, ist unbekannt, und die Angabe des Philostorgius, Phrygien sei sein Vaterland gewesen, verdient wenig Glauben (Walch II, 195). In seiner Jugend erhielt er wissenschaftliche Bildung und soll namentlich der stoischen Philosophie zugethan gewesen sein, welche auf seine strenge Ansicht wegen der lapsi Einfluß gehabt haben mag (vgl. Cypr. Ep. 55, 10 et 60, 3; Walch II, 230). Ueberdieß sprechen einige seiner noch erhaltenen Schriften (mehrere gingen verloren) für seine Gelehrsamkeit. Sie wurden u. a. von Welchmann (Oxon. 1724), Jackson (Lond. 1728), Gallandius (Bibliothec. Patrum III, 287 sqq.; vgl. die Prolegomena ib. XVI—XIX) und von Oberthür (in s. Ausgabe d. Werke Cyprians, Würzb. 1782) herausgegeben und sind theils vor, theils nach seinem Abfall von der Kirche geschrieben. Wie er nach Rom kam, und wie er das Christenthum kennen lernte, ist gleichmäßig unbekannt, und wir wissen nur, daß er schon vor seiner Taufe, wahrscheinlich als Katechumen, von bösen Geistern geplagt und dabei von christlichen Exorcisten behandelt wurde. Später verfiel er in eine schwere Krankheit und empfing in der Todesgefahr die clinische Taufe, ohne daß er von dem Bischofe besiegelt, d. h. confirmirt worden wäre (s. den Brief des Papstes Cornelius bei Eus. H. E. 6, 43, 5; vgl. Walch II, 196). Nach alter Praxis schloß diese Taufe von dem Eintritte in den geistlichen Stand aus; allein ein römischer Bischof, ungewiß ob Fabian oder einer seiner Vorfahren, setzte besonderes Vertrauen in Novatian und weihte ihn im Widerspruch mit seinem Clerus und per saltum zum Priester. Während der bald darauf eingetretenen decischen Verfolgung soll Novatian aus Furchtsamkeit sich eingeschlossen und geweigert haben, die seiner geistlichen Hilfe bedürftigen Gläubigen (wohl Gefangene) zu besuchen, mit dem Beifügen, „er wolle nicht mehr Priester sein, sondern sei einer andern Philosophie zugethan“ (Cornelius bei Eus. l. c. 16). Diese Nachricht wird jedoch bezweifelt, indem andere Quellen ihm eine große Standhaftigkeit während der Verfolgung zuschreiben, so der anonyme, gegen Novatian sonst feindlich gesinnte Verfasser der Schrift Ad Novatianum, die den Werken Cyprians angehängt ist (vgl. Walch II, 198). Novatian war bereits Priester in Rom, als die Frage, wie die während der decischen Verfolgung gefallenen Gläubigen zu behandeln seien, in Rom wie in Carthago Gegenstand verschiedener Controversen wurde. Es war dieß wohl um so bedenklicher, weil Papst Fabian zu Rom gleich im Anfange der decischen Verfolgung ein Opfer derselben wurde (20. Januar 250) und nun die römische Gemeinde fast anderthalb Jahre eines Hauptes entbehrte (Tillemont, Mémoires etc. III, Paris 1701, 366). Cyprian fand darum für gut, den römischen Clerus während dieser Sedisvacanz von der Vorschrift in Kenntniß zu setzen, welche er für seinen Bezirk in Betreff der lapsi erlassen hatte, daß nämlich einstweilen keiner derselben wieder aufgenommen werden dürfe, daß aber, wenn wieder Ruhe eingetreten sei, auf einer Synode von den Bischöfen eine gemeinsame und übereinstimmende Maßregel ihretwegen beschlossen werden solle (Ep. 55, 5). Diese Entscheidung war so abgefaßt, daß die beiden in Rom bereits vorhandenen Richtungen, die strengere und die mildere, mit dieser provisorischen Anordnung einverstanden sein konnten. Der römische Clerus billigte darum den Entscheid Cyprians mit dem auch ihm (vgl. Ep. 57 im Anfange) genehmen Zusatze, „nur in articulo mortis dürfe schon jetzt ein lapsus wieder aufgenommen werden“, und theilte dann die Erklärung der übrigen christlichen Welt zur Kenntnißnahme mit (Ep. 55, 5). Unter den römischen Priestern aber, welche den Satz Cyprians billigten, waren auch der Confessor Moyses und Novatianus (ib.). Cyprian hebt dieß ausdrücklich hervor, weil Novatian, wie es scheint damals schon, auf jeden Fall aber nachmals, das Haupt der strengern Richtung war. Einige Zeit später, im Anfange Juni 251, schritt man zur Wiederbesetzung des römischen Stuhles, und Novatian erklärte dabei mit feierlichem Eide, „er für seine Person strebe nicht nach dem Episcopate“ (Cypr. Ep. 45, 1). Er wollte damit, wie es scheint, die Veranlassung für eine etwaige streitige Wahl von sich ablenken, und so wurde denn jetzt ein Mitglied der mildern Richtung, der tugendhafte Priester Cornelius, der, wie Cyprian sagt, alle Stufen des geistlichen Amtes durchgemacht hatte (Ep. 55, 8), zum Papste gewählt. Der weitaus größere Theil des Clerus, das Volk und die Comprovinzialbischöfe waren für ihn, ja man zwang ihn eigentlich, die Stelle anzunehmen, und die Wahl war eine durchaus gesetzliche (ib.). Novatian und seine Freunde waren natürlich darüber nicht erfreut, zumal da Cornelius gleich beim Beginne seines Amtes große Milde gegen die lapsi an den Tag legte und besonders einen gewissen Trophimus aufnahm (Cypr. Ep. 55, 10). Novatus, der Unruhestifter aus Carthago, der eben in Rom war, goß Oel in's Feuer und verleitete namentlich mehrere angesehene Confessores, daß sie sich von Cornelius trennten und der strengern Partei zuwandten. Es waren dieß die Priester Maximus, Urbanus, Sidonius, Celerinus u. A., schwerlich aber auch der nachherige Martyrer Moyses, wie Walch (II, 225) meint (vgl. Cypr. Ep. 49, 1. 2; 51, 1; 53; 54, 1 und Cornelius bei Eus. l. c.). Außerdem drangen Novatus und ein gewisser Evaristus so lange in Novatian, bis derselbe, angeblich ungerne, sich als Gegenbischof Cornelius gegenüberzustellen beschloß (Eus. 6, 45), weßhalb mehrere der Alten Novatus und Evarist als die eigentlichen Urheber des römischen Schismas bezeichnen (so Cypr. Ep. 52; Pacian. Ep. 3 ad Sympron., bei Migne, PP. lat. XIII, 1067, und

Cornelius bei Cypr. Ep. 50). Die bischöfliche Consecration wußte Novatian sofort dadurch zu erlangen, daß zwei seiner Freunde drei Bischöfe kleiner italischen Städtchen, unwissende Männer, unter dem Vorgeben, sie müßten die Einigkeit in Rom wiederherstellen, in diese Stadt lockten, sie hier mit niemandem zusammenkommen ließen, ihnen tüchtig mit Wein zusprachen und sie so endlich dahin brachten, daß sie Novatian die Hände auflegten (Cornelius bei Eus. 6, 43, 8). Zugleich wurden allerlei Lügen über Cornelius ausgesprengt: er sei selbst ein libellaticus und unterhalte Kirchengemeinschaft mit Bischöfen, welche den Götzen geopfert hätten (Cypr. Ep. 55, 10). Diese Opposition gegen Cornelius war so bald nach seiner Wahl eingetreten, daß mit dem Briefe, worin er diese den Afrikanern nach gewöhnlicher Weise ankündigte, auch schon die Nachricht, seine Erhebung habe großen Widerspruch gefunden, sammt heftigen Klagen über ihn zu Carthago anlangte. Cyprian und die afrikanischen Bischöfe beschlossen darum, vorsichtig zu sein. Einerseits ließen sie zwar das Schreiben des Cornelius, nicht aber das seiner Gegner (wegen seines heftigen, leidenschaftlichen Inhaltes) in ihrer Synode vorlesen; andererseits fanden sie aber doch für nöthig, eigene Bevollmächtigte, die zwei afrikanischen Bischöfe Caldonius und Fortunatus, nach Rom zu schicken, um hier an Ort und Stelle, namentlich durch Besprechung mit den 16 Bischöfen, welche bei Cornelius' Erhebung mitgewirkt hatten, die volle Wahrheit zu erfahren (Ep. 44, 1; 45, 1. 4). Unterdessen richteten sie ihre Schreiben nicht an die Person des Cornelius, sondern an den römischen Clerus in communi, was Cornelius übelnahm, Cyprian aber vertheidigte (Ep. 48). Darauf kamen auch Boten von Seiten Novatians nach Carthago; aber sobald sie erklärten, Novatian habe die bischöfliche Weihe angenommen, brach man alle Gemeinschaft mit ihnen ab, weil dieser Schritt auf jeden Fall, auch so lange Cornelius' Erhebung noch beanstandet wurde, frevelhaft war. Zudem meldeten jetzt die zwei nach Rom geschickten Bischöfe das Beste über Cornelius, und gleiche Nachrichten brachten zwei andere afrikanische Bischöfe, Pompejus und Stephanus, so daß nunmehr Cyprian und seine ganze Kirchenprovinz Cornelius feierlich anerkannte (Ep. 44, 1; 45, 1; 48, 4). Dasselbe geschah auch fast in der ganzen übrigen christlichen Welt, namentlich von Dionys d. Gr. von Alexandrien (vgl. Eus. H. E. 6, 45 et 46), und gerade Cyprian bemühte sich ganz besonders, auch andere Bischöfe von dem Unrechte Novatians und dem Rechte des Cornelius zu überzeugen (vgl. Ep. 55, 8 sqq.), und zugleich die römischen Confessoren, welche auf Seite des Schismas getreten waren, wieder für die Kirche zu gewinnen (Ep. 46. 47). Dieß gelang ihm in der That, nachdem Novatus, der jene verführt, Rom wieder verlassen hatte (Ep. 52, 2), und Cornelius freute sich in hohem Grade dieses Ereignisses (Ep. 49, 1; vgl. 53. 54 und Eus. 6, 43). Um dieselbe Zeit hielt Cyprian, bald nach seiner Rückkehr aus seinem Verstecke, die schon früher versprochene Synode, auf welcher über die Behandlung der lapsi ein gemeinsamer Beschluß gefaßt werden sollte (im Mai 251 und den folgenden Monaten). Man sah damals bereits eine neue Verfolgung voraus und wollte deßhalb die Wiederaufnahme der wahrhaft Reumüthigen nicht verzögern, damit sie, durch den Leib und das Blut Christi gestärkt, in der bevorstehenden Verfolgung Leib und Blut für Christus hingeben könnten (Ep. 57, 1. 5). Ging dieß gegen die Novatianer, so wurde zugleich auch im Gegensatze zu Felicissimus, der sammt seinem Anhange, wie oben gesagt, von dieser Synode mit dem Banne belegt wurde, beschlossen, ut poenitentiam non agentibus nemo temere pacem daret (Ep. 59, 13); überdieß wurde ein genauer Unterschied zwischen den einzelnen Arten der Gefallenen nach dem Grade ihrer Schuld gemacht (Ep. 55, 13) und alles dieß in einem besondern Buche (einer Art Pönitentialbuch) verzeichnet. Die Beschlüsse dieser Synode theilte Cyprian sodann dem Papste Cornelius mit, der nun ebenfalls ein Concil von 60 Bischöfen und vielen anderen Clerikern berief; dieses bestätigte die zu Carthago aufgestellten Grundsätze und schloß Novatian und seine Anhänger aus der Kirche aus (Eus. 6, 43, 21; Cypriani Ep. 55, 6; 57). Irrthümlich haben die Conciliensammler aus diesen zwei Synoden zu Carthago und Rom vier gemacht (s. Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 114). Auf dieß hin kehrten viele, die Novatian bethört hatte, wieder zur Kirche zurück. Er aber ergriff ein ganz eigenthümliches drastisches Mittel, weitere Conversionen zu verhindern; er ließ nämlich fortan seine Communicanten auf den Leib und das Blut Christi schwören, ihn nicht zu verlassen und nicht zu Cornelius überzugehen (Eus. l. c. 18). Novatian gab seine Sache keineswegs verloren, suchte vielmehr durch Briefe und Emissäre in allen Provinzen des römischen Reiches Anhänger zu gewinnen und die bereits vorhandenen Bischöfe entweder auf seine Seite zu ziehen oder andere zu bestellen (Cypr. Ep. 55, 24; vgl. Eus. 6, 45). So stellten die Novatianer z. B. in Carthago einen Priester Maximus dem hl. Cyprian als Bischof entgegen (Ep. 59, 9); in Gallien aber trat Bischof Marcian von Arles auf ihre Seite (Cypr. Ep. 68, 1. 2). Die Hauptgemeinde der Novatianer blieb Rom, außerdem aber hatten sie noch Gemeinden in Constantinopel, Nicäa, Nicomedien, Pontus, Phrygien, Alexandrien, Afrika, Gallien, Spanien und anderwärts (Walch II, 209. 236. 237. 261 f.). In sectirerischem Stolze nannten sie sich καθαροί, d. i. die Reinen κατ' ἐξοχήν. Ihr Hauptlehrsatz blieb stets, was Novatian behauptete: „es sei unerlaubt, jemanden, der Christum verläugnet habe, wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen; man solle ihn zwar zur Buße ermahnen, die Vergebung aber Gott überlassen, der allein das Recht dazu habe" (Socrat. H. E. 4, 28). Sie bestritten also der Kirche das Recht, schwere Sünder zu

vergeben und die Reuigen wieder zu den heiligen Sacramenten zuzulassen, und gingen damit vom bloßen Schisma zur völligen Häresie über (vgl. Natal. Alex. H. E. VI, ed. Bing. 1786, 343 sqq.). Ob die Novatianer ursprünglich bloß die lapsi oder auch andere Todsünder bleibend ausschlossen, ist unbekannt; zur Zeit des Nicänischen Concils aber hatten sie ihre Maxime entschieden auf sämmtliche schwere Sünden ausgedehnt, denn der novatianische Bischof Acesius von Constantinopel erklärte dem Kaiser Constantin zu Nicäa, daß kein „Todsünder" wieder zu den heiligen Geheimnissen zugelassen werden dürfe (Socrat. H. E. 1, 10). Weiterhin wissen wir, daß die Novatianer alle, die zu ihnen übertraten, auf's Neue tauften (Cypr. Ep. 73, 2); es war dieß jedoch ein Irrthum, welcher damals, als das Schisma entstand, auch bei vielen rechtgläubigen Lehrern Platz gegriffen hatte (s. d. Art. Ketzertaufstreit). Nach Epiphanius (Haer. 59, 4) hätten sie auch gelehrt, in Betreff der Ehe sei den Laien nicht mehr erlaubt wie den Clerikern. Ein Theil der Novatianer, zumal diejenigen, welche in Phrygien wohnten, verboten die zweite Ehe, indem sie diese Ansicht wahrscheinlich von den Montanisten, unter denen sie dort lebten, entlehnten (vgl. den 8. Canon des ersten Concils von Nicäa und Walch II, 258). Ueberhaupt hatten die Novatianer mit den Montanisten den gleichen Charakter des Rigorismus, so daß man sie nicht selten mit einander verwechselte und die Novatianer, wie nachmals auch die ihnen verwandten Donatisten, mitunter Montanistae und Montenses nannte. Epiphanius wenigstens bezeugt (Ancorat. c. 13), daß man sie in Rom Μοντήσιοι genannt habe. Nach einiger Zeit entstand unter den Novatianern selbst wieder eine Spaltung wegen der Osterfeier, namentlich in Constantinopel, weil ein Theil von ihnen, zunächst wieder die phrygischen, die quartodecimanische Osterpraxis angenommen hatte (Socrat. H. E. 4, 28; 5, 21; 7, 5. 12. 25; Sozom. H. E. 7, 18). Von den Heiden wurden sie ähnlich wie die Orthodoxen, nach Cyprian (Ep. 58, 3) weniger, verfolgt, ebenso von den Arianern; ob aber ihr Stifter Novatian in der Verfolgung Valerians wirklich Blutzeuge geworden, wie Socrates (4, 28) sagt, ist zweifelhaft (vgl. Tillemont, Mémoires III, 480; Walch II, 198. 276 f.). Einen Versuch, die Novatianer wieder mit der Kirche zu vereinigen, machte das erste allgemeine Concil zu Nicäa durch seinen 8. Canon (s. d. Art. Nicäa, oben 233). Allein der Versuch mißlang, und die Novatianer erhielten sich noch mehrere Jahrhunderte. Später erließ Kaiser Constantin der Große im J. 326 ein ihnen nicht ungünstiges Gesetz, zehn Jahre nachher aber verbot er ihre gottesdienstlichen Versammlungen. Julian der Apostat und auch Theodosius der Große schützten sie wieder; aber Kaiser Honorius und Theodosius II. waren gegen sie wie gegen alle Häretiker sehr strenge, und nun ließen ihnen auch die Päpste Innocenz I. und Cölestin I. ihre Kirchen wegnehmen. Da jedoch noch am Ende des sechsten Jahrhunderts der Patriarch Eulogius von Alexandrien für nöthig erachtete, die Novatianer in einem jetzt verlorenen Buche zu bekämpfen, so erhellt daraus, daß Reste dieser Secte bis auf seine Zeit gekommen waren. (Vgl. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. II, Leipzig 1764, 185—310; Tillemont, Mém. etc. III, Paris 1701, in den zwei Artikeln über Papst Cornelius und die Novatianer 428. 471 und in den Noten dazu 735. 746 sqq.; Marans Vita S. Cypriani vor der Mauriner Ausg. der Werke des hl. Cyprian; Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 111 ff.; Peters, Der hl. Cyprian, Regensburg 1877; Fechtrup, Der hl. Cyprian I, Münster 1878; A. Harnack, Die Briefe des röm. Clerus aus der Zeit der Sedisvacanz im J. 250, in den Theol. Abhandlungen für Weizsäcker, Freiburg 1892, 1—36.) [v. Hefele.]

Noviciat ist die kirchenrechtliche Bezeichnung für die Probezeit, welche vor der Aufnahme in einen geistlichen Orden zu bestehen ist. In der That fordern ja die schweren Pflichten, welche der Ordensstand auferlegt, eine ernste und länger dauernde Prüfung des Willens und der Kräfte dessen, der mit freudigem Muthe das Ziel höherer Gottseligkeit anstrebt. Darum bestanden diese Prüfungen ehemals mitunter in den niedrigsten und widerwärtigsten Arbeiten, in deren Erfüllung sich die äußerste Demuth und Standhaftigkeit erproben konnte. Auch jetzt noch werden die Ordensjünger unter der speciellen Aufsicht und Leitung des von dem Klosterobern aufgestellten Novizenmeisters (magister novitiorum), sowie die Candidatinnen der Frauenklöster unter der strengsten Obhut ihrer Novizenmeisterin verschiedenen ascetischen Uebungen unterworfen, an die genaueste Beobachtung der durch die Ordensregel und besonderen Statuten des Klosters vorgeschriebenen Lebensordnung gewöhnt und im liturgischen Dienste und den speciellen Obliegenheiten ihres Berufes unterwiesen. Diese Probezeit darf weder von dem Kloster- oder Ordensobern nachgelassen, noch von dem Novizen umgangen werden. Sie beginnt mit der Einkleidung und dauert mindestens ein volles und ununterbrochenes Jahr (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 15 De regul. et mon.), bisweilen aber auch nach einzelnen Ordensregeln zwei oder drei Jahre. Vor überstandenem Noviciat soll die Profeß (s. d. Art. Ordensprofeß) nicht abgenommen werden, widrigenfalls diese ungültig ist. Nur bei den unzweideutigsten Beweisen eines unwandelbaren Entschlusses durfte ehedem der Klosterobere nach reiflicher Ueberlegung die Prüfung abkürzen (vgl. c. 16, X 3, 31). Während der Probezeit, so lange nämlich der Novize noch nicht die Gelübde abgelegt hat, steht es ihm frei, wieder aus dem Orden auszutreten (c. 9. 20. 21. 23, X 3, 31). Wenn dieser Austritt des Novizen auch nicht die Folge geänderten Lebensplanes oder der Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit seiner Kräfte, sondern durch anderweitige Gründe veranlaßt war, und der Ausgetretene später in denselben

Orden wieder eintreten will, so muß das Noviciat neuerdings und vollständig bestanden werden. An das Vermögen des Novizen hat das Kloster noch keinen Anspruch, und wenn derselbe während seines Noviciates stirbt, auch kein Intestat-Erbrecht (Nov. V, c. 5), sondern kann nur die bis dahin aufgelaufenen Verpflegungskosten fordern. Ja es ist sogar jede Vermögensdisposition des Candidaten zu Gunsten des Klosters während der Probezeit ungültig, wenn sie nicht erst binnen der letzten zwei Monate derselben mit Bewilligung des zuständigen Bischofs oder dessen Generalvicars getroffen worden und die Profeßleistung sodann auch wirklich erfolgt ist (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 16 De reg. et mon.). Wichtige Bestimmungen in Betreff der Zulassung zum Noviciat und der Gelübdeablegung hat Pius IX. erlassen. Dieselben haben zum Theil allgemein verbindliche Kraft, zum Theil gelten sie als Gesetze nur für Italien und die anliegenden Inseln, sind aber im letzten Falle auch für die Gesammtkirche eine sehr empfehlenswerthe Richtschnur. Insbesondere verlangt das Decret vom 25. Januar 1848 vor der Zulassung zum Noviciat Zeugnisse über das Vorleben der Postulanten und Informationen über deren Charakter und Verhältnisse. Scrutinien während der Probezeit, Berichte über die Novizen, Befragung aller zum Hause gehörigen Ordensmitglieder um ihr Urtheil werden als sehr zweckmäßig bezeichnet (für Italien vorgeschrieben). Die weiteren Vorschriften über die erste Gelübdeablegung s. im Art. Ordensprofeß. — Die Novizen nehmen während der Probezeit Theil an den Privilegien und Ablässen des Ordens; an die Beobachtung der Ordensregel sind sie zwar noch nicht ex justitia, aber doch ex decentia gebunden, weil sie mit den Ordensprofessen zusammenleben und ihre Tauglichkeit für das Ordensleben beweisen wollen. Die Frage, ob die Novizen bei jedem approbirten Priester gültig beichten können, wird von vielen älteren Auctoren bejaht (s. Ferraris, s. v. Approbatio art. 2, n. 5 sqq. und Noviciatus n. 13 sqq.). Sie nehmen nämlich an, daß die Novizen der Jurisdiction der Ordensoberen noch nicht völlig unterworfen und auch die im Orden reservirten Sünden für sie nicht reservirt seien. Richtiger wird jedoch von anderen Auctoren die Frage verneint; wo aber trotzdem mit Vorwissen der Oberen die gegentheilige Praxis besteht, kann man das Stillschweigen der Oberen als genügende Erlaubniß derselben zur Beichte der Novizen bei einem bloß vom Bischof approbirten Beichtvater ansehen (s. Lehmkuhl, Theol. mor. II, ed. 7, Friburgi 1893, 287). In den weiblichen Orden und Congregationen sind die Novizen entweder durch Herkommen oder durch bischöfliche Anordnung an den Klosterbeichtvater in gleicher Weise wie die Profeßschwestern gewiesen. (Vgl. Ferraris, Biblioth. s. v. Noviciatus und Annus probationis.) [Permaneder.]

Nubien, Land in Nordostafrika, erstreckt sich von Assuân nach Süden bis gegen Chartum und vom rothen Meere bis an den Oasenkranz westlich vom Nil und an die große Wüste. Politisch gehörte Nubien lange zu Aegypten, bis im letzten Jahrzehnt durch den Aufstand des Mahdi der südliche Theil der ägyptischen Herrschaft entzogen wurde. Die alte Geographie faßt alle südlich von Aegypten gelegenen Länder mit Einschluß Abessiniens gewöhnlich unter dem Namen Aethiopien (dem Cusch oder Chus der heiligen Schrift) zusammen. Bei Strabo, Ptolemäus und Plinius ist Nubien noch bloßer Volksname (Nubae, Nubi, Nubei); erst später wird Nubia auch wohl Name des Landes, als dessen Hauptstädte der Geographus Nubiensis, Edrisi (um 1150), Nuabia (a qua nomen habet Nubia regio ut et Nubitae) Cusa, Ghalua, Dunkala, Jalae und Sula bezeichnet. Gewöhnlich aber wird der Name Aethiopien unterschiedslos von Nubien und Abessinien gebraucht und nur gelegentlich als Aethiopia inferior oder supra Aegyptum und superior genauer bestimmt. Dieß ist auch nach dem gelehrten Renaudot der wahrscheinliche Grund, daß wir so wenig Genaues über die altnubische Kirche wissen. — I. Das vorchristliche Nubien. Zahlreiche, zum Theil großartige Tempel und Palastruinen, die seit dem vorigen Jahrhundert durch wissenschaftliche Forschungen wieder bekannt geworden, weisen auf die ältere Glanzperiode des berühmten, zum Theil fabelhaften Priesterstaates Meroë (Blütezeit 800—700 v. Chr.) auf der Flußhalbinsel Senaar in Obernubien und das von Aegypten aus gegründete Reich von Napata in Unternubien zurück.

II. Das christliche Nubien. 1. In alter Zeit. Nach der Legende war der Kämmerer der Königin Candace (s. d. Art.) der erste Apostel Aethiopiens. Thatsächlich herrschte noch zu Augustus' Zeit zu Napata eine Königin Candace, welcher 45 Negerfürsten tributpflichtig waren. Gregor Abulfarag (bei Le Quien, Oriens christianus II, Paris. 1740, 660) läßt das Christenthum unter Constantin dem Großen in Nubien Eingang finden (eo imperatore Nigritas omnigenos Aethiopes et Nubios Christianos evasisse). Außerdem schreibt Le Quien (l. c. [illegible] 55) auch den Einsiedlern und Mönchen der Thebais eine apostolische Thätigkeit nach Nubien [illegible] zu. Jedenfalls ist nicht wahrscheinlich, daß das Christenthum, wie heute vielfach auf Grund der neu aufgefundenen syrischen Kirchengeschichte des monophysitischen „Bischofs“ Johannes von Ephesus (s. d. Art. VI, 1657) behauptet wird, erst durch den monophysitischen Priester Julian und den monophysitischen Bischof Longinus im 6. Jahrhundert in Nubien Eingang gefunden habe. Denn Eutychius Alex., der übrigens von Julian und Longinus nichts weiß, hebt in seinen Annalen (Migne, PP. gr. CXI, 1122) ausdrücklich hervor, daß Nubien erst nach der Eroberung Aegyptens durch die Araber (640) zur monophysitischen Irrlehre abgefallen sei (vgl. Le Quien l. c. 364. [illegible]

373, 55). Ebenso urtheilt auch Renaudot (Liturg. Orient. Collect. I, Paris. 1716, 373, n. 15). Dank dem Schutze der orthodox byzantinischen Kaiser hatten damals die katholisch melchitischen Patriarchen in ganz Aegypten so entschieden die Oberhand, ut ecclesiae fere omnes ab orthodoxis praesulibus tenerentur (Le Quien l. c. 364), und daß die Monophysiten nur wenig Einfluß besaßen. Das wurde ganz anders, als Omar 640/641 „mit Hilfe", d. h. durch den Verrath der Monophysiten, Aegypten eroberte und die Orthodoxen als politische Gegner (Byzantiner) behandelte. Fast sämmtliche Kirchen fielen nun in die Hände der Jacobiten. Der melchitische Patriarch Georg floh nach Constantinopel, und seitdem blieb der rechtgläubige Patriarchensitz von Alexandrien 97 Jahre lang verwaist. Nun wurde das alte Vorrecht der alexandrinischen Patriarchen, selbst ihre sämmtlichen Suffraganen persönlich zu weihen, verhängnißvoll; denn da kein melchitischer Patriarch da war, Nubii qui Episcopos more majorum Alexandria petebant, eos cum a Jacobitis Patriarchis ordinatos atque haeresi infectos suscepissent, eam quoque incauti acceperunt et in hunc modum tota Nubia facta est Jacobitica (Renaudot l. c. 441; Le Quien ll. cc.). — Die weitere Entwicklung der altnubischen Kirche ist für die Periode vom 7. bis 14. Jahrhundert fast nur aus arabischen Quellen, zumal aus Ibn Selim el Assuani (962 n. Chr.), der einzigen sozusagen einheimischen Quelle, die in Excerpten bei Macrizi (um 1450) auf uns gekommen (mitgetheilt von Quatremère, Mémoires géographiques et hist. sur l'Égypte etc. II, Paris 1811, 6 ss., und bei J. L. Burckhardt, Travels in Nubia, 2. ed. Lond. 1822, 448 ff.), einigermaßen zu verfolgen, da Nubien durch das Khalifat wie durch eine Mauer von den übrigen christlichen Völkern getrennt und ihren Schriftstellern so gut wie unbekannt blieb. Nach den arabischen Schriftstellern blühte in Nubien ein mächtiges christliches Reich auf, dessen Könige dem vordringenden Islam ein halbes Jahrtausend lang heldenmüthig und erfolgreich Widerstand leisteten. Im J. 651 ward die Hauptstadt des nubisch-christlichen Reiches, Alt-Dongola (Donkolah, Dankalah, Dangalah), von den Arabern zum ersten Mal belagert und ihre Hauptkirche mit Schleudermaschinen zerstört. Die Araber zogen ab, ohne Dongola zu erobern, und begnügten sich mit einem jährlichen Tribut, der später bei zunehmender Macht von den nubischen Königen verweigert wurde. Auf die Blüte der altnubischen Kirche weist die große Zahl der Ruinen von Kirchen und Klöstern hin, welche jetzt noch das Land füllen. Eine große Zahl der altheidnischen Tempel im ägyptisch-nubischen Stil wurde in christliche Heiligthümer umgewandelt, wie die in ihnen vorgefundenen christlichen Symbole, die koptischen und griechischen Inschriften (vgl. A. B. G. Niebuhr, Inscriptt. Nub. Commentat., Romae 1820) und die christlichen Wandgemälde auf dem Gypsüberzug bezeugen, mit welchem die Christen die darunter stellenweise noch erkennbaren heidnischen Bilder zudeckten (s. Nachweis besonders bei Burckhardt l. c. 25 f.; H. Light, Trav. in Egypt, Nubia etc., Lond. 1818; C. R. Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, Berlin s. a. [1849—1856], 12 Bde.).

Im J. 962 n. Chr. ward Ibn Selim vom Emir von Aegypten nach Dongola zum christlichen Kyriakos gesendet, um diesen zum Islam zu bekehren. Der Versuch mißlang, wie sich aus der merkwürdigen Unterredung ergibt, die Ibn Selim aufgezeichnet (Quatremère II, 82). Nach demselben Historiker hatte sich damals das Christenthum auch in Obernubien über die ganze Flußinsel Senaar (Meroë) ausgebreitet. Die Hauptstadt des Königs von Aloa heiße Souba (Souiah bei Quatremère) und enthalte schöne, weitläufige Bauten und reich mit Gold geschmückte Kirchen. Denn alle dortigen Einwohner seien aus Sabäern Christen geworden, und ihre Bischöfe würden wie die der Nubas von Alexandrien aus bestellt. Ihre heiligen Bücher seien griechisch, doch hätten sie auch Uebersetzungen in ihrer eigenen Sprache. Den Mohammedanern sei bloß eine Vorstadt reservirt u. dgl. m. Noch merkwürdiger ist, was Abu Selah (Quatremère II, 38) von den Nubiern erzählt. Dreizehn Vicekönige regierten die Provinzen; alle seien Oberpriester und läsen die Messe, so lange sie frei von Blutvergießen geblieben. Der König aber nehme bei der Cerimonie vor dem Allerheiligsten die Krone vom Haupte und bleibe so lange unbedeckt, bis die Gemeinde die Communion empfangen habe. König und Priester seien hoch geehrt. Sie bedienten sich der syrischen, der koptischen, der griechischen und noch einer eigenen Schrift u. dgl. m. — Ebenso erfahren wir, daß die nubischen Könige wiederholt ihre in Aegypten hart bedrückten Glaubensbrüder mit Waffengewalt zu schützen unternahmen. Denkwürdig ist besonders der Zug des Königs „Cyriacus" zur Befreiung des in Gefangenschaft schmachtenden jacobitischen Patriarchen Michael (Chail, Chael, Abanachayl, gest. 767) (s. Bolland. Jun. V, 80*; vgl. Le Quien l. c. 662). — Das Wenige, was über die altnubischen Diöcesen und Metropoliten zu erfahren ist, haben Le Quien und Renaudot gesammelt. Siebenzehn Bischofssitze werden erwähnt in drei Hauptprovinzen: Axum (Oxum, Acachum, Nieramitis), Albadia (Aloa) und Maracu (Makorra, Mokarrah, Mokra, Μακούρια, wohl das heurige Mograt zwischen Berber und Dongola). Letzteres wird eine Hauptdiöcese Nubiens genannt, zu welcher Korta, Ibrim, Bucoras, Dunkala, Sai, Termus, Suenkur gehörten (Quatremère II, 36). Seit dem 11. Jahrhundert schwächten innere Zwistigkeiten die Kraft des christlich-nubischen Reiches und öffneten allmälig dem Islam den Weg. Im J. 1173 fiel Ibrim (wohl das Premis der Römer) sammt „der Festung auf dem Berge, wo eine schöne, der heiligsten Jungfrau geweihte Kirche mit hohem Dom

und Kreuze stand". Bischof und Einwohner wurden in die Sklaverei abgeführt (Quatremère l. c. 91; Le Quien l. c. 662). 1275 ward auch Dongola erobert, und der christliche König Daoud (David) mußte fliehen. In der einen Hauptkirche Dongola's, die einst von kriegsgefangenen Moslemin im maurischen Stile war aufgeführt worden, erbeuteten die Sieger allein an goldenen Kreuzen 4640 Dinare und an silbernen Gefäßen 8660 Dinare (Quatremère II, 99). Doch erholte sich das nubische Reich noch einmal und kam wieder zu Macht und Ansehen, bis es endlich gegen Ausgang des 14. Jahrhunderts mehr und mehr zerfiel. Uebrigens nennt noch Ibn Batuta (um 1354) Nubien das Land der Christen, obgleich damals der neue Herrscher Dongola's bereits ein Moslim war. Ebenso spricht noch Abulfeda und im 15. Jahrhundert Bakui von den Nubiern als von Christen, und Wansleben, der 1675 Aegypten bereiste, sagt in der Histoire de l'église d'Alexandrie (Paris 1677), daß die Kirchen in Nubien noch erhalten, aber geschlossen seien, weil es an Priestern fehle (vgl. jedoch dazu Bolland. l. c., Praefat. n. 2). Seit jener Zeit wird das Land immer mehr von arabischen Nomadenstämmen überschwemmt, die sich mit den vormals christlichen Hirtenvölkern vermischen; ihre Religion ist ein buntes Gemisch christlicher und mohammedanischer Elemente.

Inwieweit und mit welchem Erfolge die mittelalterliche Missionsthätigkeit der Franciscaner und Dominicaner von Aegypten und Abessinien aus auch Nubien berührte, ist nicht ganz klar. Münzenberger (Abessinien, Freiburg 1892, 64) gibt an, daß um 1316 acht Dominicaner in Nubien eindrangen und dort ein katholisches Bisthum Dongola errichteten und ein Kloster „Alleluja" gründeten. Nach Cavalerius (Galler. Dom. I, 137, n. 169, bei Le Quien III, 1413 sq.) ernannte Papst Johannes XXII. den Fr. Barthol. de Tivoli O. P. zum Bischof von Dongola (Dancalae), und derselbe zog 1330 mit zwei Ordensbrüdern in die dortige Mission (vgl. Bremond, Bullarium II, Romae 1731, 215). Der französische Arzt C. J. Poncet, der 1698—1701 den Nil aufwärts nach Aegypten zog, traf nur noch klägliche Trümmer und Spuren der altnubischen Kirche und in Senaar vereinzelte, wahrscheinlich abessinische Christen (vgl. Külb, Gesch. der Missionsreisen nach Afrika II [Die Reisen der Missionare, 2. Abth.], Regensburg 1862, 157. 180).

2. **Die neuere Missionsgeschichte Nubiens** beginnt mit der Errichtung des apostolischen Vicariats von Central-Afrika durch Gregor XVI. (3. April 1846; s. d. Art. Afrika 5). (Vgl. noch Assemani, Bibl. orient. II, 70 et 329 sqq.; d'Herbelot, Bibl. orient., La Haye 1777—1779, s. v. Noubah; C. Ritter, Erdkunde I, 1, Afrika [2. Aufl.], 571 ff.; F. Gau, Neuentdeckte Denkmäler von Nubien, Stuttg. 1822; Rosellini, I monumenti dell' Egitto e della Nubia, Pisa 1832—1844, 3 parti in 9 tom.; Champollion, Monuments de l'Egypte et de la Nubie, Paris 1844, 2 vols.; S. Cherubini, Nubie, in L'Univ. Pittor. Afrique III, Paris 1847; J. P. Land, Joh. B. v. Eph., Leyden 1856 [Anhang: Ueber die Ursprünge der nubischen Kirche]; Möhler-Gams, Kirchengesch. I, Regensburg 1867, 521 f.) [A. Huonder S. J.]

Nuce (Noce), **Angelus de**, O. S. Ben. (nicht Theatiner, wie Gams, Series episc. 915 angibt), ein italienischer Gelehrter und Erzbischof von Rossano, entstammte einer edlen neapolitanischen Familie und war im J. 1600 zu Massa bei Sorrento geboren. Mit 22 Jahren legte er Profeß auf Monte Cassino ab. Sein überaus treues Gedächtniß, ein scharfer Verstand und sonstige Geistesgaben befähigten ihn, auf dem Gebiete der schönen Literatur (latein. und ital.), der Geschichte, der Philosophie und Theologie eine hervorragende Stelle einzunehmen und als gewandter Lehrer treffliche Schüler heranzubilden. Nach den Statuten der Cassinenser Congregation wurde er (für je 3 Jahre) Abt in verschiedenen Klöstern; in Monte Cassino selbst führte er gegen 12 Jahre den Hirtenstab. Er errichtete Bauten, vermehrte die Requisiten für den Cultus, transferirte die Reliquien der Heiligen des Klosters in alabasterne Särge und Schreine, förderte Disciplin und Schule und pflegte mit Eifer die Gelehrsamkeit. So veröffentlichte er auch aus den Handschriften die von Petrus Diakon und Leo Marsicanus verfaßte Geschichte von Monte Cassino mit sehr gelehrten, ausführlichen Commentaren (Paris 1668, später Mailand 1724), eine Arbeit, die auch jetzt noch Anerkennung findet (vgl. Pertz, Mon. Germ. hist. Scriptt. VII, 574), wenn auch Muratori (Script. rer. ital. IV, 153) mit Nuce's Weitläufigkeit nicht zufrieden war. Bei den Cardinälen und Päpsten stand Angelus sehr in Ehren. Clemens IX. ernannte ihn zu seinem Theologen, zum außerordentlichen Examinator beim Informativprozesse der Bischöfe und zum Consultor der Indexcongregation; ja er würde ihn, wie es hieß, in's Cardinalscollegium aufgenommen haben, hätte nicht der Tod den Papst daran gehindert. Clemens X. vertraute Nuce das Erzbisthum Rossano in Calabrien an, welches er 4 Jahre lang mit allem Lobe verwaltete. Aber man vermißte seine Thätigkeit in Rom so sehr, daß Cardinal Barberini ihn im J. 1675 bewog, zu resigniren und zu den wissenschaftlichen Arbeiten in die ewige Stadt zurückzukehren. So blieb er nun wieder im engern Kreise bei den Cardinälen Barberini, de Lugo, Sforza Pallavicino, Aguirre u. s. f. Vollwichtig waren damals seine wissenschaftlichen Gutachten gegen die vier gallicanischen Artikel der französischen Geistlichkeit von 1682 und gegen die jansenistischen Sätze Quesnels. Als die Königin Christina von Schweden in Rom die gelehrte Akademie von Männern gründete, welche sich zu wissenschaftlichen und schöngeistigen Arbeiten in den Palatinischen Gärten versammelten (s. oben III, 236) war

de Nuce unter dem Namen Hismenius Langianus eines der ersten und thätigsten Mitglieder. Doch erregte derselbe einmal dort viel Verwunderung, als er den abstrusen Satz vertheidigte, der hl. Thomas (von Aquin) sei Profeß in Monte Cassino gewesen, bevor er Dominicaner wurde. Nuce beschloß sein Leben voll Frömmigkeit, gelehrter Forschung und anerkannter Barmherzigkeit am 8. Juli 1691. Bei S. Lorenzo in Damaso wurde er beigesetzt. Sein Leben schrieb J. M. Crescimbeni in dem Werke über die berühmten Akademiker (Vit. illust. Arcadiae Academ., Rom. 1708). Nuce's Werke zählt Abt Marian Armellini (Bibliotheca Benedictino-Casinen. I, Assis. 1731, 38 sqq., und Addit. et Correctiones biblioth. ben. Cas., Fulgin. 1735, 8 sqq.) auf. (Vgl. auch Ziegelbauer, Historia rei lit. II, August. Vind. et Herbipoli 1754, 111 sq. 404 sq. und besonders III, 407 sqq.; IV, passim.; Hurter, Nomenclator II, 2. ed. Oeniponte 1893, 542 sq.) [Braunmüller O. S. B.]

Nudipedales, s. Barfüßer.

Nuditäten, s. Kleider VII, 747.

Nüchternheit, 1. als Tugend, s. d. Art. Mäßigkeit VIII, 442; 2. als Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Communion, s. d. Artt. Altarssacrament I, 621 und Communion III, 717. Hier ist zu den an letzterer Stelle angeführten außerordentlichen Fällen päpstlicher Dispensation von der Beobachtung der Nüchternheit beizufügen, daß der päpstliche Stuhl seit einigen Jahren öfters von der Pflicht der Nüchternheit zu Gunsten von Kranken dispensirt hat. Ein vorliegendes, für einen bestimmten Fall ausgestelltes Dispensformular, mit dem Siegel S. Rom. et Univers. Inquisitionis, ertheilt die erbetene Dispens in folgender Form: Feria (VI), die (29. Maji) 189(1) Sanctissimus D. N. (Leo) Divina Providentia PP. (XIII in audientia) R. P. D. Adsessori S. Officii impertit(a) benigne indulsit, ut orat(or) sumere valeat aliquid per modum potus ante sanctissimam Eucharisticam Communionem (bis in mense), durante tantum exposita male affecta valetudine, de consilio confessarii et remoto scandalo. Contrariis etc. Das Formular ist gedruckt, die vorstehend eingeklammerten Worte und Buchstaben sind handschriftlich eingefügt. Zur Erläuterung mögen folgende Bemerkungen dienen. 1. Voraussetzung zur Erlangung einer solchen Dispens ist eine andauernde Krankheit, welche dem Bittsteller die Beobachtung der Nüchternheit unmöglich macht. Doch braucht die Krankheit weder eine tödtliche noch überhaupt eine (absolut) schwere zu sein, wie denn auch die Dispens sich nicht auf die Haus- oder Krankencommunion im engern Sinne beschränkt. Bei öffentlicher Communion wäre indessen gegebenen Falles die Clausel remoto scandalo zu beachten. Uebrigens wird die Dispens, wenn die genannte Voraussetzung zutrifft, leicht und gratis ertheilt. Der ordentliche Weg zur Erlangung derselben wäre ein motivirtes Gesuch des Beichtvaters des Kranken durch Vermittlung der bischöflichen Behörde; doch ist eine directe Nachsuchung der Dispens in Rom auch möglich. 2. Die Dispens wird für eine bestimmte Zahl von Communionen ertheilt, und zwar, wie aus dem angeführten Falle hervorgeht, wohl in der Weise, daß der Bittsteller seine frühere Gewohnheit, in bestimmten Fristen zu communiciren, beibehalten kann. Bei dem Bittgesuche ist also hierauf Rücksicht zu nehmen oder eventuell ein besonderer Wunsch auszusprechen. 3. Das Dispensformular gestattet nur, vor der heiligen Communion etwas per modum potus zu genießen. Jedoch wird man den Ausdruck potus hier nicht in dem Sinne zu nehmen brauchen, den er beim jejunium ecclesiasticum hat, da es sich beim jejunium naturale um eine mit dem jejunium ecclesiasticum nicht zusammenhängende Vorschrift handelt. Zudem ist die Form per modum potus wohl mit Absicht gewählt, um nicht sowohl den Stoff als vielmehr die Art und Weise der Nahrungszuführung zu bezeichnen (vgl. den Ausdruck per modum salivae). Endlich handelt es sich um eine Vergünstigung, bei welcher die Ausdrücke im weitesten Sinne gefaßt werden dürfen. Es kann also wohl aus inneren Gründen als probabel bezeichnet werden, daß dem dispensirten Kranken auch gestattet ist, nährende Flüssigkeiten vor der heiligen Communion zu sich zu nehmen. Eine Stütze findet diese Ansicht noch in dem erwähnten Specialfalle insofern, als in dem Bittgesuch ausdrücklich angegeben war, daß der Kranke genöthigt sei, öfters nährende Stoffe zu sich zu nehmen. 4. Die Schlußbestimmungen bedürfen keiner weitern Erklärung. Zu beachten ist jedoch, daß noch ausdrücklich auf das consilium confessarii hingewiesen wird. Es ist also Sache des Beichtvaters, insbesondere über den Grund zur Fortdauer der Dispens zu urtheilen, überhaupt jeden Mißbrauch nach Kräften hintanzuhalten und den Dispensirten anzuleiten, den Mangel der körperlichen Nüchternheit durch um so bessere geistige Vorbereitung zu ersetzen. [A. Esser.]

Nürnberg, ehemals freie Reichsstadt in Franken. I. Politische und kirchliche Verhältnisse bis zur Reformation. Der Name Noremberc (Nuorinberg), welcher zum ersten Mal in einer Urkunde Heinrichs III. vom 16. Juli 1050 (Lang, Regesta, sive rerum Boicarum autographa I, Monachii 1822, 85 sq.) genannt wird, soll von den Norikern herkommen, welche 451 von den Hunnen aus ihren Wohnsitzen an der Donau verdrängt wurden und angeblich hier eine Burg gebaut haben. Selbstverständlich ist die vermeintliche Etymologie die einzige Stütze dieser Annahme. Das hessische Norn, Nürn = Fels, Felseck (Buck, Oberdeutsches Flurnamenbuch, Stuttg. 1880, 192) erklärt den Namen besser. Die Burg liegt auf einem isolirt aus der Ebene aufsteigenden Felsen. Der Sage nach ist sie von Konrad I. (912), wahrscheinlicher von Heinrich III. erbaut worden, welcher

am oben genannten Tage und wieder am 31. Juli 1051 Urkunden von hier aus datirte (Wenck, Urkundenbuch zur hessischen Landesgeschichte III, Frankfurt 1803, 56). Der wiederholte Aufenthalt Heinrichs daselbst und das Fehlen einer nähern Bezeichnung wie castrum oder castellum in den Annales Augustani ad a. 1070 (Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 128) und bei Lambertus Hersfeld. (l. c. V, 191) läßt nicht zweifeln, daß Nürnberg damals bereits eine Stadt war. Lambert schreibt zum Jahre 1072, daß in diesen Zeiten das Andenken des hl. Sebald in Nürnberg groß und berühmt gewesen, und daß dessen Grab von zahlreichem Volk besucht worden sei wegen der Hilfe, die Gott daselbst oft den Kranken habe zu Theil werden lassen. Diesen Wallfahrten verdankte Nürnberg seinen raschen Aufschwung. Heinrich III. gab sogar das Marktrecht, welches bisher Fürth besessen hatte, an Nürnberg; doch verlegte Heinrich IV. dieses Recht nebst Zoll- und Münzrecht am 19. Juli 1062 wieder nach Fürth zurück (s. Ussermann, Episcop. Bamberg., S. Blas. 1802, Cod. prob. 41). Auch Heinrich IV. weilte oft und gerne in Nürnberg. Als Heinrich V. im Sommer 1105 gegen seinen Vater zu Felde zog, nahm er nach längerer Belagerung die Stadt „von vntrewe wegen der Juden" ein und zerstörte dieselbe (Meisterlin in den Chron. d. deutsch. Städte III [Chron. der fränkischen Städte, Nürnberg III], Leipz. 1864, 86). Unter denen, welche Neubauten aufführten, werden genannt „die von Nassaw(?), die Swephermann, die Egloffsteiner und die alten Burggrafen" (a. a. O. 88). Diese Katastrophe begründete die engere Zugehörigkeit Nürnbergs zum Reiche. Bereits 1108 wird dort ein Butigler (buticularius), ein kaiserlicher Finanzbeamter, erwähnt; und in einer Urkunde vom Jahre 1112 gehört Norenberc mit Franckenfurt, Boparten u. a. zu den locis imperiali potestati assignatis (vgl. [Wölfern,] Hist. Norimb. diplom., Nürnb. 1738, Prodromus 322). Ueber die Familienangehörigkeit der älteren Burggrafen herrscht große Unklarheit (vgl. u. A. Müllners Annalen, herausg. v. Mayer, I, Nürnberg 1836, 205—221). Unter Heinrich IV. soll bereits 1060 ein Graf von Vohburg eingesetzt worden sein. Bei der Belagerung von 1105 waren Vertheidiger der Burg die Grafen Gottfried und Konrad, welche von älteren Historikern (vgl. Oetter, Versuch einer Geschichte der . . . Burggraven zu Nürnberg I, Frankfurt u. Leipzig 1751, 8. 10) als Grafen von Hohenlohe, von Stillfried (Genealog. Gesch. d. Burggrafen v. Nürnb., Görlitz 1843, 1 ff.) als Grafen von Raz (Ragaza in Oesterreich u. d. Enns, oder — nach Gruber — Raabs an dem Zusammenfluß der deutschen und böhmischen Thaya; s. Städtechr. III, 86, Anm. 3) bezeichnet werden; diese Grafen von Raz hält Stillfried für Abkömmlinge der österreichischen Babenberger. Nach jenen Grafen erscheint aus derselben Familie ein Gottfried der Jüngere, welcher 1138 als castellanus de Nurenberg vorkommt. Der letzte dieser Familie ist Konrad, seit 1163, welcher zuerst den Titel burggravius führt (die Reihe der vorzollerischen Burgvögte und Burggrafen s. bei Stälin, Wirtemb. Gesch. II, Stuttg. u. Tüb. 1847, 528 ff.). Dessen Erbtochter Sibylle war verheiratet an Friedrich von Hohenzollern, und durch ihn kam 1191 die Burggrafschaft an diese Familie (die Reihenfolge u. Regesten d. hohenzollerischen Burggrafen bei Stälin II, 502 ff.). Friedrich III. erhielt durch Urkunde Rudolfs vom 25. October 1273 die Bestätigung des Burggrafenthums, zu welchem bereits ein ziemlich ausgedehntes Territorium gehörte, als eines auch in weiblicher Linie erblichen Reichslehens. Durch Ererben der abensbergischen Güter legten die Burggrafen aus der Familie Hohenzollern den Grund zu der Markgrafschaft Ansbach; der Anfall der meranischen Güter begründete die Markgrafschaft Bayreuth (vgl. Des Ritters Ludwig von Eyb Denkwürdigkeiten brandenburgischer [hohenzollerischer] Fürsten, und die Einleitung dazu von Höfler, Bayreuth 1849). Neben den Burggrafen finden sich oft mehrere adelige „Burghüter". Friedrich Barbarossa, welcher von 1156—1188 siebenmal längern Aufenthalt in Nürnberg nahm, baute vermuthlich das jetzt noch vorhandene Kaiserschloß mit der Kaiserkapelle. Friedrich II. bestätigte durch Urkunde vom 8. November 1219 der Stadt die Reichsunmittelbarkeit, die Zollfreiheit und das Münzrecht (vgl. den Prodromus zur citirten Hist. Norimb. diplom. mit Urkunden von 1219—1721).

Bei dem Aufstreben der Stadt trat die Burggrafenwürde immer mehr in den Hintergrund. Mit derselben war zwar das Recht des kaiserlichen Landgerichtes verbunden; allein der Burggraf mußte dasselbe mit dem bürgerlichen Schultheißen theilen, welcher übrigens auch ein kaiserlicher Beamter war. Das Stadtgericht übte der Schultheiß mit den Schöffen ausschließlich. Ein Ausdruck dieser sich entwickelnden Selbständigkeit war, daß die Stadt sich 1256 dem rheinischen Städtebund anschloß. Rudolf von Habsburg bestätigte (15. Aug. 1287) ihre Privilegien; ebenso Adolf von Nassau (1293) und Albrecht von Oesterreich, welcher am 16. November 1298 seine Gemahlin von dem Erzbischof Wicbold von Köln in der St. Sebaldskirche krönen ließ. Nach dem Privilegium, welches der Stadt von Heinrich VII. d. d. Pisa am 11. Juni 1313, gegeben wurde, hatte ihre Autonomie schon bedeutende Fortschritte gemacht. Die kaiserlichen Beamten, Burgvogt und Schultheiß, waren in ein dem Stadtrath untergeordnetes Verhältniß getreten (Hist. Nor. dipl. n. 71). Von Ludwig dem Bayern erhielt die Stadt (13. Sept. 1318) Marktfreiheit — der Anfang der später so bedeutenden Ostermesse — und (12. September 1332) völlige Handelsfreiheit, so daß sich damals bereits der Handel Nürnbergs erstreckte von der Schweiz bis nach Köln, Flandern und einen Theil Westfalens. Schon 1320 hatte Ludwig dem

Rath neben dem kaiserlichen Schultheißen den Blutbann verliehen (l. c. n. 77). Als dieser Freund und Beschützer vieler Nürnberger Familien starb (11. Oct. 1347), kam ein lang verhaltener Groll unter den Bürgern zum Ausbruch. Die Patricier hatten eine eng geschlossene Phalanx gebildet, welche den eigentlichen Rath von 26 Gliedern und die „Genannten", einen weitern Rath von unbestimmter Zahl, ausschließlich besetzte. Die Unzufriedenen, meistens Handwerker, vertrieben am 11. Juni 1348 die Geschlechter und setzten einen neuen Rath ein, in welchen aus den alten Familien nur einige Wenige aufgenommen wurden. Die vertriebenen Geschlechter setzten sich nun mit dem Landadel in Verbindung und übten an der Stadt harte Repressalien. Die gedrückten Bürger dagegen hielten sich an den „kaiserlichen Kammerknechten", den Juden, schadlos, plünderten dieselben (am 5. Dec. 1348), verbrannten mehrere und verjagten die übrigen. Kaiser Karl IV. kam im September 1349 mit Heeresmacht, zog am 2. October in die Stadt, setzte den alten Rath wieder ein und ließ die Häupter des Aufstandes, über 100 an der Zahl, bei Todesstrafe auf ewig aus der Stadt verbannen (vgl. Städtechr. III, 317—327, und Lochner, Gesch. d. Reichsstadt Nürnb. z. Z. Karls IV., Berl. 1873, 1 ff.). Die später (1378) erfolgte Aufnahme von acht Handwerkern in den kleinen Rath war, da sie in der Minorität blieben, mehr eine Befestigung des aristokratischen Elementes, als ein Zugeständniß an das demokratische. Auf der Brandstätte der Judenhäuser wurde die Marienkapelle erbaut. Im J. 1381 wurde Eppelin von Gailingen in Neumarkt hingerichtet, der von seinem Schloß Tramaysel aus fast 50 Jahre lang die Umgegend Nürnbergs gebrandschatzt und die Kaufleute geplündert hatte. Das Recht des territorium clausum, dessen Begriff durch die Goldene Bulle (erlassen zu Nürnberg am 23. December 1356) geschaffen worden war, wurde, wie von den Kurfürsten, so auch von den Burggrafen in Anspruch genommen. Sie hatten sich dieses Recht 1363 von Karl formell bestätigen lassen. Aber wegen desselben entspannen sich blutige Streitigkeiten mit der Stadt, welche ein 1383 zu Nürnberg beschlossener Friede beendigen sollte. Doch die Unsicherheit der Straßen und die Plackereien von Seiten des Adels dauerten fort. — Am 19. October 1414 kam Magister Hus auf seiner Reise nach Konstanz durch Nürnberg, schlug, wie allenthalben, eine lateinische und deutsche Erklärung seiner Fahrt auf das Concil an und hatte mit Dr. Albert Fleischmann, Pfarrer von St. Sebald, und anderen Geistlichen eine vierstündige Disputation über seine Lehre. Auf dem Concil war Nürnberg vertreten durch Johann von Hollfeld, Pfarrer bei St. Lorenz, und die Patricier Sebald Pfinzing und Peter Volkamer. Eine für die Stadt wichtige Rechtshandlung wurde während des Concils vollzogen: Burggraf Friedrich VI. nämlich, der zehnte aus dieser Familie, wurde am 18. April 1417 von Kaiser Sigismund mit der Mark Brandenburg belehnt und dadurch Kurfürst, nachdem ihm bereits durch Urkunde vom 30. April 1415 das Recht hierauf zugesprochen worden war. Da seine Burg 1420 in einer Fehde mit Herzog Ludwig von Bayern-Ingolstadt in Flammen aufgegangen war, verkaufte er 1427 seine bisherige Residenz sammt allen dazu gehörigen Dörfern, Gütern und Rechten für 120 000 Goldgulden an die Stadt (Hist. Nor. dipl. n. 304 ad 309). Nun machte diese das Recht des territorium clausum für sich geltend und kam dadurch in Fehde mit Friedrichs Sohn, Markgrafen Albrecht Achilles von Ansbach, welcher ihr das Geleitsrecht und das kaiserliche Landgericht absprach. Der verheerende Krieg dauerte von 1449—1450 (s. Erhard Schürstabs Kriegsbericht, in Quellen und Erörterungen zur bayer. u. deutsch. Gesch. VIII, Münch. 1860, 23 ff.); den Rechtsstreit führte der Syndicus der Stadt, Gregor Heimburg (s. d. Art. und Joachimsohn, Gregor Heimburg [Hist. Abhandl. aus dem Münchener Seminar I], Bamberg 1891, 96 bis 143; vgl. auch Vogel, Des Ritters Ludwig von Eyb Aufzeichnung [um 1480] über das kaiserliche Landger. d. Burggrafthums Nürnberg, Erlangen 1867). Die Principienfrage wurde erst durch den Vergleich zu Ansbach vom 6. Januar 1496 (Harrassischer Vertrag, nach dem Vermittler Dietrich von Harras) gelöst, indem der Rath dem Markgrafen das kaiserliche Landgericht in dinglichen Sachen außerhalb der Stadtmarkung überließ; doch sollte dasselbe von zwei Rathsherren beschickt werden und dessen Aussprüche sich nicht auf das persönliche Recht der Nürnberger Unterthanen erstrecken. Im Landshuter Erbfolgekrieg 1503/1504 trat Nürnberg auf Seite des Herzogs Albrecht von München gegen die Erbansprüche der Pfalzgräfin Elisabeth, kam dadurch in den Besitz von Hersbruck, Reicheneck, Lauf, Stierberg, Betzenstein, Grünsberg, Deinschwang, Heimburg, Hausberg und Velden und erhielt die Vogtei über die Klöster Engelthal, Weißenohe und Gnadenberg nebst dem Schloß Henfenfeld und überdieß die Belehnung mit den böhmischen Pfandgütern in der Umgegend, so daß Nürnberg, wie bisher durch Reichthum, Bauthätigkeit und Kunstsinn in jeder Form, jetzt auch durch seinen Territorialbesitz alle Reichsstädte überragte. Aeneas Sylvius hatte ja schon ein halbes Jahrhundert früher geäußert, ein König von Schottland würde sich glücklich schätzen, wenn er wohnen könnte wie ein gewöhnlicher Nürnberger Bürger. Doch wurde von dem Reichthum auch ein edler Gebrauch gemacht, wie die zahlreichen Stiftungen von Kirchen und Klöstern und für die christliche Charitas beweisen. Aus der einen Familie Ketzel z. B. sind aus dem 15. Jahrhundert acht Glieder bekannt, welche in Jerusalem den Ritterorden des heiligen Grabes erhielten. Martin Ketzel machte, weil er unterwegs das Maß der Entfernungen der einzelnen Leidensstationen verloren hatte, zum zweiten Mal die Reise dahin, und nach diesen Maßen stellte Adam Kraft seine berühmten Stationen auf (vgl. Die Pilgerfahrten Nürnberger Bürger nach Jerusalem im

15. Jahrhundert, in Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg II [1880], 78 bis 164). — Die Verfassung der Stadt war seit der Unterdrückung des Handwerkeraufstandes vorwiegend aristokratisch geblieben. Die „Genannten“, unter diesen einige aus den Zünften, bildeten den „großen Rath“, welcher aber fast nur consultative Stimme hatte (vgl. Christoph Scheurls Epistel über die Verfassung Nürnbergs, 1516, in den Chroniken der deutschen Städte XI [Nürnberg V], Leipzig 1874, 785 ff.).

Nürnberg gehörte bis zum 11. Jahrhundert zur Diöcese Eichstätt. Bei der Gründung des Bisthums Bamberg (1007) war als Grenze gegen Eichstätt die Schwabach, einige Stunden nördlich von Nürnberg, bestimmt worden. Im J. 1015 wurde aber die Pegnitz, an deren beiden Ufern Nürnberg liegt, als Grenze festgesetzt, so daß von da an die St. Sebalder Seite von Nürnberg der Jurisdiction des Bamberger Bisthums unterworfen war (Ussermann l. c. p. XXXVIII, und Cod. prob. 22; Popp, Matrikel des Bisth. Eichstätt, Eichstätt 1836, 6). Das südwärts der Pegnitz gelegene Gebiet, auf welchem später die Pfarrkirche zu St. Lorenz erbaut wurde, gehörte noch eine Zeitlang zu Eichstätt und kam erst später zum Zweck einheitlicher Verwaltung an Bamberg (vgl. Müllners Annalen 255 f.). Die St. Walburgiskapelle auf der Burg hatte bereits eine Vorläuferin gehabt, die St. Othmarskapelle, welche noch bis in die Eichstätter Zeit zurückreichen mag. — Von Pfarrkirchen ist zuerst die Stiftskirche zu St. Sebald zu nennen. Nach alter Tradition soll um das Jahr 716 der hl. Bonifatius in Nürnberg eine Kapelle zu Ehren des hl. Petrus erbaut haben. Nahe derselben lebte als Einsiedler der hl. Sebaldus, angeblich ein Dacier; in der Sequenz seiner Messe aber wird er genannt de Francis genitus (AA. SS. Boll. Aug. III, 762). Als er (am 19. August 740) starb, wurde seine Leiche in der Kapelle beigesetzt. (Ueber die viel umstrittene Zeit seines Lebens s. Ussermann l. c. 282 sqq.; dieser nimmt auch an, daß die Kapelle erst später über seinem Grabe erbaut worden sei.) Da dieselbe infolge eines Blitzstrahles (nach 1140) abbrannte, wurde der jetzt stehende großartige Neubau begonnen, welcher 1377 vollendet ward; am 24. August 1378 wurde das Chor eingeweiht. Die Kirche war mit 13, von vornehmen Familien gestifteten Altären ausgestattet. Ein silberner Sarg für die Reliquien des hl. Sebald wurde 1397 fertiggestellt, der wundervolle eherne Sarkophag aber 1506 bis 1519 von Peter Vischer gefertigt. Andere Kunstwerke der Kirche sind: der metallene Taufstein, über welchem 1361 Wenzel, der Sohn Karls IV., getauft wurde; Christus am Oelberg und die Grablegung Christi von Adam Kraft, die alten Glasgemälde in der Löffelholz'schen Kapelle &c. Noch im 14. Jahrhundert beanspruchte der Pfarrer des benachbarten Poppenreuth, daß die St. Sebaldskirche eine Filiale der seinigen sei. Am 23. April 1387 entschied Papst Urban VI., daß der Pfarrer bei St. Sebald residire und Poppenreuth durch einen Vicar desselben pastorirt werde (Hist. Norimb. diplom. n. 236); 1477 erhob Sixtus IV. die Pfarrei zu einer Propstei, nachdem Martin V. bereits 1425 durch Bulle vom 26. März die Erhebung der Gebeine des hl. Sebaldus angeordnet und seine Verehrung für den 19. August formell approbirt hatte (AA. SS. Boll. Aug. III, 763). — Die Pfarrkirche St. Lorenz entstand aus einer kleinen Kirche, welche um 1003 südlich der Pegnitz, außerhalb der Mauer, unter dem Titel „Zum heiligen Grabe“ erbaut worden war. Dieselbe war Anfangs von der Kirche in Fürth abhängig, erhielt aber später Pfarrrechte (Bullen Alexanders III. von 1163 und Gregors IX. von 1235 bei Lang [s. o.] I, 247. II, 243 und Deduct. Furth., Bamberg. 1774, 63. 64). Vom Jahre 1274 an wurde sie auf Kosten der zu Nürnberg wohnenden Grafen von Nassau neu erbaut und St. Lorenz benannt. Aber noch 1312 ist eine Urkunde gesiegelt mit dem Sigillum ecclesiae parochialis sancti sepulchri in Nurnberg (Müllners Annalen 239). Den rechts stehenden Thurm baute der spätere König Adolf, damals Stadtrichter in Nürnberg. (So nach Ussermann und Meisterlin; nach Hegel, Chron. d. deutsch. Städte III, 71, Note 4, wurden die Grafen von Nassau erst gegen das Ende dieses Jahrhunderts in Franken ansässig.) Das Chor wurde 1439—1477 gebaut. Im J. 1316 erhob Bischof Philipp von Eichstätt die Reliquien des heiligen Abtes Deocharus (ca. 850), Stifters des Klosters Hasenried (seit [illegible] Chorherrenstift, seitdem Herrenried, jetzt Herrieden genannt) und schenkte einen Theil derselben nach Nürnberg, wo sie in dem Zwölf-Apostel-Altar der St. Lorenzkirche beigesetzt wurden. Im J. 14[illegible] kamen sie in die neuerbaute St. Deochars- [illegible] Gottliebskapelle (Gretser, Opp. omn. X, Rat[illegible] 1737, 825); 1437 wurde ein kostbarer silberner Sarkophag für dieselben gefertigt; 1845 kamen sie nach Eichstätt (Jocham, Bavaria sancta I, Münch. 1861, 342). Hervorragende Kunstwerke der Kirche, welche mit 14 Altären ausgestattet war, sind das 64 Fuß hohe Sacramentshäuschen von Adam Kraft und der „Englische Gruß“, welchen Anton Tucher 1518 durch Veit Stoß fertigen ließ. Die Pfarrkirche wurde 1477 zugleich mit der von St. Sebald zur Propstei erhoben. — Von den zahlreichen kleineren Kirchen und Kapellen sollen nur zwei besprochen werden. Die Kirche zu Unserer Lieben Frau wurde von 1355 an auf der Stelle der mit Genehmigung Karls IV. niedergerissenen Synagoge und der 1348 niedergebrannten Judenhäuser erbaut. Durch Urkunde vom 8. Juli 1355 bestätigt von Bischof Leopold von Bamberg am 11. August d. J., verfügte der Kaiser, daß der Gottesdienst von drei Priestern gehalten werde, welche dem Praecentor der Marienkapelle zu Prag unterstellt und von ihm dem Bischof von Bamberg präsentirt werden sollten. Nach einer

Urkunde von 1379 sollte wegen Vermehrungen des Stiftsvermögens die Zahl der bepfründeten Priester auf neun erhöht werden, wozu noch ein Vicar kam. Diese Priester waren verpflichtet, das Officium und die Missa de B. M. V. täglich in derselben Weise zu halten, wie dieß Papst Clemens VI. für die Marienkirche in Prag vorgeschrieben hatte. Im J. 1358 wurde die Kirche eingeweiht und am 11. April 1361 in Gegenwart des Kaisers eine große Heiligthumsschau mit den von Prag gebrachten Reliquien von dem Balkon über dem Portal aus gehalten. Im J. 1392 stifteten 19 Ritter und 6 Edelknechte zu Ehren der heiligen Jungfrau in dieser Kirche den Ritterorden der Fürspänger, dessen Mitglieder im rechten Eck ihres Wappenschildes eine goldene Gürtelspange führten. Die Wappenschilder derselben wurden nach ihrem Tod in der Frauenkirche aufgehängt. Nach der sog. Reformation suchten die katholisch gebliebenen Mitglieder ihre Begräbnißstätte in den Frauenkirchen zu Bamberg und Würzburg (Metzner, Saalbuch d. Frauenkirche in Nürnberg, im Hist. Vereinsber. von Bamberg XXXII, 1869, S. V f.). Eine Kirche zum heiligen Geist befand sich im Neuen Spital. Dieses Spital, so genannt im Gegensatz zu dem ältern St. Elisabethenspital, wurde 1331, die Kirche 1333 von Konrad Heinz, genannt Groß, erbaut. Ein 1343 von Kunigunde von Orlamünd, Wittwe des Grafen Otto, dabei gestiftetes Kloster für Cistercienserinnen wurde bereits 1348 unter dem Namen „Himmelsthron" nach Gründlach transferirt (vgl. v. Kreß, Gründlach und seine Besitzer, in den Mittheilungen aus d. Geschichte Nürnbergs III [1881], 201 ff.). In der Kirche wurden die Reichskleinodien, unter ihnen ein Stück vom heiligen Kreuz, die heilige Lanze, ein heiliger Nagel aufbewahrt (deren Aufzählung s. in der Urkunde Ludwigs, Markgrafen von Brandenburg, d. d. München am 12. März 1350, laut welcher er sie an Karl IV. übergibt, bei Ussermann l. c. Cod. prob. 200; vgl. auch Murr, Merkwürdigkeiten Nürnbergs, Nürnb. 1778, 157—285, und Bock, Kleinodien des röm. Reichs, Wien 1864). Entgegen seinem Versprechen, sie innerhalb dreier Tage nach Frankfurt oder Nürnberg zu bringen, hatte Karl sie nach Prag gebracht (Albert. Argentin. bei Urstisius, Germ. Historicorum etc. II, Francofurdi 1585, 156). Auf seine Bitte genehmigte Papst Innocenz VI. (d. d. Avignon am 13. Februar 1354), daß das Festum de lancea et clavis am Freitag nach der Octav des Osterfestes in Teutschland und Böhmen gefeiert werde (s. d. Art. Lanze I, die heilige). Als Sigismund wegen der Husitengefahr die Kleinodien zu Prag nicht mehr sicher glaubte, kamen sie zunächst auf die Blindenburg in Ungarn. Einige derselben übernahmen die Nürnberger Patricier Sigmund Stromer zur Rosen und Georg Pfinzing um Michaeli 1423 zu Ofen und brachten sie am 29. März 1424 nach Nürnberg; dort wurden sie in der Heiliggeistkirche in einem vor dem Altar an Ketten hängenden, wie ein Häuschen gestalteten Schrein verwahrt (Chron. der deutschen Städte II, 42 ff.). Papst Martin V. genehmigte nachträglich die Uebertragung durch Bulle vom 31. December 1424 (Ussermann l. c. Cod. prob. 234). Im J. 1524 wurden sie bei dem oben genannten Fest zum letzten Mal öffentlich zur Verehrung ausgesetzt, was in katholischer Zeit alljährlich geschehen war. Vergebens reclamirte sie die Kirche in Aachen, wo die übrigen Kleinodien aufbewahrt waren. Doch wurden sie zu jeder Kaiserkrönung durch eine eigene Gesandtschaft überbracht. Infolge der französischen Revolutionskriege wurden sie 1797 nach Wien gebracht, wo sie jetzt noch sind. — Eine Beschreibung der Diöcese Bamberg vom Jahre 1510 zählt den Nürnberger Clerus folgendermaßen auf: in St. Sebald der Propst, Prediger, Archidiacon, 8 Kapläne, 18 Altaristen und 7 Geistliche an Nebenkirchen; in St. Lorenz der Propst, Prediger, Archidiacon, 6 Kapläne, 14 Altaristen und 7 an Nebenkirchen; in der Frauenkirche 9 Beneficiaten; in St. Katharina 5 Altaristen, im neuen Hospital 10; in Summa 90 (Schuberth, Hist. Versuch über die geistliche und weltliche Staats- und Gerichtsverfassung des Hochstifts Bamberg, Erlangen 1790, 241 ff.). Dazu kommt noch der Clerus der Klöster.

Als ältestes Kloster wird das der Benedictiner anzusehen sein. Einer allerdings nicht hinreichend begründeten Sage nach soll schon Karl d. Gr. um's Jahr 805 eine St. Martinskapelle mit Kirchhof bei Nürnberg gegründet haben, deren Katharinenaltar Papst Leo III. im J. 805 gelegentlich der Rückreise von Karls Hoflager nach Rom consecrirt hätte. Ein dabei gegründetes Kloster schottischer Benedictiner soll 1105 bei der Belagerung Nürnbergs durch Heinrich V. zerstört worden sein (Pastorius, Francon. rediviva, Norimberg. 1702, 245. 450). Der Wahrheit kommt näher, daß König Konrad III. im J. 1140 die St. Aegidienkirche erbaute, in dieselbe die alte St. Martinskapelle hineinzog und dabei ein Kloster für Iroschotten gründete. Erster Abt desselben wurde sein Hofkaplan Carus, vorher Abt des Schottenklosters in Würzburg (Bellesheim, Kirchengesch. Irlands I, Mainz 1890, 342). Da übrigens die neue Abtei nicht, wie die zu Würzburg und zu Regensburg, dem hl. Jacobus dedicirt wurde, so ist es wahrscheinlich, daß vorher wirklich schon Benedictiner, aber fränkische, hier gewesen, welche ältere Kapellen zu Ehren der in Frankreich hochverehrten hll. Martinus und Aegidius erbaut hatten. Der letzte Schottenabt des an Personal und Vermögen arg herabgekommenen Klosters war Mauritius II. (gest. 1418). Drei von Fulda berufene Mönche, von welchen einer 1416 als Gegenabt aufgestellt worden war, vermochten sich nicht zu halten; drei aus Schottland gekommene Benedictiner waren ebenfalls nicht zur Reform geeignet. Deßhalb berief die Commission, welche von dem Bamberger Bischof Albert zur Durchführung der von dem Konstanzer

Concil anbefohlenen Reform gebildet ward, im J. 1418 acht Mönche aus Reichenbach (im Bisthum Regensburg), von welchen Georg Möringer als erster deutscher Abt das Kloster nach seiner geistigen und materiellen Seite wieder hob. Aber den Lockungen der Glaubensneuerung widerstand der Convent doch nicht. — Das Kloster der Augustiner-Eremiten wurde 1218 (al. 1224) angeblich von den Grafen von Nassau gegründet und von Alexander IV. mit wichtigen Privilegien ausgestattet, deren Anerkennung und Schutz Bischof Berthold von Bamberg 1275 dem Magistrat und den beiden Pfarrern empfahl. Im Laufe des 15. Jahrhunderts wurden nicht weniger als fünf bis sechs Versuche gemacht, das Kloster in kirchlichem Sinne zu reformiren, alle mit geringem Erfolg. Desto schneller fielen die Mönche der Pseudoreform zu. Staupitz, der von 1512 an öfters in Nürnberg weilte, erntete zwar für seine Predigten großen Beifall; aber er, der Freund und Vertheidiger Luthers, trug auch dazu bei, die Geister für die Neuerung vorzubereiten. — Die Franciscaner kamen 1224 in die Stadt. Damals schickte nämlich der Provinzial Fr. Albert von Pisa, welcher an Mariä Himmelfahrt in Würzburg das Provinzialcapitel gehalten, von dort aus einige Brüder nach Nürnberg, um bei der St. Paulskapelle ein Kloster zu gründen (Eubel, Gesch. d. Oberdeutschen Minoritenprovinz, Würzb. 1886, 204, Nr. 52). Zu den vorzüglichsten Wohlthätern bei der Gründung gehörte der Patricier Konrad Waldstromer, welcher bei einem Aufenthalt in Italien den hl. Franciscus persönlich kennen gelernt hatte. Die Mönche, Conventualen, waren aber im Lauf der Zeit in Beobachtung der Regel sehr nachlässig geworden; auf erhobene Klage gab Eugen IV. am 29. Januar 1447 dem Abt des Aegidienklosters zu Nürnberg als apostolischem Commissar die Weisung, nur diejenigen im Kloster zu belassen, welche die strenge Observanz annehmen würden, und die Besitzthümer, welche das Kloster bisher, der Regel zuwider, besessen, für andere Kirchen und fromme Zwecke zu verwenden. Mit Genehmigung des Bischofs Anton von Rotenhan kamen die Güter an das neue Hospital. Im J. 1447 brachten 18 aus Heidelberg und anderen Orten berufene Brüder die strenge Observanz dahin und errichteten noch in demselben Jahre eine Schule für Philosophie und Theologie. Diese Reform wurde im J. 1452 durch die persönliche Anwesenheit des hl. Johannes Capistranus vollendet. Vom 17. Juli bis 13. August predigte dieser zu Nürnberg täglich, und zwar so eindringlich, daß das Volk sechs große Wagen mit musikalischen Instrumenten, Würfeln, Karten &c. auf den Markt brachte und öffentlich verbrannte. Wie hoch er die dortige Klosterschule schätzte, mag daraus entnommen werden, daß er noch in demselben Jahre von Leipzig aus 34 Novizen unter Führung seines Gefährten P. Christoph de Varisco dahin sandte. Die Reform war auch nachhaltig. P. Albert Büchelbach starb 1471 im Rufe der Heiligkeit. Die Haltung des Conventes in der Reformationszeit war bewunderungswürdig. — Auch die Dominicaner besaßen in Nürnberg ein Kloster. Im J. 1248 begannen die Nürnberger Bürger Johann und Otto Winkler den Bau eines Predigerklosters; 1271 war die Kirche, 1288 das Kloster vollendet. Von 1277 bis 1486 wurden sechs große Ordenscapitel dort gehalten. Bedeutender Schriftsteller und Lehrer der Theologie war Fr. Johannes Nider (s. d. Art.). — Carmeliten wurden 1255 besonders durch die Freigebigkeit der Familie Peßler berufen. Um das Jahr 1416 nahmen sie die strenge Observanz an. — Karthäuser finden sich seit dem Ende des 14. Jahrhunderts in der Stadt. Die Karthause Cella S. Mariae wurde 1380 von einem Nürnberger Patricier Marquard Mendel für 13 Priester und 6 Laienbrüder gestiftet; am 2. Februar 1382 wurde das Kloster bereits bezogen und am 10. April d. J. dem Orden incorporirt. — Die Deutschordenscommende war bei der Kirche zu St. Jacob, welche Kaiser Otto IV. durch Urkunde vom 20. Februar 1209 dem Deutschorden schenkte (vgl. Boehmer, Reg. imper. inde ab a. 119[illegible] usque ad a. 1254, Stuttgart 1849, 59, n. 170). Die im Deutschen Haus befindliche Elisabethenkapelle wurde 1290 erbaut. Am 11. Juni 1350 wurde zwischen dem Comthur Poppo von Henneberg und dem Rath ein Vergleich über den Umfang des dem Deutschen Hause zustehenden Asylrechtes geschlossen (Ussermann l. c. Cod. prob. 201). Die Anfänge des Klosters der Dominicanerinnen scheinen bis in den Beginn des 13. Jahrhunderts zurückzugehen, wo außerhalb der Stadt sich eine Beguinenclause gebildet hatte; die Bewohnerinnen derselben nahmen gegen Ende des Jahrhunderts die Regel des hl. Dominicus an und bildeten mit 16 aus dem Kloster Frauenaurach (Bamberger Bisthums) gekommenen Ordensfrauen den Convent zur hl. Katharina. Die Kirche war 13[illegible] vollendet. Im J. 1358 befreite Karl IV. das Kloster von allen Belastungen und nahm es unmittelbar in den Schutz des Reiches; 1428 wurde strenge Clausur eingeführt, und zur Durchführung der Reform wurden zehn Schwestern aus dem Kloster Schönsteinbach bei Ensisheim im Elsaß berufen. Die erste Priorin nach der Reform, Gertrudis Gewichtmacher, welche von 1428 bis 14[illegible] Vorsteherin war, hatte die Profeß über 1[illegible] Schwestern abgenommen, durch welche vier andere Klöster reformirt wurden. — Clarissen entstanden aus einer ältern Frauencongregation, Sorores S. Mariae Magdalenae, die nach der Regel des hl. Augustinus lebte und 1274 die zweite Regel des hl. Franciscus annahm. Sie siedelte 1277 in das von den Brüdern Friedrich und Eberhard Ebner für sie erbaute Kloster zu St. Clara über. Die päpstliche Genehmigung des Wechsels der Regel erfolgte 1278; zur Einführung derselben kamen 1279 einige Schwestern aus dem Kloster Söfflingen bei Ulm; 1290 wurde die erste Äbtissin gewählt. Zu Ende des 14. Jahrhunderts

zählte das Kloster gegen 40 Nonnen, unter diesen Sprossen der vornehmsten Familien. Im J. 1452 reformirte der hl. Johannes Capistranus das Kloster mit solchem Erfolg, daß bald von hier aus auch die Klöster zu Bamberg (1460), Eger (1465) und München (am Anger, 1481) reformirt werden konnten. Der Magistrat mißbrauchte aber sein Schutzrecht und verlangte schon um 1466, daß ohne seine Genehmigung keine Novizen aufgenommen würden.

II. **Nürnberg von der Reformation bis zur Neuzeit.** Mit seiner äußern Machtstellung hatte der Rath durch Patronatsrechte u. s. w. auch großen Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse zu gewinnen gewußt. Die Lehren Luthers über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche paßten vorzüglich zu den Herrschgelüsten des Rathes. Auch machten die Augustinermönche Propaganda für die Bestrebungen ihres Ordensbruders, welcher im October 1518 auf der Reise nach und von Augsburg bei ihnen Einkehr genommen hatte. Als Begleiter hatte sich ihm angeschlossen der Nürnberger Augustiner Wenceslaus Link, welcher später Custos und Prediger im neuen Spital wurde. Mönche aus anderen Klöstern, die sich dort nicht mehr recht heimisch fühlten, wie der Karthäuser Franz Kolb, fanden vorläufige Aufnahme bei den Augustinern. Andreas Osiander, seit 1522 Prediger bei St. Lorenz, neigte sich der neuen Lehre zu. Als aber auch ein Dominicanermönch Gallus Korn in diesem Sinne predigte, verboten ihm seine Mitbrüder die Kanzel; er entsprang aus dem Kloster und begab sich nach Wittenberg. Der Rath aber temporisirte damals noch. Als im J. 1522 in Nürnberg ein Reichstag gehalten wurde, verbot der Rath den Predigern streng, irgend eine Streitfrage auf der Kanzel zu berühren. Dennoch mußte am Samstag nach Neujahr 1523 ein päpstlicher Legat vor den Reichsständen Klage erheben, daß der Rath entlaufene Ordensleute schütze, und daß vier Prediger in der Stadt Luthers Lehre verkündigten. Die Antwort lautete vorsichtig ausweichend. In der Charwoche desselben Jahres wurden die Pröpste der beiden Pfarrkirchen Namens ihrer Gemeinden um Austheilung der Communion unter beiden Gestalten ersucht. Die Bittsteller wurden zwar nach Entscheidung des Rathes an den Bischof von Bamberg und von diesem an ein künftiges Concil verwiesen. Aber dieses warteten die Pröpste Georg Peßler von St. Sebald und Hector Poemer von St. Lorenz nicht ab, sondern schafften in der Charwoche 1524 die heilige Messe ab und führten die Communion unter beiden Gestalten ein. Das Nämliche that der Augustinerprior Wolfgang Volbrecht, welcher das Büchlein Luthers über den Ablaß hatte nachdrucken lassen und bereits am Gründonnerstag des vorausgehenden Jahres seinen Conventualen und einigen Bürgern die Ostercommunion unter beiden Gestalten gereicht hatte. Am meisten Aufsehen erregte, daß Isabella, Schwester des Erzherzogs Ferdinand, Gemahlin des abgesetzten Königs Christian von Dänemark, sich öffentlich in der Schloßkirche durch Osiander die Communion unter beiden Gestalten reichen ließ. Als der Legat Campeggio am 14. März 1524 zu dem Reichstage nach Nürnberg kam, war die Bevölkerung bereits so verhetzt, daß die entgegenreitenden Fürsten ihm riethen, nicht im geistlichen Ornat, sondern in einfachem Reiseanzug die Stadt zu betreten. Trotzdem zogen die Prediger gegen ihn und die katholischen Theologen los (s. Metzner, Friedr. Nausea, Regensburg 1884, 23). Die katholischen Prälaten und die als entschieden bekannten Priester wurden offen von dem Pöbel verhöhnt. Der Bischof von Bamberg citirte die beiden Pröpste und den Augustinerprior zum Verhör auf den 12. September vor sein Forum, wo sie erschienen. Bei der Verkündigung des Urtheils am 19. September ließen sie sich aber durch einen Anwalt vertreten, welcher die Urtheilsverlesung durch die Appellation an ein „künftig frei, christlich und gottseliges Concilium" unterbrach. Daraufhin wurden die drei Genannten ihrer Würden entsetzt und mit dem großen Bann belegt, eine Sentenz, welche der Rath völlig ignorirte. Nachdem noch in der letzten Zeit einige Mönche, die aus dem Kloster getreten waren, und ein Augustiner Johann Walter, der sich verheiratet hatte, aus der Stadt verwiesen worden waren, änderte jetzt der Rath seine Taktik und gestattete die Priesterehe. Von dieser Erlaubniß machte zuerst Dominicus Schleupner, Prediger bei St. Sebald, ein Schlesier, am 19. Februar 1525 Gebrauch. Der ehemalige Augustiner Link war schon 1523 zu Altenburg von Luther selbst getraut worden. Der Abt von St. Aegidien, Propst Peßler und Osiander folgten bald nach. Der Rath veranlaßte am 3. März 1525 ein Religionsgespräch, bei welchem das ganze Präsidium nur aus „evangelisch" Gesinnten zusammengesetzt war. Als Vertreter der Katholiken waren nur Carmeliten, Franciscaner und Dominicaner erschienen. Bedeutende Redner unter ihnen waren der Carmelitenprior Andreas Stoß, der Sohn des berühmten Bildhauers Veit Stoß, der Franciscanerguardian Michael Frieß und der Prediger bei St. Clara P. Nicolaus Stein. Nachdem schon bei der ersten Sitzung aus der Mitte des Volkes Rufe ertönt waren: „Werft die Mönche zum Fenster hinaus!" erschienen dieselben auf der fünften Sitzung am 14. März nicht mehr, sondern erklärten schriftlich, es seien keine unparteiischen Richter da, sie aber würden den Weisungen ihres Ordinarius Gehorsam leisten. Uebrigens darf man nicht glauben, daß das Volk in hellen Haufen zur neuen Lehre übergelaufen sei. Die Abtissin der Clarissen, Charitas Pirkheimer, schreibt: „Ich hör oft, das vil menschen in diser stat sind, die halb verzweifelnd sind und in kein predigt mer gen, sagen, sy sind durch die predig verirret, daß sy nit wissen, was sy gelauben sollen, und geben gern vil darumb, das sy derselben nit gehört hetten" (Höfler, Der hochberühmten Ch. Pirkheimer Denkwürdigkeiten a. d. Reformationszeitalter, Bamb.

1852, 130). Der Rath aber beschloß den Uebertritt zur Reformation. Den Orden wurde die Seelsorge über die Frauenklöster abgenommen, ihnen überhaupt das Predigen und Beichthören untersagt, die Fasttage wurden aufgehoben u. dgl. Am 12. Mai 1525 erhielten die Priester Befehl, Bürger zu werden und alle bürgerlichen Lasten mitzutragen. Denen, welche Gehorsam leisten würden, wurde versprochen, daß sie lebenslänglich ihre Pfründe beibehalten dürften. Dieser Lockung gaben viele nach. Der Abt von St. Aegidien, Friedrich Pistorius, übergab mit Zustimmung des damals 25 Personen zählenden Conventes am 12. Juli das Kloster dem Magistrat gegen eine Leibrente für sich und die Seinigen. Der Augustinerprior Volbrecht hatte schon gegen Ende 1524 mit seinem Convent den Habit ausgezogen; am 22. März 1525 übergaben sie ihr Kloster an den Rath. Die meisten der 24 Conventualen apostasirten, die übrigen wurden zur lebenslänglichen Sustentation in das Karthäuserkloster geschickt. Am Montag nach Martini 1526 wurde das Kloster gesperrt. Die Franciscaner ertrugen alle mit heroischer Geduld die über sie verhängten Vexationen und die äußerste Armut. Mehrere blieben unter Verkleidung in der Stadt. Als der letzte starb am 6. December 1562 P. Petrus Pfingstſtätter, nachdem er seine 60jährige Ordensprofeß gefeiert hatte. Er wurde in seinem Habit im Chor der Kirche begraben. Nachdem von den Dominicanern einige gestorben, andere in unbehelligte Klöster ihres Ordens übergetreten waren, übergaben die fünf letzten, wankend geworden, am 4. April 1543 ihr Kloster dem Magistrat gegen eine Leibrente. Der Carmelitenprior Dr. theol. Andreas Stoß, welcher sich energisch den ersten Anfängen der Reformation widersetzt hatte, wurde vom Rath aus der Stadt verwiesen. Sein Nachfolger Andreas Schürstab übergab bereits am 5. Juli 1525 sein Kloster, welches 15 Priester und 7 Laienbrüder zählte, der städtischen Behörde. Diejenigen, welche standhaft blieben, wurden theils im Aegidienkloster, theils in der Karthause lebenslänglich sustentirt. Die Karthäuser hatte ihre strenge Regel nicht vor Verweltlichung zu schützen vermocht. Der Prior Georg Keberer lieferte am 5. Juli 1525 sein Kloster an den Rath aus. Die meisten Mönche traten zur neuen Lehre über, die anderen beschlossen ihr Leben im Kloster unter Bezug einer Competenz. Dem Kloster der Dominicanerinnen wurde vom Magistrat ein Prädicant in der Person des ehemaligen Stiftspredigers bei St. Gangolf in Bamberg, Johann Schwanhäuser, aufgenöthigt und die Aufnahme von Novizen verboten. Da die Zahl der Schwestern bald auf zwölf herabgesunken war und die meisten über 70 Jahre zählten, schickte ihnen das Bamberger Kloster trotz des Verbotes vier Novizen, unter diesen die spätere Priorin Cordula Knorr, die letzte ihres Amtes. Sie starb am 26. Juni 1596 (nach Anderen 26. Jan. 1595). Die einzige sie überlebende Klosterfrau Margaretha Binder, welcher das Tragen des Ordensgewandes verboten wurde, begab sich in das Kloster der Clarissen zu Bamberg. Bei den Clarissen, 60 an der Zahl, wurden die Töchter des Hieronymus Ebner, Caspar Nützel und Friedrich Tetzel von ihren Angehörigen gewaltsam und unter Mißhandlungen aus dem Kloster geholt; später folgte noch eine vierte Nonne. Die übrigen blieben treu und erduldeten ein wahres geistiges Martyrium neben Hunger und bitterer Noth. Im J. 1526 wurde ihre Kirche geschlossen und aller Werthsachen beraubt. Ihr Beichtvater wurde aus der Stadt vertrieben, und für jeden andern Priester war es mit Lebensgefahr verbunden, ihnen geistliche Hilfe zu bringen, so daß sie einmal fünf Jahre lang der heiligen Sacramente beraubt waren. Dagegen wurde ihnen der Prädicant Johann Poliander zugewiesen. Oft drangen die Prediger und die Rathsherren gewaltsam in die Clausur, um die Schwestern durch Versprechungen und Drohungen zum Abfall zu verleiten. Vergebens richtete Willibald Pirkheimer an den Magistrat eine Schutzschrift (s. seine Opp. ed. Goldast, Francof. 1610, 375—385) für das Kloster, dessen Abtissin von 1503—1532 seine Schwester Charitas Pirkheimer (s. d. Art.) war. Ihre Schwester Clara folgte ihr in gleicher Würde mit einer nur 17wöchentlichen Amtsdauer. Willibalds Tochter Katharina hatte bei ihrem Amtsantritt noch 23 Mitschwestern; 30 Jahre stand sie unter den schwierigsten Verhältnissen dem Kloster vor, bis 1563 der Tod sie erlöste. Ihr Lob sang Bruschius, ihr Verwandter, in einem Gedicht. Erst unter der letzten Abtissin, der Reihe nach die 55., Ursula Muffel (1563—1590) wurde (1565) das Kloster von der Belästigung durch die Prädicanten befreit, welche daselbst predigten und, freilich vergebens, verlangten, daß die Klosterfrauen ihren Predigten beiwohnen sollten. Um ihnen die heiligen Sacramente zu spenden, kam von 1586 an öfters im Jahre der Guardian des Franciscanerklosters in Bamberg, P. Leonhard Graff, in weltlichem Gewand; gleichen Liebesdienst erwies ihnen bisweilen der Stiftsdecan von Spalt. Um diese Zeit waren noch drei Clarissen am Leben: eine Laienschwester Ursula (gest. 1587), die Abtissin (gest. 1590) und Schwester Felicitas Obermayr (gest. 1591). Ihnen hatten sich sechs Augustinerinnen von Pillenreuth angeschlossen, deren Kloster 155[illegible] von den Markgräflichen niedergebrannt worden war. Die letzte von diesen, Elisabeth Retzenbo[illegible], starb erst am 29. September 1596. Durch eine merkwürdige Fügung waren die ersten und letzten Bewohnerinnen des St. Claraklosters Augustinerinnen gewesen. Noch lange hat sich beim protestantischen Volke die Sage erhalten, daß in der Clarissen- und in der Franciscanerkirche an gewissen höheren Festen der Choral von geisterhaften Stimmen gesungen werde. Von den übrigen [illegible] Nürnberger Gebiet gelegenen Klöstern ergab [illegible] das Cistercienserinnenkloster zu Gründlach, welches nur noch vier Einwohnerinnen, alle adeligen Namens, zählte, bereits am 28. Juli 1525; [illegible]

der Augustinerinnen zu Engelthal fiel erst 1565 an die Stadt.

Die Schweizer Reformatoren Zwingli und Oekolampadius hatten in der Stadt viele persönliche Freunde, und unter dem Volke fanden ihre Lehren zahlreiche Anhänger. Aber der Rath verbot alle Schriften der Reformirten als „Teufelsbücher". Zwischen Zwingli und Osiander, wie zwischen Pirkheimer und Oecolampadius entspannen sich heftige literarische Fehden über die Abendmahlslehre. Im J. 1524 weilten in Nürnberg Thomas Münzer (s. d. Art.), sein Genosse Heinrich Pfeiffer und der Anhänger Karlstadts, Dr. Reinhard; nachdem ihr antilutherisches Lehren ruchbar geworden, wurden alle sofort aus der Stadt verwiesen. Der Wiedertäufer und Antitrinitarier Denk (s. d. Art.), welcher um 1523 und 1527 hier weilte, hatte eifrige Schüler in den Malern Georg Pencz, Sebald und Barthel Beham, welche als Socialisten ausgewiesen wurden; ebenso der Wiedertäufer Hans Hutt. Der anabaptistisch gesinnte Pfarrer in dem benachbarten Eltersdorf, Wolfgang Vogel, wurde sogar am 26. März 1527 hingerichtet. Spuren der wiedertäuferischen Lehre erhielten sich noch lange. — Durch den am 23. Juli 1532 in Nürnberg abgeschlossenen Religionsfrieden wurden die neu geschaffenen Zustände von Seiten des Reiches vorläufig anerkannt, und auch später ward nichts mehr geändert. Die Stadt blieb streng protestantisch. Im J. 1571 wurden zwei Kapläne bei St. Sebald wegen der flacianischen Streitigkeiten ihres Dienstes entlassen; 1577 wurden alle Geistlichen auf's Rathhaus berufen und ermahnt, unter Ablehnung der Concordienformel der Augsburger Confession treu zu bleiben; auftretende Schwärmer und Sectirer wurden aus der Stadt verwiesen. Dagegen hat sich Manches aus katholischer Zeit lange erhalten. Erst 1783 wurde der Exorcismus bei der Taufe, 1789 der tägliche Früh- und Vesperchor und das Salve Regina in der Frauenkirche abgeschafft. Erst vom 21. Sonntag nach Trinitatis 1810 an bedienten sich die Geistlichen bei der Austheilung des Abendmahls nicht mehr der Meßgewänder (vgl. Pfister, Handbuch der vorzüglichsten Denk- und Merkwürdigkeiten Nürnbergs, 2 Bdchn., s. l. 1830—1833).

Vom Bauernkrieg blieb die Stadt und ihr Gebiet ziemlich frei. Auch der schmalkaldische Bund und der gegen denselben in ihren Mauern (am 10. Juli 1538) geschlossene „heilige Bund" vermochten nicht, den vorsichtigen Rath aus seiner neutralen Stellung herauszulocken. Aber wie er es den Bauern nicht verwehrt hatte, in Nürnberg Waffen einzukaufen (Bensen, Gesch. d. Bauernkriegs in Ostfranken, Erlangen 1840, 360 ff. 381), so gestattete er im schmalkaldischen Krieg, daß aus der Stadt den beiden Parteien Proviant geliefert werde; dieß kostete Nürnberg eine Brandschatzung von 300 000 Gulden, welche Karl V. ihr auflegte. Als sie auch in dem „Markgrafenkrieg" neutral bleiben und durch eine Subvention von 100 000 Gulden an den Markgrafen Albrecht Alcibiades von Bayreuth von der Theilnahme sich loskaufen wollte, warf ihr dieser in bitteren Worten ihre zweideutige Haltung vor (6. März 1552) und überzog sie mit Krieg, der ihr binnen wenigen Wochen einen Schaden von 1 800 000 Gulden verursachte. Nürnbergs Verhältniß zu Kaiser und Reich war schon seit längerer Zeit ein sehr lockeres geworden. Der Reichsschultheiß war nur mehr ein Executivbeamter des Rathes. Gewöhnlich war er, ähnlich wie der italienische Podestà, ein auswärtiger Adeliger, welcher auf eine bestimmte Zeit in Dienst genommen wurde, auswärtige Botschaften übernahm und bisweilen den Oberbefehl über die Söldner führte. Seit 1571 hörte dieses Amt ganz auf und der Titel ging endlich auf den ersten „Losunger" oder Bürgermeister über. Reichstagsgesandte tagten seit dem religiösen Abfall nicht mehr in der streng protestantischen Stadt; aber die Kaiser weilten wiederholt dort, und am 7. Juli 1570 bereitete die Stadt dem Kaiser Maximilian II. einen glänzenden Empfang. Auf die Dauer vermochte sie sich aber in dieser schwankenden Haltung, die durch den speculativen Kaufmannsgeist dictirt war, nicht zu halten, und so trat sie (am 10. Mai 1609) der protestantischen Union bei, wurde indeß nach der Schlacht am weißen Berg durch den Aschaffenburger Receß (24. Mai 1621) gezwungen, von derselben zurückzutreten. Im 30jährigen Krieg hatte die Stadt von 1625 an fast jährlich schwere Contributionen an die kaiserlichen Befehlshaber zu zahlen. Als Gustav Adolf nach der Schlacht bei Leipzig (17. September 1631) von den bisher Neutralen eine bestimmte Erklärung forderte, ob Freund oder Feind, beschloß die Reichsstadt (am 14. October), sich auf seine Seite zu stellen, soweit es „ohne Verletzung von kaiserlicher Majestät Reputation geschehen könne". Als sie aber dem kaiserlichen Heere die Thore verschloß, belagerte Tilly sie vom 18. November bis 23. December, doch ohne einen ernstlichen Angriff zu versuchen. Im folgenden Jahre (21. März 1632) hielt Gustav Adolf in Nürnberg seinen Einzug und sprach von der Nothwendigkeit, daß der protestantische Bund sich ein eigenes Oberhaupt wähle; da erklärten die gesinnungstreuen Nürnberger, „sie wüßten kein besseres Subjectum zum Oberhaupt als Ihre Majestät selbst". Den Lohn dafür erhielten sie, als Gustav Adolf am 9. Juni zurückkehrte, die Stadt umschanzen ließ, Proviant für sein Heer und ein Darlehen von 200 000 fl. verlangte und bei seinem Abzug (am 8. September) eine Besatzung von 4400 Schweden unter General Kniphausen zurückließ. Da das Landvolk massenhaft Schutz in der Stadt gesucht hatte, zeigten sich bald Hunger und Seuchen; Nürnberg hatte mehr als 10 000 Einwohner zu begraben. Im October 1634 raffte abermals eine Seuche 11 125 Menschen weg. Der Druck dieser Verhältnisse ließ die Sympathien für die Schweden erkalten, und der Rath wandte sich an die Stände mit der Bitte um Förderung des

Friedens, der aber noch in weiter Ferne stand. Im Winter 1640 lagen drei kaiserliche Regimenter in der Stadt, und 1647 erhob der schwedische General Wrangel schwere Contributionen. Im westfälischen Frieden wurde die Reichsstandschaft Nürnbergs anerkannt. Seine politische Selbständigkeit war gerettet; aber mit dem Sinken der Kaisermacht, die durch den westfälischen Frieden codificirt wurde, neigte sich auch die Bedeutung Nürnbergs zum Niedergang. Die Geschicke der Reichsstädte waren eben eng mit dem Schicksal des Kaiserthums, durch dessen Gnade sie ihre Privilegien erhalten hatten, verknüpft. Der Staatshaushalt war schwer belastet. Die Matricularbeiträge für das Reich kosteten von 1678—1697 über eine Million. Auch im folgenden Türkenkriege, im spanischen und im österreichischen Erbfolgekrieg hatte die Stadt schwere Reichslasten zu tragen. Bei der Invasion der Preußen im siebenjährigen Krieg legten Oberstlieutenant v. Mayer (1757) und Generalmajor v. Kleist (1762) der Stadt große Contributionen auf; angesehene Bürger, selbst der zweite „Losunger" Johann Sigmund Pfinzing, wurden als Geiseln mit fortgeschleppt. Als dem Preußenkönig Friedrich Wilhelm II. 1791 die Markgrafschaften Ansbach und Bayreuth zugefallen waren, machte er veraltete burggräfliche Ansprüche auf Nürnberg geltend, und seine Husaren besetzten (4. Juli 1796) die Vorstädte Wöhrd und Gostenhof. Gleichzeitig hatte die Stadt infolge des am 5. April 1795 zu Basel zwischen Preußen und Frankreich geschlossenen Friedens vom 9. August 1796 an Durchzüge französischer Truppen unter Jourdan zu erdulden, welche die Stadt binnen 16 Tagen 1 500 000 Gulden kosteten. Am 1. October zogen die Preußen ab; aber noch 1797 und 1799 erneuerten sie ihre Ansprüche auf Nürnberger Gebiet, und die Vexationen der preußischen Zollbeamten führten oft zu blutigen Händeln. — Um diese Zeit zählte die Stadt ohne die Vorstädte Wöhrd und Gostenhof etwa 30 000 Einwohner, das Gesammtgebiet auf 20 Quadratmeilen etwa 80 000. Zu diesen gehörten die zwölf Pflegeämter: Altdorf, Engelthal, Gräfenberg, Hauseck, Hersbruck, Hilpoltstein, Hohenstein, Lauf, Lichtenau, Petzenstein mit Stierberg, Reicheneck und Velden, welche durchgehends von patricischen Pflegern verwaltet wurden. Rathsfähig waren 23 patricische Familien: Behaim, Ebner, Fürer, Geuder, Grundherr, Gugel, Haller, Harsdorf, Holzschuher, Imhof, Kreß, Löffelholz, Oelhafen, Peller, Pömer, Praun, Scheurl, Stromer, Tucher, Volkamer, Waldstromer, Welser und Wölkern. Aus vieren derselben, den sog. Ungenießenden, waren aber bis 1800 noch keine Glieder in den Rath gewählt worden. Gerichtsfähig waren noch sieben andere Familien. Die frühere jährliche Wahl des innern Rathes hatte längst der Stabilität auf Lebenszeit Platz gemacht, und bei der engen Begrenzung der passiv wahlfähigen Familien war die Stadtverwaltung thatsächlich erblich. Eine Organisation derselben war erst am 25. April und 16. Mai 1794 durch Vertrag zwischen dem Rath und den „Genannten" als Repräsentanten der Bürgerschaft festgesetzt worden. Man hoffte von derselben Besserung der innern und äußern Verhältnisse. Von dem Lüneviller Frieden und der dort beschlossenen Neugestaltung der Karte Deutschlands wurde Nürnberg nicht berührt. Erst durch den 17. Artikel der Rheinbundsacte (12. Juli 1806) kam Nürnberg an das Königreich Bayern, welches am 15. September davon Besitz nahm; mit der Stadt und deren Gebiet kam aber an Bayern auch eine Schuldenlast von 9 Millionen Gulden, welche als Staatsschuld übernommen wurden. Befreit von dem Druck oligarchischer Verfassung, entfaltet die Stadt reiche Thätigkeit auf gewerblichem Gebiete.

Nürnberg hat auch durch die Pflege der Kunst und Wissenschaft einen großen Ruhm erlangt; allein die Männer, welche als Träger dieser Bestrebungen anzusehen sind, haben fast alle ihre Bildung in vorreformatorischer Zeit erhalten. Der Astronom Johannes Müller (Regiomontanus) errichtete während seines dortigen Aufenthaltes (1471 bis 1475) eine Sternwarte, die erste in Europa. Sein Schüler Martin Behaim (1459—1506), Erfinder des Astrolabiums, umsegelte das Cap der guten Hoffnung. Ueber Willibald Pirkheimer (1470—1530) s. d. Art. Die mit 2000 Holzschnitten illustrirte Weltchronik, deutsch und lateinisch, von Hartmann Schedel (1493), fand im In- und Ausland großartige Verbreitung. Der berühmte Humanist Dr. Christoph Scheurl (1481—1542) blieb immer bei dem katholischen Glauben. Ebenso Albrecht Dürer (1471—1528), der berühmte Maler, Holz- und Elfenbeinschnitzer, Begründer der Perspective und der Kupferstechkunst; Adam Kraft, geb. um 1430, gest. 1507, der Verfertiger des Sacramentshäuschens in St. Lorenz und der Grablegung in der Holzschuherschen Kapelle auf dem Johanneskirchhof; Veit Stoß (1447—1533), aus dessen Hand der Englische Gruß in St. Lorenz und das Crucifix in St. Sebald hervorging; Peter Vischer, geb. um 1460, gest. 1529, welcher mit seinen fünf Söhnen jenes Meisterwerk des Erzgusses, das St. Sebaldusgrab, schuf; Peter Hele, welcher um 1500 die ersten Taschenuhren (die Nürnberger Eier) verfertigte. Der Geist dieser Männer wirkte wenigstens in der Weise fort, daß die Reformation nicht von einem Bildersturm begleitet wurde, sondern daß auf dem ganzen Nürnberger Gebiet die kirchlichen Kunstwerke aus katholischer Zeit erhalten blieben. Der Meistergesang, welcher anderwärts bereits ausgestorben war, fand in Nürnberg noch seinen Hauptvertreter und [illegible] formator in Hans Sachs (1494—1576), welcher aber vom Katholicismus nur noch das Aeußere kennt. Wenn er auf die Kirche zu sprechen kommt, so geschieht es nur, um seine Leser von „Singen, Glockenklingen, Fasten, Weihrauchduft, Weihwasser, Möncherei, Ablaßkram", kurz, mit gehässigen Ausfällen zu unterhalten (vgl. Brugier, [illegible]

In der Unterzeichneten erscheint und ist durch alle Buchhandlungen und Postanstalten zu beziehen:

Literarische Rundschau

für das katholische Deutschland.

Herausgegeben von Dr. G. Hoberg, Professor an der Universität Freiburg i. B.

Zwanzigster Jahrgang. 1894.

Monatlich eine Nummer, zwei Quartbogen stark. — Preis des Jahrgangs *M.* 9.

— — —

Mit dem Abschlusse des Jahres 1893 sah der seitherige Redacteur, Herr Prof. Dr. C. Krieg, infolge seiner erweiterten Lehrthätigkeit sich genöthigt, die durch neun Jahre mit liebevoller Hingabe geführte Redaction der „Literarischen Rundschau" niederzulegen; mit dem neuen (20.) Jahrgange hat diese Herr Dr. G. Hoberg, Prof. an der Universität Freiburg i. Br., übernommen. Derselbe wird eifrig bemüht sein, im Geiste seines verdienten Vorgängers fortarbeitend, die „Literarische Rundschau" zu einem möglichst zuverlässigen und vollständigen Spiegelbilde der literarischen Gegenwart, zumal nach der katholischen Seite hin, auszugestalten.

Richtung und Einrichtung der „Literarischen Rundschau" bleiben im wesentlichen dieselben. Die „Literarische Rundschau" bringt größere **Uebersichten** und **Charakteristiken** über die Literatur eines bestimmten Faches, sodann **Referate** und **Kritiken**. Die „Literarische Rundschau" führt ihren Lesern naturgemäß vor allem die neuen Erscheinungen Deutschlands und Oesterreichs vor, schenkt aber daneben auch der literarischen Bewegung des Auslandes fortwährend sorgfältige Beachtung. Werke, die nach Inhalt oder Form minder wichtig sind, werden in den „**Kleinen Kritiken**" kürzer besprochen. Die Rubrik „**Nachrichten**" unterrichtet über wichtigere Unternehmungen sowie kleinere Publicationen, literarische Funde u. dergl. oder über Persönlichkeiten von hervorragender literarischer Bedeutung. Ein „**Büchertisch**" führt die neueste Bibliographie vor.

Die Referate gehen durchweg aus von Männern, die durch ihr Arbeitsfeld und ihre Publicationen sich besondern Anspruch auf zuverlässiges Urtheil erworben haben.

Nr. 1 der „Literarischen Rundschau" ist in allen Buchhandlungen zur Ansicht erhältlich.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.



Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Zweiundneunzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1894.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Nationalliteratur, Freiburg 1893, 148). Die Zunft der Meistersinger erhielt sich zu Nürnberg bis in's 18. Jahrhundert. Ein Nachklang war auch der 1644 gestiftete, noch jetzt bestehende „Pegnesische Blumenorden", eine Dichtergesellschaft.

Durch ihren Reichthum vermochte die Stadt, was keiner andern Reichsstadt möglich war, eine eigene Universität in Altdorf zu gründen. Am 29. Juni 1575 wurde dort das neuerbaute Gymnasium eröffnet und dahin das von St. Aegidien in Nürnberg, welches Melanchthon eingerichtet hatte, mit den nach Stiftung des Konrad Groß vom Jahre 1341 beim Spital zum heiligen Geist verpflegten zwölf Chorschülern transferirt. Am 6. November 1578 verlieh Kaiser Rudolf II. der Anstalt den Charakter einer Akademie; 1581 wurde die erste philosophische Promotion vorgenommen. Am 3. October 1622 wurde die Akademie zur Universität erhoben mit dem Promotionsrecht für die weltlichen Facultäten; die theologische erhielt dasselbe erst durch Kaiser Leopold I. am 10. December 1696. Das Gymnasium wurde 1633 nach Nürnberg zurückverlegt. Im J. 1640 schenkte der Nürnberger Patricier Jobst Schmidtmaier von Schwarzenbruck der Universität eine Druckerei mit hebräischen, syrischen und arabischen Lettern. Aber der Pennalismus, der rohe Studentenunfug, hatte dort laut eines Mandates des Nürnberger Magistrates von 1661 auf's Höchste um sich gegriffen. Die Socinianer, Kryptosocinianer oder Photinisten &c. hatten ihre Vertretung unter Professoren und Studenten. Pietisten, wie der Sporergeselle Joh. Georg Rosenbach und Joh. Wilhelm Petersen, stifteten dort Conventikel. Unter den Theologen gab es, wie überall, strenge Lutheraner, Wittenberger, Ubiquitisten, Philippisten („heimliche Calvinisten") und Calixtiner. Die Streitigkeiten zwischen den Angehörigen dieser Religionsgesellschaften trugen viel zum Niedergange der Universität bei; 1809 wurde sie mit der 1743 gegründeten Universität Erlangen verschmolzen. (Die umfangreiche Literatur s. bei Murr, Beschreibung der vornehmsten Merkwürdigkeiten in des heiligen Röm. Reichs freyen Stadt Nürnberg u. s. w., Nürnberg 1778, 563 ff.; dazu Will, Gesch. der Universität Altdorf, Altdorf 1795; Hartmann, Culturbilder aus Altdorfs akademischer Vergangenheit, in den Mittheilungen aus der Geschichte der Stadt Nürnberg VI [1886], 1 ff.; Hist.-pol. Bl. CIX [1892], 17 ff. 111 ff.; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes VII, 1893, 200 ff.)

Die kirchlichen Verhältnisse der Katholiken gestalteten sich nach der Reformation folgendermaßen. Zur Reformationszeit verbot der Magistrat wie in den übrigen Kirchen so auch in der zur Deutschordenscommende gehörigen St. Elisabethenkapelle den katholischen Gottesdienst. Dieses führte zu langwierigen Prozessen vor dem Reichskammergericht, deren Resultat der Orden 1631 im Druck veröffentlichte. Um diese Zeit (1629/30) lebten unter kaiserlichem Schutz im Ordenshause zwei Kapuziner. Endlich wurde am 19. März 1649 durch den Deutschmeister Erzherzog Leopold Wilhelm mit dem Magistrat der Vertrag geschlossen, daß die der Commende gegenüberliegende St. Jacobskirche paritätisch sei, dagegen in der St. Elisabethenkapelle nur katholischer Gottesdienst, und zwar unter Glockengeläute gehalten werden solle. In beiden Kirchen sollten nur Deutschordenspriester den katholischen Gottesdienst vornehmen dürfen. Dagegen verpflichteten sich die Deutschherren, daß „weder Capuciner oder Jesuiter, noch andere münchen oder geistliche Ordenspersohnen ... darzu gezogen, noch auch sonsten, da sie gleich zum katholischen exercitio auch nicht gebraucht werden, in Teütsch hof bestendich eingenohmen und behalten werden. Jedoch soll die hospitatur (gastliche Aufnahme) vorernenten geistlichen dem Orden in hiesiger commenda, auch demselben zeit wehrender hospitatur in der Kapell oder denen oratoriis zu celebriren unbenohmen sein" (Ussermann l. c. Cod. prob. 260). Als die Elisabethenkapelle 1784 eingerissen wurde, um der jetzt dort stehenden stattlichen Kuppelkirche Platz zu machen, wurde den Katholiken die Karthäuserkirche eingeräumt, in welcher sich seit 1853 das germanische Museum befindet. Die Deutschordenspriester, drei an der Zahl, pastorirten die wenigen Katholiken in Nürnberg und der Umgegend bis zum 1. Mai 1810, auch nachdem durch Napoleonisches Decret vom 24. April 1809 der Orden in allen Staaten des Rheinbundes aufgehoben worden war. Da aber die Katholiken nicht ausgepfarrt waren und die protestantischen Pfarrer das Recht des Begräbnisses beanspruchten, wurden die katholischen Leichen meistens auf die nächsten, stundenweit entlegenen katholischen Kirchhöfe gebracht. Im J. 1810 wurde eine katholische Pfarrei gegründet, zu deren Pastoration die drei ehemaligen Ordenspriester blieben. Dieselbe zählte in Nürnberg 900, in der weiten Umgegend etwa 1200 Seelen (Bamberger Schematismen von 1811 und 1813). Jetzt (Zählung von 1890) umfaßt sie im Stadtbezirk 32 794 Katholiken unter 109 796 Andersgläubigen. Zu ihnen kommen in 19 Landgemeinden 4267 Katholiken. Der Seelsorgsclerus besteht aus einem Pfarrer, 9 Kaplänen, einem Militärcuratus und einem Zellengefängnißgeistlichen. Pfarrkirche ist seit 1816 die Frauenkirche; Nebenkirchen sind (seit 1857) die St. Clarakirche, (seit 1885) die St. Elisabethenkirche mit vollem Gottesdienst; (seit 1858) die Walburgiskapelle auf der Burg mit einer sonntäglichen heiligen Messe. In der daselbst befindlichen, 1158 erbauten Kaiserkapelle ist Gottesdienst bei Anwesenheit eines Gliedes der königlichen Familie. Seit 1861 besteht in Nürnberg ein katholischer Gesellenverein; seit 1854 ein Institut der Englischen Fräulein mit Pensionat und höherer Töchterschule; seit 1890 eine Filiale der Niederbronner Schwestern für ambulante Krankenpflege. Die Pfarrei besitzt zur Zeit 40 katholische Schulen. — Aus der reichen Literatur seien außer

den bereits citirten Werken noch erwähnt die Chroniken von Ulman Stromer, Endres und Berthold Tucher, Sigmund, Meisterlin, Deichsler, Muffel 2c., in den Chroniken der deutschen Städte, herausgegeben von Hegel, I—III, X u. XI, Leipzig 1862—1874; Christian Scheurls Briefbuch (1505—1540), herausgegeben von Soden und Knaake, 2 Bde., Potsdam 1867 ff. Die übrigen zahlreichen Urkundensammlungen s. bei Oesterley, Wegweiser durch die Literatur der Urkundensammlungen, Berlin 1885, 400 f.; Erdtmann (Pseudonym für den Bamberger Weihbischof Förner; s. d. Art.), Norimberga in flore avitae Catholicae Religionis, 1629; Wagenseil, De libera civit. Norib. commentatio, Altdorp. 1697; [Wölkern], Singularia Norimbergensia oder . . . Nürnbergische Alterthümer u. s. w., Nürnberg 1739; Würfel (Hirsch), Diptychorum Ecclesiarum Norimb. succincta enucleatio, Norimb. 1766; Lochner, Die Reformationsgesch. der Reichsstadt Nürnberg, Nürnberg 1845; Ders., Nürnbergs Vorzeit und Gegenwart, Nürnberg 1845; Mayer, Kleine Chronik der Reichsstadt Nürnberg, Nürnb. 1847; Baader, Der Reichsstadt Nürnberg letztes Schicksal, Nürnberg 1863; Roth, Die Einführung der Reformation in Nürnberg, Würzb. 1885; Herold, Alt-Nürnberg in seinen Gottesdiensten, Gütersloh 1890; Ludewig, Die Politik Nürnbergs im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1893. Die reiche neueste Literatur in den „Mittheilungen aus der Gesch. der Stadt Nürnberg", 1879 ff. [Weber.]

Nullitätsklage, s. Prozeßverfahren.

Numenius (Νουμήνιος), Sohn des Antiochus, im A. T. ein Jude von griechischer Bildung, der unter den Machabäerfürsten Jonathan und Simon zweimal nach Rom (und bei diesen Gelegenheiten auch nach Sparta und anderswohin) geschickt wurde, um das schon unter Judas geschlossene Bündniß zu erneuern (1 Mach. 12, 16; 14, 22. 24; 15, 15. Jos. Antt. 14, 8, 5). [Kaulen.]

Numeri, s. Pentateuch.

Nun (נוּן), im A. T. Josue's Vater (Ex. 33, 11 u. s.), der einmal auch (Eccli. 46, 1) mit griechischer Form Nave heißt.

Nuntiaturstreit nennt man gewöhnlich diejenigen Streitigkeiten, welche unter Kaiser Joseph II. (s. d. Art.) am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland wegen angeblicher Uebergriffe des päpstlichen Nuntius in Köln und infolge der Neuerrichtung einer päpstlichen Nuntiatur in München durch den Kurfürsten Karl Theodor von der Pfalz entstanden. Gegenüber früheren Streitigkeiten wegen der Nuntien erhielt dieser seinen eigenthümlichen Charakter dadurch, daß die alte Eifersucht zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht und die Bestrebungen der deutschen geistlichen Fürsten gegen den päpstlichen Stuhl hier im Gewande der Wissenschaft und mit der Auctorität eines Princips sich geltend machten und förmlich auf Vernichtung der päpstlichen Rechte ausgingen. Ueber den Verlauf dieses Streites s. d. Art. Emser Congreß. [v. Moy.]

Nuntius, s. Legaten.

Nyssenus, s. Gregor von Nyssa.



Oates, Titus, hieß ein elender Verleumder, welcher durch seine meineidigen Aussagen die letzte große Katholikenverfolgung in England veranlaßte. Karl II. (1660—1685) hatte den Glaubensgenossen seiner katholischen Mutter Henrietta Maria von Frankreich Freiheit der Religion zugesagt und 1662 die katholische Prinzessin Katharina von Braganza zur Gemahlin genommen. Diese Schritte aber, wie auch (1663) eine Verordnung zur mildern Handhabung der Strafgesetze gegen die Katholiken erregten den Haß der protestantischen Fanatiker. Gesteigert wurde diese Abneigung durch den großen Brand von London (1666), welchen man ungerechterweise den Katholiken zur Last legte, sowie durch die vom Jesuiten P. Lobb (1669) bewirkte Conversion des Herzogs von York, des spätern Königs Jacob II., und dessen Vermählung mit der Prinzessin Maria Beatrix von Modena (1673). Zur Beruhigung der erregten öffentlichen Meinung erließ der wankelmüthige Karl II. eine scharfe Proclamation gegen die katholischen Priester. Das Hauptziel der protestantischen Partei jedoch bildete die Ausschließung des Herzogs von York von der Thronfolge. Diesem Zwecke diente die von Oates 1678 wider die Jesuiten angezettelte Verschwörung. — Oates, der Sohn eines Bandwebers, war in Cambridge zum Theologe gebildet; dann übernahm er die Stelle eines Schiffspredigers, mußte sie aber wegen unnatürlicher Laster und nach einer wegen Meineids gegen ihn erhobenen Anklage verlassen. Nun trat er in Verbindung mit dem Prediger Tonge in London, welcher seit Jahren von papistischen Comploten träumte und seine Hallucinationen in Flugblättern und Predigten bekannt machte. Um die ersonnene Verschwörung glaubhaft machen zu können, ließ Oates sich in das englische Seminar zu Valladolid aufnehmen. Nachdem er hier ausgewiesen worden, aber wieder Verzeihung erhalten hatte, erlangte er am 10. December 1677 die Aufnahme in das Seminar zu St. Omer. Auch aus letzterem wurde er am 23. Juni 1678 wegen seines höchst anstößigen Benehmens entlassen. Nun drängte er sich in London den Jesuiten auf, um durch Chicanen Geld von ihnen zu erpressen, trat aber auch zugleich in Verbindung mit Tonge

43 Punkte der „Wahrhaftigen und getreuen Erzählung des schrecklichen Complotes der papistischen Partei" zusammen. Wegen Mangels an Beweisen lehnte der Schatzmeister Danby die Anklage ab. Jetzt sandte Oates an den in Windsor als Kaplan beim Herzog von York wohnenden Jesuiten Rumford einen Brief, in welchem ein „Unbekannter" sich über den großen Plan verbreitete, welcher nach der Meinung der Jesuiten bald, aber ohne Vorwissen des Herzogs, zur Ausführung gelangen solle. Während Rumford das Schreiben dem König überreichen ließ und strenge Untersuchung beantragte, bezeichnete der Provinzial P. Whitebread, bei welchem Oates bettelnd und drohend erschien, den letztern als den Urheber. Nun deponirte Oates am 27. September 1678 dem Friedensrichter Sir Edmundbury Godfrey in Gegenwart von zwei Zeugen 81 Anklagepunkte, verwickelte sich aber im Verhör vor dem König derart in Widersprüche, daß Karl II. ihn den verlogensten Schuft nannte, den er je gesehen. Gleichwohl wurde zur Beschwichtigung der öffentlichen Meinung die Anklage angenommen; sie lautete auf Königsmord, Aufruhr, Landesverrath und Brandstiftung. Oates beschwor, daß er einer staatsgefährlichen Provinzialversammlung der englischen Jesuiten im White Horse Tavern zu London am 27. April 1678 beigewohnt habe, und verhaftete dann auf Grund der ihm ertheilten Vollmachten den Procurator der Jesuiten P. Ireland, sowie den Provinzial Whitebread, bei welchem sämmtliche Papiere der Ordensprovinz, insbesondere die Verhandlungen vom 27. April 1678, beschlagnahmt wurden. Diese enthielten auch nicht den mindesten Grund zu einer Anklage. Allein die Angst vor einem Complot erhielt neue Nahrung durch das plötzliche Verschwinden des Friedensrichters Sir Godfrey, der als Leiche, anscheinend erdrosselt, aufgefunden wurde. Das Leichenbegängniß desselben ward Veranlassung zu einer wüsten antikatholischen Kundgebung; gleichzeitig ging im Parlament ein Gesetz durch, welches den Testeid vorschrieb und den katholischen Lords ihre Stimme nahm. Oates stand noch als Zeuge allein, erhielt aber schon eine Pension von 1200 Pfd. St. und Wohnung im Palast Whitehall. Bald aber gab sich ein durchtriebener Gauner, William Bedloe, dazu her, ihn in seinen Aussagen zu unterstützen. Bei den Gerichtsverhandlungen, in welchen Oates und Bedloe als Kronzeugen auftraten, fiel Edward Coleman, Secretär der Herzogin von York, als erstes Opfer. Sein Brief an P. Lachaise in Paris äußerte den Wunsch nach baldiger Wiederherstellung der katholischen Religion in England; dieß wurde als Landesverrath ausgelegt. Noch auf der Richtstätte stellte er jedes Wissen um ein Complot in Abrede. Am 27. December begannen die Verhandlungen gegen die Jesuiten Whitebread, Ireland und Fenwick, den Jesuiten-Laienbruder Grove und den Benedictiner-Laienbruder Pickering. Der eidlichen Aussage Oates' über seine angebliche Anwesenheit in der Provinzialversammlung der Jesuiten in London am 27. April 1678 stellte man das von den französischen Behörden beglaubigte Zeugniß der Professoren des Collegs von St. Omer über das damalige Verweilen des Oates im dortigen englischen Colleg entgegen, der Richter lehnte es aber aus formellen Gründen ab. Dagegen stempelte der Kronanwalt die Einladung des Provinzials Whitebread an einen Pater zur Provinzialversammlung mit dem Ersuchen, darüber Stillschweigen zu beobachten, zu einem Staatsverbrechen. Whitebread und Fenwick, die man wegen Mangels an Beweisen hätte freisprechen müssen, ließ der Richter bis zur Ermittelung weiterer Zeugen in's Gefängniß werfen. Dagegen wurden Ireland, Pickering und Grove auf Grund der meineidigen Aussagen Oates' zum Tode verurtheilt, nachdem der Richter der Schwester Irelands die Möglichkeit zur Vorladung der Schutzzeugen benommen hatte. Im Juni 1679 wurden die Jesuiten Whitebread, Fenwick, Waring, Turner und Gavan vor Gericht gestellt. Der beschworenen Aussage des Oates über seine Anwesenheit auf der Provinzialversammlung am 27. April 1678 stellten jetzt 14 Schüler des Collegs von St. Omer das Zeugniß über sein damaliges Verweilen in diesem Colleg entgegen. Lady Southcot überführte Oates des Meineides, indem sie die Anwesenheit des ungerecht verurtheilten P. Ireland im Westen Englands während der Monate August und September 1678 bezeugte, wo Oates ihn in London gesprochen haben wollte. Alle Schutzzeugnisse wurden aber durch die Ausflucht der Richter abgewiesen, ein Irrthum in den Zeitumständen sei leicht möglich. Einschüchterung der Jury, Verhöhnung der Schutzzeugen, empörende Behandlung der Angeklagten, Aufregung der religiösen Leidenschaften, das waren die Mittel, durch welche die Richter ihren Justizmord bewirkten. Trotz der herrlichen Vertheidigung des P. Gavan wurden die fünf Jesuiten nebst dem katholischen Anwalt Richard Langhorne verurtheilt und dann, nach feierlicher Betheuerung ihrer Unschuld auf der Richtstätte, am 20. Juni unter furchtbaren Qualen hingerichtet. Am 26. Mai 1685 ließ Jacob II. den Prozeß einer Prüfung unterziehen, wobei dem Oates ein doppelter Meineid gegen P. Ireland nachgewiesen und entehrende Strafen über ihn verhängt wurden. Die Thronbesteigung des Oraniers (1688) verschaffte Oates die Freiheit und sogar eine Pension. Von da an verschwindet er aus der Geschichte. Mit Recht nennt Lord Macaulay die Anklage des Titus Oates gegen die Katholiken „einen abschreckenden Roman, welcher mit dem Traum eines Fieberkranken größere Aehnlichkeit besitzt, als jede andere Intrigue, die je auf der Welt gespielt wurde". (Vgl. Th. Macaulay, The Hist. of Engl. I, Lond. 1857, 239 ff.; O. Klopp, Der Fall des Hauses Stuart II u. III, Wien 1875 u. 1876, passim; IV, ebd. 1876, 471; Henry Foley, Records of the Engl. Province

of the Soc. of Jesus V, Lond. 1879, 8 ff.; Stimmen aus Maria-Laach XXII [1882], 69 ff. 170 ff. 479 ff.; XXIII [1882], 126 ff. 252 ff.; XXIV [1883], 237 ff. 447 ff.; XXV [1883], 147 ff. 278 ff. 362 ff.; A. Bellesheim, Wilh. Cardinal Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande, Mainz 1885, 260 f.) [A. Bellesheim.]

Obadja, s. Abdias.

Obed, Personenname im A. T. 1. (עֹבֵד, vielfach עוֹבֵד) Vater oder Vorfahr des Gaal, der sich zur Richterzeit gegen Abimelech erhob (Richt. 9, 26 ff.). — (עוֹבֵד) 2. ein Sohn des Booz und der Ruth, der Stammvater Davids (Ruth 4, 17. 1 Par. 2, 12. Matth. 1, 5. Luc. 3, 32). — 3. ein Abkömmling Calebs (1 Par. 2, 37). — 4. einer der Helden in Davids Heer (1 Par. 11, 46). — 5. ein Thürhüter unter David (1 Par. 26, 7). — 6. der Vater eines Hauptmanns zur Zeit Athalia's (2 Par. 23, 1). [Kaulen.]

Obededom (עֹבֵד אֱדֹם), im A. T. Personenname 1. eines Leviten aus Gath Rimmon (הַגִּתִּי, LXX Vulg. irreführend Gethaei), in dessen Hause David für drei Monate die Bundeslade aufstellte (2 Sam. 6, 10 ff. 1 Par. 13, 13 f.; vgl. 1 Par. 15, 25). — 2. ein Thürhüter zur Zeit Davids (1 Par. 15, 18 ff.; 26, 4). — 3. ein Schatzhüter des Königs Amasias von Juda, der dem König Joas von Israel den Schatz ausliefern mußte (2 Par. 25, 24). [Kaulen.]

Obedienz (obedientia), der Etymologie nach eine Hörigkeit, Unterwerfung bezeichnend, hat im theologischen Sprachgebrauch verschiedene Bedeutungen erhalten, die auf jenen Grundbegriff zurückgehen. — 1. Die canonische Obedienz (oder der Obedienzeid) steht im relativen Gegensatz zur majoritas (s. d. Art. 2) und bezeichnet dem canonischen Rechtsbuch zufolge, in welchem alle Decretalen-Sammlungen (die Clementinen allein ausgenommen) einen eigenen Titel De majoritate et obedientia enthalten (s. X 1, 33; in VI, 1, 17; Extr. Joa. tit. 2; Extr. co. 1, 8), die Unterordnung der einzelnen Kirchenämter und deren Inhaber unter den betreffenden nächsthöhern Kirchenobern und dessen Amtsgewalt. Denn durch alle Grade der jurisdictionellen Hierarchie verpflichtet sich der niedere Kirchenbeamte dem höhern zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam (obedientia canonica) mittels eines feierlichen Gelöbnisses an Eidesstatt oder durch förmlichen Eid. Ein solcher war wenigstens schon frühzeitig in Italien (vgl. Liber diurn. [ed. Th. E. ab Sickel, Vindobonae 1889], 69 sqq.), in Spanien und anderen Ländern in Uebung. Nur im fränkischen Reiche ward bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts den Bischöfen ein einfaches Gelöbniß des Gehorsams abgefordert (vgl. Mon. Germ. hist. Leg. I, 208, n. 16), weil auch die Könige sich mit dem einfachen Versprechen der Treue begnügten. Noch im Laufe desselben Jahrhunderts aber erhielt die Verpflichtung zum geistlichen Gehorsam die Eidesform (vgl. eine Formel bei Baluzius, Capit. reg. Francor. [ed. Paris. 1780] II, 618 sq.). Den Obedienzeid (juramentum obedientiae canonicae) legt jeder Geistliche einer Diöcese, welcher ein Kirchenamt erhält, bei der Investitur (s. d. Art.) dem Bischofe oder dessen Generalvicar ab. Die Bischöfe leisteten ihn Anfangs ihrem Metropoliten (s. Hincmar Rem. bei Migne, PP. lat. CXXVI, 292. 316. 508 sq.; ein Beispiel eines solchen Eides aus dem 13. Jahrhundert bei Thomassin, Vet. et nov. discipl. eccl. II, 2, c. 46, n. 5). Später, nachdem die Bestätigung der Bischöfe und deren Weihe ein päpstliches Reservat geworden, geschah die Ablegung des Eides vor dem vom Papste zur Consecration delegirten Erzbischofe. Die jetzt übliche Formel steht im Pontificale (ed. typica, Ratisb. 1888, I, 65 sqq.). Ebenso schwören die Metropoliten diesen Eid (c. 4, X 1, 6), welcher die unerläßliche Bedingung für den Empfang des Palliums ist (s. d. Art.), jetzt in derselben Form wie die Bischöfe in die Hände des päpstlichen Delegirten, der sie consecrirt. Dieser Eid ist im Wesentlichen bis heute derselbe wie im Mittelalter geblieben, ungeachtet in neuerer Zeit der Emser Congreß (1786) sich gegen die Angemessenheit desselben erklärte (vgl. Münch, Vollständige Sammlung aller ältern Concordate I, Leipzig 1830, 416) und die an der oberrheinischen Kirchenprovinz betheiligten Staatsregierungen in ihren behufs einer Vereinbarung mit Rom gepflogenen Verhandlungen zu Frankfurt (1818) eine andere Eidesformel zu substituiren gedachten (s. dieselbe bei Longner, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bischöfe in der oberrheinischen Kirchenprovinz, Tübingen 1840, 80 ff. Anm.). Ueber die wahre Bedeutung des vielangefeindeten Ausdruckes haereticos, schismaticos ... pro posse persequar in dem Eide s. die authentische Erklärung des Papstes Pius VI. an den spätern Kurfürsten von Dalberg, nach welcher die Formel nur besagt, daß der Bischof nach Kräften zur Reinerhaltung des katholischen Glaubens beitragen wolle (vgl. Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jahrhundert, Mainz 1830, 31 Anm.; Hist.-pol. Blätter VI [1840], 52). (Ueber den Homagialeid der Bischöfe gegenüber dem Landesherrn s. d. Art. Eid IV, 259.) (Vgl. auch Phillips, Kirchenrecht II, 171 ff.)

2. Die kirchenpolitische Obedienz ist die factische Anerkennung der Rechtmäßigkeit eines Papstes, Erzbischofs oder Bischofs von Seiten theils des Collegiums, aus dessen Wahl er hervorgegangen, theils der Nationen, Provinzen, Diöcesen, welche ihm ihre kirchliche Unterwürfigkeit bezeigen. Wenn nämlich entweder infolge einer schon ursprünglich zwiespaltigen Wahl oder infolge eines späteren eingetretenen Schismas das Wahlcollegium sich und hiernach auch der Clerus und das Volk eines Landes oder einer Provinz zwischen den zwei oder mehreren einander gegenüberstehenden Kirchenhäuptern sich theilt, und die eine Partei durch die andere jenen für den rechtmäßig Gewählten hält und demgemäß verehrt, so hat sich die rechtlich ...

Einem gebührende Unterwürfigkeit in zwei verschiedene Obedienzen gespalten. So theilte sich z. B. die Christenheit, als im J. 1378 dem zu Rom gewählten rechtmäßigen Papste Urban VI. gegenüber der Cardinal Robert, Bischof von Cambrai, unter dem Namen Clemens VII. zum Gegenpapst gewählt worden war, in zwei Obedienzen, indem Frankreich, Savoyen, Lothringen, Schottland und Sicilien, später auch Aragonien, Castilien und Navarra zu Clemens hielten, der übrige, bedeutend größere Theil der christlichen Welt hingegen in seiner Treue gegen Urban verharrte. Als im weitern Verlauf der 40jährigen Spaltung die zwischen Papst Gregor XII. (Angelo Corrario) und Petrus de Luna (Benedict XIII.) angeknüpften Unterhandlungen zu keinem Ziele führten, traten die Cardinäle beider Obedienzen, nämlich die auf Seiten Gregors befindlichen italienischen und die Peter de Luna ergebenen französischen Cardinäle zu Livorno zusammen und schrieben zur Beilegung des Schisma ein allgemeines Concil nach Pisa aus. Aber beide Päpste wußten sich auch nach ihrer Absetzung daselbst (1409) gegen den neugewählten Papst Alexander V. und dessen Nachfolger Johann XXIII. in ihren Obedienzen, d. h. in den Ländern, von denen sie noch anerkannt wurden, der eine in Neapel, der andere in Aragonien, zu behaupten. — Auf diesem Verhältnisse der Anerkennung und Verehrung des Papstes als des allgemeinen Oberhauptes der katholischen Kirche beruht auch die völkerrechtliche Ehrenbezeigung, die sich in den Gesandtschaften kundgibt, welche die katholischen Mächte Europas am päpstlichen Hofe unterhalten. Davon aber verschieden sind die sogen. Obedienzgesandtschaften der weiland römisch-deutschen Kaiser, in denen sich nicht bloß die Anerkennung des Papstes, sondern auch die kirchenpolitische Unterordnung unter denselben aussprach. Diese Obedienzgesandtschaften waren (nicht ohne Unterbrechung) seit dem 12. Jahrhundert (Heinrich V.) herkömmlich, wurden aber in neuerer Zeit unterlassen. Die Kaiser Leopold I. und Joseph I. (1657—1711) setzten sie aus. Karl VI. (1711—1740) und Karl VII. (1742—1745) beobachteten sie zwar wieder, jedoch unter ausdrücklicher Verwahrung ihrer Souveränität; seit Franz I. (1745) unterblieben sie ganz.

3. Die klösterliche Obedienz ist eine der drei gewöhnlichen Verpflichtungen, welche das Gelübde (s. d. Art. Gehorsam V, 184 f.) der Regularen und Nonnen eines jeden eigentlichen, d. i. vom apostolischen Stuhle ausdrücklich approbirten geistlichen Ordens enthält; sie besteht in dem Gelöbnisse vollkommenen Gehorsams gegen die Kloster- und Ordensoberen. Da dieser bereitwillige Gehorsam sich zumeist in unverweilter Befolgung der von den Ordensgeneralen, Provinzialen und Superioren angeordneten Dislocationen und Verwendung der einzelnen Ordensmitglieder bewährt, so pflegt man dergleichen ohne Angabe von Motiven decretirte Aufträge und Weisungen auch „Obedienzen" (im activen oder transitiven Sinne) zu nennen. Hiernach also bezeichnet Obedienz einen jede Remonstration ausschließenden Befehl an einen Conventualen, z. B. den Befehl, einen bisher bekleideten Posten, eine seither versehene Lehr- oder Seelsorgsstelle augenblicklich (ad nutum) zu verlassen und wieder in sein Kloster zurückzukehren. Diese sog. Obedienzen (literae obedientiales) sind, wenn schriftlich gefertigt, ganz kurz in Form einfacher Signaturen oder Handbillets abgefaßt und gefaltet und werden dem Obedienten brevi manu insinuirt oder per mandatarium zur unverzüglichen Befolgung zugestellt. Daß dergleichen Weisungen nicht Eingebungen rücksichtsloser oder wohl gar vexatorischer Willkür, sondern Ausflüsse weiser Erwägungen der Oberen seien, darf billig vorausgesetzt werden; und es wird aus der Beschaffenheit der klösterlichen Verfassung leicht begreiflich, daß bei den vielseitigen Mitteln und Wegen, die Talente und Charaktere der Einzelnen zuverlässig zu prüfen, eine zweckmäßige Auswahl der für diese oder jene Stelle bestqualificirten Person mit größter Sicherheit den betreffenden Vorständen überlassen werden kann, abgesehen von dem heilsamen Einflusse, welchen eine solche Uebung unbedingter Unterwerfung und demuthvoller Hingebung an den Willen des Obern, der ja Gottes Stelle vertritt, auf die sittliche Veredlung des Asceten haben muß. [Permaneder.]

Oberaltach, ehemalige Benedictinerabtei im Bisthum Regensburg, am linken Donauufer, zwei Stunden unterhalb Straubing gelegen, wird in der Neuzeit, ähnlich wie Niederaltach, gewöhnlich Oberaltaich genannt, weil im 16. Jahrhundert von Aventinus die Fabel aufgebracht worden ist, die beiden Klöster seien an der Stelle zweier dem Wodan geheiligter Eichen entstanden. Die diplomatische Form des Namens ist aber für beide Klöster in den früheren Jahrhunderten nur Altaha und rührt daher, daß beide an einem Altwasser oder verlassenen Lauf der Donau lagen (Förstemann, Altdeutsches Namenbuch II, 2. Aufl., Nordhausen 1872, 45). Zur Zeit seines Bestehens leitete Oberaltach seinen Ursprung vom hl. Pirmin ab, der es gleichzeitig mit Niederaltach gegründet haben sollte; es sei dann durch die Ungarn zerstört und zu Anfang des 12. Jahrhunderts wieder neu eingerichtet worden. Als historisch feststehend aber muß gelten, daß Oberaltach erst um 1100 gegründet worden ist; Stifter und nicht bloß Erneuerer war der damalige Domvogt von Regensburg und Graf im östlichen Donaugaue Friedrich, der um 1100 seinem Vater im Amte nachfolgte und um 1136 starb. Die Familie desselben war bei dem damals schon bestehenden Orte Altaha oder Altach begütert und hatte in dessen Kirche das Begräbnißrecht; nach dem damals gewöhnlichen Beispiel anderer Adelsfamilien hatte auch sie beschlossen, zum Heil ihrer Seelen und zum Trost ihrer zu Altach begrabenen Verwandten daselbst

ein Kloster zu stiften. Die einzelnen Glieder der Familie und deren Ministerialen versprachen Beisteuer an Gütern, und so wurden Ordensleute vermuthlich aus St. Blasien berufen. Um 1090 scheint der Bau des Klosters begonnen worden zu sein; dasselbe erhielt zum Unterschied von dem schon bestehenden Niederaltach den Namen Oberaltach (früher gewöhnlich Obernaltach). In der ältesten aus demselben erhaltenen Urkunde vom 29. Juni 1104 erneuert die Familie des Stifters schriftlich vor dem damaligen (ersten) Abte Egino (gest. 1105) die bis dahin nur durch Zusage und Zeugen verbürgte Stiftung (Monumm. boica XII, 15), so daß von diesem Tage an der Bestand des Klosters zu datiren ist. Im J. 1109 wurde das Klostergebäude nebst der erweiterten, nach dem hl. Petrus genannten Kirche feierlich eingeweiht. Um die päpstliche Confirmation zu erlangen, bekräftigte im December 1125 auf Betreiben des (3.) Abtes Ludger die Familie des Stifters sämmtliche dem Kloster gemachten Zuwendungen durch einen feierlichen Act, und auf Grund desselben bestätigte Papst Honorius II. 1126 die Stiftung, nahm sie in den Schutz des römischen Stuhls und traf die nothwendigen Anordnungen bezüglich der Schirmvogtei, welche der Familie des Stifters zugesprochen wurde (l. c. 98). Bei derselben blieb sie bis zu deren Aussterben im J. 1242. Der neuen Gründung war von vornherein ein nicht unbedeutender Grundbesitz überwiesen. Bald ward hier die Regel des hl. Benedict in ihrer ganzen Vollkommenheit geübt, und neben der Frömmigkeit des Lebens wurden wissenschaftliche Studien, Ackerbau und Seelsorge mit gleicher Unermüdlichkeit betrieben. Dieß verschaffte dem Kloster mit Gottes Segen auch die Bewunderung und Anhänglichkeit der Bevölkerung; in zahlreichen Schenkungen und Vermächtnissen erhielt diese Gesinnung einen Ausdruck, und der Besitzstand Oberaltachs mehrte sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Als sein kostbarstes Besitzthum aber sah das Kloster immer eine Kreuzpartikel von ungewöhnlicher Größe an, welche Graf Albert IV. (von Bogen) von Papst Honorius III. als Belohnung für der Kirche geleistete Dienste empfangen und dem Kloster geschenkt hatte, und welche Gläubige aus der Nähe und der Ferne nach Oberaltach zog. Freilich mußte das Kloster auch die unangenehmen Erfahrungen machen, welche damals wenigen Gotteshäusern erspart blieben. Der Schirmvogt Graf Albert III. hatte 1193 bei Erbauung seines Schlosses Hohenbogen solche Summen vom Kloster erpreßt, daß es in tiefe Armut gerieth, bis dessen Sohn Albert IV. vor seinem Tode und dem Aussterben der Familie (1242) dem Kloster den so erlittenen Schaden zum größten Theil wiedererstattete. Besonders große Gunst erwiesen dem Kloster dagegen die Päpste des 12. und 13. Jahrhunderts, die es mit mancherlei Rechten und Privilegien ausstatteten. Seit 1242 kam Oberaltach unter den Schutz der frommen Herzoge von Bayern, und in rascher Folge hob sich nun wieder sein Besitzstand. Wieder aber erfolgte eine große Prüfung, indem 1245 das Klostergebäude sammt der Kirche niederbrannte und beide erst 1256 mit Hilfe der benachbarten Adelsgeschlechter wieder aufgebaut werden konnten. Nachdem das Kloster allmälig wieder zu einigem Wohlstand gelangt war, mußte es im folgenden Jahrhundert fast sein ganzes Vermögen für ein gemeinnütziges Unternehmen hergeben. Die Donau drohte 1344 das rechte Ufer auf eine weite Strecke hin wegzureißen, und da hierbei auch die Klostergebäude in Gefahr geriethen, legte Kaiser Ludwig der Bayer dem (2[illegible]) Abt Wolfgang auf, dem Strome ein neues Bett graben zu lassen, welches für die Zukunft weitere Wasserschäden verhüte. Diese Arbeit, welche erst 1354 vollendet werden konnte, erforderte eine für die damalige Zeit fast unerschwingliche Summe, und es scheint, daß wegen der so entstandenen Mißstimmung Abt Wolfgang 1346 resignirte. Indeß suchte Kaiser Ludwig das Kloster durch reiche Gaben an Landbesitz, durch Verleihung der Zollfreiheit in ganz Bayern und durch den Titel eines kaiserlichen Kaplans für den jeweiligen Abt zu entschädigen (Mon. boica XII, 186 sqq.). Nachdem das Kloster nochmals durch eine Reihe von Steuern und Auflagen in große Noth gerathen war, erlangte es unter dem (31.) Abt Peter Urien[illegible]beck den höchsten äußern Glanz durch Ausbau und Ausstattung der Kirche und der Altäre, sowie durch Wiedereinlösung verpfändeter und Rückforderung entfremdeter Besitzthümer. Die innere Vollkommenheit des Klosters war durch alle vorhergegangenen Bedrängnisse nicht geschädigt worden. Immer blühte die Regularität, und wiederholt wurden von Oberaltach Ordensbrüder für neugestiftete oder Obere für verwaiste Klöster begehrt [illegible]. Die Bibliothek war eine wahre Schatzkammer [illegible] ihren Reichthum an Manuscripten, welche theils mit Geschick gesammelt, theils von den [illegible] des Klosters hergestellt waren. Aus dem Ueberfluß der Einkünfte wurden Kirchen und Siechenhäuser für die Bewohner der Umgegend errichtet. Die Päpste bewahrten der frommen Gemeinde ihre Zuneigung; 1431 ward den Aebten [illegible] Eugen IV. der Gebrauch der Inful zugestanden. Um 1450 erweiterte der (36.) Abt Johannes II. Asperger die Klostergebäude auch durch den [illegible] einer neuen Schule und eines Museums. Die [illegible]mälig milder gewordene Zucht führte der ([illegible]) Abt Vitus Heser (gest. 1634) wieder auf die ursprüngliche Strenge zurück; derselbe baute auch die [illegible] noch jetzt erhaltene Kirche und erweiterte die Klostergebäude bedeutend. Im J. 1633 hausten die Schweden zu Oberaltach wie überall, und der [illegible] konnte nur mit Noth sein Leben retten. Die [illegible] demselben verfaßte lateinische Darstellung [illegible] dessen, was das Kloster und dessen Umgebung [illegible] die Schweden zu leiden hatte, ist ein schönes [illegible]mal der wissenschaftlichen Bildung, welche zu Oberaltach gepflegt wurde. Im J. 1661 mußte [illegible] hier aus wieder das in der sog. Reformation [illegible]

völkerte Kloster Michelfeld durch Sendung von Ordensleuten hergestellt werden. Von Neuem hob sich der Wohlstand und der äußere Glanz Oberaltachs unter den noch folgenden Aebten; doch scheint die Frömmigkeit und die klösterliche Zucht nicht in demselben Maße Fortschritte gemacht zu haben. Der (53.) Abt Beda Aschenbrenner wenigstens (1796—1803) huldigte der damals herrschenden flachen und unkatholischen Aufklärung, wie dieß schon die Titel einiger seiner Bücher beweisen: Aufklärungsalmanach für Aebte und Vorsteher katholischer Klöster, Nürnberg 1784; Was ich überhaupt in den Klöstern geändert wünschte, Landshut 1802; Der Mönch hört mit dem Mönchthum auf, oder die Gelübde gehen mit den Klöstern ein, Landshut 1805. Letztere Schrift war eine traurige Oratio pro domo; denn schon 1803 hatte das Kloster Oberaltach durch die Aufhebung des Kurfürsten Max Joseph zu bestehen aufgehört. Schon vorher hatte der Abt Beda sämmtliches Silbergeräth der Kirche und des Klosters, mehr als 100 000 Gulden an Werth, ausliefern müssen. Jetzt ergaben die liegenden Güter von Oberaltach noch einen Schätzungswerth von 1½ Millionen Gulden. Die Klosterkirche mit 30 Altären wurde Pfarrkirche für die Gemeinde, welche im Laufe der Zeit, Dank der Nähe des Klosters, bedeutend herangewachsen war. Die Klostergebäude wurden nicht in Reparatur gehalten und liegen jetzt in Trümmern; bloß die Abtswohnung, welche zur Pfarrwohnung eingeräumt wurde, ist erhalten. Von der ehemaligen Klosterherrlichkeit kann die aus der Vogelschau aufgenommene Abbildung Monumenta boica XII, 3 eine Vorstellung geben. Aus der Kirche riß man nach der Aufhebung alle die geschichtlich bedeutsamen Grabsteine der Aebte und der darin begrabenen Adeligen und führte sie nach Plattling und Vilshofen zu Uferbauten. Die Bibliothek ward nach dem Reichthum ihrer bis in's 9. Jahrhundert hinaufreichenden Handschriften an Bedeutsamkeit als die zweite, wo nicht als die erste des ganzen bayrischen Landes geschätzt (Mon. boica XII, 9) und ist jetzt der Staatsbibliothek zu München einverleibt. Dort sind auch die bei der Aufhebung nur handschriftlich vorgefundenen Arbeiten einer Reihe von Gelehrten aus Oberaltach, unter denen der Pastoraltheologe Gollowitz (gest. 1809) wohl der bekannteste ist. (Vgl. Bruschius, Chronologia monasteriorum praecipuorum Germaniae II, Sulzbaci 1682, 3 sqq.; Monumm. boica XII, 1 ad 302; A. Lindner, Die Schriftsteller des Benedictinerordens im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart I, Regensburg 1880, 109; Stadelbauer, Die letzten Aebte des Klosters Oberaltaich, in den Verhandl. des hist. Vereins für Nieder-Bayern XXII, Landshut 1882, 3 ff.; Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-Orden II, 2 [1881], 33 f.; XIV [1893], 60 ff.) [Kaulen.]

Oberammergauer Passionsspiel, s. Theater.

Oberaufsicht 1. des Papstes, Erzbischofs, Ordensobern, s. d. betreff. Artt.; 2. des Staates, s. Jus circa sacra und Kirchenvermögen.

Obereigenthum, ein juristischer Begriff, bezeichnet 1. das von einigen Rechtslehrern dem Staate fälschlich zugeschriebene höchste und unumschränkte Verfügungsrecht über das Eigenthum seiner Bürger (dominium supereminens). Die Theorie von einem solchen Obereigenthum beruht auf einer falschen Voraussetzung (s. d. Art. Eigenthum IV, 289 f.). — 2. Obereigenthum (dominium directum) heißt auch das Rechtsverhältniß, welches durch Verpachtung eines nutzbringenden Gegenstandes mit Vorbehalt des Eigenthums entsteht. Besonders findet sich der Begriff des Obereigenthums in diesem Sinne bei der sog. Erbpacht. Die Bestellung einer Erbpacht macht den Emphyteuten zwar nicht zum Eigenthümer der Sache, überträgt ihm aber fast alle im Eigenthume begriffenen Rechte (s. d. Art Emphyteuse). Aus diesem Grunde und weil das römische Recht deßhalb dem Erbpächter eine utilis in rem actio gestattet, nennt man (freilich nur uneigentlich) den Inbegriff der ihm an dem Objecte zukommenden Rechte das dominium utile (Nutzeigenthum), während man die dem dominus verbleibende Proprietät mit dem Ausdrucke dominium directum (Obereigenthum) bezeichnet, weil ihm als wahrem Eigenthümer die rei vindicatio directa zusteht. Indem man sich aber das hier in Rede stehende Verhältniß als ein getheiltes Eigenthum (Obereigenthum und Unter- oder Nutzeigenthum) vorstellt, darf man sich unter dominium utile doch keineswegs ein wahres Eigenthum denken. Dieses bleibt immer dem Obereigenthümer; der Andere hat nur ein seinem Umfange und seiner Wirkung nach dem Eigenthume fast gleichkommendes jus in re aliena. Zur Anerkennung des dem eigentlichen dominus zustehenden Obereigenthums muß bei Besitzveränderungen, d. h. so oft das emphyteutische Recht von dem bisherigen Erbpächter auf einen Andern übergehen soll, eine bestimmte Abgabe (s. d. Art. Laudemium) für die Annahme des neuen Emphyteuten entrichtet werden. In neuester Zeit ist behufs der möglichsten Entlastung des Grundbesitzes in den meisten Staaten Deutschlands die Ablösbarkeit des Obereigenthums gesetzlich ausgesprochen und die wirkliche Ablösung größtentheils auch schon durchgeführt worden. [Permaneder.]

Oberlin, Joh. Friedrich, protestantischer Pfarrer und Philanthrop, gilt als Gründer der Bewahranstalten für kleine Kinder. Er wurde am 31. August 1740 zu Straßburg als Sohn eines protestantischen Schulmannes geboren und studirte an der dortigen Universität Theologie. In der Folge wurde er Prediger zu Waldbach (oder, wie er selbst schrieb, Waldersbach) im Steinthal (ban de la Roche), an der Grenze von Elsaß und Lothringen. Dieses Thal hatte sich von den Verheerungen, welche es in dem 30jährigen Krieg und

den folgenden Kriegen erlitten hatte, noch nicht erholt. Oberlin, der mit Friedr. Simon, Professor am Philanthropinum zu Dessau, in Correspondenz stand und vom Basedow'schen „Elementarwerk" Anregung empfangen hatte (K. G. v. Raumer, Gesch. d. Pädag. II, 5. Aufl., Gütersloh 1879, 236 f.), machte sich um seine arme Pfarrei, zu welcher fünf Weiler gehörten, durch Hebung der Schulen, des Ackerbaues und der Viehzucht, sowie durch Einführung der Baumwollenhandspinnerei wohl verdient. Seinen Ruf in der pädagogischen Welt verdankt er dem Umstande, daß er die vorschulpflichtigen Kinder, welche sich ohne Aufsicht auf der Gasse herumtrieben, in gemietheten Sälen sammelte, durch Frauenspersonen, welche von ihm und seiner Gattin angeleitet wurden, beaufsichtigen, in der Anschauung üben und im Stricken, Nähen, Spinnen und Sprechen unterweisen ließ. Er starb am 1. Juni 1826, nachdem er 60 Jahre im Steinthale segensreich gewirkt hatte; seine Biographen heben es besonders hervor, daß katholische Geistliche in ihrer Kirchenkleidung sich bei seiner Beerdigung betheiligten. Als Erfinder der Kinderbewahranstalten kann Oberlin nicht angesehen werden, da lange vor ihm in allen civilisirten Ländern Privatanstalten dieser Art bestanden, z. B. in Italien die scuole delle creature, worin Kinder bis zu 7 Jahren von einer maestra beschäftigt wurden, in England die Dames-schools mit ähnlicher Einrichtung, in den Niederlanden die von Grabner (Briefe über die vereinigten Niederlande, Gotha 1792) beschriebenen „Spielschulen". Der Benedictinerorden gab schon in früheren Jahrhunderten, seiner Regel entsprechend, in vielen seiner Klöster Kindern vom vierten Lebensjahre an Verpflegung, Unterricht und Anleitung zu Handarbeiten. Aber wenn es auch als ein Irrthum bezeichnet werden muß, daß Oberlin sich zuerst der vorschulpflichtigen Jugend angenommen habe, so soll damit sein menschenfreundliches Vorgehen nicht verkleinert werden. Es fand um so mehr Anerkennung und Bewunderung, weil es in eine Zeit fiel, die unzählige andere Anstalten christlicher Nächstenliebe zerstört hat. Rationalisten, wie Heinrich Zschokke, und Orthodoxe in Frankreich und Deutschland wetteiferten in der Verherrlichung Oberlins. Die Nächstenliebe Oberlins ging übrigens aus positivem Christusglauben hervor, denn der Mann, welcher im J. 1777 an die Mitarbeiter Basedows schrieb: „Gott gebe euch zärtliche, immer zärtlichere Liebe zu Jesu und den ihm so lieben, durch sein Blut erkauften Kindern" (v. Raumer a. a. O.), hatte keine Gemeinschaft mit den antichristlichen Anschauungen eines Basedow oder Zschokke. Aber zu dieser christlichen Liebe und zu dem Heiligenscheine, mit welchem die pietistische Legende das Haupt Oberlins umgab, paßt sehr wenig die Thatsache, daß letzterer mit anderen protestantischen Geistlichen dem Jacobinerclub in Straßburg beitrat; denn dieser verfolgte mit fanatischem Eifer die kirchentreuen Priester und betrieb den Verkauf der Kirchengüter (vgl. J. Guerber, Br. Fr. L. Liebermann, Freiburg i. Br. 1880, 86). Auch kann nicht geläugnet werden, daß Oberlin sehr viel zu der Verdrängung des Deutschthums im Steinthale beitrug, da er strenge darauf hielt, daß in seinen Anstalten nur französisch gesprochen wurde. Ueber die Berechtigung der Kinderbewahranstalt vgl. d. Art. Kindergarten VII. 471. [Knecht.]

Oberrauch, Anton Nicolaus, O. S. Fr., gewöhnlich nach seinem Klosternamen P. Herculan geheißen, ein besonders von den Illuminaten angefeindeter Theologe, genoß großes Ansehen ebensowohl als tüchtiger Moralist und Canonist, wie als eifriger Seelenführer. Er stammte aus Tirol und war im Sarnthale 1728 geboren. Nachdem er zu Innsbruck studirt und dort bei dem gewöhnlichen Examen der Franciscaner, dem er nur als Zuhörer hatte beiwohnen wollen, durch seine klaren Antworten alle überrascht hatte, trat er auf Antrag des Ordens im J. 1750 in das Kloster Kaltern ein und machte dort gemäß den Ordensstatuten nochmals gründliche Studien. Im J. 1753 empfing er die Priesterweihe; dann bekleidete er das Amt eines Lectors der Philosophie und des Kirchenrechtes in verschiedenen Klöstern, seit 1765 im Hauptkloster seines Ordens zu Innsbruck. Hier war er auch von 1766—1782 Professor des Kirchenrechts an der Universität. Im Orden wurde ihm mehrmals das Amt eines Definitors übertragen; vor Allem aber war er geschätzt als Gewissensrath, wie er denn nach eigenen Aufzeichnungen mehr als 2000 Jünglingen bei der Standeswahl behilflich war. Ebenso war er seit 1781 Beichtvater der zu Innsbruck residirenden Erzherzogin Elisabeth. Trotz seiner vielumfassenden und aufreibenden Thätigkeit erreichte er ein Alter von 80 Jahren. Im Vorgefühl des Todes ließ er sich im Mai 1808 in das Kloster zu Schwaz bringen und starb daselbst im October desselben Jahres. — Oberrauchs Hauptwerk waren die Institutiones justitiae christianae, seu Theologia moralis, Oeniponte 1774 et 1775, 4 voll. Das Werk wurde zwar 1796 auf den Index gesetzt, weil manche Sätze darin nicht von Allen im katholischen Sinne ausgelegt werden würden, wie Cardinal Borgia auf eine Anfrage deutscher Bischöfe erklärte (s. Reusch, Index II, 999), ein Neudruck aber (Theol. moralis, Bamberg. et Norimb. 1797—1798, 8 voll.) blieb unbeanstandet. Vielleicht trug zur Censurirung des Werkes der Umstand mit bei, daß Oberrauch durch dasselbe mit anderen Gelehrten in literarische Fehde gerathen war. In Klüpfels Nova bibliotheca eccles. Friburg. I, 1775, 168 sqq. war das Buch scharf recensirt, worauf Oberrauch sich in den Vindiciae theologiae moralis contra recensentem Friburgensem, Oeniponti 17[illegible] vertheidigte. Eine weitere Schrift: Theron und Amyntas, oder Gespräche über Religion und [illegible]

rechtigkeit, Innsbruck 1786—1788, in 4 Bdn., gegen den Indifferentismus und Skepticismus gerichtet, verwickelte Oberrauch in neue Streitigkeiten; auch machten die Illuminaten damals mehrfach, aber vergeblich, den Versuch, ihn aus Innsbruck zu verdrängen. Denn Oberrauchs Einfluß war es unter Anderem mit zuzuschreiben, daß nach Josephs II. Tode die Generalseminarien wieder durch Diöcesanseminare ersetzt wurden. Die Augsburger „Kritik über gewisse Kritiker" VIII [1794], 89 ff. 337 ff., griff besonders eine Stelle in Theon und Amyntas an. Die Antwort Oberrauchs blieb nicht aus; sie trug den Titel: Vom Stande der Zernichtung an die Herren Kritiker zu Augsburg, s. l. 1794. — Außer den genannten Werken hinterließ Oberrauch noch eine ziemliche Anzahl von Abhandlungen besonders ascetischen Inhalts, die nur zum Theil gedruckt sind, so eine Anleitung zur christlichen Vollkommenheit, Innsbruck 1800 (neu abgedruckt Bozen 1839); Der heilige Kreuzweg, Innsbruck 1800; Das Allerwichtigste und einzig Nothwendige, ebendas. 1801 u. s. w. (Vgl. Theoph. Nelk [pseudonym für P. A. A. Waibel], Herculan Oberrauch. Eine merkwürdige Lebensgeschichte, 2. Aufl., München 1834; Wurzbach, Biogr. Lexikon des Kaiserthums Oesterreich XX, Wien 1869, 462 ff.) [A. Esser.]

Oberrheinische Kirchenprovinz ist die zusammenfassende Bezeichnung für das Erzbisthum Freiburg und die Bisthümer Rottenburg, Mainz, Fulda und Limburg. Sie ist das Resultat langer Verhandlungen zwischen den betheiligten Staaten und dem römischen Stuhle, welche durch die politischen Aenderungen in Deutschland zu Anfang dieses Jahrhunderts nöthig wurden. Am 25. Februar 1803 hatte der Reichsdeputationshauptschluß auf Grund von Artikel 7 des Friedens von Luneville die geistlichen Fürstenthümer in Deutschland aufgehoben (bis auf zwei, die nach kurzer Zeit von demselben Schicksal erreicht wurden), die Güter der Domcapitel und ihrer Dignitarien den Domänen der Bischöfe einverleibt und mit den Bisthümern den Fürsten zugesprochen, denen diese angewiesen wurden (§ 34), auch „alle Güter der fundirten Stifter, Abteien und Klöster ... der freien und vollen Disposition der respectiven Landesherren, sowohl zum Behuf des Aufwandes für Gottesdienst, Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten als zur Erleichterung ihrer Finanzen" überlassen (§ 35). Damit war eine so große Umgestaltung in der Kirche Deutschlands bewirkt, daß weitere Veränderungen nicht ausbleiben konnten. Da zahlreiche Katholiken an neue Landesherren kamen, konnte sich der Gedanke an eine neue kirchliche Organisation nahelegen, und dieß um so mehr, weil die alten Bisthümer in sehr ungleicher Weise in die neuen Staatengebilde hineinragten. Der Reichsreceß nimmt bereits selbst eine neue Diöcesaneinrichtung in Aussicht (§ 62). In der That wurden bald Schritte in dieser Richtung gethan. Die protestantischen Fürsten, welche plötzlich mehr oder weniger große katholische Landestheile erhalten hatten, erließen sofort Edicte, worin nach Maßgabe der freilich über Gebühr ausgedehnten Majestätsrechte die kirchlichen Verhältnisse ihrer katholischen Unterthanen geordnet werden sollten. So erschien in Würtemberg am 1. Januar 1803 ein Organisationsedict, am 14. Februar 1803 ein Religionsedict, am 18. März 1806 ein Organisationsmanifest, am 15. October 1806 ein Religionsedict; in Baden am 11. Februar 1803 ein Religionsedict, am 14. Februar 1803 ein Edict über die Stifter und Klöster, am 31. October eine katholische Kirchencommissionsordnung, am 14. Mai 1807 ein Constitutionsedict, am 26. November 1809 ein Organisationsedict. Für die Ausübung der landesherrlichen Rechte auf dem äußern Gebiete des katholischen Kirchenwesens wurden besondere Behörden errichtet, katholischer geistlicher Rath, Kirchenrath, Kirchencommission, Kirchensection, Oberkirchenrath benannt. Allmälig wurden auch Verhandlungen mit dem römischen Stuhle angeknüpft. Würtemberg war schon 1807 dem Abschluß eines Concordates nahe. Die Verhandlungen scheiterten zunächst alle an der Ungunst der Zeiten, und so lange die territorialen Veränderungen fortdauerten, war auch der Augenblick noch nicht gekommen, um bleibende Einrichtungen zu treffen. Würtemberg errichtete unter diesen Umständen, als der Bischof Clemens Wenzeslaus von Augsburg 1812 starb, für die bisher zu diesem Sprengel und zur exemten Propstei Ellwangen gehörigen Katholiken ein Generalvicariat zu Ellwangen; es wurden demselben in den nächsten Jahren auch die von anderen Bisthümern in das Königreich hereinragenden Theile unterstellt. Dieses Generalvicariat wurde im J. 1817 nach Rottenburg verlegt. Aehnlicherweise unterstellte man die Katholiken in Baden den zu Bruchsal, der Residenz des Bischofs von Speier, und in Konstanz bestehenden Vicariaten, die in Nassau dem Vicariat zu Limburg.

Als auf dem Wiener Congreß die politischen Verhältnisse Europa's neu geregelt wurden, stellte der vormalige Kurerzkanzler K. Th. von Dalberg, Erzbischof von Regensburg und Bischof von Worms und Konstanz, durch seinen Bevollmächtigten, den Konstanzer Generalvicar Freiherrn von Wessenberg, den Antrag, für die Einrichtung und Sicherstellung der katholischen Kirche im Umfange des deutschen Bundes durch ein mit dem päpstlichen Stuhle ehestens abzuschließendes Concordat Fürsorge zu treffen und die Einleitung dazu der obersten Bundesbehörde zu übertragen. Die im April 1815 vertheilte Schrift Wessenbergs: „Die deutsche Kirche, ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung", gab zu dem Plan eine nähere Erläuterung. Es war auf eine einheitliche, unter einem Primas stehende und unter dem Schutz der Bundesversammlung organisirte deutsche Nationalkirche abgesehen. Da der Antrag in der deutschen Bun-

desacte keine Berücksichtigung fand, betrieb Wessenberg die Angelegenheit weiter. Noch von Wien aus richtete er ein Promemoria an alle deutschen Höfe, indem er seinen Antrag wiederholte und vorschlug, durch geeignete Bevollmächtigte in Frankfurt, dem Sitz des künftigen Bundestages, die entsprechenden Berathungen zu Verhandlungen mit dem römischen Stuhl eintreten zu lassen. Der Antrag stieß aber auch jetzt auf Widerspruch. Ein Bundesconcordat schien, wie Bayern bemerkte, mit der Souveränität der Einzelstaaten sich nicht zu vertragen. Wessenberg verfolgte die Sache noch einige Zeit. Im Sommer 1816 unternahm er eine Umarbeitung seiner „Deutschen Kirche". Die Schrift wurde etwas erweitert und 1818 s. l. (Karlsruhe) gedruckt unter dem Titel „Betrachtungen über die Verhältnisse der katholischen Kirche im Umfang des deutschen Bundes". Doch trat der Gedanke an ein Bundesconcordat allmälig bei ihm zurück. Schon seit 1816 suchte er einige deutsche Staaten zu gemeinsamen Berathungen zu veranlassen; bald waren auch einige Regierungen in dieser Richtung thätig. Baden fühlte sich schon durch die Schwierigkeiten, mit denen Wessenberg eben damals in Rom zu kämpfen hatte, zu gemeinsamem Vorgehen mit anderen Staaten aufgefordert. Als im November 1816 der Staatskanzler Metternich von Wien aus mahnte, daß zur Regulirung der im Reichsdeputationshauptschluß vorbehaltenen Diöcesaneintheilung die vorzüglich dabei interessirten Souveräne förderſamst eine Rücksprache unter sich nehmen und zu dem Ende Geschäftskundige zu einem vorläufigen Zusammentritt abordnen möchten, überreichte Wessenberg, der seinen Vetter Metternich zu diesem Schritte veranlaßt hatte, die erwähnte Denkschrift. Dagegen ließ Würtemberg ein Gutachten erstatten, welches ganz oder theilweise von B. Werkmeister, Mitglied des katholischen Kirchenrathes, herstammte. Der würtembergische Cultusminister Freiherr von Wangenheim ließ in der ersten Hälfte des Jahres 1817, wohl durch Werkmeister und den Generalvicariatsrath Jaumann, die „Allgemeinen Grundsätze, nach welchen in deutschen Staaten ein Concordat abzuschließen wäre", ausarbeiten, und als er im folgenden Spätherbst als würtembergischer Bundesgesandter nach Frankfurt kam, theilte er das Schriftstück den Vertretern anderer Regierungen mit. Es war seine Absicht, wo möglich alle deutschen Staaten zu gemeinsamen Berathungen zu bestimmen. Allein nur einige Regierungen fanden sich dazu bereit. Von diesen wurden am 24. März 1818 Conferenzen eröffnet, welche die Bildung der oberrheinischen Kirchenprovinz einleiten sollten, und bei welchen v. Wangenheim den Vorsitz führte. Es waren vertreten das Königreich Würtemberg durch den Präsidenten, sowie durch den Staatsrath von Schmitz-Grollenburg, vormaligen Präsidenten des katholischen Kirchenrathes in Stuttgart, den Generalvicariatsrath von Jaumann und den Legationsrath von Blomberg, welcher das Protocoll führte; das Großherzogthum Baden durch den Staatsrath von Ittner und den Geistlichen Rath Decan Dr. Burg; das Großherzogthum Hessen durch den Geheimen Staatsreferendar Domherrn von Wreden; das Kurfürstenthum Hessen durch den Regierungsrath Ries; das Herzogthum Nassau durch den Kirchen- und Oberschulrath Koch. Dazu kamen Vertreter der großherzoglich und herzoglich sächsischen Staaten, der Großherzogthümer Mecklenburg und Oldenburg, der freien Städte Lübeck und Bremen, die indessen bei der geringern Zahl ihrer katholischen Bewohner in zweiter Linie standen. In der sechsten Sitzung trat die freie Stadt Frankfurt bei, in der zehnten die Fürstenthümer Lippe und Waldeck. Die beiden Fürstenthümer Hohenzollern, Hechingen und Sigmaringen, schlossen einen Separatvertrag mit Baden, dessen Bisthume sie ihre katholischen Bewohner einverleiben wollten.

Der Entwurf, welcher den zur Theilnahme an den Verhandlungen eingeladenen Regierungen zum Voraus mitgetheilt und jetzt den Berathungen zu Grunde gelegt wurde, die „Allgemeinen Grundsätze, nach welchen in deutschen Staaten ein Concordat abzuschließen wäre", behandelt zuerst die Grundsätze und dann die Gegenstände, welche in das Concordat aufgenommen werden dürften. Der Abschnitt über die Grundsätze enthält fünf Punkte. Nach dem ersten Punkt sollen die Grundlage bei den Verhandlungen bilden: die Fürstenconcordate vom Jahre 1447, soweit ihr Inhalt noch auf die gegenwärtige Zeit und die gegenwärtigen Staatsverhältnisse in Deutschland passe; die Punctationen des Emser Congresses; die Schriften der deutschen katholischen Canonisten von entschiedenem Ansehen; die Kirchenverfassung Oesterreichs als eines katholischen Staates, wie sie seit Kaiser Joseph II. bestehe; der Reichsdeputationshauptschluß vom Jahre 1803. Im dritten Punkt wird es als wünschenswerth bezeichnet, daß den katholischen und protestantischen Landesherren die Ernennung aller Kirchenvorstände, Bischöfe, Domherren, Seminariumsvorsteher, Decane, öffentlichen Lehrer unter gewissen Modificationen zugestanden werde, da von der Wahl dieser Personen die öffentliche Ruhe der Staaten und eine fortschreitende Aufklärung der katholischen Geistlichkeit und des Volkes abhange. Nach dem vierten Artikel sollen Punkte, in welchen Rom durchaus nicht nachgeben müsse, lieber ganz weggelassen oder nur in allgemeinen Ausdrücken gefaßt werden; nach dem fünften ist allgemeine Grundsätze so viel als möglich mit Stillschweigen übergangen werden, da Rom eher geneigt sei, im Einzelnen, als bezüglich der Principien nachzugeben. Als in das Concordat aufzunehmende Gegenstände werden vier bezeichnet: 1. Errichtung und Dotirung der Erzbisthümer und Bisthümer, der Domcapitel und Seminarien; 2. besondere Bestimmungen in Hinsicht der Erzbischöfe und Bischöfe, der Domherren und Seminarvorsteher; 3. Kirchenrechte der Katholiken in den deutschen Staaten; 4. Kirchenfonds der katholischen Kirche

in den deutschen Staaten. Die wichtigsten Einzelbestimmungen sind folgende. Bei der Errichtung der Bisthümer sollen die politischen Grenzen der deutschen Staaten maßgebend sein. Kleinere Staaten, die kein eigenes Bisthum haben wollen, können sich an einen größern Staat anschließen. Ebenso können Staaten, die nur Einen Bischof nöthig haben, sich über die Vereinigung ihrer Bisthümer zu einer kirchlichen Provinz verabreden. Die Bestimmung der Zahl und der Grenzen der Bisthümer sowie der bischöflichen Sitze soll unter Mitwirkung des Papstes und in Uebereinstimmung mit den etwa noch bestehenden höheren geistlichen Behörden (nämlich den Resten der alten bischöflichen Regierungen) dem Landesherrn zukommen. In ähnlicher Weise soll diesem in seiner doppelten Eigenschaft als Landesherr und Dotator die Ernennung des Erzbischofs und der Bischöfe in der Weise zustehen, daß er aus vier vom Domcapitel vorgeschlagenen Candidaten Einen wählen kann. Den Informativprozeß führt der Erzbischof. Der Papst hat seine Bestätigung längstens binnen vier Monaten zu ertheilen, sonst bestätigt der Erzbischof. Etwaige Anstände bezüglich der Wahl hat der Papst in der Provinz unter dem Vorsitz eines Bischofs durch die bischöflichen Räthe und Universitätsprofessoren zur Entscheidung bringen zu lassen; sind sie unbegründet, so bestätigt er in zwei Monaten, sonst tritt wieder der Erzbischof ein. Das Erzbisthum soll nach einer bestimmten Reihenfolge allen Staaten bezw. Bisthümern zu Theil werden. Der in sein Amt eingesetzte Bischof kann seine Diöcese frei verwalten, wie es die katholische Kirchenverfassung erfordert. Die Quinquennalfacultäten des Papstes sollen aufhören und die Bischöfe aus eigener Macht die Handlungen vornehmen können, zu denen die genannten Facultäten die Vollmacht verleihen. Auf der andern Seite soll der Bischof, da die Kirche in ihrem Wirken den Staat auf mannigfaltige Art berührt, um Störungen zu vermeiden, nichts ohne Vorwissen und Genehmigung des Staates vornehmen. — Der Entwurf enthielt hiernach eine beträchtliche Anzahl von Grundsätzen und Forderungen, die keine Aussicht auf Annahme seitens des römischen Stuhles hatten, und dieselben wurden auch in den nun folgenden Berathungen nur wenig gemildert. Man bezeichnete jetzt auch das Tridentinum als Entscheidungsnorm, jedoch mit dem Beisatz: „soweit es angemessen sei". Auch kam man überein, daß die erzbischöfliche Würde nicht einfach nach einem bestimmten Turnus oder der Reihenfolge der Diöcesen, sondern nach dem Dienstalter der Bischöfe wechseln sollte; dieß jedoch in der Weise, daß sie erst dann auf einen bischöflichen Stuhl zurückkehre, wenn sämmtliche Bisthümer der Provinz diesen Vorzug genossen hätten. Die Domherren sollten alternirend vom Landesherrn und vom Bischof, von letzterem aber mit landesherrlicher Bestätigung ernannt werden. Nur die erste Constituirung der Capitel müsse ausschließlich dem Landesherrn zukommen. Die Seminarlehrer solle der Bischof unter landesherrlicher Bestätigung ernennen; in gleicher Weise solle er den Weihbischof und Generalvicar aus dem Capitel wählen dürfen. Die Patronate, welche der Landesherr aus irgend einem Grunde besessen habe, solle er behalten; nur möge er dem Bischof eine Anzahl Stellen zur Besetzung überlassen. — Die Erörterung des Entwurfs nahm zehn Sitzungen in Anspruch. Dann wurden die Resultate redigirt und in der 17. Sitzung am 30. April die Arbeit als „Grundzüge zu einer Vereinbarung über die Verhältnisse der katholischen Kirche in den deutschen Bundesstaaten" vorgelegt. Die Schrift, welche gedruckt und dem Protokoll der Sitzung als Beilage angeschlossen wurde, zerfällt in 100 Paragraphen. Im letzten war gesagt, daß für alle Punkte, über welche in den Grundzügen keine Bestimmung sich finde, das österreichische Kirchenrecht als subsidiäre Grundlage zu gelten habe. In der genannten Sitzung kam man auch überein, von einem Concordate abzusehen und die Wünsche in Form einer Declaration dem römischen Stuhl zu unterbreiten, wobei etwa über Zusätze und Fassungsfragen, nicht aber über das Materielle zu unterhandeln sei, da hier der katholischen Kirche alles gegeben sei, was sie erwarten könne. Auch wurde beschlossen, zu der Zeit, da die Gesandtschaft nach Rom gehe, Hannover, Preußen und Oesterreich von dem Ergebniß der Verhandlungen in Kenntniß zu setzen und diese Staaten einzuladen, entweder an den Unterhandlungen nach den aufgestellten Grundsätzen selbst unmittelbar theilzunehmen oder dieselben doch mittelbar zu unterstützen. Darauf vertagte sich die Commission, um neue Instructionen von den Höfen einzuholen. Die Berathungen wurden am 17. Juli wieder aufgenommen, und in den beiden folgenden Sitzungen wurden nach den eingegangenen Weisungen die Grundzüge in die Fassung gebracht, welche ihnen im Wesentlichen geblieben ist; die späteren Aenderungen betrafen nur die Form oder waren sonst von geringer Bedeutung. Die Zahl der Conferenzmitglieder aber verminderte sich allmälig, indem die nur in zweiter Linie betheiligten Regierungen sich entweder zurückzogen oder nur principiell beitraten und im Uebrigen sich freie Hand vorbehielten. In vier weiteren Sitzungen wurde die Declaration in neun Artikeln festgestellt. Zugleich wurde für dasjenige, was man in sie nicht aufnehmen konnte oder wollte, ein organisches Staatsgesetz berathen. In der Declaration ist in dem ganzen Umfang der betheiligten Staaten der katholischen Kirche das freie Bekenntniß ihres Glaubens und die freie öffentliche Ausübung ihres Cultus gemäß den wesentlichen Grundsätzen ihrer Religion zugesichert (1). Ferner wird die Errichtung von vier bezw. fünf Landesbisthümern beantragt, da Kurhessen zuletzt auch noch für ein eigenes Bisthum sich erklärte, während es früher an ein anderes sich hatte anschließen wollen. Es sollte also je eines für Würtemberg, Baden, Hessen-Darmstadt, Nassau und Frankfurt, Kur-

hessen errichtet werden (2). Bei Besetzung eines Bischofsstuhles sollten durch die Domherren und ebenso viele Landdecane drei tüchtige Candidaten gewählt und aus diesen der Bischof durch den Landesherrn ernannt werden; der Papst solle demselben binnen sechs Monaten die Confirmation ertheilen (5). Ebenso wie die Bischöfe sollten die Domherren bestellt, der Dombecan aus der Mitte des Capitels durch den Landesherrn ernannt werden; mit der Besetzung der Pfarreien und anderer Pfründen solle es bei dem bisherigen Recht verbleiben (7). Für die Bisthümer, Domcapitel und Seminarien wurde die entsprechende Dotation zugesagt, und zwar sollte sie auf liegende Güter, die der Kirche zu überweisen und unter Aufsicht des Bischofs zu verwalten seien, oder, wenn dieß durchaus nicht möglich sei, auf feste und sichere Renten begründet werden (8). Die Bisthümer sollten zusammen Eine Provinz bilden, deren Verwaltung, da der erzbischöfliche Sitz noch nicht bestimmt sei, einstweilen dem Bischof von Rottenburg übertragen werden möge (9). Bezüglich des Staatsgesetzes wurde beschlossen, sämmtliche Bischöfe seien schon bei ihrer Nomination zu verpflichten, dasselbe zu beobachten und keine ihm zuwiderlaufende Verbindlichkeit zu übernehmen. Endlich wurde die Instruction für die Gesandtschaft, mit welcher man Würtemberg und Baden betraute, sowie der Entwurf einer noch vor dem Abgang der Gesandtschaft zwischen den vereinigten Staaten abzuschließenden vorläufigen Vereinbarung festgestellt. In letzterer verbinden sich die Staaten namentlich, niemals einseitig über die Angelegenheit zu verhandeln, die verabredeten Grundbestimmungen des organischen Staatsgesetzes als gemeinschaftliche und unwandelbare Grundsätze anzuerkennen und nach Abschluß der Verhandlungen mit Rom zur Ausführung zu bringen. In der 28. Sitzung am 7. October wurde die Vereinbarung paraphirt; sie heißt deßhalb später „der Staatsvertrag vom 7. October 1818". Nach zwei weiteren Sitzungen trat für die Conferenz eine lange Vertagung ein; es war nun zunächst mit Rom zu verhandeln. Die an Preußen und Hannover ergangene Einladung, dem Unternehmen sich anzuschließen, bezw. dessen Leitung zu übernehmen oder es wenigstens zu unterstützen, war erfolglos. Die Bitte um Unterstützung konnte zwar nicht abgeschlagen werden; der preußische Gesandte in Rom erhielt aber nur die Weisung, im Allgemeinen zu erklären, daß sein König für diese Herstellung der kirchlichen Ordnung sich interessire. Von einer Einladung Oesterreichs zur Mitwirkung scheinen die Staaten zuletzt ganz abgesehen zu haben.

Die Verhandlungen mit Rom wurden durch Würtemberg und Baden den Freiherren von Schmitz-Grollenburg und von Türkheim übertragen. Am 23. März 1819 erlangten dieselben die erste Audienz beim Papst und überreichten die Declaration. Der Cardinalstaatssecretär Consalvi antwortete darauf am 21. Mai mit einer Verbalnote bezw. mit einer Anzahl von Randbemerkungen, die er zu dem Schriftstück gemacht hatte. Die officielle Erklärung erfolgte am 10. August in der Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità sulla Dichiarazione de' Principi e Stati Protestanti riuniti della Confederazione Germanica. Eine Verständigung war vorerst nicht zu erreichen. Die Gesandten erhielten für ihren Aufenthalt in Rom zwar eine Fristverlängerung von zwei Monaten (ursprünglich waren sie bloß für drei Monate bevollmächtigt), zugleich aber wurde die Declaration in allen wesentlichen Punkten auf's Neue für unabänderlich erklärt, und so konnte sie durch den römischen Stuhl nicht angenommen werden. Dagegen machte man sich auf beiden Seiten mit dem Gedanken vertraut, zunächst eine Circumscription der Diöcesen und Besetzung der Bisthümer vorzunehmen. Römischerseits trat das Anerbieten am Schluß der Esposizione hervor. In der Note Consalvi's vom 24. September bezw. in einer Beilage dazu wird dasselbe bereits näher präcisirt. Am 8. October hatten die Gesandten beim Papste ihre Abschiedsaudienz.

Nun galt es, in Deutschland zu dem Anerbieten Stellung zu nehmen. Die Frankfurter Conferenz trat zu diesem Behufe am 22. März 1820 wieder zusammen und tagte bis zum 24. Januar 1821. Die Circumscription wurde angenommen, das zu derselben erforderliche statistische Material gesammelt und die weiteren nothwendigen Berathungen gepflogen. Für das Erzbisthum wurde, dem römischen Vorschlag entsprechend, alsbald ein fester Sitz in Aussicht genommen. Das weitere Anerbieten, eventuell exemte Bisthümer einzurichten, gefiel nicht. Man nahm an und hoffte, eine Kirchenprovinz mit einem Erzbisthum werde Rom gegenüber selbständiger sein als exemte Bischöfe. Nicht so bald aber konnte man sich darüber einigen, welcher Staat die Würde erhalten sollte. Würtemberg, Hessen-Darmstadt und Baden kamen [illegible] Vorschlag oder erhoben Ansprüche. Baden [illegible] indessen, da es unter den betreffenden Staaten weitaus die meisten Katholiken zählte, den [illegible] davon. Es hatte bisher stets Rastatt für den Sitz des Landesbischofs in Aussicht genommen. Am 7. Juli wurde statt dieser Stadt Freiburg festgesetzt, und so kam auch das Erzbisthum dahin. Zugleich wurde die Ausarbeitung des im Vertrag vom 7. October 1818 beschlossenen organischen Staatsgesetzes in die Hand genommen und damit die Umgestaltung der alten Grundbestimmungen in die später sogenannte Kirchenpragmatik begonnen. Ebenso wurde ein Fundationsinstrument festgestellt, welches die wichtigsten Bestimmungen der Kirchenpragmatik aufnehmen und als Grundgesetz der betreffenden Stiftungen den Bischöfen und Domcapiteln bei ihrer Einsetzung aufgelegt werden sollte. Die Entwürfe für die beiden Verordnungen oder Erlasse wurden in der 38. und 39. Sitzung vorgelegt. Die Erklärung der Regierungen ging um [illegible] 1821 nach Rom ab, und am 16. August wurde die Circumscriptionsbulle Provida solersque

erlassen. Darin werden das Bisthum Konstanz und die exemte Propstei Ellwangen supprimirt, die Bisthümer Mainz und Fulda neu umgrenzt, die Bisthümer Rottenburg, Limburg und Freiburg neu errichtet und alle fünf zu einer oberrheinischen Kirchenprovinz mit der Metropole Freiburg zusammengefaßt. Das Erzbisthum sollte das Großherzogthum Baden und die Fürstenthümer Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen umfassen, das Bisthum Mainz das Großherzogthum Hessen, das Bisthum Rottenburg das Königreich Würtemberg, das Bisthum Limburg das Herzogthum Nassau und die freie Stadt Frankfurt, das Bisthum Fulda das Kurfürstenthum Hessen und die neun Pfarreien im Großherzogthum Sachsen-Weimar, die schon bisher zu ihm gehört hatten, nach einer Anordnung Pius' IX. vom Jahre 1857 auch die übrigen Katholiken dieses Staates. Die Domcapitel sollten je aus einem Decanat und einer bestimmten Anzahl von Canonicaten (Freiburg, Rottenburg und Mainz je 6, Limburg 5, Fulda 4) bestehen. Außerdem sollte an den Domkirchen eine entsprechende Zahl von Präbenden oder Vicarien eingerichtet werden. Des weitern wurden hauptsächlich die Einkünfte der Kirchen geregelt und die Execution der Bulle dem Bischof von Evara und Generalvicar von Ellwangen bezw. Rottenburg, J. B. von Keller, übertragen. Als Unterhändler werden außer den Staaten, deren Territorien den Bereich der Kirchenprovinz bilden sollten, auch noch die oben in zweiter Linie erwähnten genannt; dieselben treten aber in der Bulle nicht weiter hervor. Sie hatten sich schon an den letzten Berathungen nur im Allgemeinen betheiligt, ohne zu bestimmten Entschließungen für eine Ordnung der kirchlichen Verhältnisse ihrer katholischen Bewohner zu kommen. Vom Frühjahr 1822 an schieden sie gänzlich von den Verhandlungen aus.

Als die Vertreter der Staaten am 16. October 1821 wieder zu Berathungen in Frankfurt zusammentraten, wurde zwar bemerkt, daß die Bulle der Auffassung und den Wünschen der Regierungen nicht völlig entspreche. Doch erklärte man sie im Ganzen für befriedigend und beschloß ihre Annahme. Bezüglich der anderen Bestimmungen glaubte man ein Mittel zu ihrer Beseitigung in dem Placet zu haben, da päpstliche Bullen nur insofern gesetzliche Geltung haben sollten, als sie die landesherrliche Sanction erhalten würden. Demgemäß sollte im ersten Artikel des Staatsvertrages gesagt werden, daß die Bulle die Bewilligung und Sanction der vereinigten Staaten insofern erhalte, als die sachlichen und zum Vollzug dienenden Bestimmungen derselben mit den diesseitigen Anträgen übereinstimmten. Die Verwahrung mag hier, sofern die Bulle auf Verhandlungen mit den Staaten hin erlassen wurde, im Allgemeinen nicht zu beanstanden sein. Aber es handelte sich zugleich um Bestimmung des Einzelnen. Zudem gaben die Regierungen auch dem Placet eine ganz ungebührliche Ausdehnung, indem dieser jederzeit widerruflichen Genehmigung nicht nur sämmtliche von Kirchenbehörden ausgehenden Verordnungen an Geistlichkeit und Diöcesanen, „durch welche dieselben zu etwas verbunden werden sollen", sondern auch frühere päpstliche Anordnungen unterliegen sollten, sobald davon Gebrauch gemacht werden würde. Am 27. December 1821 ging die Erklärung nach Rom ab, man gedenke unverzüglich zur Besetzung der bischöflichen Stühle zu schreiten; hernach könne der apostolische Stuhl die weiteren nöthigen Einrichtungen, über welche man übereingekommen sei, mit den Bischöfen treffen. Die Regierungen thaten auch alsbald Schritte, um die Bisthumscandidaten auszuwählen, welche sie dem Papste vorschlagen wollten. Baden designirte den Professor Wanker in Freiburg, Würtemberg den Professor Drey in Tübingen, Limburg den Decan Brand in Weiskirchen, Hessen-Darmstadt den Domherrn von Wreden. Doch nahm schon diese Angelegenheit einige Zeit in Anspruch. Noch größere Verzögerung verursachte die Haltung Kurhessens. Dasselbe ratificirte erst am Anfang des Jahres 1823 den Staatsvertrag, welcher in der letzten Conferenz seine definitive Fassung erhalten hatte und durch die Vertreter der anderen Regierungen am 8. Februar 1822 unterzeichnet worden war. Einige Zeit später endlich designirte es den Stadtpfarrer Rieger von Cassel als Bisthumscandidaten.

Bald nach dem dieses geschehen war, um die Mitte März 1823, traf in Stuttgart eine vom Cardinalstaatssecretär Consalvi am 27. Februar an den würtembergischen Geschäftsträger in Rom, Legationsrath von Kölle, gerichtete Note ein, in welcher mehrfach über die Regierungen geklagt war: daß sie die Bulle noch nicht ausgeführt hätten; daß nach eingegangenen Nachrichten die Bisthumscandidaten mittels Abstimmung der katholischen Geistlichkeit gewählt worden seien, da doch dieser weder ein Wahlrecht, noch den Regierungen, wie man nach jenem Verfahren annehmen könnte, ein Nominationsrecht verliehen worden sei; daß die Designirten auf die sogen. Kirchenpragmatik und damit auf Punkte verpflichtet worden seien, welche mit der Freiheit der Kirche und den kirchlichen Grundprincipien in Widerspruch ständen und demgemäß in der Esposizione ausdrücklich verworfen worden seien. Am Schluß wurde bemerkt, daß das Verfahren dem Papste weitere Verhandlungen mit den Regierungen erschwere oder unmöglich mache, und daß er niemanden zum Bischof ernennen werde, der die Kirchenpragmatik anerkannt habe. In einem beigefügten Privatbrief wurden ferner von Consalvi 14 Männer aus den Sprengeln von Mainz, Limburg und Freiburg genannt, an welche bei Besetzung der oberrheinischen Bischofsstühle päpstlicherseits etwa gedacht werden könne. Diese Eröffnung machte großen Eindruck, namentlich in Baden, weil dort bei dem Bestande von zwei Vicariaten und bei den Schwierigkeiten, welche damals die Persönlichkeit des Freiherrn von

Wessenberg, des Leiters des Vicariates von Konstanz, bereitete, die Verhältnisse derart waren, daß eine baldige Durchführung der neuen Organisation als dringendes Bedürfniß erschien. Man wollte aber von dem System nicht lassen und hoffte auch die Curie zum Einlenken bestimmen zu können. Diese hielt indessen, wie sie nicht anders konnte, ihren Standpunkt mit Entschiedenheit aufrecht, und so drohte ein Bruch oder längerer Stillstand in den Verhandlungen einzutreten, als die größere Hilfsbedürftigkeit Badens und das Eingreifen Oesterreichs die Angelegenheit wieder in Fluß brachten. Da Baden die Hilfe des österreichischen Staatskanzlers angerufen hatte, um ein Provisorium zu erhalten, wie es Würtemberg besaß, so mahnte Metternich, man solle die Pragmatik fallen lassen. Von Rom aus legte man Baden nahe, sich von seinen Verbündeten zu trennen; mit ihm allein werde leicht ein Abschluß zu erreichen sein, wie es mit Bayern, Preußen und Hannover geschehen sei. Metternich unterstützte den Vorschlag, und wenn Baden, gebunden durch den Staatsvertrag vom 8. Februar 1822, den Antrag nicht ganz annehmen konnte, so ging es allmälig doch insoweit auf denselben ein, daß es in Separatverhandlungen sich einließ, in der Hoffnung, auf diesem Wege ein Resultat zu erzielen, welches dann für die gemeinschaftlichen Verhandlungen zu verwerthen sei. Die Verhandlungen wurden in geheimer Weise durch den österreichischen Gesandtschaftsrath Ritter von Gennotte geführt. Sie begannen im Herbst 1824. Das Absehen Badens war zunächst noch das alte. Gennotte stellte neben der Bitte um Vorschläge für die definitive Ordnung der Angelegenheit sofort den Antrag, Rom möge die zwei bestehenden Vicariate aufheben, provisorisch ein einziges mit dem Sitz in Freiburg errichten, mit Leitung desselben den Münsterpfarrer Boll betrauen, der in der letzten Zeit an Stelle des inzwischen verstorbenenen Professors Wanker für den erzbischöflichen Stuhl designirt worden war, und denselben zu diesem Behufe zum Erzbischof i. p. ernennen. Das Provisorium wurde mit Entschiedenheit abgelehnt. Baden hätte sich mit ihm für die nächste Zeit zufrieden gegeben, und die definitive Regelung hätte sich noch weiter verzögert. Dagegen gelang es, im Uebrigen allmälig sich zu verständigen. Am 8. December wurden durch die päpstlichen Behörden vier Propositionen als Basis der Verhandlungen vorgelegt, und in fünf Monaten kam man zum Abschluß. Bezüglich der drei ersten Artikel ging der päpstliche Stuhl auf die Wünsche der Regierung ein; bezüglich des vierten gab Baden zuletzt seine Bedenken auf. Die Vereinbarung wurde am 16. Juni 1825 als Ultimatum auch den verbündeten Regierungen zugeschickt; nur war sie in sechs Artikel getheilt, indem der erste in drei zerlegt wurde, und hatte Aenderungen erfahren, die sich dadurch ergaben, daß der zunächst für Baden allein berechnete Entwurf nun auf die ganze Provinz ausgedehnt werden mußte. Baden befürwortete bei den Verbündeten die Annahme, allein alle lehnten ab. Den Hauptanstoß bildeten der zu geringe Einfluß, der mit Bewilligung des sogen. irischen Veto's den Regierungen auf die Bischofswahlen eingeräumt zu sein schien, und das für den Bischof in Anspruch genommene Recht, seine Diöcese nach den canones nunc vigentes zu regieren. Andererseits aber erklärte man sich zu Verhandlungen bereit. Demgemäß trat am 4. Februar 1826 in Frankfurt wieder eine Conferenz zusammen. Würtemberg verlangte, um nicht allenfalls eine persona minus grata annehmen zu müssen, für den ersten Punkt (die Bischofswahl) ein unbedingtes Veto, und die anderen Regierungen stimmten bei. Auch die weiteren Punkte wurden mehr oder weniger beanstandet. Doch erklärte man sich bereits in einer vertraulichen Besprechung am 30. April für einfache Annahme der Artikel 2—4, und auch die beiden weiteren wollte man annehmen, jedoch unter Wahrung der landesherrlichen Rechte. Der Artikel 5 besagt, daß die erforderliche Anzahl von Clerikern nach den Decreten des Concils von Trient in Seminarien erzogen werden solle; der Artikel 6, daß der Verkehr mit dem heiligen Stuhle in kirchlichen Angelegenheiten frei sein und dem Erzbischof und den Bischöfen in ihren Sprengeln die volle Ausübung der bischöflichen Jurisdiction juxta canones vigentes et praesentem ecclesiae disciplinam zukommen solle. Bezüglich der Bischofswahl wünschte man zu der Bulle ein Breve, das den Staaten ein ähnliches Veto sichere, wie es Preußen zu Theil geworden war.

Baden hatte nun, da es für sich mit dem Ultimatum sich einverstanden erklärt hatte, dasselbe aber bei den Verbündeten nicht einfach durchsetzen konnte, in Rom weitere Schritte zu thun. Das gewünschte Breve wurde daselbst am 11. Juli zugesagt. Bezüglich der übrigen Schwierigkeiten wurde der Hoffnung Ausdruck gegeben, Rom werde sich mit ihnen zurechtfinden können. Die Regierungen legten in ihrer Note vom 4./7. September, mit der sie ihre Erklärung über das Ultimatum abgaben, der Curie nahe, daß die beiden letzten Artikel in der Bulle übergangen werden könnten: der eine, weil Seminarien durch ihre Freigebigkeit bereits dotirt seien; der andere, weil sie über seine [illegible] zulassung sich schon früher geäußert hätten [illegible] der heilige Stuhl sich mit der Versicherung [illegible] friedengeben könne, die sie damals bezüglich [illegible] Correspondenz mit dem römischen Hofe [illegible] gegeben hätten; andernfalls, wenn der heilige Stuhl die Artikel aufzunehmen sich genöthigt [illegible] werde, müßten sie bezüglich derselben ihre [illegible] äußerlichen Souveränitätsrechte wahren. [illegible] hatte überdieß am 8. Juli 1826 die Vers[illegible] gegeben, es sei ihm gelungen, „die übrigen [illegible] zu dem Entschluß zu bringen, sich nicht mehr [illegible] die in der sogen. Kirchenpragmatik enthaltenen Grundsätze zu berufen und ihre Zustimmung [illegible] buchstäblichen Aufnahme des Ultimatums [illegible]

Ergänzungsbulle und zu deren Publication zu ertheilen". Der Cardinal della Somaglia bemerkte seinerseits mit Rücksicht auf die fraglichen Punkte, der heilige Stuhl sei weit entfernt, die legitimen Rechte der Fürsten anzutasten. In Rom mußte man hiernach zu dem Schluß kommen, die beiden Artikel würden angenommen und die Annahme nur mit einer Verwahrung zu Gunsten der wirklichen Souveränitätsrechte oder gegen etwaige kirchliche Uebergriffe in das Gebiet des Staates begleitet werden. Die Punkte wurden demgemäß in der Ergänzungsbulle Ad dominici gregis custodiam aufgenommen, die am 11. April 1827 erschien. Das Vertrauen Roms wurde aber getäuscht. Die Regenten glaubten gegenüber der katholischen Kirche ein ähnliches Recht zu haben, wie sie es als Landesbischöfe gegenüber der protestantischen Kirche ausgeübt hatten, und dementsprechend faßten sie ihre Souveränitätsrechte auf. Die Conferenz, welche am 11. und 12. August in Frankfurt tagte, unterzog den Staatsvertrag vom 8. Febr. 1822 und seine beiden Beilagen, das Fundationsinstrument und die landesherrliche Verordnung, denjenigen Modificationen, welche durch den Gang der letzten Verhandlungen nothwendig geworden waren, und beschloß, den Bischöfen und Domcapiteln bei ihrer Einsetzung diese beiden Actenstücke zu übergeben und sie auf dieselben zu verpflichten; die Publication aber sollte erst eintreten, wenn sämmtliche Bischofsstühle besetzt seien. Die Clausel verräth, daß die Regierungen die Souveränitätsrechte anders auffaßten, als es Rom that und nach den letzten Verhandlungen zu thun allen Grund hatte. In der Conferenz vom 8. October 1827 wurde auf Grund der inzwischen von den Regierungen eingelaufenen Instructionen das Protokoll vom 11. und 12. August mit den beantragten Modificationen des Staatsvertrages ratificirt. Die wichtigste Bestimmung des Protokolls betrifft die Annahme der beiden Bullen. Dieselben sollten nicht unbedingt angenommen werden, sondern nur insoweit, als sie „die Bildung der oberrheinischen Kirchenprovinz, die Begrenzung, Ausstattung und Einrichtung der dazugehörigen fünf Bisthümer mit ihren Domcapiteln, sowie die Besetzung der erzbischöflichen und bischöflichen Stühle und der domstiftischen Präbenden zum Gegenstande haben", und „ohne daß aus denselben auf irgend eine Weise etwas abgeleitet werden könnte, was den fürstlichen Hoheitsrechten schaden oder ihnen Eintrag thun möchte, oder den Landesgesetzen und Regierungsverordnungen, den erzbischöflichen und bischöflichen Rechten oder den Rechten der evangelischen Confession und Kirche entgegen wäre". Die Publication der Bullen fand dann in vier Staaten noch im Laufe des Monats October statt, während sie in Kurhessen erst am 31. August 1829 erfolgte, und an sie schloß sich die Besetzung der Bischofsstühle an. Boll wurde am 27. October zum Erzbischof geweiht und inthronisirt. Brand wurde schon am 21. October geweiht, konnte jedoch seinen Einzug in Limburg erst am 11. December halten. Am 20. Mai 1828 folgte in Rottenburg die Inthronisation des Bischofs J. B. von Keller, der in der letzten Zeit an Stelle Drey's vorgeschlagen worden war, am 22. September 1829 die Inthronisation Riegers in Fulda, am 12. Januar 1830 die Burgs in Mainz. Hier verzögerte sich die Angelegenheit so lange, weil Hessen-Darmstadt, nachdem Nassau und Kurhessen ihre alten, früher von Rom verworfenen Candidaten durchgesetzt hatten, nun auch seinen Candidaten aufrecht erhielt und bei dem standhaften Widerspruch des päpstlichen Stuhles erst der Tod v. Wredens eine Verständigung möglich machte. Erhoben wurde jetzt Burg, der Vertrauensmann der badischen Regierung in den bisherigen Verhandlungen, der bei Errichtung des Capitels in Freiburg zum Domdecan daselbst ernannt und zum Weihbischof consecrirt worden war.

Die oberrheinische Kirchenprovinz war somit errichtet, die Bischofsstühle waren besetzt. Von einer befriedigenden Ordnung war man aber noch ziemlich weit entfernt. Die Regierungen hatten zwar in der Note vom 13./16. September 1824 Rom gegenüber die Declaration und die Kirchenpragmatik für suspendirt erklärt, aber sie gaben die Grundsätze nie auf, von denen diese Schriftstücke getragen sind, und bei dem Widerspruch zwischen denselben und der Verfassung der katholischen Kirche konnten Schwierigkeiten nicht ausbleiben. Der Gegensatz trat sofort bei der Publication der Bullen hervor. Die Annahme erfolgte mit der angeführten Einschränkung. Wie die Clausel zu verstehen war, das zeigte Würtemberg sofort bei der Inthronisation des Bischofs v. Keller, indem der anwesende Minister erklärte, daß die beiden letzten Artikel der Ergänzungsbulle von der Staatsregierung nicht anerkannt seien. Die Erklärung war offenbar wider die Rom gegenüber eingegangene Verpflichtung. Wenn sie auch augenblicklich keine weitere Folge hatte, so änderte sich die Lage, als die Regierungen nach Besetzung sämmtlicher Bischofsstühle am 30. Januar 1830 die sog. landesherrliche Verordnung oder die „Verordnung betreffend die Ausübung des verfassungsmäßigen Schutz- und Aufsichtsrechtes des Staates über die katholische Landeskirche" veröffentlichten, nachdem die Bischöfe bereits bei ihrer Einsetzung auf dieselbe hingewiesen und verpflichtet worden waren. Die Verordnung ist im Wesentlichen nichts Anderes als eine neue Auflage der alten Frankfurter Kirchenpragmatik mit den Veränderungen, welche durch die späteren Verhandlungen als nothwendig sich ergaben, im Uebrigen und zum größern Theil wörtlich mit derselben übereinstimmend. Die Ansprüche, welche darin erhoben waren, gingen, wie jetzt allgemein anerkannt wird, entschieden zu weit. Die bischöflichen und päpstlichen Verordnungen wurden alle dem staatlichen Placet unterworfen (Art. 4—5); kirchliche Streitsachen sollten in keinem Falle außerhalb der Provinz verhandelt werden dürfen (10); nur der Bischof oder Bisthumsverweser sollte in

kirchlichen Angelegenheiten freien Verkehr mit dem Oberhaupte der Kirche haben, alle übrigen Geistlichen sich aber an ihren Bischof wenden müssen (19); die kirchliche Concursprüfung sollte von einer durch die Staats- und bischöflichen Behörden gemeinschaftlich anzuordnenden Commission vorgenommen werden (29); das katholische Kirchenvermögen sollte unter Mitaufsicht des Bischofs in seiner Vollständigkeit erhalten werden, die Verwaltung aber dem Staate zukommen u. s. w. Es erhoben sich daher bald zahlreiche Einsprüche. Der päpstliche Stuhl führte Klage in dem Breve Pervenerat vom 30. Juni 1830 und forderte die Bischöfe der Provinz auf, bei ihren Regierungen gegen die Verordnung Vorstellungen zu erheben. Der Aufforderung wurde indeß nur wenig entsprochen. Der Bischof Burg von Mainz war an den Verhandlungen der Staaten zu sehr betheiligt, als daß von ihm eine energische Einsprache zu erwarten war. Die anderen Bischöfe hatten dieselbe Gesinnung oder sie scheuten ein kräftiges Auftreten als unzeitgemäß. Der Freiheitsdrang, welcher in der deutschen Kirche in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts hervorgetreten war, war noch nicht erloschen; man wollte dem Papste gegenüber unabhängiger werden, und da die Regierungen in dieser Richtung Unterstützung gewährten, konnte man glauben, auch weitergehende Forderungen derselben sich gefallen lassen zu sollen. Diese Gesinnung und Stimmung beherrschte auch einen großen Theil des Clerus, und bei dieser Sachlage ist es zweifelhaft, ob die Regierungen alsbald zum Einlenken zu bestimmen gewesen wären, auch wenn die Bischöfe zum Kampfe sich erhoben hätten. Kurhessen stand allerdings infolge der standhaften Bemühungen des Bischofs und des Domcapitels von Fulda in Bälde von den unbilligsten Forderungen ab. Bezüglich der Denkschrift der Bischöfe der Provinz vom Jahre 1853 konnte der Bischof von Fulda erklären, daß er großentheils bereits Alles an Rechten besitze, was in derselben reclamirt werde. Aber es ist fraglich, ob dasselbe Resultat sofort auch anderwärts zu erreichen war. Wie es sich aber damit verhalten mag — die Verordnung blieb bestehen, und auf Grund ihrer Bestimmungen sowie des Geistes, der sie in's Leben gerufen, wurden die Diöcesen der Provinz mehr von den Staatsregierungen als von ihren kirchlichen Oberen geleitet. So wurde fast allenthalben die Besetzung der Pfarreien und weiteren niederen Kirchenstellen als Majestätsrecht in Anspruch genommen, und wenn in Hessen-Darmstadt und in Nassau dem Bischof dabei ein Vorschlag eingeräumt wurde, so ward in Baden und Würtemberg durch die hier bestehenden staatskirchlichen Behörden, den Oberkirchenrath und katholischen Kirchenrath, das Recht seitens der Regierung voll geübt. Nur eine kleine Concession wurde gemacht, als gegen das Verfahren eine ernstliche Einsprache erhoben wurde. Dem Erzbischof Ignaz Demeter (1836—1842) wurde aus besonderer Gnade persönlich das Präsentationsrecht auf 24 Pfarreien verliehen; dem Bischof von Rottenburg wurde 1844 die Vergebung von 15 Pfarreien bewilligt. Bloß in Fulda bestand eine bessere Ordnung. Der Kurfürst von Hessen überließ dem Bischof die Besetzung der Pfründen; nur hatte sich derselbe des Beirathes des Domcapitels zu bedienen und die landesherrliche Zustimmung auf dem Wege der vorhergehenden Mittheilung an die Regierung einzuholen. Aehnlich war es in anderen Dingen. Uebrigens tritt die Kirchenprovinz als solche in den ersten Jahrzehnten ihres Bestandes nicht besonders hervor. Die einzelnen Diöcesen und Staaten handelten mehr für sich, denn als Glieder eines größern Ganzen. Demgemäß ist in dieser Hinsicht wie auch bezüglich der nähern Einrichtung der Diöcesen auf die den einzelnen Bisthümern gewidmeten Artikel zu verweisen. Zu einem gemeinsamen Vorgehen kam es erst nach dem Bewegungsjahr 1848.

Auf Einladung des Erzbischofs von Köln trat am 21. October 1848 der Gesammtepiscopat von Deutschland zu einer Berathung in Würzburg zusammen, und es wurden in einer Denkschrift die Forderungen bezeichnet, welche die Kirche zu stellen hatte. Nachdem dann in der Zwischenzeit der Erzbischof von Freiburg bereits bei der badischen Regierung, freilich vergeblich, für die Kirche die ihr zukommenden Rechte zurückverlangt hatte, versammelten sich im März 1851 die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz in Freiburg, um ihre Rechte festzustellen. Ihre Forderungen gingen nach der Zusammenfassung des Bischofs von Mainz namentlich auf vier Punkte. Sie verlangten das Recht: 1. ihre Priester zu erziehen und frei anzustellen und über Priester und Laien die kirchliche Disciplin zu handhaben; 2. katholische Schulen zu besitzen und zu errichten; 3. das religiöse Leben zu leiten, namentlich auch die zu dessen Pflege dienenden Institute und Genossenschaften zu errichten und zu besitzen; 4. das der katholischen Kirche gehörige, durch den westfälischen Frieden und den Reichsdeputationshauptschluß ausdrücklich garantirte Vermögen auch selbst zu verwalten. Die Forderungen wurden in einer Denkschrift den Regierungen unterbreitet. Diese schickten im Februar 1852 Commissare zu einer gemeinsamen Berathung nach Karlsruhe, und während hier wegen mangel[illegible] der Instructionen kein Beschluß zu Stande kam, richteten die Bischöfe, die um dieselbe Zeit zu einer zweiten Berathung in Freiburg sich einfanden, [illegible] 10. Februar ein Monitorium an die Regierungen, um von Neuem die „Abschaffung eines ganz [illegible]cipienhaft aufgestellten Systems zu verlangen, [illegible] reelle und consequente Handhabung den vollständigen Ruin der Kirche in der Provinz herbeiführen müßte und würde". Gegen Ende des Jahres [illegible] schickten die Regierungen ihre Abgeordneten [illegible] nach Karlsruhe, und am 5. März 1853 ging [illegible] den Bischöfen die Antwort auf ihre vor zwei [illegible] erlassene Denkschrift zu. In derselben waren [illegible] einige Zugeständnisse gemacht. Baden und Würtemberg wollten den Landesbischöfen die Besetzung [illegible] in den Monaten Juni und December zur Erled[illegible]

kommenden Pfründen überlassen. Zugleich versprachen sie, bei Vergebung kirchlicher Stellen durch den Landesherrn das Gutachten des Bischofs einzuholen und ihm jede mögliche Rücksicht angedeihen zu lassen. Bei der Prüfung für Aufnahme in das Priesterseminar und bei der Concursprüfung wollten die Regierungen durch einen Commissar und einen oder zwei Examinatoren sich betheiligen, bezw. mit diesem Antheil sich begnügen, während bisher die Leitung der Prüfungen in ihrer Hand lag. Bei der Verwaltung des Kirchenvermögens wurde den Bischöfen eine Mitaufsicht bewilligt und thunlichste Berücksichtigung ihrer Wünsche zugesagt u. s. w. Die Concessionen waren aber ungenügend. Die Bischöfe erklärten sich darüber sofort, sowohl jeder für sich als alle gemeinsam, indem sie am 6. März wieder eine Versammlung in Freiburg abhielten und zur nähern Erläuterung und tiefern rechtlichen Begründung ihrer Forderungen am 18. Juni eine zweite Denkschrift abfaßten. Für den Fall, daß der Bescheid wiederum ungenügend ausfallen sollte, waren sie überdieß entschlossen, jetzt thatsächlich voranzugehen. Die Regierungen beharrten wirklich bei ihrem System, und so schritten die Bischöfe für sich zur Ausübung der ihnen gebührenden Rechte. Den Anfang machte der Erzbischof von Freiburg. Er ließ im Herbst 1853 die Prüfung zur Aufnahme in's Priesterseminar ohne Anwesenheit eines Regierungscommissars abhalten, ernannte einen Dompräbendar zum Mitglied des erzbischöflichen Ordinariats und besetzte eine Pfarrei. Die anderen Bischöfe folgten bald nach. Nur der Bischof von Fulda machte eine Ausnahme; für ihn lag kein so dringender Anlaß vor, da Kurhessen der Kirche schon früher mehr entgegengekommen war. In Baden kam es infolge dessen zu einem heftigen Conflict. Die Regierung wollte den bestehenden Zustand wahren und trat den Anordnungen der Freiburger Curie entgegen. Der Erzbischof wurde unter Polizeiaufsicht gestellt, die ihm gehorsamen Geistlichen traf Strafe. Andererseits wurde über die Mitglieder des Oberkirchenrathes und den mit der Ueberwachung des Erzbischofs beauftragten Specialcommissar der kirchliche Bann verhängt. Im Anfange des Jahres 1854 wurden zwar Verhandlungen zu einem friedlichen Ausgleich angeknüpft; dieselben nahmen indessen einen sehr langsamen Fortgang. Der Kampf dauerte zugleich fort. Der Erzbischof wurde vom 22.—31. Mai 1854 in seinem Palais sogar als Gefangener behandelt. Auch in Nassau kam es zu einem heftigern Zusammenstoß. Dagegen ließen sich Würtemberg und Hessen bald in Unterhandlungen mit den Bischöfen ein. Zwischen Stuttgart und Rottenburg kam noch im December 1853 ein Uebereinkommen zu Stande. Dasselbe erhielt indessen nicht die Genehmigung des apostolischen Stuhles, dessen Urtheil es unterbreitet wurde, wahrscheinlich weniger wegen seines Inhaltes, als weil man in Rom wünschte, daß die Angelegenheit zum Behufe einer festern Regelung durch das Oberhaupt der Kirche selbst geordnet würde. In der That wurden nun, wie von Baden, so auch von Würtemberg und Nassau, mit Rom Verhandlungen eingeleitet. Im J. 1855 wurde den Gesandten der drei Staaten durch den päpstlichen Stuhl eine Note als Basis für eine abzuschließende Convention überreicht. Im Frühjahr 1857 kamen zunächst die Verhandlungen mit Würtemberg zum Abschluß. Die Conventionsbulle Cum in sublimi erschien dann am 22. Juli 1857. Die Verhandlungen mit Baden aber zogen sich noch über ein Jahr hinaus. Die Publication der Bulle Aeterni pastoris, welche die Convention mit dem Großherzog enthält, erfolgte am 19. October 1859. Noch längere Zeit nahm die Angelegenheit im dritten Staat in Anspruch. Nassau knüpfte neben den Verhandlungen mit Rom bald auch solche mit dem Bischof von Limburg an. Nach einiger Zeit entschied es sich, von jenen ganz abzusehen und allein durch Verhandlungen mit dem Bischof eine Verständigung zu erstreben. Am 2. December 1857 legte der Bischof zu diesem Behufe seine Propositionen vor. Ein Vergleich wurde bei der Hartnäckigkeit, mit welcher die Regierung von Nassau an ihren alten Ansprüchen festhielt, erst nach mehreren Jahren erzielt. Die herzogliche Verordnung, welche die Verhältnisse wenigstens provisorisch regeln sollte, trägt das Datum vom 25. Mai 1861. Dagegen kam zwischen dem Großherzog von Hessen und dem Bischof von Mainz schon am 23. August 1854 eine Convention zum Abschluß. Der römische Stuhl war zwar aus dem oben bereits angeführten Grunde nicht ganz mit derselben einverstanden. Doch gelang es dem Bischof W. E. von Ketteler, der sich eben damals nach Rom begab, durch seine persönlichen Bemühungen, sein Werk aufrecht zu erhalten, nur mußten einige Punkte geändert werden. Die Verhandlungen darüber mit der hessischen Regierung dauerten bis in den Sommer 1856.

Die erwähnten Vereinbarungen behaupteten sich indessen nicht lange. In der protestantischen Bevölkerung erhob sich gegen die Conventionen mit Rom sofort ein gewaltiger Sturm, und auch ein Theil der Katholiken bekämpfte dieselben. In Baden wurde die Convention durch die Stände bereits im Frühjahr 1860 verworfen und die Verhältnisse der katholischen Kirche sofort auf dem Wege der Landesgesetzgebung geregelt. Das bezügliche Gesetz erschien am 9. October 1860. Aehnlich ging es in Würtemberg, als die Convention um dieselbe Zeit den Ständen vorgelegt wurde. Das neue würtembergische Kirchengesetz wurde am 30. Januar 1862 veröffentlicht. Ebenso begannen 1860 in Hessen Kämpfe gegen die Uebereinkunft der Regierung mit dem Bischof. Dieselbe blieb zwar noch einige Zeit bestehen, allein die Kammer der Abgeordneten faßte einen Beschluß, der im Grunde auf Aufhebung lautete. Die Kammer der Standesherren trat demselben jedoch nicht bei. Ebenso ging diese nicht auf die Vorschläge der zweiten Kammer ein, als die Regierung, um die Bewegung niederzuhalten, im J. 1863 den Ständen, ohne übrigens die Con-

vention aufzugeben, einen mit dem badischen Kirchengesetz zum Theil übereinstimmenden Gesetzesentwurf vorlegen ließ. Da aber die Anfeindungen fortdauerten und die Convention auch zu weitergehenden Angriffen auf die Regierung benutzt wurde, so leistete der Bischof im J. 1866 zuletzt selbst auf sie Verzicht. Wie die verschiedenen Conventionen und Kirchengesetze zeigen, gingen die einzelnen Staaten und Diöcesen der Provinz nach den gemeinsamen Verhandlungen am Anfang der fünfziger Jahre bald wieder ihre eigenen Wege. Die nämliche Erscheinung weist die Folgezeit auf. Die Geschichte der Provinz ist so von der Zeit ihrer Constituirung an vorwiegend eine Geschichte der Diöcesen, bezw. der Staaten, zu denen diese gehören. Somit ist hier nur noch Weniges zu bemerken. In Würtemberg wurden die kirchlichen Verhältnisse durch das genannte Gesetz insoweit geordnet, daß fortan im Allgemeinen Friede herrschte, wenn auch der ablehnende Bescheid an den Bischof von Rottenburg auf dessen wiederholte Bitte um Zulassung von Männerorden bei den Katholiken zuletzt eine gewisse Bewegung hervorrief. Weniger friedlich aber gestalteten sich die Dinge in Baden. Es war insbesondere das Schulgesetz vom 29. Juli 1864, durch welches die Beziehungen zwischen Staat und Kirche empfindlich getrübt wurden. Als der Erzbischof Hermann von Vicari 1868 starb, trat eine 14jährige Vacanz des erzbischöflichen Stuhles ein. Die Verwaltung der Diöcese wurde während dieser Zeit durch den Capitularvicar und Weihbischof Lothar von Kübel geführt, und erst nach dessen Tod (1881) wurde eine Verständigung über die Besetzung des Stuhles erzielt. Erwählt wurde 1882 Johann Baptist Orbin, der Nachfolger Kübels als Capitularvicar und Domdecan, und als derselbe 1886 starb, folgte der Bischof Johann Christian Roos von Limburg. Besonders schlimm gestalteten sich die Verhältnisse in dem hohenzollerischen Antheil der Erzdiöcese, sowie in den drei nördlichen Bisthümern der Provinz in den siebenziger Jahren. Die Diöcesen Fulda und Limburg fielen mit den Staaten Kurhessen, Nassau und Frankfurt durch den Krieg des Jahres 1866 Preußen anheim. Die beiden Fürsten von Hohenzollern waren durch die Unruhen des Jahres 1848 veranlaßt worden, ihre Länder der Krone Preußen zu übergeben, der Fürst von Sigmaringen schon 1848, der von Hechingen 1849. Unter diesen Umständen waren die kirchenfeindlichen Gesetze, welche in Preußen nach dem deutsch-französischen Krieg 1870 erlassen wurden, auch in jenen Sprengeln wirksam. Ebenso kam es in der Diöcese Mainz zu einer heftigen Befeindung der Kirche, da Hessen, das Verfahren des Großstaates nachahmend, 1875 ein ähnliches Gesetz erließ. Der „Culturkampf" hielt eine Reihe von Jahren an. In Preußen wurden die betreffenden Gesetze erst vom Jahre 1880 an allmälig gemildert oder zurückgenommen. In Hessen wurde das Gesetz vom Jahre 1875 im J. 1887 aufgehoben. (Vgl. E. Münch, Vollst. Sammlung aller älteren und neueren Concordate, 2 Bde., Leipz. 1830—1831 [hier sind außer den grundlegenden Bullen abgedruckt: die Kirchenpragmatik, das Fundationsinstrument, die Grundzüge einer Vereinbarung über die Verhältnisse der kathol. Kirche in deutschen Bundesstaaten, die Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità in deutscher Uebersetzung u. A.]; J. Longner, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bischöfe in der oberrh. Kirchenprovinz, Tübingen 1840; Ders., Beiträge zur Geschichte der oberrheinischen Kirchenprovinz, ebd. 1863; H. Brück, Die oberrh. Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, Mainz 1868 [Anhang: Declaration d. verbündeten Regierungen an den apostolischen Stuhl; das badische Kirchengesetz vom Jahre 1860, das würtembergische vom J. 1862 und andere Actenstücke]; Ders., Gesch. der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert II, Mainz 1889, 102—135. 211—24[illegible]; O. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage I—III, 1, Rostock 1871—1874; III, 2, Freiburg 1885.) [v. Funk.]

Oberthür, Franz, Theologe, geb. zu Würzburg am 6. August 1745, gest. ebenda 30. August 1831, verdankte der Gunst des Fürstbischofs A. F. von Seinsheim die Möglichkeit einer umfassenden Geistesbildung. Seit 1769 Priester, Anfang 1771 Kaplan im Juliusspital, vier Monate [illegible] zu höherer Ausbildung nach Rom geschickt, wurde er sofort nach seiner Rückkehr, im Juli 177[illegible] Vicariats- und Consistorialrath und im November desselben Jahres Professor der Dogmatik an der Universität Würzburg. Der folgende Fürstbischof Fr. L. von Erthal, ernannte ihn 1780 zum [illegible]rector der sämmtlichen Stadtschulen und 17[illegible] zum Wirklichen Geistlichen Rath, suchte ihn aber, [illegible] er stets mehr in den Ruf der Neologie gerieth [illegible] ohnehin der Lehrgabe entbehrte, durch ehrenvolle Beförderung zum Präsidenten des neu gegründeten Armeninstituts von seiner Lehrstelle zu entfernen. Oberthür behauptete sich jedoch in seiner Stellung an der Universität trotz der wachsenden M[illegible]mung dieses wie des folgenden Fürstbischofes, [illegible] nach der Besitzergreifung Würzburgs durch [illegible] bei der Umgestaltung der Universität ihm die [illegible]deranstellung versagt wurde. Durch lebhafte [illegible]schwerden in München gelangte er indeß 1[illegible] wieder zur Professur, erhielt sich in derselben a[illegible] unter der Herrschaft des Großherzogs von T[illegible]cana, mußte aber 1809 zurücktreten und eine Pension annehmen. Bei der Neuerrichtung des [illegible]burger Domcapitels erhielt er 1821 von [illegible] ein Canonicat unter Belassung seiner Professorpension und wurde vom Capitel zum Canonicus theologus gewählt. Seit 1809 lebte er [illegible] schriftstellerischen und humanitären Bestrebungen sowie einem sehr ausgedehnten, durch Briefe [illegible] Rundreisen unterhaltenen freundschaftlichen [illegible]kehre mit Notabilitäten der verschiedenen [illegible] namentlich Norddeutschen und Protestanten. [illegible] äußerste Genügsamkeit in Bezug auf seine Lebe[illegible]

bedürfnisse ermöglichte ihm die Ausübung umfassender Wohlthätigkeit; namentlich armer Studenten, Dienstboten und Handwerker nahm er sich mit großer Milde an. Auch das noch immer ansehnliche Vermögen, das er hinterließ, bestimmte er für wohlthätige Zwecke. Durch Anregung mehrerer nützlichen Institute, wie der noch jetzt bestehenden Lesegesellschaft „Harmonie" und des „Polytechnischen Vereins" (für Bildung des Gewerbe- und Handwerkerstandes), erwarb er sich auch sonst um seine Vaterstadt Verdienste. Ein der Wissenschaft geleisteter Dienst ist die von ihm veranstaltete handliche Ausgabe der polemischen Väterwerke: Opera polemica SS. PP. de veritate religionis christianae contra Gentiles et Judaeos in 34 Bänden (Würzb. 1777—1794), meist nach den Mauriner Ausgaben gedruckt und oft mit umfangreichen Einleitungen versehen. Auch veranstaltete er eine Ausgabe des Josephus Flavius (Leipz. 1782 bis 1785, 3 Bde.); die Literärgeschichte dieses Auctors bearbeitete er für die Hamburger Neuausgabe der Bibliotheca Graeca des Fabricius. Ebenso schrieb er die Vorreden zu den Fries'schen Josephus-Uebersetzungen; der von ihm vorbereitete und angekündigte Commentar zu Josephus ist jedoch nicht erschienen. Ferner war er für die Pflege fränkischer und Würzburger Geschichte und Topographie thätig; er verfaßte Biographien mehrerer Würzburger Professoren, vor Allem des „Geschichtschreibers der Teutschen", M. J. Schmidt, versuchte sich auch in poetischen Arbeiten und betrieb die Gründung einer Dichterakademie, welche eine neue Epoche der fränkischen Literatur anbahnen sollte; überhaupt war er unerschöpflich in neuen Projecten und gemeinnützigen Unternehmungen. Ein Unglück war es, daß dieser bei überfließender Menschenfreundlichkeit enthusiastisch und phantastisch angelegte Mann, dem es an genau abwägendem scharfen Denken nicht minder gebrach, als an logischer Ordnung der Gedanken, zum Lehrer der Dogmatik sich berufen glaubte, auch für dieses Amt bestimmt und über 30 Jahre darin erhalten wurde. Bei einer an's Kindliche streifenden Ueberschätzung seiner eigenen Bedeutung und Begabung hegte er bis zum Tode die Ueberzeugung, in der Dogmatik „wirklich Epoche gemacht zu haben". Während sein Hörsaal vielfach leer stand und der Mangel an Lehrgabe bei ihm notorisch war, hielt er dem Fürstbischof von Erthal entgegen, „er fühle, daß das Lehramt der ihm von Gott gegebene Beruf sei". Auf einen solchen Charakter mußte der jene ganze Zeit beherrschende Zug der Aufklärerei und religiösen Verschwommenheit mit doppelter Gewalt einwirken. Aus einer braven und religiös gesinnten Familie stammend, war er innerlich seiner Religion wirklich zugethan; aber nur die ästhetische und humanitäre Seite wußte er an ihrem Lehrgebäude zu schätzen, und er nahm sich deßhalb auch die Freiheit, die ganze theologische Wissenschaft so zu reformiren, daß die katholische Lehre in ihrer „Einfachheit und Schönheit reizend und wirksam" dargestellt werde. Dadurch glaubte er auch am besten eine Wiedervereinigung der Confessionen anzubahnen. Seinen Standpunkt verrathen die Worte (1798): „Bei uns war es schon von vielen Jahren her das Geschäft katholischer Theologen, den ihrer Dogmatik zugeführten Schutt allmälig wieder abzutragen, das Unnütze auszumerzen, das Uebertriebene in seine Grenzen zurückzuweisen, das Grundlose fallen zu lassen, den Katholicismus überhaupt so zu bearbeiten, wie es die neu gefundenen Hilfsmittel und der Geschmack des Zeitalters erfordern." Und später: „Man darf sagen, Humanität finde sich nur im Christenthum, und was nicht nah oder fern zur Bildung der wahren, reinen Humanität beitrage, gehöre nicht zum Wesentlichen des Christenthums." Jedoch wollte er unverbrüchlich festhalten an der Auctorität der heiligen Schrift, wie an dem „unfehlbaren Zeugniß der Kirche" und am Primat. Wohl durch Mißverständniß hat ihm Schwab (s. u.) die Meinung beigelegt, das Papstthum sei für die Kirche entbehrlich. Oberthür meint dieß nur von der weltlichen Herrschaft, der „äußerlichen Herrlichkeit" des Papstes. Trotzdem schreibt Werner (s. u.) S. 258 ganz richtig, daß „sein Katholicismus an einen religionsmengerischen Kosmopolitismus anstreifte, wie er denn auch in seinen Vorträgen über Dogmatik nicht selten gegen wesentliche Bestimmungen des kirchlichen Lehrbegriffes verstieß und damit zeigte, daß es ihm bei seinen irenischen und reformatorischen Plänen an theologischer Correctheit und überhaupt an der nöthigen Vertrautheit mit dem Geiste und Inhalt der kirchlichen Lehrtradition fehle". Oberthürs Schriften sind überaus zahlreich; unter den theologischen wird die „Biblische Anthropologie", Münster 1807—1810, 4 Thle. in 5 Bdn., gewöhnlich als das bedeutendste bezeichnet. Indeß leiden alle seine theologischen Werke an denselben Fehlern: Mangel logischer Ordnung, Einmischung aller möglichen Allotria und vor Allem Abgang dogmatischer Correctheit; sie fanden daher von Anfang an ungünstige Aufnahme. Ihrer Verworrenheit und Unverständlichkeit wie ihrem geringen Ansehen und Einfluß mag es zuzuschreiben sein, daß nur ein einziges kleineres Werk von ihm, „Meine Ansicht von der Bestimmung der Domcapitel und von dem Gottesdienste in den Cathedralkirchen" (Würzburg 1826) auf den Index kam. (Vgl. A. Ruland, Series et vitae Professorum S. Theol. Wirceburgensium, Wirceb. 1835, 167 ss.; Reusch, Index II, Bonn 1088; J. Schwab, Franz Berg, Würzburg 1869, besonders 235 f.; K. Werner, Gesch. der kath. Theol., München 1866, 257 f. u. 370; Hurter, Nomencl. liter. III, Oenip. 1886, 834 sq.) [O. Pfülf S. J.]

Oblaten, 1. als Bezeichnung für das zur Consecration verwendete Brod s. d. Art. Hostie; 2. im Sinne von Opfergaben s. d. Art. Oblationen.

Oblaten-Congregationen nennt sich eine Anzahl von regulären Genossenschaften, von denen

mehrere statt eigentlicher Gelübdeablegung nur eine „Oblation“ an die Obern oder den Bischof mit dem Versprechen der Stabilität kennen. Die hauptsächlichsten sind folgende: I. **Männliche.** 1. **Die Oblaten des hl. Ambrosius** (später des hl. Karl genannt), eine von dem hl. Karl Borromäus gegründete Congregation von Säcularclerikern (s. d. Art. Ambrosianer 5, oben I, 690 ff.). Hier sei ergänzend bemerkt, daß die Congregation der Oblaten vom hl. Karl, wie sie jetzt genannt werden, in Mailand 1848 durch den Erzbischof Romilli wieder hergestellt wurde. Nach dem Vorbild der Mailänder Oblaten fand das Institut mit Anpassung der Regel an die localen Verhältnisse auch in vielen Diöcesen anderer Länder Eingang, so durch den spätern Cardinal Manning im Verein mit dessen gegenwärtigem Nachfolger, Cardinal Herbert Vaughan u. A. 1856 in England. Die englischen Oblaten, deren Statuten vom heiligen Stuhle 1857 und 1877 gebilligt wurden, wirken bis heute sehr segensreich in der Seelsorge und im Lehrfach. (Vgl. außer der im Art. Ambrosianer angegebenen Literatur noch Barth. Rossi, De origine et progressu Congr. oblat. SS. Ambrosii et Caroli, Mediol. 1739; Ch. Sylvain, Hist. de St. Charles Borromée III, Lille 1884, 39 ss.; The Religious Houses of the United Kingdom, Lond. 1887; A. Bellesheim, H. E. Manning, Mainz 1892, 26 f. u. ö.)

2. **Die Congregation der Missionare, Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria**, gegründet von Karl Eugen von Mazenod (geb. 1782, seit 1837 Bischof von Marseille, gest. 1861). Die religiöse Verwahrlosung der französischen Landbevölkerung, welche durch die Revolution der Priester und Ordensleute beraubt worden, weckte in dem jungen seeleneifrigen Priester den Gedanken, zum Zwecke der Reform eine Genossenschaft apostolischer Männer zu gründen, welche vor Allem „den Armen das Evangelium predigen“ sollten. Am 25. Januar 1816 kam die Gesellschaft zu Stande. Das alte baufällige Carmelitenkloster zu Aix war die erste Niederlassung der „Missionare der Provence“ oder „Oblaten vom hl. Karl“, wie Mazenod und seine Genossen anfangs genannt wurden. Am 17. Februar 1826 wurde die vom Gründer entworfene Regel von Leo XII. approbirt, und die Genossenschaft erhielt den officiellen Namen Congregatio Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Mariae, dessen verkürzte Schreibart O. M. I. Oblatus Mariae Immaculatae bedeutet. Der Hauptzweck liegt in ihrer Devise: Evangelizare pauperibus misit me ausgesprochen. Als weiterer Zweck wird in den Satzungen die Leitung von Priesterseminarien und die religiöse Heranbildung der Jugend bezeichnet. In diesem Geiste ihres heiligmäßigen Stifters hat die zu großer Blüte gelangte Genossenschaft bis heute in Frankreich, England, Irland, in Canada, den Vereinigten Staaten u. s. mit segensreichem Erfolge gearbeitet. Seit ihrer Berufung nach Canada (1841) kam als neuer Zweck die Thätigkeit in den Heidenmissionen hinzu, und hier zumal haben die Oblaten Hervorragendes geleistet; ihre Missionen namentlich in Britisch-Nordamerika und auf der Insel Ceylon gehören zu den blühendsten der Neuzeit (vgl. Kath. Miss., Freiburg, Jahrg. 1877. 1881 ff.). Die Congregation hat sich jetzt über fünf Welttheile verbreitet, zählt augenblicklich fünf Provinzen (Süd- und Nord-Frankreich, England, Canada, Vereinigte Staaten — eine italienische, spanische, deutsche Provinz sind im Entstehen), 7[illegible] Häuser und ca. 1220 Mitglieder, unter ihnen ca. 700 Patres, verwaltet in den Missionsländern, in denen sie nahezu an 400 Mitglieder beschäftigt, 2 Erzbisthümer, 3 Bisthümer, 4 apostolische Vicariate und 2 apostolische Präfecturen (vgl. d. Art. Missionen), leitet die beiden Priesterseminare von Ajaccio und Fréjus, die Missionspriesterseminare in Dschaffna und Colombo (Ceylon), 2 Besserungsanstalten für jugendliche Verbrecher in Glencree und Philippstown (Irland), ferner die katholische Universität in Ottawa (Canada) und eine Reihe von Collegien und Schulen. Auch die Herz-Jesu-Basilika auf Montmartre zu Paris ist in besonderer Weise ihr Werk. Unter den bedeutenden Männern, die aus der Congregation hervorgingen, seien nur erwähnt der Cardinal-Erzbischof Guibert von Paris, von Papst Pius IX. „die Leuchte und der Ruhm“ der Oblatencongregation genannt, sowie die ausgezeichneten Missionsbischöfe Msgr. Faraud, apostolischer Vicar von Athabaska-Mackenzie, Msgr. Bonjean, Erzbischof von Colombo, und der greise, noch lebende Erzbischof von St. Bonifaz (Canada), Msgr. Taché, der Begründer der Missionen in Britisch-Nordamerika. Die Congregation wird geleitet durch einen auf Lebzeiten gewählten General, dem vier Generalassistenten und ein Generalprocurator zur Seite [illegible]. Sitz des Generals ist Paris. Alle sechs [illegible] findet ein Generalcapitel statt. Die Mitglieder legen nach einjährigem Noviciat ein Jahresgelübde und nach einem weitern Jahr die einfachen ew[illegible] Ordensgelübde (in der Genossenschaft „Oblation“ genannt) ab. Zur Sicherung des Nachwuchses besitzt die Congregation eine Reihe von Studienanstalten, Juniorate genannt, für Knaben und Jünglinge, welche Neigung und Willen [illegible] später in der Congregation zu wirken. Die [illegible] deutendste derselben ist gegenwärtig die [illegible] Missionsanstalt St. Karl bei Valkenburg [illegible] Limburg) mit 180 ausschließlich deutschen [illegible] lingen. (Vgl. Helyot-Migne, Dict. des ordr[illegible] relig., Suppl. s. v.; Ricard, Mgr de Ma[illegible] évêque de Marseille, fondateur etc., Par. [illegible] Ch. Tyck, Notices historiques sur les Con[illegible] gations etc. du XIX[ième] siècle, Louvain [illegible] 102; Maria Immaculata (kleine deutsche [illegible] zeitschrift), Valkenburg [erscheint seit Oct. 1[illegible]

3. **Oblaten des hl. Franz von [illegible] in Troyes** (Frankreich) wurden 1872 [illegible]

regung der ehrw. Mutter Maria von Sales Chappuis, vom Orden der Heimsuchung, durch den hochw. P. Ludwig Brisson gegründet. Ihr Zweck ist Erziehung von Knaben, sowie Schutz und Versorgung junger Arbeiter. Die Genossenschaft besitzt Häuser in Frankreich, England und im Orient. 1884 wurde den Vätern die apostolische Präfectur des Oranjeflusses (Südafrika) und 1889 die Leitung des vom heiligen Vater gegründeten Leoninischen Collegs vom hl. Dionysius in Athen (Griechenland) anvertraut. Die Mitglieder machen in den ersten fünf Jahren Jahresgelübde, dann die ewigen. Sie nehmen auch Laienbrüder auf. Für die innere geistliche Leitung folgen sie den Vorschriften des hl. Franz von Sales, während sie sich für das Aeußere an die Regel des hl. Augustinus anschließen. Die Satzungen wurden am 7. December 1877 vom hl. Stuhle approbirt. (Vgl. Em. Keller, Les Congrégat. relig. en France, Paris 1880, 600; Tyck l. c. 209.)

4. Oblaten des hl. Hilarius von Poitiers. Bei Gelegenheit des Jubiläums 1850 boten sich dem Bischof, spätern Cardinal, Msgr. Pie von Poitiers einige Weltpriester für das Missionswerk an. Er gab ihnen die Regel der Oblaten vom hl. Ambrosius (s. ob. 1), constituirte sie unter dem Titel „Kinder Mariens, der Unbefleckten, Oblaten des hl. Hilarius" als Diöcesan-Genossenschaft und übergab ihnen die Leitung einiger Anstalten. Ihr Zweck ist die Seelsorge und Predigt. Das Institut wurde 1855 vom heiligen Stuhle belobt. (Vgl. Baunard, Histoire du Cardinal Pie I, Paris 1886, 432 ss.) — Eine analoge Gründung, wenn auch ohne den Namen Oblaten, ist die von Bischof Martin zu Paderborn 1867 gegründete „Marianische Priester-Congregation". (Vgl. Stamm, Konr. Martin I, Paderborn 1892, 98 ff.)

5. Oblaten der seligsten Jungfrau Maria von Pinerolo (Piemont), gegründet 1816 durch den seeleneifrigen Weltpriester Pius Bruno Lanteri (geb. 1759 in Pinerolo, gest. 1830), der unter Leitung des Exjesuiten P. Jos. Albert, Grafen von Diesbach, Missionars in Turin und Wien, als Exercitienmeister und Missionar Großes leistete. Die Genossenschaft ging aus einer Vereinigung von Weltpriestern hervor, welche Lanteri unter dem Namen „Bund des hl. Paulus" um sich gesammelt. Die Genossenschaft wurde am 1. September 1826 von Leo XII. gutgeheißen und erhielt die Privilegien und Indulte der Redemtoristen. Die Mitglieder geloben in besonderer Weise Gehorsam und treue Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl, weßhalb sie auch den hl. Petrus zu ihrem Schutzpatron erwählten. Ihr Stifter bezweckte, besonders durch die Exercitien des hl. Ignatius auf Reform des Clerus zu wirken, den damaligen Bestrebungen des Jansenismus durch die gesunde Moral des hl. Alfons M. von Liguori, und der glaubenslosen Literatur durch Sammlung und Verbreitung guter Schriften und Bücher, sowie durch Zerstörung von schlechten entgegenzuwirken. Auch als Beichtväter und Seelsorger in Gefängnissen, Spitälern rc. erwarben sich diese Oblaten große Verdienste. Die Mitglieder machen die einfachen Gelübde der Armut, Keuschheit, des Gehorsams und der Beharrlichkeit im Berufe, die Priester (ursprünglich) nach einjährigem, die Brüder nach zweijährigem Noviciat. Der Generalobere heißt Großrector und wird auf Lebzeiten gewählt. Die Priester stellen sich dem Diöcesanbischof zur freien Verfügung, soweit dieß mit den Satzungen vereinbar ist. Im J. 1842 zählte die Genossenschaft in Italien in verschiedenen Häusern ca. 100 Mitglieder. Im selben Jahre übernahm sie die Mission von Ava und Pegu in Birma (Hinterindien), mußte aber, da sie durch die Revolution in Oberitalien hart mitgenommen worden, dieselbe 1856 an das Pariser Missionsseminar übertragen. (Vgl. Moroni, Diz. l. c. 207 sgg.; v. Biedenfeld, Ursprung . . . sämmtlicher Mönchs- und Klosterfrauenorden II, Weimar 1841, Supplem. 38 ff.)

II. Weibliche. 1. Oblaten von den sieben Schmerzen der sel. Jungfrau, eine Genossenschaft von Frauen, welche 1659 von einer römischen Dame, Donna Camilla Virginia Savelli Farnese, Herzogin von Latera, gegründet und am 16. Juni 1663 von Alexander VII. und wieder am 25. März 1671 von Clemens X. approbirt wurde. Sie nimmt (außer den Laienschwestern) bloß adelige Damen auf und lebt nach der Regel des hl. Augustin. Ihr Hauptzweck ist, solche Personen aufzunehmen, welche den Beruf zum Ordensleben fühlen, aber wegen Kränklichkeit und aus ähnlichen Gründen sonst nirgends Aufnahme finden. Die Zahl der Chorfrauen ist auf 33, die der Laienschwestern auf 14 festgesetzt. Die Oblation besteht in einem Versprechen, den Gehorsam nach den Satzungen und Gewohnheiten des Klosters zu üben und im Beruf auszuharren. Ein eigentliches Gelübde legen die Damen nicht ab, haben auch keine Clausur, leben aber sonst ganz nach Art von Klosterfrauen, mit Chorgebet, Betrachtung, Bußübungen u. s. w. Sie tragen einen Habit von schwarzer Serge, schwarzwollenen Rock mit gleichem Gürtel und ein schlichtes, nicht gestärktes Hals- und Kopftuch von gelblicher Farbe. Beim Ausgehen sind sie ganz in einen Mantel gehüllt, dessen vordere Zipfel in den Gürtel eingeschlagen werden. (Vgl. Moroni, Diz. XLVIII, 203 sgg.; v. Biedenfeld a. a. O. I, 209).

2. Oblaten der hl. Francisca Romana (Damen von Tor de' Specchi) entstanden aus einer von der genannten Heiligen (s. d. Art.) gesammelten Schaar adeliger römischer Damen, die im weltlichen Stande durch fromme Uebungen, Werke der Barmherzigkeit rc. sich zu heiligen suchten. Durch Anschluß an die Congregation der Olivetaner (s. d. Art.) fand der Verein seit 1425 festern Halt. Die von der Heiligen verfaßten, auf die Regel des hl. Benedict basirten Statuten haben eine religiöse Genossenschaft im Auge, welche zwischen Welt- und

Ordensleben die Mitte hält. Am 25. März 1433 bezogen die ersten zehn Gefährtinnen das Tor de' Specchi genannte, im Quartier Campitello gelegene Haus, das einzige der Genossenschaft, wo sie heute noch wohnt. Am 4. Juli 1433 bestätigte Eugen IV. die Statuten. Das „sonderbare Kloster ohne Gelübde, ohne Clausur, ohne Einkünfte" erregte Anfangs vielen Widerspruch, fand aber in dem von inneren Kämpfen arg verwüsteten Rom ein reiches Feld für Bethätigung heroischer Nächstenliebe. Nach dem Tode ihres Gatten siedelte die hl. Francisca zu ihren Töchtern über, als deren Oberin sie am 9. März 1440 starb. Kurz nachher wurde die Genossenschaft der Jurisdiction der Olivetaner entzogen und unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellt, weßhalb Pius VII. und Gregor XVI. die Oberin scherzweise la madre independente nannten. Dieselbe wird unter dem Vorsitz eines päpstlichen Delegaten auf Lebzeiten gewählt und führt den Titel „Präsidentin". Die Schwestern, aus vornehmen Damen bestehend, haben keine Gelübde und keine Clausur, sondern versprechen bei ihrer „Oblation", die nach einem Noviciatsjahr am Grab der heiligen Stifterin stattfindet, einfachen Gehorsam gegen die Oberin in Gemäßheit der Satzungen. Die Kleidung besteht aus einem weißen Unterkleid, schwarzem Obergewand aus grobem Stoff und Kopfschleier, der Tracht der alten römischen Matronen. Von dem die Regularorden betreffenden Reformdecret des Trienter Concils wurden neben den Jesuiten auch die Damen von Tor de' Specchi ausgenommen. Ihre Statuten gaben dem hl. Franz von Sales die Idee zu seiner ursprünglich geplanten Gründung. Die Genossenschaft hat durch Pflege der Armen und Gefangenen und andere Werke der Liebe, sowie durch ihren Einfluß auf die höheren Stände bis auf unsere Tage recht wohlthätig gewirkt. Der Nachweis, daß sie kein eigentlicher Orden seien, hat sie vor den Wirkungen des italienischen Klostergesetzes geschützt. (Vgl. Bougaud, Gesch. der hl. Francisca von Chantal, nach der 3. franzöſ. Ausgabe, Freiburg 1869, I, Kap. 13; Helyot-Migne s. v.; Moroni, Diz. XLVIII, 196 sqq.; Stelzer, Leben der hl. Francisca Romana, Mainz 1888, wo weitere Quellen angegeben sind.)

3. **Oblaten Mariens von Viterbo**, gestiftet von Hyacintha Clarissa Marescotti, Tochter des M. Anton Marescotti, Grafen von Vignanello, geb. 1585, gest. 30. Juni 1640. Die junge Gräfin gab sich bei Vermählung ihrer Schwester aus Eifersucht einem finstern Groll und krankhafter Erbitterung hin, trat dann auf Rath ihres Vaters bei den Clarissen von St. Bernardin in Viterbo ein, doch so, daß sie nach ihrer Profession in luxuriös für sie eingerichteten Gemächern ein wenig klösterliches Leben führte, bis eine schwere Krankheit sie zur bessern Erkenntniß brachte. Nun begann sie ein strenges Bußleben und zeigte bei Gelegenheit einer Pest in Viterbo heroische Liebe in der Krankenpflege. Sie gründete zwei Genossenschaften, von denen die eine den Zweck hatte, für die kranken und verschämten Armen Almosen zu betteln, die andere, die Kranken in den Spitälern zu pflegen. Sie leiteten beide bis zu ihrem heiligmäßigen Tod. Benedict XIII. sprach sie 1726 selig, Pius VII. am 24. Mai 1807 heilig. (Vgl. Moroni, Diz. CI. 232; Helyot-Migne, Suppl. s. v.)

4. **Oblaten des hl. Franz von Sales von Troyes** (Frankreich), der weibliche Zweig der oben unter I, 3 genannten Genossenschaft, gegründet von der ehrw. Mutter Maria Sales Chappuis, aus dem Orden der Heimsuchung, und Msgr. Mermillod. Ihr besonderer Zweck ist Erziehung und Schutz armer Arbeitermädchen. Außerdem arbeiten sie an der Seite der gleichnamigen Missionare in der apostolischen Präfectur des Oranjeflusses und besitzen außer mehreren Anstalten in Frankreich das Mädchenpensionat Santa Rosa in Zicalpa und eine Schule in Canar (Ecuador, Südamerika). Ihr Mutterhaus ist in Troyes. Der Genossenschaft wurden später die von Abbé Christoph Eduard Franz, Grafen von Malet, gestifteten Schwestern von der heiligen Maria von Loreto einverleibt, die sich zum heroischen Liebesact für die armen Seelen verpflichteten und armer Dienstmädchen sich annahmen. (Vgl. Em. Keller l. c. 606; Tyck l. c. 209.)

5. **Oblaten von der Himmelfahrt**, eine Genossenschaft in Nîmes (Frankreich), zählte im J. 1880 35 Mitglieder. Zweck derselben ist Erziehung. (Vgl. Keller l. c. 338.) Mehrere andere weibliche Congregationen, die zu den Oblaten gehören, werden gewöhnlich mit anderen Namen bezeichnet und sind deßhalb in besonderen Artikeln behandelt (vgl. d. Artt. Kind Jesu, oben VII, 456; Philippinerinnen; Theatinerinnen u. s. w.). [Huonder S. J.]

Oblati — Oblatae, Name für das in der mittelalterlichen Klostergeschichte hochbedeutsame Institut gottgeweihter Kinder und Erwachsener. A. **Die Kinderoblaten.** Pueri oblati (Puellae oblatae) waren Kinder, welche schon in frühester Jugend von ihren Eltern in feierlicher Weise Gott geweiht und einem Kloster gleichsam als Eigenthum übergeben wurden, um daselbst für das Ordensleben erzogen zu werden. I. **Geschichtliche Entwicklung.** Die Sitte, Kinder der Kirche resp. dem Kloster zu opfern, hat ihr alttestamentliches Vorbild bereits im Nasiraat der Juden (s. d. Art. Gelübde bei den Israeliten V, 248, und vgl. die Stellen Richt. 13, 5. 7. [illegible] 1 Sam. 1, 11. Luc. 1, 15), aus denen das Mittelalter auch gern die Berechtigung jener [illegible] herleitete. 1. Im Oriente reichen die Anfänge des Oblateninstituts zurück in die Lauren oder Einsiedlercolonien der Väter in der Wüste (Rosw. [illegible] Vitae Patrum, Antverp. 1628, 126. 739 [illegible] Als eigentlicher Gründer muß Basilius der Große gelten, der in seiner Regel (Reg. maj., Inter. [illegible] 15, bei Migne, PP. gr. XXXI, 951 sqq.) genaue Bestimmungen darüber aufstellte. [illegible]

ganz junge Kinder waren der Aufnahme fähig. Waisenkinder sollten ohne Weiteres aufgenommen werden, andere Kinder nur, wenn sie von den Eltern zugeführt und im Beisein von Zeugen übergeben würden. Die Oblation legte aber den Kindern nach Basilius im Gegensatz zur spätern Praxis keine absolute Verpflichtung zum Mönchsstande auf; vielmehr sollten sich dieselben, wenn sie zur Reife der Vernunft gelangt waren, selbständig für oder gegen Ablegung der Gelübde entscheiden. Als Zeitpunkt dafür galt das 16.—17. Lebensjahr. Wer einmal zurückgetreten war, wurde nicht wieder aufgenommen. Dieß blieb die Praxis im Orient mit einigen Abweichungen bis auf den heutigen Tag (vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten III, 2, 483 f.; Thomass. Vet. et nov. Eccl. disc. I, 3, c. 53, n. 4—6). Daß diese Einrichtung auch in den abendländischen Klöstern vor dem hl. Benedict bestand, geht aus gelegentlichen Erwähnungen, z. B. bei Hieronymus (Ep. 107 ad Laetam; Ep. 128 ad Gaudent.), Salvianus (s. Migne, PP. lat. LIII, 192. 209), hervor. Auch die Regel des hl. Cäsarius von Arles für das von ihm um 510 gestiftete Nonnenkloster kennt Kinderoblaten (Migne, PP. lat. LXVII, 1108). 2. Die Regel des hl. Benedict führte in das Oblateninstitut ein wesentlich neues Moment ein, indem sie der feierlich vollzogenen Oblation eine absolute Verpflichtung zum Mönchsstande beilegte. Der Oblate mußte, zu den Jahren der Reife gelangt, die von den Eltern gemachte Oblation ratificiren und durfte nicht mehr in die Welt zurückkehren. Um ihm jeden Reiz zum Rücktritt zu benehmen, verlangte der hl. Benedict von reichen Eltern das eidlich bekräftigte Versprechen, daß sie dem Oblaten von ihrem Eigenthum weder selbst noch durch eine Mittelsperson irgend etwas geben, noch auch irgendwie ihm eine Gelegenheit bieten würden, etwas zu erlangen. Falls sie das nicht wollten, sondern dem Kloster zum Ersatze irgend etwas als Almosen darzubringen wünschten, so hatte dieß so zu geschehen, daß sie dem Kloster selbst ein Geschenk von ihren Gütern machten, deren Nutznießung sie jedoch, wenn sie wollten, sich vorbehalten konnten. Auf diese Weise sollte dem Knaben jeder Anreiz fern bleiben, wodurch er verführt werden und zu Grunde gehen könnte (Reg. S. Bened. 59).

Bezüglich des Alters stellte Benedict keine Forderungen, wie dieß die Ausdrücke puer minori aetate, pueri parvuli, infantes (Reg. c. 45. 63) und die Aufnahme von Placidus und Faustus als 7jähriger Knaben zeigen. Es gibt sogar Beispiele, daß Wiegenkinder aufgenommen wurden. — Mit der Ausbreitung der Regel des hl. Benedict ging auch das Oblateninstitut in die Benedictinerklöster von Frankreich, Deutschland, Spanien und England über; namentlich in dem letztern Lande blühte es herrlich auf und zeitigte in Beda, Willibrord, Winfried (Bonifatius) u. A. die schönsten Früchte. Auch in den Klöstern anderer oder combinirter Regeln fand es mit einigen Abweichungen Aufnahme. So bestimmt z. B. die Regel des hl. Aurelian von Arles das 10. Lebensjahr als Bedingung zur Aufnahme und läßt dem Oblaten das Recht späterer testamentarischer Verfügung über sein Erbe (Migne, PP. lat. LXVIII, 387). Die Anschauung des hl. Benedict ging auch in die Regel des hl. Isidor von Sevilla und des Erzbischofs Fructuosus von Braga über, und auf dem vierten Concil von Toledo ward für Jahrhunderte eine Richtschnur in dem Canon 49 aufgestellt: Monachum aut paterna devotio aut propria professio facit; quidquid horum fuerit, alligatum tenebit. Proinde his ad mundum reverti intercludimus aditum et omnem ad saeculum interdicimus regressum. 3. Schwerer als den romanischen Völkern wollte die Anerkennung der absoluten Verbindlichkeit der Oblation noch unmündiger Kinder den Germanen mit ihrem stärker ausgeprägten Freiheitssinn eingehen. Doch wurde eine dießbezügliche Frage des hl. Bonifaz bei Papst Gregor II. im J. 725 von Rom aus entschieden zu Gunsten der alten Anschauung beantwortet (Jaffé, Bibl. Rer. Germ. III [Monum. Mogunt.], 90). Letztere wurde auch gegenüber dem Versuche Karls des Großen in seinen Capitularien (s. Mon. Germ. hist. Leg. I, 167, n. 10), der freien Selbstbestimmung der Oblaten das Wort zu reden, in der auf der Generalversammlung der Aebte in Aachen 817 verfaßten Reg. Monach. festgehalten, freilich mit der Modification, daß die Oblaten tempore intelligibili, d. h. wenn sie einmal zu den Unterscheidungsjahren gelangt seien, die Oblation ihrer Eltern ratificiren sollten (Mon. Germ. l. c. 202, n. 36). Indeß hatte diese Ratification bloß die Bedeutung einer quasi votorum renovatio. Ebenso siegte die alte Praxis bei dem Streite, der sich in Betreff des Gottschalk von Orbais (s. d. Art. V, 942) entspann. Dieselben Anschauungen vertraten die Nationalconcilien von Worms (868) und Tribur (895). 4. Erst die aus den Klosterreformen des 10. und 11. Jahrhunderts erwachsenen neuen Congregationen von Clugny in Frankreich, Camaldoli und Vallumbrosa in Italien führten auf Grund des traurigen Verfalls, der durch berufslose Oblaten in die Klöster gekommen, die Aenderung ein, daß die Segnung der Oblaten bis zum gesetzlichen Alter, nämlich bis zum 15. Lebensjahr, „wenn nicht länger", zu verschieben sei, d. h. nach der Erklärung Mabillons bis zur Zeit, da sie sich entscheiden konnten (Mabillon, Vet. Anal. [nov. ed., Par. 1723], 157). Die deutsche, von Abt Wilhelm (1069—1091) gegründete Congregation von Hirsau und die davon abhängigen Klöster schlossen das Oblateninstitut sogar ganz aus, und Wilhelm wird von Udalrich (s. Antiq. Consuet. Clun., bei Migne, PP. lat. CXLIX, 637) belobt, daß er „diese Einrichtung, durch welche so viele Klöster ruinirt worden, so gründlich ausgerottet". Die Begründung, „die Weltleute sollten sich nur nach anderen

Nestern umsehen, um ihre mißgestalteten und enterbten Jungen unterzubringen", deutet zugleich auf die von gleichzeitigen und späteren Schriftstellern bitter beklagte Unsitte hin, die Klöster als eine Art Ablagerungsplatz und Versorgungsanstalt für mißliebige oder überzählige Kinder zu betrachten. Dagegen blieb das Institut in seiner alten Form in England und Italien bestehen, und die vielen daraus hervorgehenden ausgezeichneten Männer, wie Anselm, Lanfranc, Landulf, Johann von Gaëta (der spätere Gelasius II.), zeigten, daß nur der Mißbrauch und die Vernachlässigung der alten weisen Verordnungen die Einrichtung gefährlich machten. Auf einen solchen Mißbrauch muß der allmälige Niedergang Clugny's zurückgeführt werden, welchen die Verordnung Peters des Ehrwürdigen (gest. 1156), daß fortan nicht mehr als sechs Oblaten gleichzeitig im Kloster sein dürften, nicht aufhalten konnte. Es ist darum nicht zu verwundern, daß die neugegründeten Orden des 11. und 12. Jahrhunderts, die Carmeliter, Prämonstratenser, Karthäuser, Cistercienser, Guilbertiner, Humiliaten, deßgleichen die im 12. Jahrhundert entstandenen Ritterorden und die späteren Mendicantenorden, das Institut grundsätzlich ausschlossen (vgl. z. B. die Regel der Tempelherren Kap. 61 [Migne, PP. lat. CLXVI, 870 sq.]). Die Behauptung Mabillons (l. c. 157), Martène's u. A., daß auch Monte Cassino im 12. Jahrhundert das Institut abgeschafft habe, wird von Magagnotti (De antiq. Ritu offerendi Deo Pueros etc. c. 10, n. 2, bei Fleury, Discipl. populi Dei, Venet. 1761, II, 3, diss. 47, p. 321 sqq.) bestritten. Hingegen fanden die Oblaten Eingang in die seit Mitte des 11. Jahrhunderts aus dem Chrodegang'schen Institut herausgewachsenen Regular- und Säcularcanonicate. Im Allgemeinen wurde jetzt die Oblation immer seltener, erhielt sich aber namentlich in den Benedictinerklöstern bis zum Tridentinum und darüber hinaus. Die absolute Verbindlichkeit der Oblation ist aber schon beim hl. Thomas (S. Th. 2, 2, q. 88, a. 8 et 9) ein längst überwundener Standpunkt, der endlich auch in der kirchlichen Gesetzgebung (c. 11, X 3, 31) abgeschafft wurde. Nach dieser Bestimmung wird die Oblation minderjähriger Kinder erst verbindlich, wenn dieselbe nach erlangter Pubertät (d. h. nach dem alten Recht bei Knaben im 15., bei Mädchen im 13., nach dem Trid. Sess. XXV, c. 15 De reg. im 17. Jahre), sei es durch wirkliche, sei es durch stillschweigende Profeß, bestätigt wird (vgl. auch Barbosa, Collect. Doct. in jus Pontif., Lugd. 1737 sqq., zu c. 11, X 3, 31). Ob das Tridentinum das Oblateninstitut abrogirt habe, ist eine vielumstrittene Frage; jedenfalls mußten die dießbezüglichen späteren kirchlichen Erlasse (Thomassin, Vet. et nov. Eccl. discipl. I, 3, c. 58, n. 5; c. 59, n. 7) das gänzliche Verschwinden desselben beschleunigen. Das Wiederaufleben des Oblateninstituts in der neuen cassinensischen Congregation und in der von Beuron beruht auf einer wesentlich verschiedenen Gestaltung.

II. Innere Entwicklung des Oblateninstituts. 1. Das Recht der Oblation stand nach der Regel der hll. Basilius und Benedict nur den Eltern, nach späteren Commentatoren auch wohl den Vormündern zu. 2. Der ziemlich gleichmäßige und feierliche Ritus der Aufnahme, der im Wesentlichen schon in der Regel des hl. Benedict vorgeschrieben ist, fand während der heiligen Messe beim Offertorium statt und enthielt drei Bestandtheile, nämlich die Verlesung und Unterschrift der petitio, mit der zugleich seitens der Reichen die eidliche Erklärung, dem Oblaten nichts mehr zukommen zu lassen, und der Enterbungsact verbunden war; die Darbringung eines Opfers, gewöhnlich von Brod und Wein, die der Knabe sammt der petitio dem celebrirenden Priester überreichte, und die Einwicklung der Hände des Oblaten in die palla altaris, d. h. das oberste Altartuch, nebst Uebergabe des Kindes an den Vorstand des Klosters. Gewöhnlich folgte gleich darauf auch die Einkleidung und Tonsurirung der Kleinen. Die Einhaltung dieser Solemnität war zur Gültigkeit nothwendig. Die spätere formelle Profeß der Oblaten unterschied sich von der anderer Novizen bloß dadurch, daß die Segnung und Einkleidung unterblieb. 3. Die Erziehung der Oblaten war nach trefflichen pädagogischen Grundsätzen eingerichtet und namentlich durch völlige Absonderung von den Mönchen außerhalb des Chors, durch strenge und doch väterliche Zucht seitens der eigens aufgestellten Magistri (auch Praepositi, Decani, Seniores genannt), welche die Ruthe und andere Strafen nicht sparten, und durch einen guten wissenschaftlichen Unterricht (vgl. Katholik XVI, 1857, 314 ff.) charakterisirt. In der Nahrung wurde das zarte Alter berücksichtigt, sonst machten die kleinen Mönche so ziemlich das ganze Klosterleben, den nächtlichen Chor eingeschlossen, mit.

III. Würdigung des Oblateninstituts. Die Sitte der Kinderoblation gründete wenigstens ursprünglich einestheils in der hohen Werthschätzung des priesterlich-klösterlichen Standes, die es frommen Eltern als ein Glück erscheinen ließ, eines ihrer Kinder ihm zu weihen und ihr Theuerstes Gott zum Opfer zu bringen, anderntheils in dem Nutzen, den die Einrichtung durch frühzeitige Angewöhnung an das Mönchsleben und durch Sicherung unschuldiger Sitten dem Orden bot. Das Oblateninstitut war also an sich durchaus zweckmäßig und ist durch die Billigung der Kirche, das Urtheil vieler großen Lehrer, durch seinen fast tausendjährigen Bestand und durch herrliche Früchte gerechtfertigt. Das förmliche zwangsweise Einstecken, z. B. von königlichen Prinzen (Thomass. l. c. II, 1, c. 27, n. 5), und simonistische Mißbräuche bilden Ausnahmen (vgl. Migne, PP. lat. CLXXIII, 207 sq.). Der allmälige [illegible] ging hervor aus der Nichtbeobachtung der nothwendigen Cautelen gegenüber der thatsächlichen Ge[illegible].

welche das unreife jugendliche Alter der Oblaten bot. Wenn die Frage, ob für Minderjährige durch fremde oder eigene Oblation eine wirkliche Verpflichtung erwachse und ob dieselben zu einer gültigen Ordensprofeß befähigt seien, nach heutigem Kirchenrecht entschieden verneinend gelöst wird (vgl. Conc. Trid. S. XXV, c. 15 De reg.), so involvirt dieß gemäß dem Axiom Distingue tempora et concordabis jura keine Inconsequenz. Die Kirche lehnt ihre Rechtslehre mit Festhaltung der unwandelbaren Normen des Glaubens und der Sitte an die herrschenden Rechtsanschauungen und die darauf fußenden Institutionen und Gewohnheiten der Völker an. Die frühere Ansicht von der absoluten Verbindlichkeit der Oblation basirte auf der aus dem römischen Recht in die lateinische christliche Welt herübergenommenen übermäßigen Ausdehnung der paterna potestas und erhielt sich, bis durch den Einfluß des germanischen Rechtes die freiere Anschauung mehr und mehr Boden gewann und schließlich auch in das Kirchenrecht überging. Eine Wiedereinrichtung des Oblateninstituts in der alten Form scheint darum heutzutage ausgeschlossen. Doch findet sich eine Art Analogie zu dem alten Oblateninstitut in den heute mit manchen Orden und Congregationen verbundenen (apostolischen) Missionsschulen. (Vgl. noch Du Cange, Dict. med. et inf. latin. s. v.; Petr. Gallade, Puer Religioni Oblatus, Heidelberg. 1759; Bened. XIV, De Synod. Dioec. 6, 3; Thomassin, Vet. et nov. Eccl. disc., bes. I, 3, 53 sqq.; Studien über die Klöster des Mittelalters. Aus d. Englischen von A. Kobler, Regensburg 1867, 287 ff.; J. N. Seidl, Die Gottverlobung von Kindern, München 1872 [mit reicher Literaturangabe]; G. Heigl, Die weltlichen Oblaten des hl. Benedictus, in Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienserorden VI, 2, 1885, 349 ff.; IX, 1888, 628 ff.; Messager des fidèles, petite revue bénédictine, Maredsous, 1886—1887, bes. 156 ss. 209 ss.)

B. **Die erwachsenen (weltlichen) Oblaten der Klöster.** Oblati (Condonati, Donati, zuweilen auch Conversi genannt) hießen ferner solche Erwachsene, welche auf verschiedene Weise in einen nähern Verband mit einem Orden oder Kloster traten und dadurch mehr oder weniger an dessen Gebeten, guten Werken, Privilegien und Rechten theilnahmen. Solche Oblaten waren zum Theil Weltleute, die ihr Hab und Gut dem Kloster hingaben, um dann selbst Mönche oder Laienbrüder, gewöhnlich mit einer leichtern Disciplin, zu werden. Allein die eigentlichen weltlichen Oblaten definirt das Conc. Lat. IV, c. 57, als confratres ... qui vel adhuc manentes in saeculo eorum ordini sunt oblati mutato habitu saeculari vel qui eis (den Mönchen) inter vivos sua bona dederunt, retento sibi, quamdiu in saeculo vixerint, usu fructu, d. h. es waren entweder solche Laien, namentlich Adelige, welche eine Schenkung mit oder ohne Vorbehalt des Nutznießungsrechtes unter der Bedingung machten, daß man sie, sobald sie es verlangten, in's Kloster aufnehmen, oder solche, welche sich zu gewissen Dienstleistungen an's Kloster verpflichteten oder gar sich selbst (oft mit ihrer ganzen Familie) als Hörige nach Art der Leibeigenen unter die Botmäßigkeit des Klosters stellten und von diesem Nahrung und Kleidung bezogen. Letztere hießen dann Oblationarii (Donati), Hospites oder auch Offerti. In späterer Zeit beschränkte sich diese Oblation auch wohl darauf, daß die Oblaten unter die besondere geistliche Leitung des Abtes traten und durch Eifer in Vertheidigung der Rechte und Interessen des Ordens oder durch Wohlthaten ihre Ergebenheit und Anhänglichkeit an den Orden oder das Kloster bewiesen. In dieser Weise ist das Institut in dem zur cassinensischen Congregation gehörigen Benedictinerkloster zu Affligem wieder eingeführt (s. P. G. Heigl a. a. O. VI, 2, 349 ff., wo auch der Unterschied zwischen den Oblaten und den Tertiariern des Franciscanerordens dargelegt ist). Als äußeres Zeichen der Angehörigkeit zum Orden und als Ausdruck der abgelegten weltlichen Gesinnung (morum conversionem habitus mutatio designat) trugen die weltlichen Oblaten im Mittelalter, in Italien auch noch in den letzten Jahrhunderten, das Ordenskleid; die veränderten Zeiten reducirten dasselbe auf ein Scapulier u. dgl. (Ueber den schönen Ritus der Oblation und die verschiedenen Formeln und Formen s. Du Cange s. v. Oblati Monasteriorum.) [Huonder S. J.]

Oblationen heißen in der Kirchensprache alle Gaben, welche von den Gläubigen für die kirchlichen Bedürfnisse, den Unterhalt der Cleriker oder die Armen dargebracht und der Kirche zur Verwendung übergeben werden (oblationis nomine intelligitur, quidquid offertur ecclesiae, quocumque modo in missa vel extra, et in ecclesia vel extra; c. 29, X 5, 40). — In seinem ursprünglichen activen Sinne bezeichnet oblatio die Handlung des Opferns und wird demgemäß gleichbedeutend mit sacrificium, προσφορά, gebraucht; enger gefaßt heißt oblatio dann derjenige Theil der liturgischen Opferhandlung, bei welchem die eucharistischen Opferelemente (Brod und Wein) dargebracht wurden, also das sog. Offertorium der Messe. Durch eine auch sonst vorkommende und naturgemäße Uebertragung ging schließlich die Benennung oblatio auf das Geopferte über, so daß oblatio auch gleich oblatum oder oblata wurde. Dabei beschränkte sich der Gebrauch des Wortes nicht auf die vom Priester dargebrachten Opferelemente, sondern umfaßte zugleich die sog. Laien-Oblationen, d. h. alle bei Gelegenheit des Meßopfers von den Laien dargebrachten Gaben, selbst wenn sie nicht wie Brod und Wein in unmittelbarer Beziehung zur Abendmahlsfeier standen (vgl. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870, 99 f.). Eine Verwendung dieser Gaben für gottes-

dienstliche oder andere gottgefällige Zwecke war selbstverständlich. Uebrigens war die Darbringung solcher Gaben gerade bei der Meßfeier nicht so wesentlich, daß man nicht überhaupt Gaben, welche der Kirche übergeben wurden, mit dem Namen Oblationen hätte bezeichnen können; so erlangte dann das Wort allmälig die oben angegebene allgemeine Bedeutung (vgl. Du Cange s. v., wo neben den Belegstellen auch die Bedeutungen angegeben sind, welche oblatio in den verschiedenen Verbindungen und Zusammenstellungen erhielt).

1. Die ursprüngliche Form der Oblationen hat sich als sog. Opfergang theilweise bis jetzt erhalten. Opfergang heißt nämlich der processionsartige Gang, welcher bei gottesdienstlichen Functionen um den Altar oder in dessen Nähe veranstaltet wird, um daselbst Spenden für kirchliche Zwecke darzubringen; er reicht wohl in die apostolische Zeit hinauf (vgl. Probst 376). Von da an bis in's 11. Jahrhundert hinein brachten die Laien, welche der heiligen Messe beiwohnten und die Communion empfingen, und zwar (nach dem Ordo Romanus II und III) zuerst die Männer, dann die Frauen, zuletzt die Priester und Diaconen, zur Opferfeier Brod in weißem Linnen (fanon, sindon, auch pallium genannt) und Wein, sowie andere im Gottesdienste zu verwendende Gaben an die Schranken des Presbyteriums oder zum Altare und übergaben sie dem Diacon. Wo die örtlichen Verhältnisse einen förmlichen Opfergang nicht wohl gestatteten, nahm der Diacon bei den Gläubigen, ohne daß diese ihre Plätze verließen, diese Gaben in Empfang. Ein Theil wurde für die Communion der Gläubigen ausgesondert und zur Consecration auf den Altar gelegt; die übrigen Opfergaben dienten zur Anrichtung der Agapen (s. d. Art.), sowie zum Unterhalt des Clerus, der Kirche und der Armen. Diese Betheiligung am heiligen Opfer, wodurch die Spender sich auch speciell in das Opfergebet empfahlen, war ein Bestandtheil und eine Kundgebung der kirchlichen Gemeinschaft, eine Pflicht und ein Recht der Gläubigen. Wer nicht opferte, schloß sich jedoch dadurch nicht von der Kirchengemeinschaft oder von dem Empfange der heiligen Communion aus; wohl aber durfte derjenige nicht opfern, der rechtlich von der Communion ausgeschlossen war (vgl. Probst 376). Der hl. Karl Borromäus hat diese altchristliche Bestimmung für seine Kirchenprovinz auf dem vierten Mailänder Provinzialconcil (1576) wieder erneuert. Dieser Opfergang fand am Eingange der missa fidelium, zum Beginn des sog. Offertoriums, statt und wurde von dem Offertorialgesange begleitet. Seit dem 11. Jahrhundert ist die alte Oblationsweise allmälig außer Uebung gekommen und durch den Gebrauch ersetzt worden, daß die Laien statt Brod und Wein, für deren Beschaffung der Clerus oder die Kirchen fortan eintraten, ein Geldopfer am Altare darbrachten. Als auch dieser Gebrauch mehr und mehr abnahm, suchten wie das erwähnte Mailänder Concil von 1576 so auch einzelne Synoden noch im Anfang des 17. Jahrhunderts den Opfergang wenigstens an den Sonn- und gebotenen Feiertagen oder doch an den höchsten Festen und bei Messen für Verstorbene aufrecht zu erhalten. Der Gesang zur Oblation, der im Antiphonar Gregors des Gro[illegible] mehrere Psalmverse mit einer sich wiederholen[illegible] Antiphon umfaßte und von zwei Chören in der Weise eines Responsoriums vorgetragen wurde, [illegible] infolge der geänderten Disciplin verkürzt worden; das Missale hat als „Offertorium" nur einen Vers oder eine Antiphon und einzig in der Requiemsmesse ein Responsorium bewahrt. Eine Verpflichtung, zur Meßfeier Gaben darzubringen, besteht nicht; eine Erinnerung an die alte [illegible] hat sich aber in der Liturgie selbst erhalten, indem mehrfach in der Oratio super oblata (Secreta) der Oblationen der Gläubigen Erwähnung geschieht (vgl. z. B. die Secrete am 7. Sonntag nach Pfingsten; am Fest des hl. Jacobus; an der Vigil des Festes des hl. Johannes des Täufers). Als ein der Opferfeier eingefügter Ritus blieb jedoch der Opfergang zur Darbringung einer Oblation bei einigen für die Kirche wichtigen Anlässen bestehen. So bringen im feierlichen Hochamte der ambrosianischen Liturgie zum Offertorium zehn Greise und zehn Matronen als Vertreter des Volkes Brod und Wein an den Eingang des Chores und übergeben beides dem Celebranten (vgl. d. Art. Ambrosianer 4, oben I, 690). [illegible] die Messe, welche sich an die Ertheilung der [illegible]zelnen Weihestufen vom Ostiariat bis zum [illegible]scopat, an die Benediction eines Abtes, eines [illegible] oder einer Königin, an die Ablegung der Gelübde anschließt, schreibt das Römische Pontificale vor, daß die Ordinanden sowie die benedicirten [illegible]sonen brennende Kerzen, der neugeweihte [illegible] oder Abt außerdem Brod und Wein dem [illegible]tionirenden Bischof überreichen während das [illegible]torium gesungen wird. Am Charfreitag ist im [illegible]sale statt der Oblation zum heiligen Opfer, [illegible] an diesem Tage nicht gefeiert wird, eine [illegible]spende bei der Verehrung des Kreuzes vorgeschrieben. Eine bloße Umgestaltung oder ein Rest des [illegible]christlichen Opferganges besteht darin, daß [illegible] Casualmessen, insbesondere bei Todten[illegible] Hochzeitsmessen und vielerorts auch im Ho[illegible] an hohen Festen, die Gläubigen zum Offer[illegible] einen Gang um den Altar veranstalten und [illegible] selbst ein Geldopfer oder Kerzen, und bei [illegible] deren Anlässen auch außer der heiligen [illegible] ähnlicher Weise eine Spende für den Gei[illegible] niederlegen. In Süddeutschland „findet auf dem Lande bei Leichengottesdiensten ein doppelter [illegible]gang statt, der erste vor dem Evangelium [illegible] nach der Collecte), der zweite nach dem Evang[illegible] bei beiden wird Geld geopfert" (Thalhofer, [illegible]buch der Liturgik II, Freib. 1890, 151. [illegible] Damit, daß die Gläubigen das Opfergeld [illegible] bevor sie es auf den Altar legen, wollen [illegible]

drücken, daß sie mit demselben ihre Mühen und Entsagungen und ihre ganze Persönlichkeit an Gott hingeben, geistigerweise auf den Altar legen (Thalhofer II, 152). (Vgl. J. Bona, Rerum liturgicarum II, 8, 4 sqq.; Benedictus XIV., De ss. Missae sacrificio l. 3, c. 21; Krieg in Kraus' Real-Encyklopädie II, 509 ff. und die dort angegebene Literatur.) [K. Schrod.]

2. Seit dem allmäligen Fortfallen des Opferganges finden sich die Oblationen, vielfach unter anderen Namen, als Gaben an die Kirche oder die Priester. So sind die Meßstipendien (s. d. Art.) nichts Anderes als ein Ersatz für die wegfallende Oblation in der Messe. Aehnlich treten die Stolgebühren (s. d. Art.) als normirte Abgabe an Stelle der frühern beliebigen Gabe bei gewissen kirchlichen Functionen. Andere Oblationen, z. B. die Erstlinge, kamen nach und nach ganz außer Gebrauch oder erhielten sich in der Form von Sammlungen freiwilliger Geschenke (Eier zur Osterzeit, Flachs und sonstige Naturalien; vgl. d. Art. Collecten II). — Ueber die Oblationen enthält das Kirchenrecht eine Reihe von Bestimmungen. Namentlich werden im Anschluß an den hl. Thomas (S. Theol. 2, 2, q. 86, a. 1) vier Fälle aufgezählt, in welchen die Oblationen pflichtmäßig darzubringen sind, nämlich 1) auf Grund von Verträgen u. dgl.; 2) auf Grund eines Testamentes, einer Schenkung unter Lebenden, eines Gelübdes; 3) um dem Clerus den nothwendigen Unterhalt zu verschaffen, wo die sonstigen Einkünfte nicht genügen; 4) endlich aus rechtmäßiger Gewohnheit. In diesen Fällen erlaubt das Recht auch die Verhängung kirchlicher Strafen zur Beitreibung der Oblationen. Alle sonstigen Gaben und Geschenke gelten als freiwillige Oblationen. Uebrigens darf niemals die kirchliche Function von der Spendung der Oblation abhängig gemacht und bei Verweigerung dieser versagt werden. — In Betreff der Vertheilung der Oblationen bestimmt das Kirchenrecht, daß alle innerhalb einer Kirche und im Pfarrbezirk überhaupt gemachten Oblationen dem Pfarrer zufallen, wenn nicht entweder die bekannte Absicht des Spenders oder gesetzliche Bestimmungen bezw. Gewohnheitsrecht anders festsetzen (vgl. bes. c. 9, X 3, 10 und die anderen bei Ferraris s. v. Oblationes n. 13 angeführten Normen). Dabei machen aber Reiffenstuel, van Espen und Andere darauf aufmerksam, daß schon zu ihrer Zeit nur die Oblationen, welche von den Gläubigen bei der Messe, bei Trauungen, Aussegnungen der Wöchnerinnen und ähnlichen Gelegenheiten auf den Altar gelegt wurden, dem Pfarrer zukamen, weil man von Oblationen bei anderen Veranlassungen (z. B. in Gnadenkapellen, an bestimmten Altären) annehmen müsse, daß die Absicht der Geber in erster Linie auf einen Nutzen der betreffenden Kirche, die Verherrlichung des Gottesdienstes u. dgl. gerichtet sei. Für die Jetztzeit ist eine solche Absicht der Spender um so mehr anzunehmen, als thatsächlich den wenigsten Gläubigen die ursprünglichen Rechtsbestimmungen über Verwendung der Oblationen bekannt sind, und mancherorts sogar die Ansicht allgemein ist, daß selbst die Altaropfer dem functionirenden Priester (nicht dem Pfarrer) zufielen. Größere Oblationen in Form von Geschenken oder testamentarischen Zuwendungen pflegen überhaupt mit Angabe eines bestimmten Zweckes gemacht zu werden; sie gehen damit in das Kirchen- (bezw. Stiftungs-) vermögen über, und ihre Verwaltung und Verwendung unterliegt den für das Kirchenvermögen (s. d. Art., ob. VII, 706 ff.) geltenden Regeln. (Vgl. Berlendi, De oblationibus, Venet. 1743 [ursprünglich italienisch, ib. 1733]; Barbosa, Jus eccles. univers. l. 2, c. 23; van Espen, Jus eccles. univers. II, sect. 4, tit. 2, c. 10 [ed. Coloniae Agripp. 1777, II, 59 sqq.]; Ferraris s. v. Oblationes.) [A. Esser.]

Obleien (oblagium, oblegium, obliga, obliaria, oubleia, uplada, oblata) waren nach mittelalterlichem Sprachgebrauch Gaben der verschiedensten Art. In österreichischen Urkunden heißt so das für ein Leichenbegängniß an die Kirche gegebene Opfer. Manchmal werden darunter gewisse Gaben verstanden, welche an die Canoniker von einem aus ihrer Mitte, dem obellarius, für ihre Anwesenheit bei gestifteten Gottesdiensten verabreicht werden, so nach der Urkunde Heinrichs II. von Regensburg vom 14. August 1278 (s. Hund, Metropolis Salisb. I, Ratispon. 1719, 176 sq.) artocreas (ἀρτόκρεας, eine Art Pastete) et simulas (Semmeln) majores. — Die Oblai (oblaium) in Klöstern war ein zum Zwecke der Bekleidung und bessern Verköstigung der Conventualen aus dem Klostervermögen ausgeschiedenes und gesondert verwaltetes Gut, wofür auch Zustiftungen möglich waren; ein Beispiel aus dem 15. Jahrhundert gibt Wichner, Gesch. des Benedictinerstiftes Admont III, Graz 1878, 23 f. — In den weltgeistlichen Stiftern waren die Obleien stiftungsgemäße Ergänzungen der einzelnen Präbenden, welche von Kirchen, Gemeinden oder Privaten geleistet wurden. Dieselben bilden eine Analogie zu den obedientiae, welche vom Hauptkloster oder Stift abhängige Filialen, Höfe, Huben waren, häufig Propsteien oder cellae genannt und von einzelnen Stiftsherren verwaltet wurden. Regelmäßig wurden die säcularen Obedienzen optirt (s. Dürr, Diss. de obedientiis et oblegiis ecclesiarum cathed. et colleg. in Germania, Mogunt. 1782, bei Mayer, Thes. nov. II, Ratisbon. 1791, 105—172). — In einem weitern Sinne bedeutet oblia die verschiedensten kleinen Gaben und Geschenke (res censuales), welche in Naturalien, Brod, Wein, Fleisch, Wald oder Geld seitens des Vasallen oder Unterthanen (oblialis, obliarius) an bestimmten Tagen an den Herrn, besonders den geistlichen Herrn (oblagiarius) zu leisten waren (droit d'oublie, d'oubliage). (Vgl. die Nachweisungen bei Du Cange, Glossar. s. v. oblata; Brinkmeier, Glossar. diplomat. II, Gotha 1859, 375.) [R. v. Scherer.]

Obolus, in der Vulgata nach dem Vorgange der LXX die Bezeichnung für die hebräische Gera (s. d. Art. Geld und Gewicht V, 231), von der im A. T. an fünf Stellen gesagt wird, daß sie der zwanzigste Theil eines Sekels gewesen sei (Ex. 30, 13 u. s.). [Kaulen.]

Obotriten, ein slavischer oder wendischer Volksstamm, wohnten zur Zeit Karls des Großen im heutigen Mecklenburg und wurden von ihm als Bundesgenossen gegen die Sachsen gewonnen. Später kämpften sie mit den Franken gegen die Dänen, und so befreundeten sich auch manche unter ihnen mit dem Christenthum. Bei den Wendenkriegen der sächsischen Könige aber erklärten sie sich gegen die Deutschen und setzten fortan auch allem Christlichen einen wilden Haß entgegen. Durch Otto I. wurden sie unterworfen und mit Sachsen dem Herzog Hermann Billung unterstellt, wobei das Bisthum Altenburg oder Oldenburg für sie gegründet wurde. Allein dieser wie alle anderen Versuche zur Christianisirung riefen für zwei Jahrhunderte nur blutige Reactionen hervor, bei denen die nördliche Grenzmark durch die wilde Zerstörungswuth und unmenschliche Grausamkeit der Obotriten namenlose Leiden erduldete. So mußten die deutschen Kaiser lange und blutige Kriege mit den Obotriten führen, bis Heinrich der Löwe mit starker Hand das slavische Heidenthum niederwarf und durch Uebertragung des Bisthums nach Schwerin (1160) christlichen Glauben und christliche Sitte unter den Obotriten anbahnte. Mit dem Anfang des 13. Jahrhunderts verschwindet der Name der Obotriten aus der Geschichte, und die christlich gewordenen Fürsten derselben nennen sich Herren von Mecklenburg. (Vgl. die Artt. Havelberg, Lübeck und Mecklenburg.) [Kaulen.]

Obregonen, auch Minimen-Siechenbrüder und Hospitaliter vom dritten Orden des hl. Franciscus genannt, sind ein Zweig des fruchtbaren Franciscanerordens und wurden gestiftet von Bernhardin von Obregon. Dieser heiligmäßige Ordensmann war geboren am 20. Mai 1540 zu Las Huelgas bei Burgos aus einem alten Rittergeschlechte und trat noch jung in das Heer Philipps II. Eines Tages bespritzte ein Straßenfeger den lebenslustigen Officier zufällig mit Koth und empfing dafür eine Ohrfeige. Die christliche Geduld, mit welcher dieser Mann die Beleidigung ertrug, machte auf Bernhardin einen solchen Eindruck, daß er den Waffen entsagte und fortan den Kranken im großen Hospital zu Madrid seinen Dienst weihte. Später nahm er das Kleid des dritten Ordens des hl. Franciscus. Allmälig schlossen sich ihm Gefährten an; diesen gab er 1567 mit Bewilligung der geistlichen und weltlichen Behörde dasselbe Kleid. Noch im selben Jahre stieg die Zahl seiner Genossen auf 20. Da er 1568 wiederum 20 neue Jünger gewonnen, erbat er sich die Bestätigung seiner Gründung vom Nuntius Caraffa. Bald folgten Niederlassungen zu Burgos, Murcia und anderswo. Im Jahre 1581 wurden mit Erlaubniß Gregors XIII. die ärmeren Spitäler Madrids mit den reicheren vereint und so der Wirkungskreis Bernhardins erweitert. Um der Schöpfung mehr innern Halt zu geben, legten die Brüder am 6. December 1589 die drei Ordensgelübde auf die dritte Regel des hl. Franciscus ab und fügten ein viertes Gelübde, das der Gastfreiheit, hinzu. Die Genossenschaft breitete sich weiter aus, besonders nach Toledo, Saragossa und Valladolid. Im J. 1592 kam Bernhardin mit 12 Gefährten nach Lissabon, um dort den Krankendienst zu heben. Zwei Jahre später zog er sich für einige Zeit zurück, um die Satzungen seiner Gründung endgültig festzustellen. Nach Spanien zurückgekehrt, stand er Philipp II. in dessen letzter Krankheit (1598) bei. Im folgenden Jahre, den 6. August 1599, ward Bernhardin selbst aus diesem Leben abgerufen. Die Genossenschaft entfaltete ihre Thätigkeit auch in Belgien (Mecheln) und Indien. Im J. 1609 gestattete Paul V. den Obregonen, ein schwarzes Kreuz auf der linken Brust zu tragen, zum Unterschied von anderen, ähnlich gekleideten Ordensbrüdern; heute existirt der Orden in Spanien nicht mehr. (Vgl. Helyot-Migne, Dictionn. des ordres religieux s. v.; F. v. Biedenfeld, Ursprung . . . sämmtlicher Mönchs- und Klosterfrauenorden, Weimar 1837.) [Jos. Hövelmann S. J.]

Obsequiale kommt in der mittelalterlichen Kirchensprache entsprechend dem spätlateinischen obsequiare (obsequium, obsequiae) hauptsächlich in zwei Bedeutungen vor. Obsequiare heißt nämlich gleich obsequi s. v. a. famulari, und das obsequium ecclesiasticum entspricht genau dem deutschen „kirchlicher Dienst". Obsequiale ist demgemäß die Ordnung dieses kirchlichen Dienstes, sowie das Buch, welches diese Ordnung angibt, soviel wie Agende (s. d. Art.). Im engern Sinne aber heißt obsequium (obsequiae = exsequiae) der „Todtendienst", d. h. das Begräbniß und Todtenofficium sammt Seelenamt; danach ist obsequiale speciell auch der Ritus und das Rituale für die kirchliche Begräbnißfeier. (Vgl. Du Cange s. v. Obsequiae etc.) [A. E[illegible]]

Observanten (in uneigentlichem Sinne auch collectivisch Observanz) ist der specielle Name für einen der drei selbständigen Männerorden, welche aus der Stiftung des hl. Franciscus von Assisi hervorgegangen sind. Neben den beiden Orden der Conventualen (in Deutschland gewöhnlich Minoriten oder schwarze Franciscaner genannt) und der Kapuziner besteht als dritter der Orden der Minderbrüder von der Observanz, auch in specifischem Sinne der Franciscanerorden genannt. Dieser vereinigt unter der Oberleitung eines einzigen Generalministers, welcher nach der Bulle Leo's X. (1517) officiell den Titel Minister generalis totius Ordinis Minorum führt, [illegible] unterschiedene Familien, worüber die Artt. [illegible] I, 1394 und Franciscanerorden zu vergleichen sind.

Anfangs bezeichnete der Name der Observanz (de observantia) nur einen Gegensatz zu der

Lebensweise der Conventualen, welche meistens in größeren Conventen der Städte nach der durch päpstliche Privilegien besonders in der Uebung der Armut gemilderten Regel lebten, während die Brüder von der Observanz während ihrer ersten Periode in einsamen Klösterchen ein sehr armes, mehr contemplatives als seelsorglich thätiges Leben führten. Es konnte nicht lange ausbleiben, daß eine solche Verschiedenheit der Ordensdisciplin innerhalb derselben Ordensgemeinschaft Uneinigkeit veranlaßte, welche endlich 1517 zu gänzlicher Trennung führte. Den Conventualen und allen, welche sich ihnen anschlossen, wurden ihre Privilegien und Dispensen von den Päpsten bestätigt; andererseits wurden mehrere kleinere, unter anderem Namen bestehende Genossenschaften mit den Observanten zu einem einzigen Ordenskörper vereinigt. Bald jedoch bekam der Name Observanz noch eine engere Bedeutung, als im 16. und 17. Jahrhundert neue Reformgenossenschaften sich von dem alten Stamme der Observanz, der seinen Namen behielt, abzweigten, aber doch in dem gemeinsamen Generalminister die Einheit des Ordens bewahrten. So entstanden die drei Familien der Reformaten, der Discalceaten (Alcantariner) und der Recollecten, welche in verschiedenen Ländern allmälig sich ausbildeten. Sie sonderten sich von der alten Observanz mit Erlaubniß, ja mit Beförderung des heiligen Stuhles in der Weise ab, daß sie sich nicht bloß zu eigenen Klöstern, sondern auch zu vollständigen Provinzen aneinanderschlossen, welche noch jetzt, unabhängig von der Observanz, unmittelbar der Jurisdiction des Generalministers unterstehen. Diese drei Familien führen officiell auch den gemeinsamen Namen Fratres minores strictioris observantiae, während die alte Familie mit dem Namen regularis observantiae bezeichnet wird. Das Gemeinsame dieser vier Familien, welches ermöglicht, daß sie unter Einem General zu Einem Generalcapitel sich vereinigen, besteht darin, daß sie dieselbe von Honorius III. bestätigte Regel halten und principiell die Gebote derselben, wie sie durch die authentischen Declarationen der Päpste, besonders Nicolaus' III. und Clemens' V., festgesetzt sind, ohne Indulte beobachten wollen. Wo die Ordensdisciplin jetzt nicht gesunken ist, da betrifft auch der Unterschied dieser Familien unter sich nur Nebensächliches oder verschiedene Grade der Strenge in der Beobachtung derselben Gebote; namentlich gilt dieses von den Abtheilungen mit dem Titel strictioris observantiae.

Diese Vielheit verschiedener Observanzen und Reformen, welche der Stiftung des hl. Franciscus (ebenso wie der fruchtbaren Regel des großen hl. Benedict) besonders eigenthümlich ist, hat ihren innern Grund in der Beschaffenheit der Regel selbst (vgl. die oben angeführten Artt.). Das hohe Ideal vollkommener Armut und Demuth, welches der heilige Stifter erstrebte und persönlich darstellte, mußte offenbar, was das äußere Leben betrifft, den mannigfachen Bedürfnissen Vieler angepaßt werden, sobald es sich darum handelte, in einem großen Orden diesen Geist darzustellen und festzuhalten. Was für ein einzelnes, allein stehendes Individuum paßt oder möglich ist, kann vernünftigerweise nicht einmal für eine aus wenigen Mitgliedern bestehende Familie ohne einige Einschränkung vorgeschrieben werden. Während der hl. Franciscus in Betreff seines persönlichen Lebens und der Darstellung seines Ideals ganz klar und entschieden war, blieb er in Bezug auf die endgültige Festsetzung der Ordensregel viele Jahre unschlüssig. Er war discret genug, einzusehen, daß erst die Erfahrung zeigen könne, inwieweit seine hohe Idee den Verhältnissen eines großen Ordens so angepaßt werden müsse, daß dessen organische Entwicklung nicht zu sehr beschränkt würde. Deßhalb hat er mehrere Regeln geschrieben, welche zwar denselben Geist und die nämlichen Grundgedanken enthalten, aber nur allmälig zu einer für einen zahlreichen und weitverbreiteten Orden geeigneten Fassung sich entwickelten. Erst kurz vor seinem Tode (1223) legte er die letzte Regel in zwölf kleinen Kapiteln dem Papst Honorius III. zur Bestätigung vor. Denselben Weg haben übrigens alle großen Ordensstifter eingeschlagen: erst die Praxis, dann die Theorie; erst das Leben mit seinen Erfahrungen, dann die endgültige Fixirung der Verpflichtungen. Daß Akatholiken, welche vom Ordensleben nur ihre abstracten, mehr oder weniger subjectiven Vorstellungen haben, für eine solche organische Entwicklung eines Ordens kein Verständniß haben, begreift sich leicht. So hat man denn auch von protestantischer Seite mehrfach darthun wollen, daß schon der hl. Franciscus selbst von seiner ursprünglichen Idee später abgewichen sei. Deßhalb hat man sich die unnütze Mühe gegeben, die erste Regel nach schwachen Anhaltspunkten zu reconstruiren, um dadurch zur Kenntniß der eigentlichen, von Andern nicht beeinflußten Absicht des Heiligen zu gelangen. Gegen diese Ansicht macht auch P. Ehrle S. J. (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte d. Mittelalters III [1887], 558 f.) den Grundsatz organischer Entwicklung geltend. — Offenbar kann für den Orden nur die letzte, kirchlich approbirte Regel die verpflichtende Norm bilden, nicht aber, wenigstens nicht in erster Linie, das heroische Leben des hl. Franciscus, auch nicht die erhabenen Lehren und Ermahnungen, welche der Heilige anderweitig und auch in seinem Testamente (von ihm selbst nicht als neue Regel, sondern als Ermahnung bezeichnet) ausgesprochen und als kostbaren Schatz seinen Kindern hinterlassen hat. Es ist unzweifelhaft, daß der Heilige an erster Stelle ein contemplatives, bußfertiges Leben mit strengster Uebung der Armut wollte; darum entsprachen einsame Klösterchen, sog. Eremitorien, für welche er auch eine besondere Lebensweise schriftlich hinterlassen hat, seinen persönlichen Wünschen. Andererseits wollte er doch nicht das thätige Leben zum Heile

der Seelen ausschließen und rechnete bestimmt auf eine große Ausdehnung und Dauer des Ordens. Mit Berücksichtigung dieser Ideen ist die letzte Regel entworfen. Demgemäß sind die strengen Verpflichtungen, welche diese besonders in Betreff der Armut enthält, so allgemeiner Natur, daß sie einen weiten Spielraum lassen; namentlich wird gar nicht gesagt, daß die Brüder nur in Eremitorien oder kleinen Klöstern leben dürften. Die Pflicht, kein Geld, weder selbst noch durch untergeordnete Personen, zu gebrauchen, wird dadurch beschränkt, daß es den Obern sogar geboten wurde, für gewisse größere Bedürfnisse „zu geistlichen Freunden ihre Zuflucht zu nehmen", nämlich durch Geldalmosen derselben das Nöthige zu besorgen. Die beiden Stände der Laienbrüder und Cleriker werden ausdrücklich unterschieden und ihnen verschiedene Pflichten auferlegt, ebenso wie den Predigern und Missionaren unter den Ungläubigen. Es ist falsch, wenn man sagt, der Orden sei ursprünglich ein Laienorden gewesen, wenngleich die Anzahl der Laien Anfangs überwog. Wenn man diesen Abschluß der gesetzgebenden Thätigkeit des Stifters, diese Anpassung seiner erhabenen Idee an größere Verhältnisse eine Abschwächung derselben nennen will, so mag das hingehen, aber mit dem Zusatze, daß der Heilige selbst, ohne seinen Plan umzuändern, diese Freiheit der Entwicklung als nothwendig erkannt und zugelassen hat. In der That ist die Regel mit so weitem Blick und solcher Discretion entworfen, daß sie Raum bietet nicht nur für ausdrücklich gerathene höhere Uebungen, sondern auch für eine strengere und mildere Auffassung und Observanz der verpflichtenden Gebote. Davon kann jeder einsichtige Leser der Regel sich leicht überzeugen, und auch alle Ausleger derselben stimmen hierin überein. Diese Dehnbarkeit der Regel begünstigt eine große Verschiedenheit der Observanz, nicht allein bei den einzelnen Brüdern, sondern auch bei ganzen Klöstern und Familien, abgesehen von laxen und mißbräuchlichen Gewohnheiten. Aus demselben Grunde entstanden aber auch leicht Zweifel über die Grenzen einzelner Verpflichtungen, deren authentische Lösung nur dem heiligen Stuhle zustand. Solche declarationes sind schon früh von Gregor IX., Nicolaus III. und Clemens V. gegeben und sollten keineswegs Indulte oder Dispensationen sein. Freilich fehlt es später auch nicht an wirklichen Dispensen und Milderungen von Seiten anderer Päpste, welche mehr oder weniger den Worten und Absichten des heiligen Stifters widersprechen. Diese können nichtsdestoweniger ganz legitim bestehen, was offenbar von denjenigen gilt, welche dem Orden der Conventualen eine gemilderte Praxis der Armut gestatten. Besser ist es ja, eine gemilderte Regel geloben und halten, als die volle Strenge der Regel versprechen, aber nicht halten. Es ist zwar auch von Katholiken bis in die neueste Zeit und selbst von wohlwollender Seite ausgesprochen, daß auch jene drei erwähnten päpstlichen Declarationen, welche sich selbst als authentische, der Reinheit der Regel (puritati Regulae) nicht zu nahe tretende Erklärungen derselben ausgeben, doch nur Indulte und Milderungen der Regel seien, und zwar solche, welche eine Umgestaltung des Ordens allmälig bewirkten. Auch die Lehren des hl. Bonaventura, auf welche sich die Erlasse von Nicolaus III. und Clemens V. durchweg stützen, sollen nach dieser Auffassung dem eigentlichen Geiste des hl. Franciscus Abbruch gethan haben. Dieß meinten allerdings die meisten Spiritualen (s. oben IV, 1657); auch ist zuzugeben, daß die laxere, seit den Tagen des Elias von Cortona (s. d. Art.) mächtige Partei diese Erklärungen benutzte, um weit über die gesteckten Grenzen hinauszugehen. Indeß in Bezug auf jene drei Erlasse widersprechen dieser Behauptung alle späteren Erklärer der Regel aus dem Orden, und was mehr ist, alle die heiligen Beförderer der großen Reformen, z. B. die hll. Bernhardin von Siena und Johannes Capistranus, der äußerst strenge Petrus von Alcantara u. A. Diese nahmen sämmtlich jene Decretalen als authentische Regelerklärungen an, namentlich auch den sogen. syndicus apostolicus (eine nähere Bestimmung der in der Regel gestatteten amici spirituales), aber mit den von jenen beiden Päpsten aufgestellten Beschränkungen. Ueber die etwas weiter gehenden Zugeständnisse der Päpste Martin IV. und Martin V. sind allerdings verschiedene Ansichten laut geworden; diese Indulte sind aber auch von den strengeren Familien nicht recipirt. Nichtsdestoweniger kann man theoretisch auch diese Bestimmungen nicht als eigentliche Dispensen bezeichnen, ohne der Entscheidung des Papstes Innocenz XI. zu nahe zu treten. In dessen Constitution Sollicitudo pastoralis (20. November 1679) wird zuerst die pura observantia eingeschärft; nachdem dann die einzelnen Verpflichtungen der Regel gemäß den erwähnten zwei Decretalen aufgezählt sind, wird hinzugesetzt: Declarantes tamen pariter, quod per praemissa non prohibentur in dicto Ordine Syndici Apostolici, cum eorum usus non sit dispensatio in Regula, sed modus a Romanis Pontificibus, praedecessoribus Nostris, provisus pro puriori illius observatione, sive ejusdem Syndici assumantur ad praescriptum Constitutionum Nicolai III. et Clementis V.... sive secundum dispositionem Constitutionum recolendae mem. Martini IV. et Martini V. ac Pauli IV. . . . prout illorum usus in singulis Familiis, Congregationibus, Reformationibus aut Provinciis Ordinis praedicti respective fuerit receptus. Nicht nach den mehr oder weniger subjectiven Ansichten mancher Spiritualen, sondern nach diesen kirchlichen Erlassen muß man die geschichtlich hervortretenden Kämpfe und Parteien im Orden beurtheilen. Dann sieht man, daß bei dem Kampfe um die Armut zwischen den beiden Extremen, nämlich den Uebertreibungen mancher Spiritualen und dem Laxismus der auf [illegible]

dulte sich stützenden Conventualen, in der Mitte noch eine dritte Partei Platz fand, welche die gemäßigte Auffassung und Beobachtung der Regel im Sinne der erwähnten authentischen Erklärungen für Alle wollte, aber zugleich Freiheit zu einer strengern Uebung für solche, welche dazu berufen waren. Wenn diese Partei in jenen Streitigkeiten auch wenig zu Wort kam, so läßt sich doch nachweisen, daß sie wirklich bestand und, wie auch P. Ehrle glaubt, Anfangs wohl die Mehrzahl ausmachte. Eben diese gemäßigte Auffassung unterschied die Gründer der Observanz vortheilhaft von den Führern der Spiritualen. An buchstäblicher Beobachtung der Regel und der Wünsche des heiligen Stifters übertrafen jene sicher die meisten Spiritualen, aber sie verdammten darum nicht eine mildere Uebung derselben sofort als regelwidrig; und statt sich in gefährliche Kämpfe gegen eingewurzelte Mißbräuche einzulassen, entwickelten sie sich friedlich in ihren kleinen Klöstern unter dem Gehorsame der minder strengen Oberen. Später freilich, als sie unter dem hl. Bernhardin und seinen großen Schülern an Zahl und Einfluß die Conventualen zu überflügeln begannen, waren neue Kämpfe und das Streben nach größerer Unabhängigkeit nicht zu vermeiden. Dadurch wurde endlich 1517 die vollständige Trennung der Observanten von den Conventualen herbeigeführt. Das Geschichtliche hierüber und über die Entstehung der drei aus der sog. Observanz hervorgegangenen Reformen s. im Art. Franciscanerorden (IV, 1661 bis 1679). Die Documente sind zusammengestellt von P. Dominicus de Gubernatis (Orbis Seraphic. II, Romae et Lugduni 1685, 1 sqq.).

Nach den vielen modernen Stürmen und wiederholten Klosteraufhebungen in Europa und Amerika ist jetzt der Bestand des Ordens sehr gemindert. Auf dem letzten Generalcapitel desselben (3. October 1889) waren noch, außer der Custodie des heiligen Landes, 82 Provinzen vertreten, unter welchen 6 Custodien (kleinere Provinzen) sich befanden. Nicht vertreten waren wegen Verbot der Regierung 6 Provinzen im russischen Reiche, außerdem 7 Provinzen in den südamerikanischen Republiken, von welchen übrigens, wie auch von den Provinzen Süditaliens, nur noch Trümmer vorhanden sind. Auch die 712 Franciscaner in Spanien, welche einen besondern commissarius generalis haben (vgl. ob. IV, 1677), sowie die wenigen vortrefflichen Klöster in Portugal, hatten auf dem Capitel keinen Repräsentanten. — Von jenen 82 Provinzen gehören 34 und 1 Custodie zu der regulären Observanz, 34 Provinzen und 4 Custodien zu den Reformaten, 5 Provinzen und 1 Custodie zu den Recollecten, 3 Provinzen zu den Discalceaten. Die Zahl der Ordenspersonen (Laienbrüder und Novizen mitgezählt), welche in diesen Provinzen damals lebten, wurde auf 14 798 angegeben, von welchen 6516 Observanten, 5803 Reformaten, 1621 Recollecten, 858 Discalceaten waren. Zugleich aber wurde officiell bemerkt, daß diese statistischen Angaben nicht ganz vollständig seien. Auch hat seit den letzten Jahren die Zahl in einigen Familien abgenommen und ist in anderen, z. B. bei den Recollecten, um einige Hundert gewachsen. Die Observanten und die Reformaten haben ihre Provinzen hauptsächlich in Italien, Spanien und Oesterreich, die Discalceaten im Neapolitanischen, auf den Philippinen und in Südamerika; die Recollecten in England, Irland, Belgien, Holland; in Deutschland gehören zu letzteren die Custodie der hl. Elisabeth (Fulda) und die sächsische Provinz des heiligen Kreuzes, aus welcher auch die nordamerikanische Provinz des heiligsten Herzens Jesu hervorgegangen ist. Mehrere der aufgezählten Provinzen gelten als Missionsprovinzen. Zu den älteren darunter gehören: Bosnien mit 250 Religiosen, Herzegowina mit 83, die Provinz auf den Philippinen mit 228, die Custodie von Constantinopel mit 37 Mitgliedern, endlich die Custodie vom heiligen Lande mit 28 Missionsstellen in Palästina, Phönicien, Syrien, Armenien und Cypern und mit etwa 300 Religiosen. In Ober- und Unterägypten sind 112 Ordenspersonen, in Marocco 50, in Tripolis 18; in Assab ist nur Ein Missionar. Außerdem wirken in Epirus 9, in Macedonien 8, in Serbien 5, in Montenegro 8, in Thracien 3, in den Präfecturen von Albanien 28 Franciscaner-Missionare. In China haben die Franciscaner 8 apostolische Vicariate: Chensi hat 127 christliche Gemeinden, 15 Missionare des Ordens; Chansi 211 Gemeinden, 8 Missionare; das südliche Schansi 115 Gemeinden, 12 Missionare; Schangton 358 Gemeinden, 15 Missionare; das östliche Hupe 200 Gemeinden, 18 Missionare; das nördliche Hupe 112 Gemeinden, 8 Missionare; das südliche Hupe 55 Gemeinden, 10 Missionare; das südliche Hunan 93 Gemeinden, 3 Missionare; sonach sind in ganz China 89 Missionare. In Betreff der wenig bekannten Missionen der südamerikanischen Republiken ist zu bemerken, daß dort außer den vielfach fast vernichteten Provinzen manche unabhängige, nur dem Generalminister unterworfene und recht blühende Collegien, besonders in den letzten 50 Jahren, errichtet sind, welche sich durch ihre Missionen sowohl in den Pfarreien als unter den Wilden große Verdienste erwerben. Diese Collegien sind in der oben gegebenen Statistik der Provinzen nicht mit aufgezählt. In der Republik Argentina, in welcher sich noch die Provinz Rio de la Plata mit 156 Mitgliedern erhalten hat, bestehen 4 Missionscollegien, nämlich eins in Salta; dann das Collegium St. Carlo; ein drittes in Rioquarto, ein viertes in Corrientes und ein Hospiz in Jujui, welche zusammen 127 Religiosen haben. — In Bolivia hat die Provinz vom hl. Antonius nur noch 40 Mitglieder; die fünf Collegien zu Tarija, de la Paz, Tarata, Sucre und Potosi haben zusammen 115 Brüder. In Chile bestehen die Provinz Santisima Trinidad mit 92 Religiosen und die drei Collegien, de la

Cabeza, zu Chillan und Castro nebst vier Hospitien, in Almedral, Osormo, Baron und Ancud, mit zusammen 140 Brüdern. — In Colombia haben die beiden Provinzen von Bogota und Guatemala nur geringes Personal, die Collegien in Cali und Guatemala 35 Mitglieder. — In Ecuador bestehen drei Collegien in Guayaquil, Loja und Quito mit 46 Brüdern. — In Mexico hat die Provinz von Xalisco nur noch 22 Brüder, die von Mechoacan 105; andere 90 Religiosen vertheilen sich auf die 7 Collegien zu Cholula, Orizaba, Pachuca, Queretaro, Mexico, Zacatecas und Zapopan. — In Brasilien ist außer wenigen alten Klöstern ein kleines Missionscollegium zu Manaos; aber vor Kurzem sind von der sächsischen Provinz vom heiligen Kreuze aus Niederlassungen besetzt worden (s. u.), welche eine Restauration des Ordens daselbst hoffen lassen. Zum Schlusse mögen noch einige speciellere Notizen über die Franciscaner in Deutschland gegeben werden. — Die Provinz von Bayern (Reformaten) hat 16 Klöster und 11 Hospitien oder Residenzen mit geringerem Personal. Klöster sind in München, Bamberg, Ingolstadt, Landshut, Pfreimd, Dettelbach, Tölz, Miltenberg, auf dem Lechfelde, zu Marienweiher, Eggenfeld, Altstadt, Neukirch, Dietfurt, Kreuzberg, Gößweinstein. Ferner sind Hospitien in Füssen, Engelberg, Dingolfing, Volkersberg, Amberg, Berchtesgaden, Freistadt, Berging, Grafratt, Vierzehnheiligen und Mühldorf. Die Provinz zählte bei ihrem letzten Kapitel 106 Priester, 32 Cleriker in den Studien und im Noviciate, 223 Laienbrüder, theils Professen, theils Novizen. — Die sächsische Provinz vom heiligen Kreuze (Recollecten) hat die durch den Culturkampf 1875 geschlossenen Klöster wieder erhalten und noch mehrere neue Niederlassungen gegründet. Vollständige Klöster besitzt sie jetzt in Dorsten, Warendorf, Paderborn, Wiedenbrück, Rietberg, Hardenberg. Diese bestanden schon in den vorigen Jahrhunderten; seit 1850 sind allmälig hinzugekommen die Klöster in Werl, Düsseldorf, Annaberg (Oberschlesien) und das Noviciatkloster und Collegium zu Harreveld (Holland). Residenzen sind in Münster, Remagen (Apollinarisberg), in Aachen, in Neustadt (Oberschlesien), in Dingelstedt und auf dem Hülfensberge (beide auf dem Eichsfeld); in Kirchrath (Holland), in Breslau, auf dem Kreuzberge bei Bonn, in München-Gladbach, in Marienthal an der Sieg. Mehrere dieser Residenzen, namentlich in Aachen und München-Gladbach, werden voraussichtlich bald vollständige Klöster sein. Während des letzten Jahres (1893) hat diese Provinz Missionshäuser in Brasilien gegründet, nämlich ein Kloster mit Noviciat und Studium in Bahia, ein Collegium in Blumenau und Residenzen in Theresiopolis und Lages. In diesen vier Häusern leben gegenwärtig 18 Priester, 17 Cleriker, unter welchen 13 Novizen sind, und 18 Laienbrüder. Die Zahl aller Priester, von welchen mehrere theils in Italien (Rom und Quaracchi), theils im heiligen Lande, in China und Brasilien verweilen, beträgt etwas mehr als 150; noch etwas größer ist die Zahl der Cleriker, Novizen mitgerechnet; mit allen Laienbrüdern und Tertiariern zählt man ungefähr 500 Mitglieder. — Die Custodie der hl. Elisabeth (Recollecten), welche durch den Culturkampf schwer gelitten und mehrere Häuser in Amerika gegründet hat, besitzt wieder das große Kloster Frauenberg bei Fulda und die Residenzen zu Ottbergen bei Hildesheim, Bornhofen am Rhein, Marienthal im Rheingau, Gorheim bei Sigmaringen. Man hofft auch das alte Kloster in Salmünster bald wieder besetzen zu dürfen. Zur Zeit besteht das Personal aus 79 Mitgliedern, nämlich 18 Priestern, 28 Clerikern und 33 Laienbrüdern. — Die 1875 unterdrückte, aus vier Klöstern bestehende Custodie von der Unbefleckten Empfängniß in Westpreußen und Posen (polnische Reformaten) ist noch nicht wieder hergestellt. [Ignatius Jeiler O. S. Fr.]

Observanz, ein Ausdruck des canonischen Rechtes, bezeichnet einen Theil des Gewohnheitsrechtes (s. d. Art. Gewohnheit). Man versteht darunter nämlich die bei einer Corporation (Gemeinde, Collegium u. s. w.) durch maßgebende Handlungen festgestellte und in Wirksamkeit gesetzte Regel (vgl. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts II, Göttingen 1833, 39 ff.; Puchta, Das Gewohnheitsrecht II, Erlangen 1837, 105 ff.; Phillips, Kirchenrecht III, 2, Regensburg 1850, 716. 741 Anm. 1). Ihre bindende Kraft beruht in der Einheit, zu welcher die Mitglieder der Gemeinde oder Corporation durch ihren Gesellschaftszweck verbunden sind und vermöge deren Gleichförmigkeit und Uebereinstimmung der Handlungsweise eine Nothwendigkeit ist, so daß die Minderzahl der Mehrzahl, der Nachfolger dem Vorgänger sich anschließen muß. Diese Einheit wirkt auch für sich selbst in Dingen, die mit dem Gesellschaftszwecke nicht in unmittelbarem Zusammenhange stehen. Weil aber die Gesellschaftsglieder nur durch den von ihnen allen gewollten Zweck zur Einheit verbunden sind, so ist auch ihr Wille als der letzte Grund der Gültigkeit der Observanz wie der ausdrücklich festgesetzten Statuten zu betrachten. Statuten und Observanz stehen also auf gleicher Linie als der ausdrücklich und der stillschweigend kundgegebene Wille der Gesellschaftsglieder, und so weit dieser Wille in einer Hinsicht Macht hat, so weit hat er sie auch in der andern. Deßwegen kann auch durch einen einzigen Act eine Observanz begründet werden, sobald aus demselben hinreichend der Wille, hiermit eine Regel festzusetzen, hervorgeht, und die Wiederholung gleichförmiger Handlungen dient in Ermanglung dessen nur zum Beweise einer solchen Absicht, nicht aber an und für sich zur Begründung der Observanz. Man hat deßwegen auch die Observanz als eine stillschweigende Uebereinkunft der Corporations- oder Collegiumsmitglieder bezeichnet [illegible] mit Unrecht. Denn der Grund ihrer Gültigkeit [illegible] nicht in der Einwilligung aller Glieder zu derselben

zu suchen, sondern in deren schon bestehender Verpflichtung, sich zu der einmal begründeten Einheit zu halten. Dagegen ist die Gültigkeit einer Observanz allerdings durch ihr Verhältniß zum Gesellschaftszwecke bedingt, insofern sie nach demselben nicht zwar geradezu vernünftig-nothwendig oder zweckmäßig, aber doch wenigstens vernünftig-zulässig sein muß, und insofern eine dem Zwecke widersprechende Handlungsweise als ein Mißbrauch erscheint, und zwar als ein desto größerer, je öfter sie sich wiederholt, je mehr sie also den Charakter einer Gewohnheit angenommen hätte (vgl. Phillips III, 707 ff. 765 f.). Das hat also die Observanz mit dem Gewohnheitsrechte gemein, daß sie rationabel sein muß, während sie sich von demselben dadurch unterscheidet, daß zu ihrer Begründung so wenig ein bestimmter Zeitverlauf, als eine öftere Wiederholung gleichförmiger Acte erforderlich ist. Nur insofern einem Dritten durch eine Observanz zugleich auch die Ausübung gewisser Rechte gestattet wird, die er gegen die Corporation durch die Verjährung erwerben könnte, wird auch der zu dieser Erwerbung nothwendige Zeitverlauf erfordert (c. 50, X 1, 69; c. 3, X 2, 12; Eichhorn II, 42). Auf demselben Verhältnisse zum Gesellschaftszwecke beruht auch die abrogirende Kraft einer Observanz gegenüber einem ausdrücklichen Gesetz. Diese Kraft kann der Observanz um so weniger abgesprochen werden, weil gerade in den besonderen Verhältnissen einer Corporation der vorzüglichste Grund ihrer Wirksamkeit zu suchen ist (vgl. Phillips III, 763 ff.). [v. Moy.]

Occam, s. Wilhelm von Occam.

Occasionalismus heißt die philosophische Theorie, nach welcher die geschöpflichen Dinge nur Veranlassungen oder gelegenheitliche Ursachen (occasiones s. causae occasionales), aber nicht Ursachen im eigentlichen Sinne dieses Wortes, d. h. nicht wirkende oder hervorbringende Ursachen sind. Vorläufer dieser Lehre finden sich schon an dem spanischen Juden Avicebron (s. d. Art.) oder Avencebrol (gest. 1070) und anderen Philosophen vor der Zeit des hl. Thomas von Aquin (vgl. S. Thom. Summ. theol. I, q. 115, a. 1; Summ. C. G. III, 69; In 2. Sent. d. 1, q. 1, a. 4; De pot. q. 3, a. 7; De verit. q. 5, a. 9 ad 4). Den Anstoß zur principiellen Aufstellung und Entwicklung der Theorie gab aber erst der Franzose René Descartes (gest. 1650; s. d. Art. Cartesius). Nach seiner Meinung ist nämlich die Seele des Menschen mit seinem Körper nicht zu einer Wesenseinheit verbunden (s. Medit. de prima phil., resp. ad 4. obj., in Renati Cartesii Opera philosophica II, Francof. 1692, 104); die Seele wohnt vielmehr im Körper als eine von ihm ganz unabhängige Substanz, und der Körper seinerseits ist ein Automat oder eine Maschine mit eigenen sensitiven und vegetativen Functionen, welche er auch dann verrichten könnte, wenn die Seele nicht in ihm wohnte (Medit. 6; Principia phil. I, 71; De hom. c. 83. 106). Da nun nach dem Zeugniß der Erfahrung die Thätigkeiten des Körpers denen der Seele und ebenso auch umgekehrt die Thätigkeiten der Seele denen des Körpers entsprechen, so zwar, daß es ganz den Eindruck macht, als ob die einen von den anderen hervorgerufen würden, so war Descartes vor die Frage gestellt, ob zwischen der Seele und dem Körper des Menschen eine reale und physische Wechselwirkung besteht oder nicht (vgl. Princ. phil. II, 40). In der Beantwortung dieser Frage scheint er zwischen Bejahung und Verneinung hin und her zu schwanken. Bald lassen seine Worte durchblicken, daß er eine wechselseitige physische Einwirkung zwischen Seele und Körper des Menschen trotz der Verschiedenheit ihrer Substanz ganz wohl für möglich halte (Medit. de prima phil. resp. ad 5. obj.; Princ. phil. II, 40; IV, 189), bald spricht er es deutlich aus, daß eine solche Einwirkung nicht möglich sei (Descriptio corp. hum. c. 3) oder wenigstens thatsächlich nicht stattfinde (De meth. recte utendi ratione c. 5). Zu letzterer Lösung des Problems muß er wohl am meisten hingeneigt haben; sie war ja eine Consequenz seiner Lehre über Gott. Denn wiewohl er Gott nur als die causa generalis sive universalis et primaria aller Thätigkeiten des Weltalls und der Weltwesen hinstellte und neben ihm auch noch causae particulares sive secundariae annahm (Princ. phil. II, 36 sq.), so galt ihm doch, da diese causae secundariae nichts Anderes als regulae quaedam sive leges naturae waren (ib. c. 37), Gott als die einzige causa generalis omnium motuum, qui sunt in mundo. War dieß der Fall, so mußte er Gott selbst auch für die alleinige bewirkende Ursache der Bewegungen oder Thätigkeiten halten, welche von Seele und Körper des Menschen verrichtet werden. Freilich blieb ihm dabei noch zu erklären übrig, in welcher Weise Gott die Thätigkeiten der menschlichen Seele und die des menschlichen Körpers hervorrufe. Da er es aber hierüber zu keiner festen Meinung gebracht hatte, so beschränkte er sich auf allgemeine Andeutungen, indem er sagte, daß die Thätigkeiten des menschlichen Körpers der menschlichen Seele und die Thätigkeiten der letztern dem erstern eine occasio, d. i. eine Veranlassung oder eine Gelegenheit darböten, entsprechende Thätigkeiten zu vollziehen (Medit. de prima phil., Notae in progr. 1647; De hom. c. 29. 34. 35. 37. 47. 53). Was Descartes in seiner Lehre über die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib des Menschen nur leise angedeutet hatte, das sprach der Holländer Arnold Geulincx (gest. 1669; Arnoldi Geulincx Opp. philos., Hagae Comit. 1893) mit kühner Offenheit aus; er zog die Consequenzen, welche Descartes aus seiner Lehre zu ziehen sich gescheut hatte, mit bewußter Klarheit und wurde dadurch der eigentliche Begründer des Occasionalismus. Auch nach Geulincx besteht zwischen Seele und Leib des Menschen kein unmittelbarer, auf Wesenseinheit beruhender Zusammenhang (Met. vera II, 2; Phys. vera VI, 1; Annott. in Cartes. IV, 189). Die Seele wohnt nur in dem

Körper, in den sie wie in ein Gefängniß zur Strafe für ihre früher begangene Sünde von Gott verwiesen wurde (Ethic. II, 3, 9; Annott. ad Ethic. I, 2, 2, 2, 34; Annott. in Cart. I, 71). Jedweder Theil des Menschen hat seine eigene Thätigkeit, bewirkt aber keine Thätigkeit in dem andern Theil, weil beide des ursächlichen Charakters vollständig entbehren (Metaph. vera I, 8; Phys. vera III, 1; Ethic. IV, 1; Annott. in Ethic. I, 2, 2, 2, 19; Annott. in Cart. II, 36). Zwar scheint es, als ob die Seele verschiedene Thätigkeiten in dem Körper hervorzubringen vermöge, und ebenso gilt auch das Umgekehrte; thatsächlich ist aber keines von beiden der Fall (Metaph. vera I, 5; Ethic. I, 2, 2, 2, 4; Annott. ad Ethic. I, 2, 2, 2, 19). Denn es gibt für die verschiedenen Bewegungen in der Welt nicht etwa einen ersten und daneben noch mehrere zweite Beweger, sondern für sämmtliche Bewegungen nur einen einzigen Beweger, und dieser ist Gott (Metaph. vera III, 4; Annott. ad Metaph. III, 4 et 8; Annott. in Cart. II, 36). Ist dieß aber der Fall, so ist es auch allein Gott selbst, welcher die in der Seele wie im Körper stattfindenden Bewegungen hervorruft (Annott. ad Metaph. III, 8; Annott. ad Metaph. Perip. I, 3; Annott. ad Phys. propr. 14; Ethic. I, 2, 2, 2, 4; Metaph. vera I, 11; Annott. ad Ethic. I, 2, 2, 2, 9 et 17; Annott. in Cart. IV, 189 et 190). Gott wirkt jedoch nicht direct und unmittelbar auf die Seele und ebenso wenig direct und unmittelbar auf den Körper ein, um Thätigkeiten in jener oder in diesem hervorzurufen; vielmehr bedient er sich immer des einen von beiden als eines Instrumentes, vermittelst dessen (mediante, interveniente, interventu) er auf das andere einwirkt (Metaph. vera I, 9 et 11; III, 6 et 8; Annott. ad Metaph. Perip. I, 3; Annott. ad Ethic. I, 2, 2, 2, 5 et 9; Annott. in Cart. IV, 190). In dieser mittelbaren Weise muß Gott einwirken, wenigstens auf die Seele des Menschen, weil er ja, ähnlich wie die Seele, einfach ist und deßhalb sonst eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gedanken in der Seele gar nicht zu Stande kommen könnte (Met. vera I, 6), die doch thatsächlich vorhanden ist. Gott wirkt aber auf jeden der beiden Theile des Menschen nur dann ein, wenn ihm dazu in dem andern Theil ein Anlaß oder eine Gelegenheit (occasio) gegeben wird (Metaph. vera I, 9; Annott. in Ethic. I, 2, 2, 2, 5); nur bei Gelegenheit einer bestimmten Thätigkeit, insbesondere des Gehirns, ruft er in der Seele einen Denk- oder Willensact, und nur bei Gelegenheit eines bestimmten Willensactes eine körperliche Bewegung hervor (Metaph. vera I, 9; Annott. ad Metaph. III, 8; Annott. ad Ethic. I, 2, 2, 2, 17 et 19). Demgemäß verhalten sich die Thätigkeiten von Seele und Leib des Menschen zu einander wie die Bewegungen zweier unter einander und mit dem täglichen Lauf der Sonne übereinstimmenden Uhren. Wie der Künstler, welcher die beiden Uhren anfertigte, durch seine Geschicklichkeit der eigentliche Grund dafür ist, daß die Uhren, obgleich sie in keiner Weise auf einander einzuwirken vermögen, dennoch gleichmäßig schlagen und dieselbe Stundenzahl angeben, so ist es auch Gott, der höchste Künstler, ganz allein, welcher die Thätigkeiten der Seele und des Leibes harmonisch auf einander berechnet, so daß z. B. eine Bewegung der Zunge einen unserer Willensacte und umgekehrt dieser oder jener Willensact eine Bewegung unseres Körpers begleitet, ohne daß in beiden Fällen die eine Thätigkeit von der andern irgendwie abhängig wäre (Metaph. vera I, 13; Annott. ad Metaph. Perip. I, 3; Annott. ad Ethic. I, 2, 2, 2, 19 et [illegible] Annott. in Cart. I, 70). Der Mensch ist der bloße Zuschauer dieses doppelseitig in ihm stattfindenden Vorganges (Ethic. I, 2, 2, 2, 8 et 11). — Nun fehlte dem Occasionalismus aber noch die systematische Ausbildung. Diese erhielt er von dem Oratorianer Nicole Malebranche (gest. 1715; s. d. Art.), der nicht bloß die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib des Menschen, sondern die Wechselwirkung aller geschöpflichen Dinge überhaupt ausdrücklich im Sinne des Occasionalismus erklärte, was Geulincx nur nebenbei gethan hatte (vgl. Annot. ad Ethic. I, 2, 2, 2, 9 et 48). Nach Malebranche gibt es, wie er in Uebereinstimmung mit seinen beiden Vorgängern lehrt, nur eine einzige wahrhafte Ursache (cause véritable), d. h. nur eine einzige causa efficiens für die Bewegungen der Welt und all ihrer Wesen, und diese eine allgemeine Ursache ist Gott ([Oeuvres de Malebranche, Paris 1842] Recherche de la vérité VI, 2, 3). Was man particuläre Ursachen nennt, sind keine Ursachen im wahren Sinne des Wortes, weil sie keine eigene Wirksamkeit, keine eigene Activität und Causalität haben (Méd. chrét. 5, 14 [illegible] Eclaircissement 15, preuve 2). Sie können [illegible] solche auch gar nicht besitzen. Denn wenn [illegible] ihnen eine eigene Macht überhaupt mittheilen könnte, so könnte er sie auch an seiner Allmacht und Schöpferkraft theilnehmen lassen, und das ist [illegible] offenbar nicht möglich (Recherche VI, 2, 3). [illegible] geschöpfliches Ding kann daher mit eigener [illegible] auch nicht auf ein anderes einwirken, weder [illegible] Geist auf einen Körper, noch ein Körper auf [illegible] Körper, noch ein Geist auf einen Geist (Entret. sur la métaph. 4, 11; Recherche III, 2, [illegible] IV, 10; VI, 2, 3; Eclaircissement 15). [illegible] noch sind die geschöpflichen Dinge nicht ganz [illegible] betheiligt an den Bewegungen und Thätigkeiten [illegible] der Welt. Sie sind nämlich die gelegenheitlichen Ursachen (causes occasionnelles), durch [illegible] der Schöpfer bestimmt wird, bei ihrem Zusammentreffen mit etwas Anderem in dieser oder jener [illegible] zu wirken (Recherche VI, 2, 3), so wie [illegible] Plänen seiner Weisheit entspricht (Médit. chr. [illegible] 5, 15 et 17; 11, 15). Entsteht z. B. eine [illegible] pfindung oder Bewegung im Körper des Menschen, so bildet sie für Gott eine Gelegenheit oder [illegible] anlassung, in der Seele des Menschen einen [illegible] sprechenden Gedanken oder Willensact [illegible]

rufen, und ist in der Seele des Menschen ein Wunsch oder Verlangen vorhanden, so ist dieß für Gott die Veranlassung, ein Glied oder Organ des menschlichen Körpers entsprechend zu bewegen (Médit. chrét. 11, 15; Éclaircissement 17, 25). Ganz ähnlich hat Gott den Verkehr aller anderen Weltdinge mit einander eingerichtet (Médit. chrét. 11, 14; Eclaircissement 15). Allüberall lehnt Gott sein Wirken an die gelegenheitlichen Ursachen an, welche die geschöpflichen Dinge ihm darbieten (Médit. chrét. 5, 15). So muß es übrigens auch sein, damit auf der einen Seite das Wirken Gottes das Gepräge der Weisheit trage und andererseits auf dem Gebiete der Natur wie der Sittlichkeit eine constante Ordnung herrsche (Éclaircissement 17, 43). Die Meinung, daß zwischen den Thätigkeiten der geschöpflichen Dinge ein wirklicher, ursächlicher Zusammenhang stattfinde, entsteht bei uns dadurch, daß wir bei uns wie bei anderen Dingen gewisse Thätigkeiten von gewissen Wirkungen regelmäßig begleitet sehen. Allein diese Meinung erweist sich bei näherer Untersuchung als ein Irrthum (Médit. chrét. 5, 2 ss.; 6, 5 ss.; Recherche IV, 10; Eclairc. 15).

Was nun schließlich die Beurtheilung des Occasionalismus betrifft, so ist er im Grunde nichts anderes als ein falscher Versuch, den Mikrokosmos wie den Makrokosmos in dem Getriebe seiner vielen und vielgestaltigen Thätigkeiten zu erklären (vgl. auch den Art. Harmonia praestabilita). Der Grundfehler der Theorie liegt in der Behauptung, daß es keine geschöpflichen Ursachen (causae secundae) im Sinne einer eigentlich so zu nennenden Ursache gebe. Der Beweise, welche die Unrichtigkeit dieser Lehre bald mehr bald weniger schlagend darzuthun im Stande sind, gibt es eine ganze Menge. Der hl. Thomas von Aquin hat sie gegen diejenigen, welche vor seiner Zeit die gleiche Behauptung aufgestellt haben, alle schon verwerthet (vgl. die oben citirten Stellen). Der hauptsächlichste Beweis (vgl. Malebranche, Eclairc. 15, preuve 6) für die Falschheit dieser Behauptung liegt in einem Zeugniß unseres Bewußtseins, von welchem Malebranche (Médit. chrét. 6, 7) sagt, daß es uns über dasjenige, was in uns vorgeht, nicht täusche. Gäbe es nämlich überhaupt keine geschöpflichen Ursachen im wahren Sinne des Wortes, so könnten auch wir Menschen solche Ursachen selbstverständlich nicht sein. Nun bezeugt uns aber unser Bewußtsein auf das Unzweideutigste, daß wir selbst für zahlreiche, um nicht zu sagen zahllose Thätigkeiten, für immanente sowohl als für transcendente, nicht bloß das Subject bilden, dem sie angehören, sondern zugleich auch das Princip, aus dem sie entspringen. Daraus folgt, daß wir Menschen von demjenigen, was durch jene Thätigkeiten zu Stande gebracht wird, die causa efficiens, die Ursache im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes sind. Freilich könnte man, um die Richtigkeit der gezogenen Schlußfolge zu bestreiten, noch eine Ausflucht gebrauchen, wie Malebranche dieß auch wirklich gethan hat, und sagen, daß der Mensch sich irre, wenn er meine, daß eine große Menge seiner geistigen und körperlichen Thätigkeiten aus ihm selbst ihren nächsten Ursprung hernehme. Dieser Irrthum sei allerdings verzeihlich; denn der Mensch beobachte regelmäßig einen Zusammenhang zwischen gewissen Thätigkeiten seiner Seele und gewissen Thätigkeiten seines Körpers, nehme aber die eigentliche Ursache dieser Thätigkeiten und ihres Zusammenhangs, d. h. Gott und dessen Wirken, niemals wahr. Dem gegenüber dürfte man aber mit vollem Rechte darauf hinweisen, daß eine solche den Irrthum begünstigende Einrichtung des Menschen, wenn Gott sie wirklich getroffen hätte, ein thatsächlicher und unwiderlegbarer Beweis gegen die unendliche Weisheit und Allmacht Gottes wäre, welche die Occasionalisten doch so sehr betonen; denn bei der gemachten Annahme wäre ja Gott selbst der Urheber der Täuschung und des Irrthums, was zu behaupten absurd und frivol wäre. Sind die Menschen aber Ursachen im wahren Sinne des Wortes (causes véritables), wenn auch ganz allein unter allen Geschöpfen (was übrigens nicht der Fall ist), so ist der Occasionalismus falsch. Die Theorie des Occasionalismus ist denn auch schon längst vollständig preisgegeben; die Vertreter der Philosophie wie der Naturwissenschaft haben sich gleichmäßig von ihr abgewendet. Sie alle, sowohl diejenigen, welche an einen Gott glauben, als auch diejenigen, welche sein Dasein läugnen, lehren gemeinsam, daß jedes Ding der Welt eine bestimmte Natur und mit dieser gewisse Kräfte oder Vermögen als die nächsten Ursprünge oder Principien seiner Thätigkeiten besitzt, daß jedes Naturding also in Wahrheit eine causa efficiens darstellt und als solche sich auch nach der einen oder andern Richtung stets bewährt. Zwar fügen die christlichen Philosophen in Uebereinstimmung mit den Theologen noch hinzu, daß Gott in jedem einzelnen Acte seiner Geschöpfe, sowohl der freien als der unfreien, mitwirke, erklären aber auch zugleich, daß Gott dadurch den ursächlichen Charakter seiner Geschöpfe nicht aufhebe. [Schütz.]

Occurrenz (occurrentia), liturgisch-technischer Ausdruck, bezeichnet das Zusammentreffen mehrerer Feste oder Officien an einem und demselben Tage. Da nämlich jährlich die Wochentage im Vergleiche zu den Kalenderdaten um einen Tag (im Schaltjahr um zwei Tage) zurückbleiben und die beweglichen Feste mit den Festzeiten um Wochen sich verschieben, so fallen mit jedem Jahreswechsel die unbeweglichen, einem bestimmten Monatsdatum angehörigen Feste auf einen andern Wochentag, oftmals auch in eine andere Festwoche und selbst in eine andere Festzeit. Infolgedessen treffen nicht selten an demselben Tage verschiedene Feierlichkeiten zusammen: das durch sein Datum fixirte Fest occurrirt mit einer größern Ferie oder Vigil, einem Sonntage, einem Feste, welches durch den Ostercyclus oder durch positive Anordnung einem bestimmten Sonn- oder

Wochentage zugewiesen ist. Weiterhin beanspruchen hin und wieder Particularfeste einzelner Kirchen oder Territorien, die festa propria locorum, eine Festfeier an solchen Tagen, auf welche im allgemeinen Kalender, dem Kalendarium Romanum, bereits Feste für die gesammte Kirche fixirt sind. So entsteht gewissermaßen ein Ringen der Feste und Officien um den Besitz des Tages und den Vorrang in der Feier, wobei das eine Fest oder Tagesofficium die anderen verdrängt, so daß diese auf andere Tage verlegt (transferirt) oder auf eine bloße Mitfeier (Commemoration) beschränkt oder endlich ganz übergangen werden müssen. Wird die Occurrenz einzig durch die jährlich wechselnde Stellung der beweglichen Feste herbeigeführt, so ist sie eine vorübergehende und muß in dem Directorium von Fall zu Fall für jedes Jahr vorgesehen werden; ist aber mehreren Festen ein und dasselbe stehende Datum gemein, so ist die Occurrenz eine ständige und hat zur Folge, daß das verdrängte Fest gewöhnlich im Kalendarium selbst auf den nächsten freien Tag ein für allemal verlegt (fixirt oder reponirt) wird. Dieser Tag ist dann fortan der stehende Termin, die sedes fixa des verlegten Festes. Die durch die Occurrenz geforderte Verschiebung der Feste bringt es mit sich, daß dasselbe Fest in verschiedenen Diöcesen und Kirchen auf verschiedene Tage fixirt erscheint. Nachdem am 28. Juli 1882 die Bestimmung getroffen worden ist, daß die festa duplicia (mit Ausnahme der Feste der Kirchenlehrer) und semiduplicia bei einer vorübergehenden Occurrenz mit einem ihre Feier hindernden Officium oder Feste nur commemorirt bezw. übergangen, aber nicht mehr verlegt werden sollen, ist die Aufstellung der Festordnung für das Directorium jedes Jahres sehr vereinfacht; die Verlegung jener Feste mit dem erwähnten Festrange, deren Feier an ihrem eigentlichen Termine durch Occurrenz stets behindert ist, die fixa festorum repositio seu assignatio, wird von dieser Bestimmung nicht berührt. Die Regeln, nach denen die occurrirenden Officien und Feste zu verlegen, zu commemoriren oder zu übergehen sind, gibt im Einzelnen der 10. Titel der allgemeinen Rubriken des Breviers und die Tabelle Si occurrat am Schlusse der Rubriken an; das dieser Tabelle vorangestellte Verzeichniß führt die Officien und Feste nach den Rangstufen auf, welche bei der Occurrenz in Betracht gezogen werden müssen. Als Grundregel gilt, daß jenes Fest seinen Platz behauptet, welches dem Ritus nach höher steht. Bei gleichem Ritus entscheidet im Allgemeinen die sogen. dignitas des Festes, d. h. der mehr oder minder hohe Rang, welchen das gefeierte Geheimniß oder der betreffende Heilige einnimmt. Die Rangordnung der Heiligen ergibt sich aus ihrer Stellung in der Allerheiligenlitanei. Doch ist bei der zweiten Regel vorausgesetzt, daß es sich um Feste handelt, die in gleicher Weise festa primaria sind, d. h. sich direct und unmittelbar auf die gefeierte göttliche Person oder den Heiligen beziehen, nicht indirect und mittelbar (festa secundaria, z. B. Herz-Jesu-Fest, Schutzfest des hl. Joseph). Denn bei Occurrenz eines festum primarium mit einem festum secundarium gleichen Ritus hat das erstere ohne Rücksicht auf die dignitas den Vorzug. Diese früher nicht gleichmäßig befolgte Regel ist neuestens (2. Juli 1893) vom Papste auf Vorschlag der S. R. C. bestätigt worden (s. Analecta eccles. I. Romae 1893, 295 sqq., wo auch das interessante Votum eines Consultors der S. R. C. abgedruckt ist). Demzufolge wurde auf Befehl des Papstes ein Elenchus fest. prim. et secund. aufgestellt (Analecta l. c. 359 sqq.). — Bei gleichem Ritus und gleicher dignitas treten eine Anzahl anderer Regeln in Kraft, welche in den rubricistischen Werken ausführlich gegeben werden (s. de Herdt, S. liturgiae praxis, ed. 7, Lovanii 1883, II, 366 sqq.). Bezüglich der bleibenden Verlegung (Reposition oder Assignation) der Feste sind außerdem zahlreiche positive Bestimmungen und die Ausführungen der Rubricisten (wie Gavanti-Merati, Thesaurus SS. Rit. II, 3, c. 10; Al. a Carpo, Compendiosa Bibliotheca liturgica II. 2. ed. Bononiae 1879, c. 10; Id., Kalendarium perpetuum, 3. ed., Ferrariae 1875, c. 4; de Herdt l. c. II, 387 sqq.) zu beachten. Die definitive Feststellung eines Kalendarium proprium, in welchem die allgemeinen und die particulären Feste so fixirt werden, wie es den Regeln der Occurrenz entspricht, ist nach dem geltenden liturgischen Recht der Ritencongregation vorbehalten. [K. Schrod.]

Oceanien in kirchlich-geographischem Sinne ist die ganze Inselwelt, welche im stillen Ocean und im Osten des indischen Oceans sich ausbreitet, mit Ausschluß des Festlandes Australien. Gewöhnlich werden diese Inseln unterschieden in Mikronesien oder Nordoceanien, d. i. die kleinen Inseln [illegible] vom Wendekreise des Krebses bis zu den Karolinen, dann in Melanesien oder die um den Austral-continent liegenden Inseln, endlich in Polynesien oder die ganze übrige Inselwelt der Südsee. In [illegible] Uebersicht auf Sp. 649 sind sie zusammengestellt.

Politisch unabhängig sind heute unter den [illegible]ren Inseln außer Hawaii nur noch die Samoa- und die Tonga-Inseln; die übrigen stehen unter europäischer Herrschaft, und zwar unter England: Neuseeland, die Viti- und andere kleinere [illegible], sowie das südöstliche Neuguinea (521 [illegible] mit 876 950 Einw.); unter Frankreich: Neukaledonien und die Inseln Tahiti und Marquesas [illegible] ihren Dependenzen (22 608 qkm mit [illegible] Einw.); unter Holland: das westliche Neuguinea und die Nebeninseln (397 088 qkm mit [illegible] Einw.); unter Spanien: die Marianen und [illegible] Karolineninseln (2590 qkm mit 44 665 [illegible] unter Deutschland endlich: Kaiser-Wilhelms-[illegible] (nordöstliches Neuguinea), der Bismarck- [illegible] britannia-) Archipel, die Marshall- und die [illegible]lichen Salomonsinseln (251 350 qkm mit [illegible] Einwohnern).

	qkm.	Bewohner.
Mikronesien	**3 390**	**91 565**
Marianen	1 140	8 665
Bonin-, Volcano-Inseln u. a.	100	100
Karolinen	700	22 000
Westkarolinen	750	14 000
Marshallinseln	400	11 600
Gilbertinseln	300	35 200
Melanesien	**957 717**	**1 123 557**
Neuguinea	807 956	500 000
Neubritannia-Archipel	47 100	188 000
Salomonsinseln	43 900	176 000
St. Cruz-Inseln	938	5 000
Tukopia	66	650
Neuhebriden	13 227	70 000
Fidschi-Inseln	20 807	127 444
Neucaledonien	23 723	56 463
Polynesien	**26 969**	**195 007**
Hawaii (Sandwichinseln)	16 946	80 578
Inseln westlich von Hawaii	62	—
Tonga-Inseln	997	24 000
Samoa-Inseln	2 787	34 265
Rotuma	36	2 450
Horne-Inseln	159	2 560
Uvea (Wallis)	96	3 500
Niuafou	15	1 200
Nuugruppe	31	1 000
Niue (Savage)	94	5 124
Ellicegruppe	37	2 503
Union- (Tokelau-) Inseln	14	514
Phönixinseln	42	59
Manihiki-Inseln	137	1 600
Fanning- (Amerika-) Inseln	668	200
Cook- (Hervey-) Inseln	368	7 400
Tubuai- (Austral-) Inseln	286	717
Westliche Gesellschaftsinseln	471	5 165
Oestliche Gesellschaftsinseln	1 179	10 767
Tuamotu- (Niedrige) Inseln	1 100	5 500
Mangareva- (Gambier-) Inseln	31	446
Pitcairngruppe	17	93
Marquesas	1 274	5 216
Osterinsel	118	150
Sala-y-Gomez	4	—
Neuseeland	**272 989**	**579 182**
Neuseeland	270 054	578 482
Inseln im Umkreis desselben	2 935	700
Ganz Oceanien:	1 261 065	1 989 311

Nur ein kleiner Theil von Oceanien ward schon im 16. Jahrhundert durch die Spanier, der übrige aber erst seit 1760 durch Seefahrer anderer Nationen entdeckt, und erst seit 1820 ist die europäische Welt vollständig mit diesen Inseln bekannt geworden. Demnach fällt die **Missionsgeschichte** derselben ausschließlich in die neueste Zeit. So lange Spanien die Uebermacht in den Gewässern des stillen Meeres besaß, wurden nicht bloß die Philippinen (s. d. Art. Indien VI, 691 ff.) nach und nach ganz christianisirt, sondern auch auf den damals bekannten Nachbarinseln derselben wurde das Christenthum eingeführt. Da aber diese Uebermacht seit Ende des vorigen Jahrhunderts mehr und mehr erschüttert wurde, und England sowie andere protestantische Staaten das von Spanien verlorene Erbe antraten, mußte vorerst jede katholische Missionsthätigkeit aufhören, nicht bloß deßhalb, weil die Engländer lange Zeit nur die protestantische Religion duldeten, sondern namentlich auch, weil jede solche Thätigkeit durch die französische Revolution und die europäischen Kriege fast zur Unmöglichkeit geworden war. So kam es, daß die verschiedensten protestantischen Denominationen unter dem Schutze der protestantischen Seemächte wirklich großartige Versuche machen konnten, die Eingeborenen Oceaniens zum protestantischen Glauben zu bekehren, ehe die katholische Kirche nur daran denken konnte, Missionen daselbst zu eröffnen. Freilich sind die enormen Ausgaben der Protestanten nur, wie Marshall (Die christlichen Missionen II, Mainz 1863, 202 ff.) meist nach protestantischen Quellen und vielfach sogar an der Hand der Berichte protestantischer Missionare nachweist, durch allgemeine Corruption und zugestandenes Fehlschlagen belohnt worden. Sobald aber katholische Missionare die eine und andere Insel zu betreten wagten, oder wie die Protestanten meinten, „in fremdes Arbeitsfeld eindrangen", um das „protestantische Missionswerk zu zerstören", haben jene den üblichen Krieg der Gewaltthätigkeit und Verleumdung eröffnet, sind aber durch beharrliche Liebe und Langmuth geschlagen worden und haben schließlich ihre Niederlage und Vernichtung bekennen müssen. Den protestantischen Missionen wurde besonders von Neuholland aus der Weg zu den oceanischen Inseln gebahnt. Letztere wurden immer häufiger von europäischen Schiffen besucht, welche die Eingeborenen mit den Sitten der Europäer bekannt machten. Leider ließen sich zahlreiche entkommene Verbrecher oder entlaufene Matrosen auf diesen Inseln nieder, welche durch ihren großen Einfluß auf die Moralität der Einwohner äußerst nachtheilig einwirkten. Dagegen trugen sie viel dazu bei, die Anhänglichkeit der Insulaner an ihre alten Götzen zu zerstören, wodurch sie, nach dem Geständnisse Meinecke's, wesentlich dem spätern Erfolge der protestantischen Missionare vorarbeiteten. Diese wurden in großer Anzahl und mit überreichen Geldmitteln dahin gesandt, und trotz der großen sittlichen Aergernisse, welche namentlich die ersten Missionare gaben (vgl. Marshall a. a. O. 217 ff.), hatten sie rasche Erfolge aufzuweisen. Sie scheinen aber, wie ein französischer Schriftsteller sagt, mehr „eine Theokratie und ein gesichertes Dasein für ihre zahlreichen Nachkommen" auf diesen Inseln erstrebt zu haben. Letzteres haben sie, wie Marshall (a. a. O.) beifügt, theilweise bewirkt, erstere dagegen ist mißglückt. Indem sie die weltliche Macht der Häuptlinge benutzten, um einerseits die protestantische Lehre den Eingeborenen mit Gewalt aufzubringen und andererseits die Niederlassung katholischer Missionare daselbst um jeden Preis zu verhindern, fanden die politischen Intriguen und die angewendeten gewaltsamen Mittel nicht selten einen entschiedenen Widerstand von Seiten der Insulaner. Dieß hatte auf mehreren Inseln sogar verheerende Bürgerkriege und bedenkliche Abnahme der Bevölkerung zur Folge. Selbst da, wo die protestantische Lehre Wurzel geschlagen hatte, blieben die dogmatischen Begriffe äußerst mangelhaft und schwankend. Hat auch die Gesittung gewonnen, so ist sie doch selten wahrhaft christlich; vielfach waren auch die Eingeborenen, wenigstens früher, meist nur aus Furcht scheinbar dem Christenthum zugethan, und sie waren, wie es sich des Oeftern gezeigt, stets bereit, von demselben wieder abzufallen.

So steht der thatsächliche Erfolg der protestantischen Missionsthätigkeit in Oceanien keinesfalls im Verhältniß zu der Größe der aufgewendeten Mittel. Heute haben die verschiedenen protestantischen Denominationen 99 Stationen in Oceanien, auf welchen 82 europäische und 3173 eingeborene Missionare und Gehilfen wirken. Die Zahl der Gläubigen wird auf 278 950 angegeben (vgl. besonders H. Gundert, Die evang. Mission, 2. Aufl., Calw 1886, 337 ff. 424).

Die katholischen Missionen Oceaniens datiren erst seit 1827. Zwar hatte schon 1819 der Schiffskaplan des französischen Kapitäns Freycinet, als dieser zufällig in Honolulu auf den Sandwichinseln landete und den Frieden zwischen dem Könige und seinen empörten Häuptlingen vermittelte, diese nach kurzer Vorbereitung getauft. Auch versprach Freycinet, ihnen eine Anzahl katholischer Missionare zu senden. Allein unglücklicherweise verzögerte sich diese Absendung um mehrere Jahre, und unterdessen setzten sich protestantische Sendlinge fest. Erst 1827 landeten drei Missionare der Picpus-Gesellschaft, wurden aber bald vertrieben. Nachdem noch auf mehreren anderen Inseln katholische Missionare aus Frankreich ihre Thätigkeit begonnen, wurde 1830 diese ausgedehnte Mission dem apostolischen Präfecten Solages auf der Insel Reunion (heute Diöcese Port-Louis) anvertraut. Im J. 1833 konnten seiner Jurisdiction schon entzogen werden alle Inseln östlich von der Insel Mangaia, welche mit Einschluß der Sandwichinseln den Missionaren der Picpusgesellschaft anvertraut und als Ostoceanien zu einem Vicariat erhoben wurden. Nachdem bald darauf Solages gestorben, erhielten am 13. Mai 1836 die Maristen die anderen Inseln, die ihm noch unterstanden, als Missionsfeld, das sie als Westoceanien noch inne haben. Im J. 1842 konnte dann von Westoceanien schon das Vicariat Centraloceanien abgezweigt werden, so daß es nunmehr drei apostolische Vicariate für Oceanien gab. Seitdem wurden trotz großen Widerstandes von Seiten der Protestanten wie der Heiden immer neue Vicariate abgetrennt, so von Ostoceanien 1844 das Vicariat der Sandwichinseln und 1848 das der Marquesasinseln, während der Rest zuerst zur Präfectur, dann zum Vicariat Tahiti erhoben wurde. Von Centraloceanien wurden 1845 die Freundschaftsinseln zu Westoceanien geschlagen und 1847, 1859 und 1863 die Vicariate Neucaledonien, Schifferinseln und Viti-Inseln errichtet. Von Westoceanien wurde 1844 das Vicariat Melanesien und Mikronesien ausgeschieden; von letzterem ist neuestens die Mission der Karolineninseln abgetrennt, während Melanesien 1889 in zwei Vicariate (Neuguinea und Neubritannia, oder wie es seit 1884 heißt, Kaiser Wilhelms-Land und Neupommern) getheilt wurde. Der Rest des Vicariats Westoceanien, Neuseeland, wurde schon früher in Diöcesen getheilt, bezw. 1887 zu einer Kirchenprovinz erhoben. Schon dieser knappe Abriß der heutigen Hierarchie auf diesen unwirthbaren Inseln, wo noch vor hundert Jahren nur Wilde auf irgend einen Schiffbruch lauerten, um das Fahrzeug zu plündern und die Matrosen aufzufressen, muß uns zur Bewunderung dessen hinreißen, was der Schweiß und vielfach auch das Blut der Missionare zu Stande gebracht. Gegen 200 000 Eingeborene sind in verhältnißmäßig kurzer Zeit für das Reich Christi gewonnen worden. Dieselben sind heute in folgende 14 größere Sprengel eingetheilt:

I. Im ehemaligen Vicariat Ostoceanien. 1. Apostolisches Vicariat der Sandwichinseln. Erst 1827 langten die von Freycinet versprochenen Missionare, und zwar drei aus der eben entstandenen Congregation der heiligen Herzen (Picpus-Gesellschaft) auf diesen Inseln an. Kaum hatten sie eine Kirche gebaut, so wurden sie auf Betreiben des protestantischen Missionsdirectors Bingham gewaltsam fortgeschafft, und die wenigen Katholiken wurden hart bedrängt. Als 1833 die Inseln des östlichen Oceaniens unter die Jurisdiction eines apostolischen Vicars (Stephan Rouchouze, Titularbischof von Nilopolis) gestellt wurden, unter welchem zwei Präfecten, der eine auf Tahiti, der andere auf den Sandwichinseln, die Mission leiten sollten, sandte Rouchouze den P. Arsenius Walsh dahin. Aber erst seit 1839 durfte laut eines Vertrags mit Frankreich die katholische Religion frei verkündet werden, worauf sich die Zahl der Katholiken rasch vermehrte. Ende 1843 zählte man bereits 12 000 Katholiken und mehr als 100 Schulen, so daß der heilige Stuhl schon 1845 die Präfectur zu einem Vicariat mit P. Vincenz Dubois, Titularbischof von Arad, an der Spitze, erheben konnte. Unter dessen Nachfolger P. Desiderius (Ludwig Maigret), kamen auch Schwestern zur Leitung einer Erziehungsanstalt dahin (1858), und 1859 bildeten die in Honolulu anwesenden Europäer, Deutsche, Engländer, Franzosen und Italiener, einen Katholikenverein, der es sich zur Aufgabe machte, auf alle mögliche Art die Schwestern und überhaupt die katholische Sache auf den Sandwichinseln zu unterstützen. Von da an konnte die Kirche ihren wohlthätigen Einfluß immer mehr ausdehnen. Dem gegenwärtigen apostolischen Vicar Hermann Köckemann unterstehen sämmtliche Sandwichinseln, nämlich Hawaii, Maui, Kauai, Molokai, Lanai, Niihau und Kahulaui. In 15 Haupt- und 78 Nebenstationen mit 33 Kirchen und 59 Kapellen sind unter 80—90 000 Einwohnern 27 630 Katholiken, von denen 13 700 Eingeborene und 12[illegible] Portugiesen sind. Die Zahl der Eingeborenen nimmt immer mehr ab, weil der Aussatz arge Verheerungen anrichtet. Apostel der Aussätzigen auf der Insel Molokai war seit 1873 der heldenmüthige P. Damian Deveuster (gest. 15. [illegible] 1889). Die 24 Missionare (Picpusianer) leiten zugleich, unterstützt von 22 Maristenbrüdern und [illegible] Ordensschwestern, ein Colleg S. Aloysii in Honolulu, 2 höhere Schulen für Mädchen, 3 Knaben-

5 Mädchen- und 9 gemischte Schulen. Auch gibt es 2 Hospitäler und ein Asyl für Leprosen. — 2. Apostolisches Vicariat der Marquesasinseln. Die große Roheit der bis zur Menschenfresserei herabgesunkenen Bewohner hinderte hier lange jeden Aufschwung der schon mehr als 50 Jahre bestehenden Mission. Im J. 1838 sammelten die zwei ersten Missionare der Picpus-Gesellschaft eine Gemeinde auf St. Christina und 1839 auf Nukahiva. Hier erregte der von protestantischen Missionaren zu Tahiti erzogene Häuptling Temoana nach seiner Rückkehr einen furchtbaren Kannibalenkrieg, mußte aber zuletzt französische Vermittlung anrufen. Damals wurde zugleich die Stellung der katholischen Mission gesichert, und die Protestanten, weil von der weltlichen Macht nicht mehr beschützt, zogen sich zurück. Nach dem Schreiben eines deutschen Paters (E. Schulte) ist es erst seit 1878 gelungen, feste christliche Gemeinden zu begründen. Das am 15. April 1848 für die acht Marquesasinseln errichtete Vicariat zählt heute unter 5216 Einwohnern 2800 Katholiken in 8 Haupt- und 47 Nebenstationen mit 44 Kirchen und Kapellen. Die 9 Missionare der Picpus-Gesellschaft werden von 6 Katecheten und 10 Ordensschwestern unterstützt in der Leitung von 3 Knaben- und 2 Mädchenschulen mit 320 Knaben und 340 Mädchen. — 3. Apostolisches Vicariat Tahiti. Auch die Mission auf den Gambierinseln, auf Tahiti und den sog. niedrigen Inseln ging von der Picpus-Gesellschaft aus. Im J. 1834 landeten die ersten Patres, Caret und Laval, mit einem Katecheten, und trotz anfänglicher Schwierigkeiten gewannen sie allmälig das Vertrauen des Volkes. Schwerer ward es den Missionaren, auf den eigentlichen Gesellschaftsinseln festen Fuß zu fassen. Erst auf wiederholtes Einschreiten französischer Capitäne konnten sie eine eigentliche Mission beginnen. Die dafür 1836 errichtete Präfectur wurde schon 1848 zu einem Vicariat erhoben. Es umfaßt die Insel Tahiti, dann die Tubuai-, Gambier- und Tuamotu-Inseln, sowie die Osterinsel, und zählt unter etwa 30 000 Einwohnern 6600 Katholiken in 24 Haupt- und 30 Nebenstationen mit 38 Kirchen und 24 Kapellen. Neben 17 Patres der Picpus-Gesellschaft wirken noch 60 Katechisten und in den 47 Schulen mit 1500 Kindern 9 Ordensbrüder und 16 Ordensschwestern; 4 eingeborene Ordensschwestern leiten eine Erziehungsanstalt für Mädchen.

II. Centraloceanien. Der nachmalige apostolische Vicar Pompallier hatte 1837 die erste Mission auf Wallis (Uvea) gegründet. Er bekehrte alle 2600 Einwohner dieser Insel und bald danach die etwa 1000 Einwohner der Insel Futuna (Horne-Insel), auf der P. Chanel (1889 selig gesprochen) den Martyrertod erlitt. Später ward eine Mission auf der Insel Rotuma gegründet. Kaum hatte die katholische Religion in Centraloceanien festen Fuß gefaßt, so wurde es 1843 zu einem besondern apostolischen Vicariat erhoben und Tongatabu zum Sitz desselben bestimmt. Damals umfaßte es alle Inseln von 160° w. L. von Greenwich westlich bis zu den Salomonen, 160° ö. L. Der erste apostolische Vicar Bataillon, der 1842 schrieb: „Die Bekehrung von Uvea (Wallis) ist eines der größten Wunder unserer Zeit; es war nach dem Berichte jeder Secte die gottloseste Insel Oceaniens", besuchte 1844 zum ersten Mal die Insel Tonga, dann auch die Viti-Inseln, wo er auf der Insel Namuka die erste katholische Mission gründete. Ebenso wurde damals auf den Schifferinseln, dem Hauptbollwerke des Protestantismus in Centraloceanien, der Anfang zur Verbreitung des katholischen Glaubens gemacht. — 1. Apostolisches Vicariat Centraloceanien. Nachdem seit 1847 drei weitere Vicariate von Centraloceanien abgezweigt wurden, verblieben letzterem nur mehr Samoa, Futuna und Wallis. Der gegenwärtige apostolische Vicar Amandus Lamaze, Marist, zählt unter 36 000 Einwohnern 8450 Katholiken; die Einwohner von Wallis und Futuna sind sämmtlich katholisch. In den 12 Stationen gibt es 12 Kirchen und 24 Kapellen. Die 18 Maristenmissionare, von denen 4 eingeboren sind, leiten zugleich ein Seminar für eingeborene Cleriker (48 Alumnen) in Lano. Sonst gibt es noch 44 Schulen, 2 Collegien und 9 Convicte für Mädchen, letztere geleitet von Maristinnen des dritten Ordens. — 2. Apostolisches Vicariat Neucaledonien. Die Maristenmissionare, welche 1843 hier landeten, waren die ersten Europäer, welche sich bleibend niederzulassen wagten. Es war der nachmalige erste apostolische Vicar Douarre, Titularbischof von Amata, mit zwei Priestern und zwei Katecheten. Trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse konnten bald einige Gemeinden gegründet und diese Inseln durch Decret vom 2. Juli und durch Breve vom 13. Juli 1847 von Centraloceanien als selbständiges Vicariat abgetrennt werden. Wenn auch die Missionare immer noch gegen neue Schwierigkeiten zu kämpfen hatten, so wuchs doch nach und nach die Zahl der Bekehrten, und die Maristen ruhten nicht, bis sie den größten Theil der Bevölkerung der Vielweiberei und der Menschenfresserei entwöhnt und sie Bekleidung, Ackerbau und Viehzucht gelehrt hatten. Am 24. September 1853 nahm Frankreich diese Gruppe in Besitz und machte sie 1865 zu einer Strafcolonie. Der heutige apostolische Vicar Hilarion Fraysse, Titularbischof von Abilene, dem außer Neucaledonien die benachbarten Inseln Belep, Konie, Loyalty, sämmtlich unter Frankreich, sowie die Neuhebriden, unter einheimischen Häuptlingen stehend, untergeben sind, zählt unter 70 000 Einwohnern 28 500 Katholiken, und zwar 10 000 Eingeborene und 18 500 europäische Ansiedler, in 81 Haupt- und 40 Nebenstationen. Die Maristenmissionare sind 45 an Zahl; sie leiten zugleich für die europäischen Colonisten 2 Convicte und 5 Elementarschulen und für die Kinder der Sträflinge weitere 2 Convicte und 2 Elementar-

schulen, dann 2 Erziehungs- und Probationshäuser für Katechisten, 19 gewöhnliche und 2 Industrieschulen für die Eingeborenen. Dazu kommen noch 2 Hospitäler und ein Waisenhaus. — 3. **Apostolisches Vicariat der Schifferinseln.** Im J. 1845 gründete der apostolische Vicar Bataillon auf diesen Inseln die erste katholische Missionsstation, und zwar zu Apia auf der Nordküste der Insel Upolu. Diese Mission wurde 1850 zu einem selbständigen Vicariat erhoben mit den Hauptinseln Upolu, Manono, Savaii, Tutuila und Manua. Dasselbe wird vom apostolischen Vicar von Centraloceanien administrirt und zählt unter 35 000 Einwohnern 5250 Katholiken in 15 Stationen mit 11 Kirchen, 22 Kapellen und 48 kleineren Oratorien. Unter den 17 Maristenmissionaren ist ein eingeborener; neben ihnen wirken 67 eingeborene Katechisten. Die 10 Alumnen werden im Seminar von Centraloceanien zu Lano auf Wallis gebildet; außerdem besteht in Vaea ein Collegium für Katechisten mit 45 Alumnen. Auch bestehen 2 Convicte für (67) Mädchen. — 4. **Apostolisches Vicariat der Viti-Inseln.** Im J. 1844 errichtete Bataillon, apostolischer Vicar von Centraloceanien, eine Station auf der Insel Namuka, und nachdem im Laufe der Zeit noch weitere Stationen errichtet waren, wurden diese unter England stehenden Inseln durch Decret vom 10. März 1863 vom Vicariat Centraloceanien getrennt und zu einer selbständigen apostolischen Präfectur, endlich durch Decret vom 5. Mai 1887 zu einem apostolischen Vicariat erhoben, welchem zugleich auch die bisher zum Vicariat Centraloceanien gehörige Insel Rotuma zugetheilt wurde. Dem gegenwärtigen apostolischen Vicar Julian Vidal, Marist, Titularbischof von Abydus, unterstehen sämmtliche Inseln zwischen 172° 20′ 9″ und 182° 20′ 9″ ö. L. von Greenwich und zwischen 14° 30′ s. Br. und dem Wendekreis des Krebses, sowie die Insel Rotuma unter 12° s. Br. Das Vicariat zählt 10 000 eingeborene und 230 europäische Katholiken unter etwa 150 000 Einwohnern in 11 Stationen und 90 Gemeinden mit 65 Kirchen und Kapellen. Die Maristenpatres sind 17 an Zahl mit einigen Coadjutoren und Katechisten.

III. **Westoceanien** wurde 1836 ein eigenes apostolisches Vicariat; von ihm wurde sechs Jahre später das Vicariat Ostoceanien und wieder zwei Jahre später Melanesien (d. i. Neuguinea mit Ausnahme des holländischen Antheils und alle von Papuas bewohnten Inseln) und Mikronesien, wozu damals auch die Karolinen gerechnet wurden, abgetrennt. Aus dem übrig gebliebenen Vicariat Westoceanien entstanden folgende Sprengel: 1. **Apostolisches Vicariat Neuguinea.** Für Melanesien und Mikronesien wurde, wie bemerkt, schon 1844 ein Vicariat errichtet, und Msgr. Epalle, Marist, landete 1845 auf der Insel Isabella (Salomonsgruppe). Allein schon nach drei Tagen (15. December) wurde er sammt seinen Begleitern von den wilden Insulanern erschlagen. Auch die Bemühungen seines Nachfolgers, Msgr. Collomb, waren vergeblich. Derselbe landete 1847 in San Cristobal, wo die Missionare seit der Ermordung Epalle's einen Missionsversuch gemacht hatten. Bevor er aber diese Insel betrat, vernahm er, daß die Kannibalen zwei Patres und einen Bruder ermordet hatten, und zwei andere Missionare dem Klima erlegen seien. Msgr. Collomb machte einen letzten Versuch auf der Insel Woodlark (Louisiaden); hier starb er nebst einigen anderen Missionaren, ohne daß ihre Arbeiten entsprechende Früchte gebracht hätten. So riefen die Obern der Maristencongregation die übrigen Missionare ab, um dieselben in einem fruchtbarern Weinberge zu verwenden. Einige Jahre später (1852) wollte das Mailänder Seminar der auswärtigen Missionen, dem der nämliche Archipel, aber jetzt nur als apostolische Präfectur, zugewiesen wurde, die schwierige Arbeit übernehmen; allein auch seine Glaubensboten mußten das Werk der Bekehrung aufgeben, nachdem einer ihrer Priester von den Insulanern erschlagen worden war. Erst 1881 wurde dann diese ausgedehnte Mission der Congregation vom heiligen Herzen Jesu von Issoudun anvertraut, aber durch Decret vom 1. Mai [illegible] in zwei Vicariate getheilt. Das eine, Neuguinea umfaßt nur einen Theil dieser Insel, welcher theils unter englischer, theils unter deutscher Herrschaft steht. Der apostolische Vicar Ludwig Andreas Navarre, Titularerzbischof von Cyrene, hat unter ca. 300 000 Einwohnern erst 700 Katholiken in 4 Hauptstationen mit 14 Kirchen und Kapellen. Die Missionare sind 5 an Zahl mit 6 Coadjutoren und 13 Schulen. — 2. **Das apostolische Vicariat Neupommern** ist das zweite, das [illegible] aus Melanesien gebildet wurde. Es umfaßt die früher Neubritannien genannte Insel, dann Neuschottland und die Salomonen. Unter der Verwaltung des apostolischen Vicars Aloys C[illegible] Titularbischof von Lero, steht auch das Vicariat Mikronesien, bestehend aus den Marib[illegible] Mulgrave-, Gilbert- und Ellice-Inseln. Unter ca. 200 000 Einwohnern gibt es bereits [illegible] Katholiken in einer Haupt- und mehreren [illegible]stationen mit 13 Kirchen und Kapellen. Die Priester sind 7 an Zahl, unterstützt von 8 Coadju[illegible] — 3. **Missionen auf den Karolinen.** Die Inseln gehörten bis 1886 zum Vicariat Mikronesien. Nachdem dann infolge des bekannten Schiedsspruchs Leo's XIII. diese Inseln [illegible] zugesprochen wurden, hat die Propaganda [illegible] Decret vom 15. Mai 1886 eine eigene Mission [illegible] dieselben errichtet und den spanischen Kapu[illegible] übertragen. Sie zerfällt aber in zwei von ein[illegible] unabhängige Theile, die je unter einem bes[illegible] Missionssuperior stehen; der eine ist für die [illegible]lichen Karolinen, mit dem Centrum auf der [illegible] Ponape, der andere für die westlichen Ka[illegible] mit dem Centrum auf der Insel Yap. [illegible] Die 6 Patres und 8 Laienbrüder der Kap[illegible]

mit Procurahaus zu Manila (Philippinen), haben unter den 40 000 Einwohnern vorderhand 4 Stationen errichtet.

IV. Kirchenprovinz Wellington auf Neuseeland. Nachdem 1836 das apostolische Vicariat Westoceanien errichtet worden, kam der erste Vicar, Mgr. Pompallier, auch nach Neuseeland und ließ sich auf der Westküste der nördlichen Insel am Hokianga nieder, zur Freude der dort ansässigen Irländer und katholischen Engländer. Unter steter Anfeindung von Seiten der protestantischen Missionare, die sich schon seit 1814 bezw. seit 1819 hier eingefunden, errangen die katholischen Missionare doch schnell eine Stellung, und mit der Besetzung der Insel durch die Engländer (1839) begann die katholische Kirche hier aufzublühen. Als der protestantisch getaufte Häuptling Heki 1845 den Kampf gegen die Ansiedler begann, blieb das katholische Missionshaus auf seinen Befehl verschont, und selbst viele Häuser der Engländer wurden aus diesem Grunde gerettet; so sehr hatten sich die katholischen Missionen in kurzer Zeit Achtung und Liebe und dem Christenthum festen Boden gewonnen. Durch Decret vom 20. Juni 1848 konnten für diesen Theil des Vicariats Westoceanien bereits zwei Bisthümer gegründet werden, Wellington und Auckland. Im J. 1869 wurde dann von Wellington eine neue Diöcese abgetrennt, mit dem Sitz in Dunedin, und 1887 abermals eine weitere mit dem Sitz in Christchurch. Im letztgenannten Jahre wurde zugleich Neuseeland zu einer Kirchenprovinz mit der Metropole Wellington erhoben. Von der Errichtung der ersten Bisthümer an trat die religiöse Bewegung von Tag zu Tag stärker und nachhaltiger auf, und die katholischen Missionsbestrebungen wurden seit 1877 auch segensreich gefördert durch die Mäßigkeitsvereine. Die Mitglieder der religiösen Orden, die sich auf Neuseeland niedergelassen, sind Benedictiner, Maristen, Schwestern der Barmherzigkeit, Missionsdamen, Schwestern vom heiligen Herzen. Leider sind sie noch in geringer Zahl vertreten und können nicht allen Gemeinden genügen; deßhalb ist der größte Theil derselben noch der Wohlthat der katholischen Schulen beraubt, die besonders hier so nothwendig wären. — 1. Archidioecesis Vellingtonensis. Den südlichen Theil der Nordinsel einnehmend, zählt die Erzdiöcese unter Erzbischof Franz Maria Redwood — als zweitem Bischof nach dem Tode Viards (1850 bis 1872) — 25 000 Katholiken in 20 Haupt- und 62 Nebenstationen mit 62 Kirchen und 15 Kapellen. Unter den 35 Missionaren sind 20 Maristen und 15 Weltpriester. Für den höhern Unterricht besteht in Wellington ein kirchliches Colleg St. Patriz unter 7 Maristen als Professoren (131 Knaben, darunter 17 Externe), sowie eine höhere Schule für Mädchen. Sonst gibt es viele Elementarschulen, darunter zwei nur für eingeborene Kinder; dann vier Waisenhäuser unter Leitung von Ordensschwestern. — 2. Dioecesis Aucopolitana. Auf der Nordinsel, als dem geeignetsten Orte für den Sitz des weitschichtigen Vicariates Westoceanien, hatte schon 1837 Mgr. Pompallier seine Residenz genommen, und zwar in der Stadt Kororareka. Erst 1840 verlegte er dann seine Residenz nach Auckland, wohin damals auch die Civilregierung verlegt wurde. Im J. 1848 wurde er erster Bischof von Auckland, resignirte 1869 und starb als Titularbischof von Amasia 1871. Der gegenwärtige fünfte Bischof ist Edmund Luck O. S. B. seit 11. Juli 1882. Sein Sprengel, den nördlichen Theil der Nordinsel sammt den umliegenden Inseln umfassend, zählt 20 200 europäische und 5000 eingeborene Katholiken unter 130 379 europäischen Colonisten und etwa 35 000 Maoris (1886) in 19 Pfarrdistricten und 54 Nebenstationen mit 35 Kirchen für die Europäer und 36 für die Maoris. Durch Decret vom 21. Juni 1887 wurde im südlichen Theil der Diöcese eine neue Mission für die Maoris errichtet, welche den Missionaren des Seminars St. Joseph in Mill-Hill anvertraut wurde. Die Missionspriester sind an Zahl 30, unter denen einer ein Eingeborener ist. Elementarschulen gibt es 25, dazu 2 Industrieschulen; dann 3 Convicte für Mädchen, 1 Waisenhaus, 1 Haus für arme und alte Kranke. — 3. Dioecesis Christopolitana. Dieselbe ward errichtet 5. Mai 1887; ihr erster Bischof heißt Johann Grimes und ist Marist. Unter 140 000 Einwohnern zählt sie 20 000 Katholiken in 18 Haupt- und 37 Nebenstationen mit ca. 50 Kirchen und Kapellen. Unter den 29 Missionspriestern sind 21 Maristen und 8 Weltpriester. Schulen gibt es 10; auch ein Pönitentiarhaus. — 4. Dioecesis Dunedensis. Dieser am 4. October 1869 errichtete Sprengel umfaßt den südwestlichen Theil der Südinsel, sowie die Stewart- und andere umliegende Inseln. Sie wird noch vom ersten Bischof Patriz Moran geleitet und hat 20 000 Katholiken unter 154 000 Einwohnern in 15 Haupt- und 59 Nebenstationen mit 36 Kirchen. Die 18 Missionspriester sind lauter Europäer. Neben 20 Schulen für 1800 Kinder bestehen noch 5 höhere Schulen unter Leitung von Schulbrüdern und Dominicanerinnen. (Vgl. noch Meinicke, Die Inseln des stillen Oceans, 2 Bde., Leipz. 1875—1876; Murray, Forty Year's Mission Work in Polynesia, Lond. 1876; Blin, Voyage en Océanie, Le Mans 1881; Hager, Die Marshallinseln [Anhang: Die Gilbertinseln], Leipz. 1886; dann außer den verschiedenen Jahrgängen der „Annalen der Verbreitung des Glaubens" und den „Kathol. Missionen" [Freiburg] besonders noch E. Michelis, Die Völker der Südsee und die Gesch. d. prot. u. kath. Missionen unter denselben, Münster 1847; Dr. H. Hahn, Gesch. der kath. Miss. IV, Köln 1861, 1—233; Moroni, Dizion. XLVIII, 240—255; XCVIII, 377—385; G. Petri, L'Orbe cattol. III, 244 ad 250; O. Werner S. J., Orbis terr. cath., Friburg. 1890, 253—255; Missiones cath., Rom. 1891, 523—539.) [Neher.]

Ochino, Bernardino, italienischer Apostat und „Reformator“, wurde 1487 zu Siena geboren. Der Vater, Domenico Tommasini, lebte in bescheidenen Verhältnissen und wohnte in dem Stadtviertel Fontebranda in der Straße dell' Oca, daher der Name des Sohnes (Claudio Tolomei schreibt Occhino und Aonius Palearius latinisirt Ocellus; in Bernardino's eigenen Schriften findet sich jedoch nur Ochino, lat. Ochinus). Von seiner Jugend ist wenig bekannt. Der Unterricht, den er erhielt, kann nur sehr mangelhaft gewesen sein; das Griechische und Hebräische blieb ihm fremd, nicht einmal das Lateinische war ihm geläufig. Er bediente sich nur seiner Muttersprache und überließ es Anderen, seine Schriften in's Lateinische zu übertragen. Seine theologischen Kenntnisse waren nicht gründlich, und zum Redner war er nicht gebildet, sondern geboren. Früh schon trat er in den Orden des hl. Franciscus ein, verließ denselben wieder und studirte Medicin zu Perugia, wo er sich mit dem spätern Clemens VII. befreundete. Nach einigen Jahren kehrte er zu den Franciscanern zurück. Sobald die strengere Observanz der Kapuziner gegründet war und diese in Siena ein Kloster hatten, trat Ochino dort ein (1534). Gekränkter Ehrgeiz scheint ihn zu diesem Schritte bewogen zu haben; im Franciscanerorden hatte er die Würde eines Generaldefinitors erlangt, aber vergeblich nach der des Generals gestrebt. Jedenfalls war und blieb er ein stolzer Mann. In dem neuen Orden wurde er bald Generaldefinitor und kam schon 1538 durch Wahl des Ordenscapitels in Florenz als Generalvicar an die Spitze der Genossenschaft. Unterdessen hatte sich sein Ruhm als eines Volkspredigers über ganz Italien ausgebreitet. Die größeren Städte stritten sich um ihn, und der Papst mußte schließlich entscheiden, welche Stadt für das kommende Jahr Fra Bernardino als Fastenprediger haben solle. Karl V. hörte ihn 1536 in Neapel und spendete ihm das höchste Lob: „Steine könne er zu Thränen bringen“. Sadolet stellt ihn auf gleiche Stufe mit den berühmtesten Rednern des Alterthums. Cardinal Bembo, sonst kein Freund der Prediger seiner Zeit, hörte ihn in Venedig 1537 und wurde ganz für ihn begeistert. Die Markgräfin von Pescara schätzte ihn ebenso hoch und unterhielt brieflichen Verkehr mit ihm; doch findet sich in ihren Briefen verhältnißmäßig früh die Furcht ausgesprochen, Fra Bernardino könne auf Abwege kommen. Seine hagere Erscheinung, das kränkliche, ascetische Aussehen, seine äußerst strenge Lebensweise, das rauhe Ordensgewand und der lange Bart — Alles trug dazu bei, den Eindruck seiner Worte zu erhöhen und ihm den Ruf eines Heiligen zu verschaffen. Auch die Zeitverhältnisse waren ihm durchaus günstig. In jenen politisch wie religiös verwirrten Tagen Italiens, wo sich Alles nach Erneuerung und Frieden sehnte, zeigte der große Bußprediger als einzig richtigen Weg den Kampf gegen Unordnung und Laster zunächst im eigenen Herzen. Ochino selbst fand leider den Frieden nicht, weil er zu großes Selbstvertrauen besaß. Seine Ascese beförderte dasselbe. Obschon bei Jahren, reiste er immer zu Fuß, barhaupt bei jedem Wetter, barfuß auf Dornen und Steinen. Wein trank er nie; als Nahrung bettelte er sich ein Stück Brod von Thür zu Thür. Mußte er in den Palästen der Großen einkehren, so verschmähte er das reiche Mahl und weiche Bett; er nahm nur Eine und zwar die einfachste Speise und schlief auf dem harten Boden. So lebte er acht Jahre im Kapuzinerorden und ward 1541 in Neapel ein zweites Mal zum Generalvicar erwählt. Unterdessen hatte sich das längst vorbereitet, was die Markgräfin von Pescara befürchtet hatte. Zu Neapel trat er 1536 in vertrauten Verkehr mit Don Juan Valdez, Secretär des spanischen Statthalters, und Petrus Martyr Vermigli, welche beide mit den Schriften Luthers, Bucers und Calvins bekannt und der Neuerung bereits ergeben waren. Es gelang ihnen, auch Ochino für dieselbe zu gewinnen. Offen wagte er vorerst noch nicht für die Irrlehre einzutreten; wohl aber that er es versteckt und wurde damals schon verdächtig, doch schützte ihn der Ruhm des strengen Bußpredigers. Drei Jahre später, 1539, predigte er wieder in Neapel. Unter Anderem läugnete er damals nicht bloß die Mitwirkung des Willens zum Werke des Heiles, sondern schob auch dem hl. Augustinus diese Ansicht unter. Den Satz des Heiligen: Qui te creavit sine te, non te salvabit sine te, deutete er als eine Frage und gab ihn so als Wort und Lehre des hl. Augustinus aus. Ochino wurde angeklagt und es ward eine Untersuchung gegen ihn eingeleitet; doch kam es auch dießmal nicht zum Prozesse, so daß er, dadurch dreister gemacht, besonders im Jahre 1541 zu Venedig mehr und mehr die Maske fallen ließ. Dabei klagte er öffentlich von der Kanzel über die Verhaftung eines Neuerers, des Giulio Terenziano von Mailand. Der päpstliche Nuntius verbot ihm deßhalb das Predigen; doch brachten die für Ochino begeisterten Venetianer es dahin, daß dieses Verbot nach drei Tagen aufgehoben wurde. Paul III., von den Vorgängen zu Venedig in Kenntniß gesetzt, war nun doch mißtrauisch geworden und ließ Ochino durch einen sehr freundlichen Brief des Cardinals Farnese einladen, nach Rom zu kommen. Der Papst soll damals noch daran gedacht haben, ihn zum Cardinal zu ernennen. Der Brief traf Ochino in Verona 1542, wo er viele seiner Ordensbrüder um sich versammelt hatte und dieselben durch die Erklärung der Briefe des hl. Paulus für die Neuerung zu gewinnen suchte. Hier fiel es auf, daß er das Gebet, besonders das Chorgebet, und die heilige Messe vernachlässigte. Darüber zur Rede gestellt, wußte er sich zu entschuldigen. Die Einladung nach Rom aber brachte ihn in Verlegenheit, obgleich er sich früher immer und zuletzt noch in Venedig bitter darüber beklagte, daß man einen Ochino der Häresie verdächtige. Der edle [illegible]

Giberti, lange Jahre Ochino's Freund, rieth dem Unschlüssigen mit aller Entschiedenheit, die Reise nach Rom sofort anzutreten. Er solle nun durch Thaten seine Demuth beweisen, nicht durch Worte. Ochino machte sich auch auf den Weg und kam über Bologna, wo der Cardinal Contarini ihm von seinem Sterbebette nur glückliche Reise wünschen konnte, bis Florenz. Dort fand er seinen Freund Petrus Martyr Vermigli, der ihn bewog, mit ihm in die Schweiz zu fliehen. Ochino ging nach Genf. Vor seiner Flucht schrieb er an Vittoria Colonna, indem er sein Vorhaben zu entschuldigen suchte und, auch jetzt noch schwankend, um ihren und Cardinal Pole's Rath bat. Vittoria Colonna durchschaute ihn und schrieb darüber an Cardinal Marcello Cervini: „Es schmerzt mich sehr, daß er, je mehr er sich zu rechtfertigen sucht, desto mehr sich anklagt und, je mehr er Andere aus dem Schiffbruch zu retten strebt, um so mehr sie der Sintflut bloßstellt, da er außerhalb der Arche ist, welche rettet und sichert." Ochino eilte von Florenz zunächst nach Ferrara und reiste von dort, mit Briefen der Herzogin Renata versehen, durch Graubünden weiter. Unter dem Vorgeben, den Reformirten predigen zu wollen, beredete er einen Laienbruder Fra Mariano da Quinzano, einen ehemaligen Landsknecht, der des Französischen und des Deutschen mächtig war, ihn zu begleiten. Doch sobald dieser den Betrug erkannte, kehrte er mit dem Ordenssiegel, das ihm Ochino übergeben hatte, zurück. Im October 1542 kam Ochino in Genf an. Daß der offene Bruch Ochino's mit der Kirche die edelsten und besten Männer in Italien ebenso schmerzte, als er die Neuerer in Deutschland und der Schweiz erfreute, ist selbstverständlich. Caraffa, der spätere Papst Paul IV., wendete sich in längerem Schreiben mit ergreifenden Worten an den Flüchtling; dasselbe that mit vieler Liebe sein früherer Freund Claudio Tolomei aus Siena. Dieser widerlegte dabei schon die Ausreden Ochino's und die Angriffe auf die römische Kirche, welche in einem frühern Schreiben enthalten waren. Auch an Tolomei wie an den Rath seiner Vaterstadt Siena richtete Ochino ein Rechtfertigungsschreiben. Die Auctorität der Kirche verwirft er; der Papst zu Rom ist ihm der Antichrist. Die heilige Schrift hat ihn eines Bessern belehrt, er interpretirt sie selbst mit seiner von Gott durch Glaube und Gnade erleuchteten Vernunft. „Irre ich," so schreibt er, „dann haben vom Anfange der Welt bis zu dieser Stunde alle diejenigen auch geirrt, welche in Wahrheit Heilige waren, die Apostel und namentlich Paulus, ja auch Christus, und verdienen excommunicirt, verworfen und verflucht zu werden." Muzio und der Dominicaner Ambrogio Catarino bekämpften ihn in verschiedenen Schriften. Calvin hatte ihn unterdessen in Genf aufgenommen, ihn geprüft und beauftragt, den nach Genf geflüchteten Italienern zu predigen. Später ist Rede von seinem Weibe und seinen Kindern, so daß er um die angegebene Zeit auch eine sog. Ehe geschlossen haben muß. Von nun an war Ochino besonders schriftstellerisch thätig. Seine erste Schrift hatte er 1542 bis 1543 zu Venedig u. d. T. Dialogi VII herausgegeben. Doch scheint es, daß er schon im J. 1541 einige seiner Predigten veröffentlichte. In Genf gab er 1542—1544 bald nach einander 6 Bändchen Predigten heraus. Man darf den berühmten Redner nicht nach diesen geschriebenen Vorträgen beurtheilen; Ochino hat dieselben nicht so gehalten, und man kann einen Prediger überhaupt nicht allein nach dem geschriebenen Worte würdigen. Im J. 1544 erschienen seine Apologi, satirische Anecdoten über den Papst und die katholische Geistlichkeit. Ton und Inhalt dieser Schrift ist niedrig, ja gemein. Noch niedriger ist ein Schmähbrief gegen Paul III., der ebenfalls Ochino zugeschrieben wird. Außerdem gab er zu Genf noch eine Erklärung des Briefes des hl. Paulus an die Römer heraus (1545). In Genf hielt es ihn nicht länger; es scheint, daß er sich mit Calvin nicht vertragen konnte, und so zog er 1545 über Basel und Straßburg nach Augsburg, ward hier als Prediger einer italienischen Gemeinde angestellt, erklärte den Brief des Apostels Paulus an die Galater und veröffentlichte diese Erklärung daselbst 1546. Um diese Zeit (12. Dec. 1545) schrieb der hl. Ignatius von Loyola an P. Claudius Le Jay, der damals in Dilingen bei Cardinal Otto Truchseß weilte, und gab ihm den Auftrag, wenn immer möglich, auf Ochino einzuwirken und seine Versöhnung mit Rom anzubahnen (Cartas de San Ignacio de Loyola I, Madrid 1874, 217—219). Augsburg wurde 1547 vom Kaiser erobert, und Ochino floh nun über Konstanz nach Straßburg. Von dort berief ihn Thomas Cranmer zugleich mit Petrus Martyr nach London, damit er dort als Prediger seiner Landsleute und als Stütze der Reformation thätig sei. In dieser Stellung schrieb er „Eine Tragödie", von der der neueste protestantische Herausgeber (Des Papstthums Entstehung und Fall. Ein Gespräch MDXLVIII. Aus d. Ital. übersetzt v. K. Benrath, Halle 1893) sagt: „So schweres literarisches Geschütz ist selten auf das Papstthum gerichtet worden." Es ist wirklich „grobes Geschütz" und eine Tragödie, in der infernaler Haß gegen Rom, Unwissenheit in historischen Dingen und ekelhafte Schmeichelei gegen den wüsten Heinrich VIII. und den mächtigen Lord Protector um die Palme streiten. Als im J. 1553 Maria den Thron Englands bestieg, mußte Ochino London verlassen, kehrte nach Genf zurück, ward aber hier von Calvin nicht geduldet, zumal da er die Hinrichtung Servets getadelt hatte. Im J. 1555 war er in Basel und erhielt daselbst einen Ruf nach Zürich als Prediger der locarnischen Gemeinde. Außer Bullinger (s. d. Art.) und Petrus Martyr traf er dort auch seinen Landsmann Lälius Socinus (s. d. Art.). In Zürich schrieb er einen Dialog über das Fegfeuer, in welchem er mit so freien Ansichten hervortrat, daß er Anstoß erregte. Noch im selben Jahre (1556) erschien von ihm eine Vertheidigung

der Abendmahlslehre gegen Westphal und 1561 in Redeform eine Untersuchung über die Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente des Abendmahls. Im Ganzen und Großen vertheidigt Ochino die calvinistische Lehre, neigt aber stellenweise zu Zwingli's Erklärung. Seiner Locarner Gemeinde widmete er 1561 einen Katechismus in Dialogform, der jedoch mehr gelehrte Untersuchungen als Katechismuswahrheiten enthält. Wahrscheinlich durch den Verkehr mit Lälius Socinus wurden Ochino's Ansichten immer zerfahrener, obgleich sich dieses auch aus seinem eigenen Entwicklungsgang leicht erklären läßt. In seinen „Labyrinthen" (Basel s. a. [1562]) grübelt er über den Widerstreit von menschlicher Freiheit oder Unfreiheit und göttlichem Vorauswissen. Er verspricht im Titel des Werkes, den Ausweg aus den Labyrinthen zu zeigen; es gelingt ihm aber nicht. Nach dem Tode Petrus Martyrs trat er noch offener mit seinen Anschauungen hervor in dem letzten Werke, das 1563 zu Basel in lateinischer Uebersetzung gedruckt wurde. Es sind die berüchtigten 30 Dialoge in zwei Büchern, durch die Ochino sich den Namen eines Antitrinitariers und eines Vertheidigers der Polygamie erworben hat. Die wichtigsten Wahrheiten des Christenthums werden hier von Gegnern scharf angegriffen; der Verfasser aber widerlegt dieselben so schwach, daß der Leser durchfühlt, wie wenig ernst es ihm damit ist. Am meisten Aufsehen machte der 21. Dialog über die Polygamie. Derselbe ist zum guten Theil ausgeschrieben aus einer schon 1541 erschienenen Vertheidigung der Vielweiberei. Der Verfasser derselben (Prediger Lenning) nannte sich Huldcrichus Neobulus und schrieb dem Landgrafen Philipp von Hessen zu lieb. Obgeich nun Ochino in seinem Dialoge in die Fußstapfen Luthers, Melanchthons und Bucers trat, und obgleich selbst das Consistorium von Zürich 1559 in Sachen des Marchese del Vico, Galeazzo Caracciolo, mehr oder weniger nach Ochino's Ansicht entschieden hatte, ward er jetzt doch angeklagt, verurtheilt und aus Zürich ausgewiesen (22. November 1563). Vergebens bat er um die Gnade, bis zum nächsten Frühling bleiben zu dürfen. Die Frau, welche er genommen, war kurz vorher gestorben, und so ward denn der 76jährige Greis mit seinen vier Kindern mitten im Winter (2. December) in die Fremde hinausgestoßen. In Basel und Mülhausen wies man ihn ab. Theodor Beza behauptet, er habe sich in Schaffhausen dem Cardinal von Lothringen, der eben vom Concil zu Trient heimkehrte, zur Bekämpfung der Reformirten angeboten, sei aber verschmäht worden. In Nürnberg ward ihm vergönnt, seine Schutzschrift gegen die Züricher Theologen zu schreiben. Sie ist ebenfalls in Dialogform abgefaßt und findet sich wohl zum ersten Mal gedruckt in Schelhorns „Ergötzlichkeiten" [s. u.] III, 2009 ff. Der Ton ist bitter, gereizt; mit stolzem Selbstbewußtsein wirft er es dem Rathe von Zürich vor, daß er einen „Bernardino, der nicht bloß in ganz Italien berühmt ist durch Gelehrsamkeit und Anmuth im Predigen, sondern fast in ganz Europa", verurtheilt hat. Die Züricher Prädicanten nennt er „Pfaffen und Päpste, pestilenzialischer als die Papisten" rc. Dafür wird er in der Antwort des „Ehrwürdigen Ministerium" von Zürich ein „Heuchler", eine „giftige Schlange", ein „Meineidiger" rc. geheißen. Uebrigens geht aus Ochino's Schutzschrift hervor, daß die freien Ansichten seiner „Dialoge" wirklich seine eigenen waren. Von Nürnberg zog Ochino nach Krakau. In seiner ersten Predigt, die er den dortigen Italienern hielt, stellt er sich vor als „einen wahren Apostel Christi, der mehr erduldet für Christi Ehre als alle Anderen. Habe er auch nicht die Gabe der Wunder, so müsse man seine Lehre doch glauben wie die der Apostel, da er sie empfangen vom selben Gott. Im Uebrigen sei es ein Wunder, daß er selbst habe ausgehalten, was er leiden mußte". Das zweite Buch seiner Dialoge hatte er schon von Zürich aus einem polnischen Fürsten Nicolaus Radziwill gewidmet; vielleicht hoffte er durch seine Lehre über die Polygamie dem König Sigismund, der bei Lebzeiten seiner rechtmäßigen Gattin eine andere zu nehmen vorhatte, genehm zu sein. Er trat in Verbindung mit den polnischen Antitrinitariern, wurde aber auf das königliche Edict vom 6. August 1564 hin ausgewiesen. Auf der Weiterreise befiel ihn zu Pinczow die Pest; drei seiner Kinder starben. Er genas zwar und eilte weiter, starb aber noch in demselben Jahre, einsam und verlassen, zu Schlakau, einem kleinen Städtchen in Mähren. Unstät war sein Leben, eine ruhelose Wanderschaft; sein Geist gerieth in ein Labyrinth, er fand den Ausweg nicht. Der damaligen protestantischen Zeit ging er noch zu rasch und zu radical vor; besser paßt er in unsere „freiere" Zeit, darum wird Bernardino Ochino auch heute vielfach apotheosirt. (Vgl. Boverius, Annal. Min. Capucin. I, Lugduni 1632, ad a. 1534—1543 passim; Schelhorn, Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhist. u. Literatur I, Leipzig und Ulm 1762, 635 f.; II, 216 f.; III, 765 ff. 979 ff. 1141 ff. 2104 ff.; Tiraboschi, Storia della Letteratura Ital. VII, 1, l. 2, n. 39 sqq.; C. Cantù, Gli eretici d' Italia II, Torino 18[..], 29 sgg. 269; III [1867], 319; K. Benrath, Bernardino Ochino von Siena, Leipz. 1875, 2. Aufl. Braunschweig 1892; Hettinger, Aus Welt und Kirche I, 3. Aufl. Freib. 1893, 258 ff. Ochino's Schriften sind oben angeführt, ein vollst. Verzeichniß derselben findet sich in Eberts Bibliogr. Lexicon II, 221 f.) [J. Hilgers S. J.]

Ochozias (אֲחַזְיָה, אֲחַזְיָהוּ), im A. T. 1. ein König des nördlichen Reiches, der Sohn Achabs (3 Kön. 22, 40 ff. 2 Par. 20, 35), der noch auf dem Todesbett dem Hange zur Abgötterei nicht entsagen konnte (4 Kön. 1, 2). — 2. ein König im südlichen Reich, der Sohn Jorams und Athalia's, der zugleich mit König Joram von Israel, bei dem er zum Besuch war, von Jehu erschlagen wurde (4 Kön. 8, 24 ff. 1 Par. 3, 11. 2 Par. 22, 1 ff.). [Kaulen.]

O'Connell, Daniel, „der Befreier", berühmter Wortführer des irischen Volkes, war am 6. August 1775 zu Carhen in der Grafschaft Kerry als ältestes von zehn Kindern einer vermöglichen, treu katholischen Familie geboren und ward von seinem kinderlosen Oheim adoptirt. Er erhielt die erste Ausbildung zu Cove bei Cork, studirte seit 1791 in dem von Weltpriestern geleiteten Institut zu St. Omer in Frankreich und begann das Studium der Philosophie zu Douai. Die in Frankreich herrschende Unsicherheit veranlaßte Mitte 1793 seine Heimkehr; seit 1794 widmete er sich in London der Rechtswissenschaft. Bereits 1797 ließ er sich in Dublin als Rechtsanwalt nieder, kaum fünf Jahre, nachdem diese Carriere für katholische Iren sich geöffnet hatte; 1802 vermählte er sich mit einer entfernten Verwandten, Maria O'Connell, mit welcher er 35 Jahre eines ungetrübten ehelichen Glückes erlebte. Seinen ersten Erfolg vor Gericht und dessen Einfluß auf seine weitere Laufbahn erzählt Cardinal Wiseman (Erinnerungen an die letzten vier Päpste, zweite deutsche Ausgabe, Köln 1858, 275, Anm. 2). Bald gehörte er zu den gesuchtesten Advocaten. Im ersten Jahre hatte er 58 Pfund verdient; bereits 1813 brachte ihm seine Praxis 3808 Pfund, 1828 aber 8000 und darüber. Zugleich erwarb er durch sein Auftreten große Popularität, und zahllos waren die Anekdoten und Witzworte, die man aus seiner Advocatenpraxis sich erzählte. Von Haus aus in seinen politischen Anschauungen Tory, wandte er sich während seiner Studien in London liberalen Anschauungen zu und trat bald nach seiner Rückkehr der revolutionären Vereinigung der „vereinigten Irländer" sowie der Freimaurerloge bei. Die erste Verbindung löste er 1798, die Loge verließ er, sobald er von dem entgegenstehenden kirchlichen Verbote Kenntniß erlangt hatte. Entgegen den Wünschen seiner Familie betheiligte er sich von Anfang an auf's Lebhafteste am politischen Leben. Die erste von ihm bekannte politische Rede (13. Jan. 1800) richtet sich in scharfer Weise gegen die damals von der englischen Regierung mit allen Mitteln betriebene Union Irlands mit England zu einem einheitlichen Staatswesen. Seitdem gewann O'Connell an Ansehen und trat bald bei allen wichtigen Fragen hervor. Im Februar 1800 vollzog das künstlich bearbeitete irische Parlament die Union; die englische Regierung hatte als Ersatz für diese einer ganzen Nation aufgezwungene Verdemüthigung die politische Gleichstellung der Katholiken mit den Protestanten, die „Emancipation", zugesagt. Nachträglich erklärte der König, ein solches Zugeständniß sei wider seinen Krönungseid; Pitt, der die Zusage gegeben, schied aus dem Amte, und als er 1804 abermals eintrat, geschah es mit dem ausdrücklichen Versprechen, den König nie mit dieser Frage zu behelligen. Diese Täuschung der Katholiken wie die Ungerechtigkeit der Verweigerung an sich brachten in Irland eine heftige Erregung hervor, welche durch eine gleichzeitig schwebende kirchliche Frage noch vermehrt wurde. Die Absicht der englischen Regierung ging nämlich dahin, die katholische Hierarchie Irlands in eine gewisse Abhängigkeit von der Staatsgewalt zu bringen; sie wollte daher Bisthümer und Pfarreien dotiren gegen Einräumung eines bestimmten Grades von Einfluß auf die Besetzung der Bischofsstellen, wenigstens im Wege eines „Veto", und die Einräumung dieses Veto's sollte als Bedingung an die Gewährung der Emancipation sich knüpfen. Die Ansichten der Katholiken über dieses Zugeständniß an die protestantische Staatsgewalt waren getheilt. O'Connell verlangte — eine einzige kurze Zeit des Schwankens abgerechnet — vollständige Gleichheit der Katholiken auf bürgerlichem und staatsbürgerlichem Gebiete ohne Gegenleistung, ohne Veto, ohne staatliche Besoldung der katholischen Geistlichkeit. Aber für ihn kam zu diesen zwei Hauptfragen noch eine dritte hinzu, die Rückgängigmachung (Repeal) der Union, deren verhängnißvolle Wirkungen auf den Wohlstand des Landes sich schon nach wenigen Jahren in stets steigendem Grade fühlbar machten. Die Vetofrage verschwand nach langem Streit von selbst; die beiden anderen Fragen theilten O'Connells politische Laufbahn in zwei große Hälften, die Zeit des Kampfes für Emancipation von 1801—1829, für Repeal von 1829—1847.

Im Februar 1805 hatte eine Volksversammlung zu Dublin in der Emancipationsfrage die Initiative ergriffen. Pitt wies ihre Petition zurück; Fox vertrat sie zwar im Unterhause, aber in beiden Häusern wurde sie verworfen. Seitdem blieb die Emancipationsfrage an der Tagesordnung und war für die englischen Staatsmänner eine Waffe kalter Parteipolitik, mit der ein Ministerium um das andere zu Fall gebracht wurde. Während unter dem Ministerium des Herzogs von Portland das No-popery-Geschrei ganz England erfüllte, errang sich in Dublin O'Connell die Führerschaft über sein Volk. Er hatte die Ansicht vertreten, daß man ohne weitern Verzug vom Parlament die sofortige gänzliche Abschaffung der alten Strafgesetze verlangen solle, und trug mit dieser Ansicht über Keogh, der seit 1792 der politische Führer der Iren gewesen war, 1808 einen vollständigen Sieg davon. Nun begann die Organisation der Katholiken. Im ganzen Lande bildeten sich stehende Vereine, die mit dem Centralcomité in Dublin in steter Fühlung blieben; mit dem Schlusse des Jahres 1810 war O'Connells Stellung als ersten Führers der Katholiken fest begründet. Schon 1811 verfocht der berühmte irische Redner Grattan die Emancipationsbill im Parlament, 1812 brachte sie Canning im Unterhause glänzend zur Annahme, und selbst im Oberhause war die Abstimmung günstig. Im Februar 1813 brachte Grattan die Bill auf's Neue ein. Canning und Castlereagh waren für die Katholiken; allein die Bill war mit solchen Clauseln versehen, daß selbst die Mehrzahl der Katholiken mit O'Connell sie

verwarf als die „schismatische Bill“. Indessen war am 12. Februar 1811 das Centralcomité der Katholiken durch die Regierung aufgelöst worden, andere katholische Versammlungen theilten dieses Loos, gegen einzelne Comitémitglieder wurde eingeschritten; auch der an Stelle des Comité getretene Catholic Board wurde (Juni 1814) durch Proclamation unterdrückt. Aber bereits hatte dieser Board dem Unterhause eine Petition um bedingungslose Emancipation eingereicht; es geschah auf O'Connells Anregung und war dessen eigenster Gedanke. Grattan, der als Protestant manche Anschauungen und Bedenken seiner katholischen Landsleute nicht zu würdigen wußte, lehnte die Vertretung dieses Gesuches ab. Erst 1815 fand O'Connell die Männer, welche bereit waren, auf seine Gedanken einzugehen: im Unterhause Sir Henry Parnell, im Hause der Lords seinen persönlichen Freund Lord Donoughmore. Leider ließ sich O'Connell im Parteigetriebe dieses Jahres dazu hinreißen, auf zwei Duellforderungen einzugehen. Das erste mit dem Stadtrathsmitglied d'Esterre von Dublin, bei welchem O'Connell sein eigenes Leben der augenscheinlichsten Gefahr aussetzte, endete mit dem Tod seines Gegners; das zweite mit Sir Robert Peel wurde durch die Polizei verhindert. O'Connell benahm sich nicht nur hochherzig gegen die Familie des Getödteten, sondern erkannte auch das begangene Unrecht offen an und leistete Abbitte beim Erzbischof; die Hand, welche den Gegner getödtet, bedeckte von da an als Zeichen der Trauer stets ein schwarzer Handschuh.

Der Eintritt Cannings in's Cabinet, dem Castlereagh bereits seit 1812 angehörte, schien seit 1816 den Katholiken bessere Zeiten zu verheißen, und wirklich wurde 1817 im Parlament für diese ein Vortheil errungen (Möglichkeit des Avancements in Heer und Flotte). Aber eben jetzt stand O'Connells Volkspartei, der Catholic Association, in Irland selbst, wie noch mehr in England, die aristokratische Partei der Seceders entgegen, und der Streit wurde selbst in's Parlament getragen, wo Grattan die Seceders vertrat, Parnell aber am 30. Mai zu der Eingabe der Volkspartei noch die Bittschrift von 23 irischen Bischöfen und 1052 Priestern vorlegte. Wieder wurde Alles abgelehnt, aber es gelang jetzt O'Connell, Einigkeit unter den Katholiken herzustellen. Im Februar 1817 bildete er das „versöhnende Comité“. Auch mit den englischen Katholiken und deren Führern ward 1818 der Friede hergestellt, und das Verhältniß der irischen Protestanten zu den katholischen Forderungen gestaltete sich mehr und mehr freundlich. O'Connell hat sich stets um ein gutes Einvernehmen und einheitliches Vorgehen mit ihnen bemüht und war ihnen stets rücksichtsvoll begegnet; es war ein Triumph für ihn, als 1819 ein zahlreich besuchtes Protestantenmeeting in Dublin sich für politische Gleichstellung der Katholiken aussprach und eine Katholikenversammlung unter seiner Leitung mit einer Dankadresse darauf erwiderte. In demselben Jahre erhob der edle Protestant Grattan zum letzten Male seine beredte Stimme für die Katholiken Irlands; O'Connell aber sprach seit October dieses Jahres zum ersten Mal in „offenen Briefen“ zu seiner Nation. Er wiederholte dieses neue wirksame Agitationsmittel auch in den Jahren 1821 und 1822. Trotz des Thronwechsels 1820 waren indessen die Aussichten der Katholiken nicht besser geworden; die von Plunket 1821 eingebrachte Emancipationsbill bedeutete einen Rückgang auf die „schismatische“ von 1813. O'Connell entschloß sich zu neuer Organisation, die alles bisher Dagewesene übertraf und ausschließlich das Werk seines eigenen Geistes war. Nach sorgfältiger Vorbereitung trat am 12. Mai 1823 der „Irische Katholikenverein“ zusammen. Während aber O'Connell mit den angesehensten Bischöfen und Laien Irlands 1825 in London weilte, um vor der Commission des Parlaments über die irischen Angelegenheiten verhört zu werden, und in der Hauptstadt allgemein einen günstigen Eindruck machte, wurden durch einen engherzigen Beschluß des Parlaments auf zwei Jahre hinaus alle politischen Vereine und Versammlungen verboten. Am 1. Juli in Irland trotz des Mißerfolgs mit Jubel empfangen, hatte O'Connell in Kurzem seine ganze Organisation als charitativen Verein fast noch mächtiger als vorher in's Leben zurückgerufen; von 1826—1829 durchreiste er zu Agitationszwecken das ganze Land, überall im Triumphe empfangen. Das Jahr 1826 brachte die erste Kraftprobe: bei einer Parlamentswahl in Waterford genügte das Wort O'Connells, um die Stimmen der armen abhängigen Pächter von ihren eigenen Gutsherrn ab- und dem von O'Connell bezeichneten Candidaten zuzuwenden. Im Jahre 1828 trat O'Connell selbst bei der Wahl in Clare als Candidat für das Unterhaus auf; innerhalb einer Woche waren 14 000 Pfund für Wahlzwecke zu seiner Verfügung gestellt. Mit ungeheurer Mehrheit siegte er. Als Katholik konnte er in's Unterhaus nicht eintreten, aber in London erkannte man, daß die Emancipation der Katholiken im Reiche Großbritannien jetzt zur Nothwendigkeit geworden war. Nachdem am 5. Februar 1829 das Parlament wieder eröffnet, legte Sir Robert Peel am 10. Februar eine Bill zur Auflösung der Catholic Association, am 5. März aber die Emancipationsbill vor. Diese siegte am 30. März im Unterhaus, am 10. April im Oberhaus; am 13. April wurde sie von Georg IV. unwillig unterschrieben. Um sie für den anglicanischen Fanatismus weniger anstößig zu machen, hatte man eine häßliche, zum Glück völlig unausführbare Clausel gegen die katholischen Orden beigefügt, die Bill zur Auflösung der Association nebenhergehen lassen und endlich den Wahlcensus von 40 Shilling auf 10 Pfund (das Fünffache) erhöht. Letzteres war für die Katholiken Irlands ein schwerer Schlag; für den künftigen Eintritt in's Parlament wurden die für Katholiken unannehmbaren Eidesformeln nicht

mehr verlangt; aber als O'Connell nun seinen Sitz im Unterhause einnehmen wollte, wurde ihm, der noch unter der alten Gesetzgebung gewählt sei, der alte Eid zugemuthet. Er ließ sich die Formel vorlegen und sprach vor dem versammelten Hause über dieselbe, da sie offene Unwahrheiten enthalte, feierlich sein Verdict. Das Parlament entschied, daß er nicht zugelassen werden solle, und er kehrte triumphirend nach Irland zurück, um sich der Wiederwahl zu unterziehen. — Bis zu diesem Zeitpunkte herrscht über O'Connells ganze Politik einstimmiges Lob, in dem merkwürdigerweise „Liberale" wie „Ultramontane", Vatican und Loge völlig übereinkamen. O'Connell hatte einen preiswürdigen Erfolg errungen, der manchen Härten ein Ende machte. Ueberdieß hatte er die Aufgabe gelöst, den breiten Massen des niedergetretenen Volkes wieder das Bewußtsein ihres Rechts und ihrer staatsbürgerlichen Würde einzuflößen; „er schuf aus dem Nichts eine lawinenartig anwachsende gewaltige Volkspartei" (Bluntschli im Deutschen Staatswörterbuch VII, Stuttg. u. Leipz. 1862, 339). Die bei dem leidenschaftlichen Charakter der Iren erfahrungsgemäß so überaus schwer zu erzielende Einheit der Bestrebungen wie die vollendetste Parteidisciplin hat er zuwege gebracht. Mitten in der Noth des Augenblicks, bei oft wiederholtem Mißerfolg und scheinbarer Hoffnungslosigkeit ist es ihm gelungen, die Begeisterung und den Eifer nie erkalten zu lassen; aber auch bei der heftigsten Erregung der Geister hat er sein Volk streng auf dem Pfad der Gesetzlichkeit erhalten als ein großer Kenner des englischen Rechtes und noch größerer Kenner seines Volkes.

Von 1830 beginnt für O'Connell eine glänzende parlamentarische Thätigkeit, mehr zu Gunsten seines Ruhmes als seiner Börse. Seine einträgliche Advocatur stand still, sein Vermögen, mit dem er ziemlich sorglos schaltete, war längst zusammengeschmolzen. Aber sein Volk, für welches er arbeitete und lebte, begriff die Billigkeit und Nothwendigkeit, seinen großen Vertheidiger auch zu unterhalten. Man schritt zur Entrichtung einer O'Connell-Abgabe; dieser freiwillige Tribut des Volkes, von den Einen ihm zur Schmach, von den Anderen mit Recht ihm zur Ehre angerechnet, summirte sich in den Jahren 1829—1834 zu der Höhe von 91 800 Pfund, nicht zu viel für O'Connells glänzendes Auftreten, aber groß als freiwillige Steuer der irischen Armut. O'Connells parlamentarische Thätigkeit beschränkte sich keineswegs bloß auf die katholischen Fragen; er gehörte bald zu den politischen Größen des Unterhauses und hatte überall ein gewichtiges Wort. Auch in der Antisklavereibewegung spielte er eine nicht unbedeutende Rolle. Bei der Bildung des Ministeriums Grey (1831) suchte Lord Anglesey ihn zu bewegen, in die Regierung einzutreten; er schlug es ab. Mehrere Ministerien sah er stürzen, zum großen Theil durch seinen Einfluß, aber für Irland oder die Katholiken neue Vortheile zu erringen, gelang ihm nicht. Umsonst kämpfte er gegen das Armengesetz (1837) und sagte dessen schlimme Wirkung mit aller Klarheit voraus; umsonst machte er Verbesserungsvorschläge zu dem schädlichen Gesetze über kirchliche Vermächtnisse (1844). Das Einzige, was durch seine Mithilfe (1838) gelang, das Zehntgesetz, demzufolge der Kirchenzehnten nicht mehr von den katholischen Pächtern, sondern von den Gutsherren an die anglicanischen Prediger gezahlt werden sollte, brachte den armen Irländern keinerlei Gewinn. Es scheint auch fast, als sei es O'Connell um Gesetze, welche die Katholiken Irlands mit der englischen Parlamentswirthschaft auszusöhnen geeignet waren, gar nicht zu thun gewesen. Die Widerrufung der Union stand ihm als Ziel vor Augen; schon 1830 hatte er dieß als Losung ausgegeben und dafür eine neue Vereinigung der „Freunde Irlands von allen Confessionen" in's Leben gerufen. Die Regierung löste den Verein auf, O'Connell wurde am 19. Januar 1831 verhaftet, aber gerade damals mußte das Ministerium abtreten, und man ließ ihn unbelästigt. Schon 1834, während auf der grünen Insel die Cholera ihre Schrecken verbreitete, hatte O'Connell die Kühnheit, im Parlament den Antrag auf Repeal zu stellen; derselbe wurde verworfen mit 523 gegen 38 Stimmen. Aber der Ruf nach Repeal verstummte nicht mehr in O'Connells Mund. Bei ihm stand die Ueberzeugung fest, daß die Union auf unrechtmäßige Weise, durch eine Körperschaft, welche zu solchem Beschluß nicht Vollmacht noch Recht gehabt, zu Stande gekommen, und daß diese Union für Irland die Quelle alles Uebels sei. Es galt nur, mit derselben Ueberzeugung die ganze Nation zu durchdringen.

Noch stand in England O'Connells Ruhm auf der Höhe. Dem zweiten Ministerium Melbourne (1835—1841) war er eng verbündet; in Stellenbesetzungen und vielen Angelegenheiten Irlands übte er weitgehenden Einfluß; auch seine Anhänger wurden reichlich bedacht. Ihm selbst einen hohen Verwaltungsposten zu geben, wagte man nicht mehr; seine Repeal-Bestrebungen boten zu viele Waffen gegen ihn. Aber er sah sich in London hochgefeiert; selbst von der Königin wurde er 1838 empfangen. Im Parlament sah er an seiner Seite drei Söhne, zwei Schwiegersöhne und 50 irische Gesinnungsgenossen, über die er in vielen Fragen mit Sicherheit gebot. Das Whigministerium unter Melbourne war allerdings das erste Cabinet, welches die „Emancipation" vom bloßen Buchstaben zur Wahrheit machte, „jenes Ministerium", wie O'Connell noch 1838 vertrauensselig schreibt, „das seit sechs Jahrhunderten zum ersten Male ehrlich und treu dem irischen Volke dienlich zu sein wünscht". Aber in Irland war man vielfach unzufrieden, daß sich O'Connell diesem Ministerium ganz in die Arme geworfen habe, und daß von diesem Ministerium für Irland nichts geschehe. Seit 1838 sank zusehends der O'Connell-Tribut, das Ministerium Melbourne seinerseits kam immer mehr in's Wanken.

O'Connell beeilte sich, die Repeal-Bewegung, die er keinen Augenblick aus dem Auge verloren, zu organisiren, bevor die Torys wieder an's Ruder kämen. Ende 1838 rief er die lediglich vorbereitende Precursor-Vereinigung in's Leben; am 15. April 1840 tagte die erste Versammlung der Repeal Association. Vorerst herrschte die größte Theilnahmslosigkeit, aber schon nach wenigen Monaten war es anders. An O'Connells Seite stand der alte Erzbischof von Tuam, vor Anderen einflußreich und groß als Hoherpriester und Patriot, mit ihm die Bischöfe von Meath und von Dromore, und selbst angesehene Männer aus dem Adel. Schon Herbst 1840 wurden Massenversammlungen gehalten, zu denen viele Tausende zusammenströmten. Eben übte Father Matthew, der gefeierte Mäßigkeitsapostel, seinen bezaubernden Einfluß auf das irische Volk. Dieser wollte zwar von aller Politik sich fern halten und sah es nicht allzu gern, daß auch O'Connell zu der Monstreprocession (Ostern 1843) erschien. Aber sein Wirken unterstützte sehr wirksam O'Connells Bestreben, auch bei den Ansammlungen von Tausenden Ordnung, Zucht und Gesetzlichkeit aufrecht zu halten. Gerade hierin hat O'Connell auch in der That wahre Wunder geleistet. „Jeder, der ein Verbrechen begeht, stärkt die Macht des Feindes", war seine Lehre für das Volk. Am 1. November 1841 ward O'Connell als der erste Katholik seit der Reformation zum Lordmayor von Dublin gewählt. Zwar kam mit dem Schlusse dieses Jahres unter Peel das gefürchtete Toryministerium wieder an's Ruder, aber für jetzt unterstützte dieser Umstand nur die Agitation und verstärkte die Bewegung; ein Riesenmeeting folgte auf das andere. Mit dem Jahre 1843 hatte die Bewegung den Höhepunkt erreicht. Auch Frederick Lucas, der mit der Begründung des Tablet am 16. Mai 1840 als geistiger Führer der englischen Katholiken aufgetreten war und bisher gegen den Repeal sich ablehnend verhalten hatte, gab sich nun gefangen und schrieb für denselben. Schon Anfang 1843 verkündete O'Connell offen, daß der Repeal sicher bevorstehe; auch der so klarblickende englische Politiker Lucas neigte bald zu dieser Ansicht, und selbst ein Toryblatt wie der Morning Herald sprach die Ansicht aus, daß diese Maßregel unvermeidlich sei. Anfang März 1843 beschloß der Magistrat von Dublin auf O'Connells Betreiben nach dreitägiger heißer Debatte mit 41 gegen 15 Stimmen, beim Parlament um Repeal einzukommen. Schon im April stiegen die Beiträge, die bisher wöchentlich auf ungefähr 100 Pfund berechnet wurden, fast plötzlich auf 450 Pfund. Riesenmeetings von 50—100 000 Menschen wiederholten sich rasch in Limerick, Kells und verschiedenen Orten in Tipperary. Die Theilnehmer am Monstremeeting von Tara schätzte die Londoner Times auf eine Million; von Dublin allein zählte man 1400 Wagen; zwei Bischöfe, drei Generalvicare und eine große Anzahl Priester waren zugegen. Auch das Monstremeeting von Mullaghmast schätzte man auf 500 000 Theilnehmer. Von März bis August 1843 waren 30 solcher Riesenmeetings gehalten worden; an Beiträgen für Repeal-Zwecke waren Anfang August seit Beginn des Jahres 50 000 Pfd. eingegangen. O'Connell schien seines Sieges gewiß; schon schlug er vor, zum Zweck friedlicher Schiedsgerichte einen „Gerichtshof der Dreihundert" einzurichten. Einmal eingerichtet, könne dieser leicht in ein irisches Parlament umgewandelt werden. Allein die englische Regierung war mit wachsamem Auge allen diesen Bewegungen gefolgt. Wieder waren Hunderttausende auf dem Weg, um an dem großen Meeting, das auf 8. October in Clontarf angesagt war, theilzunehmen, als in der dritten Nachmittagsstunde des 7. October eine Proclamation der Regierung erschien, welche die Versammlung untersagte. Es schien unmöglich, die von allen Seiten herbeiwogenden Menschenmassen zurückzuhalten, und Blutvergießen schien unvermeidlich; ja man könnte denken, die Regierung habe es bei ihrer späten Proclamation gerade darauf abgesehen. Allein O'Connells Wort vermochte das, was unmöglich schien. Schweigend und friedlich kehrten die Hunderttausende auf ihrem Wege um. Zum Bürgerkriege wollte es O'Connell unter keinen Umständen kommen lassen, und das benutzte die Tory-Regierung als seine Schwäche. Am 14. October erhielt er die amtliche Anzeige, daß er in Anklagezustand versetzt sei; mit ihm waren es mehrere seiner Verwandten und nächsten Freunde. O'Connells Bemühungen erreichten auch jetzt, daß die fieberhaft erregte Bevölkerung die ruhige Haltung nicht verlor. Am 15. Januar 1844 begann der Prozeß. Die Anklage erstreckte sich auf O'Connells gesammte politische Thätigkeit seit 1829; die Anklageschrift umfaßte 685 geschriebene Druckseiten in Octav. Mit Anspielung hierauf nannte man den Proceß den „Riesenproceß". Alle Katholiken wurden aus der Geschworenenliste gestrichen. Am 5. Februar sprach O'Connell selbst zu seiner Vertheidigung, und zwar nicht als Advocat, sondern lediglich als Mann von Ehre und Charakter, der weniger vor einem in Parteivorurtheilen befangenen Gerichtshofe als vor der ganzen Welt und vor der Geschichte seine Vertheidigung führen wollte. Unvorsichtige und heftige Aeußerungen bei Volksreden gab er ohne Weiteres zu, aber er beharrte darauf als einer allgemein gekannten und anerkannten Thatsache, daß er stets loyal gewesen, niemals den gesetzlichen Weg verlassen habe noch habe verlassen wollen. Er hatte mit seiner Vertheidigung unstreitig das Richtige getroffen; aber Erfolg hatte sie nicht, weder vor der parteiischen Jury noch bei den Massen, welche in ihrer Leidenschaft die Höhe seines Standpunktes nicht erfaßten. Am 12. [illegible] endete der Prozeß mit dem „Schuldig" [illegible] 24. Mai wurde die Appellation verworfen und [illegible] 30. Mai das Urtheil verkündet; es lautete [illegible] O'Connell auf ein Jahr Gefängniß und 10[illegible] Strafgeld. Zwar legte O'Connell an das [illegible]

haus einen letzten Appell ein, aber die Strafe mußte sofort angetreten werden. In der Zeit von der Beendigung des Prozesses bis zur Verkündigung des Urtheils war er in London im Parlament gewesen und mit großer Auszeichnung empfangen worden. In Irland ging die Agitation für den Repeal ihren Gang weiter, und als am 5. September 1844 das Oberhaus das Urtheil cassirte und O'Connell in die Freiheit zurückkehrte, schien der Repeal gesichert. Auch im Ausland genoß O'Connell schon längst eine begeisterte Verehrung; unter den Adressen, die ihm jetzt von allen Seiten zugingen, war auch eine der katholischen Geistlichkeit von Würtemberg. Professor Walter in Bonn hatte schon im Februar ein „offenes Sendschreiben" an ihn gerichtet; es schloß: „Ganz Deutschland, ganz Europa hat auf Sie und Ihre Insel die Augen gerichtet. Sie werden sich der großen Aufgabe, die Ihnen Gott auferlegt hat, würdig zeigen!" Aber der Greis von 69 Jahren, der unter dem Jubel seines Volkes das Gefängniß verließ, war ein gebrochener Mann. So ehrenvoll sein Prozeß für ihn verlaufen, in der That bedeutete er eine Niederlage. Die Blößen, die sich O'Connell in einzelnen Reden gegeben, namentlich sein aus staatsrechtlichem Irrthum hervorgegangenes Drängen, daß die Königin mit Uebergehung des Parlaments die Lösung der Union aussprechen solle, hatte die Regierung klug benutzt; die Berechnungen der englischen Staatsmänner hatten sich überlegen gezeigt. In dieser Niederlage erkannte O'Connell zugleich, daß die gesetzlichen Mittel, die Widerrufung der Union zu erreichen, erschöpft seien. In England war man fest entschlossen, die Union aufrecht zu erhalten; sie galt damals noch allgemein als wesentliche Bedingung des Bestandes der großbritannischen Monarchie. Großartigerer Anstrengungen, gewaltigerer Demonstrationen innerhalb der Grenzen der Loyalität war die irische Nation nicht mehr fähig. Es blieb nichts als der Bürgerkrieg oder die Hilfe des Auslandes; beides wies O'Connell aus Grundsatz von sich, und so war das große Werk gescheitert. Anderes kam hinzu, dem großen Patrioten vollends das Herz zu brechen. In seiner Partei selbst zeigte sich eine tiefe Spaltung; bisherige eifrige Freunde wurden ihm feind. Es war eine neue Schule junger, geistsprühender Talente aufgekommen („Jung-Irland"); sie hatte ihn bisher unterstützt, aber sie theilte nicht seine Grundsätze, wie sie nicht seinen katholischen Glauben theilte. Sie wünschte die confessionslosen Collegien zu befördern, er an der Seite des alten John of Tuam (Erzbischof Mac Hale) bekämpfte diese. Er wollte Gerechtigkeit und Freiheit für Irland, aber in aller Loyalität und Gesetzlichkeit; Jung-Irland schrieb auf sein Panier das Nationalitätsprincip und den Racenhaß. Zu der Verschiedenheit der Grundsätze und Bestrebungen kamen persönliche Kränkungen und Empfindlichkeiten; selbst in der Oeffentlichkeit kam es zu peinlichen Erörterungen. Zu alledem brachte das Jahr 1846 die gräßliche Hungersnoth. O'Connell that, wie er zur Zeit der Cholera 1834 gethan; er zeigte sich als wahren Vater seines Volkes, allein all der Jammer brach ihm das Herz. Am 8. Februar 1847 sprach er im Parlament und flehte um Hilfe für sein Volk, von dem, wie er sagte, 25 % dem Hungertode entgegensahen. Es war seine letzte Rede im Parlament; es war bereits die eines Sterbenden. Ein Antrag des Lord Bentinck zu Gunsten der hungernden Irländer wurde mit großer Majorität verworfen; zwei Tage später lag O'Connell hoffnungslos krank am Körper wie am Gemüth. Die Aerzte drangen auf eine Reise in den Süden; am 21. März konnte er sich nach Boulogne einschiffen. In Paris begrüßten ihn Msgr. d'Affre, Graf Montalembert und andere hervorragende katholische Größen; Ende April war der Süden Frankreichs erreicht, und O'Connell schien wieder aufzuleben, aber mit leidenschaftlichem Verlangen drängte es ihn nach Rom. In Genua verschlimmerte sich der Zustand. Der 88jährige Erzbischof brachte ihm mitten in der Nacht das heilige Sacrament. An der Seite des Kranken standen zwei seiner Söhne und sein Hausgeistlicher, als er am Abend des 15. Mai 1847 mit Zeichen einer rührenden Frömmigkeit verschied. Sein letzter Wunsch war, daß sein Herz in Rom, sein Leib in Irland ruhen möge. Es geschah nach seinem Wunsch. In Rom ließ ihm Pius IX. eine großartige Trauerfeier veranstalten; in Irland trauerte die ganze Nation; in Dublin geleiteten 2 Erzbischöfe und 16 Bischöfe seine sterblichen Ueberreste zum Friedhofe Glasnevin. Am 14. Mai 1869 wurden seine Gebeine nach dem neu errichteten kostbaren Grabdenkmal übertragen; der berühmte Dominicaner Thom Burke, einer der großen Patrioten und der größte Redner Irlands in diesem Jahrhundert, hielt ihm dabei die Leichenrede. Am 5. und 6. August 1875 feierte ganz Irland die großartige Centenarfeier von O'Connells Geburt; 33 Erzbischöfe und Bischöfe, 500 Priester und zahlreiche Notabilitäten des In- und Auslandes hatten sich dazu in Dublin versammelt. Das großartige Monument, das ihm zugedacht war und das an diesem Tage enthüllt werden sollte, war durch den unvorhergesehenen Tod des Künstlers unvollendet geblieben. Seit 1862 hatte man dafür gearbeitet und gesammelt; erst später erreichte es seine Vollendung.

Abgesehen von der politischen Laufbahn, hat O'Connell auch sonst um manche wichtige kirchliche Unternehmungen große Verdienste. Mit Dr. Wiseman und einem Mr. Quin war er der Begründer der Dublin Review; ebenso war er die treueste und geradezu unentbehrliche Stütze des Tablet, des ersten katholischen Blattes in England, und entzog in der hochherzigsten Weise diesem seine Unterstützung auch dann nicht, als der Redacteur aus Ueberzeugung gegen die Repeal-Bewegung polemisirte. Auch bei der Gründung des irischen Missionsseminars durch Fr. Hand (1842)

und des Franciscanerklosters in Cork war er ein persönlicher Wohlthäter; allen katholischen Unternehmungen stand er mit Rath und That zur Seite. Dabei gab er das Beispiel eines musterhaft schönen Familienlebens, eines ächt christlichen Wandels und kirchlicher Pflichttreue. Er war ein Charakter im großen Stil, uneigennützig, hochherzig, von edlem Stolz, dabei menschenfreundlich, duldsam, wohlthätig. Als Redner gehört er zu den bedeutendsten Erscheinungen des Jahrhunderts, wenn auch vorwiegend als Volks- und Gelegenheitsredner. Kenner räumen freilich ein, „daß die Nachwelt, die nicht unter der Gewalt seiner majestätischen Erscheinung, dem Zauber seines seelenvollen Auges, . . . der magischen Musik seiner Stimme steht, ganze Perioden seiner Reden ungenießbar finden werde", allein dieß wird mehr oder minder bei allen großen Volksrednern der Fall sein. Gladstone feierte ihn 1889 als einen „ausgezeichneten Staatsmann". Aber seine Hauptbedeutung hat O'Connell als Mann des Volkes. Gladstone meinte, man solle ihn nicht, wie die Engländer so gerne thaten, einen „Demagogen" nennen; er sei im wahren Sinn ein „Ethnogoge", der Vormann und Führer einer Nation. Ein irischer Patriot (Duffy) nennt ihn „die Verkörperung (the incarnation) eines ganzen Volkes, welcher zwei Generationen desselben, die Erben des Elendes und der Sklaverei, gelehrt habe aufzutreten als freie Männer". „Seit Perikles hat wohl Keiner in dem Grade in seiner Person alle nationalen Gefühle und Gedanken so vollendet dargestellt, ohne eine Amtsgewalt anzusprechen und ohne die moralische Gewalt, die ihm von der Liebe seiner Mitbürger vertraut worden, je zu mißbrauchen. Es hat wohl größere Staatsmänner, aber es hat keinen größern und reinern Volkstribun gegeben als ihn" (Deutsches Staats-Wörterbuch VII, 339). Es ist erklärlich, daß ein Mann, der so viel und unter so schwierigen Umständen im Kampfe stand, auch vielfachen, oft jedoch übertriebenen und ungerechten Tadel gefunden hat. Den Vorwurf, welchen man dem Volksredner aus seinen Kraftausdrücken und Anwandlungen naturwüchsiger Derbheit gemacht hat, haben schon Baumstark (60, s. u.) und E. Lucas (The Life of Fred. Lucas I, Lond. 1886, 29) in einsichtsvoller Weise beleuchtet. In O'Connells Briefen finden sich vereinzelte harte und vorschnelle Urtheile über sehr verdiente Bischöfe seiner Heimatinsel, aber es sind meist ganz confidentielle Aeußerungen, mitten in den Aufregungen des Parteikampfes von einem zum Uebermaß beschäftigten Mann mit keltischem Ungestüm im Austausch mit seinen Freunden hingeworfen; sie sollten mehr einen augenblicklichen Eindruck kundgeben als ein Urtheil und waren nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt. Seine große Ehrfurcht vor Bischöfen und Priestern war allgemein bekannt. Gegen die Zugeständnisse, die der Papst in Bezug auf die kirchliche Verwaltung Irlands der englischen Regierung zu machen zeitweise geneigt war, hat O'Connell sich schroff ablehnend verhalten und wollte nichts wissen von einer Einmischung des heiligen Stuhles in das, was er selbst einseitig als „politische" Fragen auffaßte. Er mag hierin unter schwierigen Verwicklungen zu weit gegangen sein, in kirchlichen Fragen hat er stets seine volle Ergebenheit und unbedingte Unterwerfung unter die Entscheidungen des heiligen Stuhles offen bekannt. Die Vorwürfe, welche seine Zeitgenossen aus der Schule „Jung-Irlands", wie noch jetzt die Ultra-Iren und Unversöhnlichen gegen seine Politik erheben, gereichen ihm weit mehr zum Lobe; sie lassen sich darauf zurückführen, daß er festhielt an katholischen Grundsätzen, an Loyalität und Gesetzlichkeit. Am meisten begründet ist vielleicht der Tadel, daß er zu wenig Sorgfalt und Oeconomie kannte in Bezug auf Geldsachen und deßhalb für seine großartigen Agitationen und zur Unterstützung der Presse stets mit neuen Geldforderungen an seine Nation herantreten mußte. Ferner vermochte er sich nicht zu der Politik einer völlig unabhängigen irischen Fraction im Parlament zu verstehen, welche durch ihre ausschlaggebende Stellung bald der einen, bald der andern der rivalisirenden Parteien Zugeständnisse abgerungen hätte. Eine solche kluge Politik, welche später von den Iren mit großem Erfolge angewendet wurde, schien seinem großartigen und edlen Charakter zu widerstreben, zugleich das höhere Ziel, das er erstrebte, zu verzögern. Als Führer soll er zu selbstherrlich gewesen sein, so daß er keinen Nebenbuhler duldete, keine jüngeren Kräfte heranzog, die strebsamen Talente neben sich nicht aufkommen ließ. Wird dieß überhaupt leicht zum Fehler großer und erfolgreicher Parteiführer, so hatte dieß bei O'Connell noch seine besonderen Gründe, zu denen man seinen Wunsch, die Führerrolle einst einem seiner Söhne zu hinterlassen, nicht vorauszusetzen brauchte. Er sah klar vor Augen, daß die glänzenden Talente des „Jung-Irland" eine Richtung verfolgten, die verderblich war, die nur ausmünden konnte im Bürgerkrieg und im Kampf gegen die katholische Kirche. Ungerecht ist es jedenfalls, die gesammte politische Thätigkeit O'Connells seit der Emancipation, also die letzten 18 Jahre seines Lebens, als verfehlt zu bezeichnen. Diese letzte Periode seines Lebens ist die consequente und zielbewußte Fortsetzung der früheren Periode gewesen. Zwar hat der äußere Erfolg, den früher der Mann errungen, später dem Manne gefehlt, aber der Ruf nach Aufhebung der Union, den er zuerst und allein erhoben, ist seit seinem Tode nicht verstummt; der Gedanke, der sein ganzes Leben beherrscht hat, beherrscht jetzt noch seine ganze Nation. Vor Allem aber ist er, wie immer seine politischen Mißgriffe gewesen sein mögen, auch in dieser zweiten Periode seines Lebens der Erzieher und Lehrmeister seines unglücklichen Volkes und ein einsichtsvoller Förderer des kirchlichen Lebens in Irland geblieben. (Vgl. Th. Wyse, Historical Sketch of the late Catholic Association of Ireland, 2 vols., London 18[illegible]

John O'Connell, Life and Speeches of Daniel O'Connell, 2 vols., Dublin 1846 f.; R. Baumstark, Daniel O'Connell, Freiburg 1873 [daselbst 228 ff. das ausführliche Verzeichniß der ältern O'Connell-Literatur]; Spencer Walpole, History of England from the Conclusion of the Great War 1815, 5 vols., Lond. 1878—1886; Ch. Gavan Duffy, Young Ireland, a Fragment of Irish History, new ed., Lond. 1883; The same, Four Years of Irish History [1845 to 1849], a Sequel to „Young Ireland", London 1883; Barry O'Brien, Fifty Years of Concessions to Ireland [1831—1881], 2 vols., London 1885; W. J. Amherst S. J., The History of the Catholic Emancipation and the Progress of the Catholic Church in the British Isles, 2 vols., London 1886; W. J. Fitz-Patrick, Correspond. of Daniel O'Connell the Liberator, edited with Notices of his Live and Times, 2 vols., London 1888 [dazu vgl. Bellesheim in Hist.-pol. Bl. CIII (1889), 508 ff. u. 573 ff.]; O'Reilly, John Mac Hale, Archbishop of Tuam, 2 vols., New York 1890; A. Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Irland III, Mainz 1891, 774.) [O. Pfülf S. J.]

Octavarium Romanum ist der Titel eines Supplements zu dem römischen Brevier. Zu solchen Festen nämlich, für welche im römischen Kalendarium und Brevier eine achttägige Feier nicht vorgesehen ist, welche aber als Titularfeste oder Patrocinien in engeren Kreisen oder einzelnen Kirchen mit einer Octav begangen werden müssen, enthält dasselbe die Lectionen, welche an den einzelnen Tagen der Festwoche (dies infra octavam und dies octava) in der zweiten und dritten Nocturn einzulegen sind. Diese Lesungen wurden von Bartholomäus Gavanti (s. d. Art.) unter der Betheiligung Bellarmins aus den Schriften der heiligen Väter ausgewählt und für den liturgischen Gebrauch geordnet. Der erste Theil (Octavae propriae) entspricht dem Proprium Sanctorum des Breviers und schließt sich dessen Gang im Allgemeinen an; der zweite Theil ist dem Commune angepaßt. Die Ritencongregation hat das Octavar am 19. Februar 1622 ad usum totius orbis Ecclesiarum approbirt, aber nicht als obligatorisch vorgeschrieben. Die erste Drucklegung besorgten 1628 gleichzeitig die Buchdrucker L. Scorigius in Neapel und Chr. Plantin in Antwerpen. Der neuesten Ausgabe, welche Pustet in Regensburg 1883 hergestellt hat, sind im Anhang zehn Festoctaven beigegeben, welche in neuerer Zeit für einzelne Ländergebiete und religiöse Genossenschaften genehmigt wurden. — In neuester Zeit hat das Octavarium Romanum eine höhere Bedeutung erhalten und erscheint einer weitern Verbreitung werth, weil im Kirchenkalender, seit die festa duplicia minora und semiduplicia nicht mehr verlegt werden, öfter als früher der Fall eintreten wird, daß ein officium de die infra octavam gehalten werden muß. Beim Fehlen des Octavariums hat man bei den nicht im allgemeinen Kalender stehenden Festen in der 2. und 3. Nocturn sich mit den im Brevier angegebenen Lectionen des zutreffenden Commune Sanctorum zu behelfen; wo in einem Commune Lectionen primo, secundo, tertio loco stehen, darf man an den verschiedenen Tagen in der Octave damit wechseln, mit den Lectionen der 3. Nocturn natürlich nur, soweit sie zu dem betr. Festevangelium gehören. Bei Festen, denen kein Commune entspricht, werden die Festlectionen einfach wiederholt. [K. Schrod.]

Octave (octava) in der Liturgie bezeichnet eine auf acht Tage ausgedehnte Festfeier. Der alttestamentliche Gottesdienst beging mit solcher Feier das Laubhüttenfest, die Tempelweihe und besonders das Osterfest; da Christus daran theilgenommen hatte, lag für die Kirche hierin ein Grund, ihre höchsten Feste auch mit dieser erweiterten Solemnität auszuzeichnen. Der Name Octave weist zunächst auf eine Nachfeier, gewissermaßen eine Wiederholung des Festes am achten Tage hin; dieser wird dies octava, einfachhin die Octave genannt. Die von dem Feste und der Octave umschlossenen Tage bilden eine zum Feste gehörige Woche, gleichfalls Octave genannt, in welcher die einzelnen Tage als dies secunda, tertia ... infra octavam gezählt werden. Die Octaven, welche nach der Oster- und Pfingstwoche in die liturgische Festordnung aufgenommen wurden, bildeten sich in der Weise aus, daß zunächst der achte Tag nach dem Feste als eine Wiederholung desselben begangen und sodann auch die Tage zwischen dem Feste und seinem Octavtage in die Feier einbezogen wurden. Die dies octava hat ihren Vorrang darin bewahrt, daß sie als duplex minus begangen wird; jede der dies infra octavam ist semiduplex. Die seit der ältesten Zeit bestehenden Octaven sind die Oster- und Pfingstwoche, in denen eine höhere Feier des achten Tages nicht stattfindet, weil beide Feste bereits mit der Vigil, sei es in der vorhergehenden Nacht oder am vorhergehenden Tage, beginnen, und der Sonntag, an welchem die Octave zu halten wäre, ohnehin als Erneuerung des Osterfestes erscheint. Diese beiden Feste haben ihre achttägige Feier als ἡ ἱερὸς πανήγυρις τοῦ Πάσχατος σὺν τῇ ἑορτῇ ὀκταημέρῳ und als ἑβδομὰς τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς auch in der griechischen Liturgie bewahrt, welche Octaven anderer Feste nicht kennt. Im 4. Jahrhundert waren in Jerusalem außerdem Epiphanie und das Gedächtniß der Kirchweihe (auf Golgotha und über dem heiligen Grabe) durch eine Octave ausgezeichnet (s. Peregrinatio Silviae bei Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris 1889, 499). Nach dem Kalendarium der lateinischen Kirche sind mit Einschluß der Oster- und Pfingstwoche 16 Octaven allgemein zu begehen. Sechs derselben gehören den Festzeiten, dem Kirchenjahr im strengern Sinne, an: die Octaven von Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten und Frohnleichnam; unter den Marienfesten haben Mariä Empfängniß (für

Venedig seit 1665, für die abendländische Kirche seit 1693), Mariä Geburt (seit Innocenz IV.) und Mariä Himmelfahrt (seit Leo IV. [847]) diese achttägige Feier. Auf die Feste der Heiligen entfallen sieben Octaven, von denen einzelne im 8. Jahrhundert bezeugt sind, nämlich drei auf die festa concomitantia von Weihnachten: vom hl. Stephanus, vom heiligen Apostel Johannes und von den unschuldigen Kindern. Weiterhin haben die Feste der Geburt des heiligen Täufers Johannes, der heiligen Apostelfürsten Petrus und Paulus, des hl. Laurentius und seit 1480 das Fest Allerheiligen die gleiche Auszeichnung. Zu diesen treten als allgemein vorgeschriebene Octaven in den einzelnen Kirchen noch die des Titularheiligen oder Patrons und der Kirchweihe, bezw. ihres Jahrgedächtnisses, hinzu; letztere ist vielfach in ganzen Diöcesen oder Ländern als „allgemeines Kirchweihfest" auf einen und denselben Termin für alle Kirchen festgesetzt. Einzelne Kirchensprengel, Territorien, Ordensgenossenschaften und Kirchen feiern außerdem particuläre Octaven, wie z. B. die Länder des römischen Reiches deutscher Nation die Octave des Schutzengelfestes (am ersten Sonntage des September). Diese Octaven, welche der allgemeinen Festordnung fremd sind, können in der Zeit vom Aschermittwoch bis zum weißen Sonntage, von der Pfingstvigil bis zum ersten Sonntag nach Pfingsten und vom 17. December bis Epiphanie nicht gehalten werden; tritt eine dieser geschlossenen Zeiten in die Feier einer solchen Octave ein, so wird diese einfach abgebrochen (octava exspirat) (s. Brev. Rom. Rubr. gen. VII, 1). Die Octave rückt von der im Kalendarium ihr zugewiesenen Stelle nicht weiter. Wenn das Fest etwa von seinem Tage weichen muß, so wird es auf den ersten freien Tag, wenn ein solcher in die Octavzeit fällt, verschoben und die Octave verkürzt; muß aber das Fest auf die dies octava oder darüber hinaus verlegt werden, so fällt die ganze Octave aus. An dem Rang und der Würde des Festes nimmt auch die Octave theil, so daß, wenn zwei oder mehrere Octaven zusammentreffen, die des höhern Festes zu feiern und die andere nur zu commemoriren ist. Infolge ihres Ranges und ihrer Würde sind die Octaven der fünf Hauptfeste des Kirchenjahres in dem Sinne privilegirt (octavae privilegiatae), daß sie occurrirende und transferirte Feste sowie Votivmessen mehr oder weniger ausschließen; rücksichtlich ihrer Würde gilt folgende Reihenfolge: 1. Ostern und Pfingsten, 2. Epiphanie, 3. Frohnleichnam und 4. Weihnachten. — Das officium de die infra octavam ist dasselbe wie am Festtage, nur ritu semiduplici; die Lectionen der ersten Nocturn werden stets aus der scriptura occurrens genommen; wegen der zweiten und dritten Nocturn s. d. Art. Octavarium. Abweichungen von diesen Regeln sind am betreffenden Ort im Brevier angegeben und besonders bei den privilegirten Octaven zu beachten. Die Vesper der Tage in der Octave ist die sog. zweite Vesper des Festes, der Octavtag selbst aber beginnt mit der ersten Vesper. [K. Schrod.]

Oculi, das Anfangswort des aus Ps. 24, 15 entnommenen Introitus zur Messe des dritten Sonntags der Fastenzeit, dient als volksthümliche Bezeichnung dieses Sonntags. In Urkunden des Mittelalters wird derselbe nach seinem Evangelium oft Dominica daemon mutus, meist aber Dominica ante medium Quadragesimae genannt. Der folgende Mittwoch schließt nämlich die erste Hälfte der Fasten ab und heißt darum mancherorts Mittfasten, wie auch die ganze Woche vor Alters vielfach septimana media jejunorum paschalium hieß und von den Griechen noch ἑβδομάς μεσονήστιμος genannt wird. Der Sonntag Oculi selbst trägt in der griechischen Liturgie wegen einer besondern Feier zur Verehrung des heiligen Kreuzes den Namen σταυροπροσκύνησις (s. Nilles, Kalendarium manuale utr. eccl. II. Oenip. 1881, 126). Da Gregor der Große noch vor seiner Consecration (590) für diesen Sonntag zur Abwendung einer pestartigen Seuche, der Viele durch bloßes Nießen zum Opfer fielen, einen Umgang angeordnet hatte, wird der Sonntag in Böhmen Nießsonntag genannt. Bei den Kroaten und Serben heißt er „Sonntag ohne Namen", weil er in ihrer Liturgie im Gegensatze zu den übrigen Fastensonntagen keine eigene Bezeichnung erhalten hat (s. Nilles 134). Die Scrutinien, welche vom Ende des 4. Jahrhunderts bis zur Zeit Gregors des Großen einen Bestandtheil des Katechumenatsritus bildeten, begannen in Rom in der dritten Fastenwoche; ihr Sonntag hieß darum auch Dominica scrutinii. Von der Uebergabe des Glaubensbekenntnisses und des Gebetes des Herrn an die Competenten, welche nach dem Sacramentarium Gelasianum in einem der Scrutinien stattfand, erhielt der Mittwoch nach Oculi den Namen Feria traditionum. Die römische Stationskirche für diesen Sonntag ist die Basilika des hl. Laurentius außerhalb der Stadt. [K. Schrod.]

O'Daly, Daniel, O. Pr., im Kloster Dominicus de Rosario, stammte aus der irischen Grafschaft Kerry, trat aber frühzeitig in Spanien in den Dominicanerorden und erscheint 1624 als Lehrer am irischen Colleg zu Löwen. Im J. 1634 war er wieder auf der pyrenäischen Halbinsel und errichtete im Auftrag seines Ordens das irische Colleg zu Lissabon. Wie am Königshofe des damals vereinigten Spaniens und Portugals, so war er auch nach der Trennung beider Reiche (1640) bei König Johann IV. von Portugal hoch angesehen und war dessen Beichtvater. Er benutzte seinen Einfluß, um am Largo di Corpo Santo zu Lissabon ein Kloster seines Ordens und in Belem (an der Tejomündung) ein solches für Dominicanerinnen zu errichten. Später (165[illegible]) war O'Daly Gesandter Portugals am Hofe Ludwigs XIV., wo er die Thronbesteigung Alfons' VI. anzeigte und verschiedene Verhandlungen führte; ähnlich wurde er bei Karl II. von Spanien [illegible]

bei Papst Innocenz X. verwendet. Bei allen weltlichen Beschäftigungen und Ehren blieb er stets der bescheidene Ordensmann. Den erzbischöflichen Stuhl von Braga schlug er aus; zum Bischof von Coimbra bestimmt, starb er vor der Consecration (30. Juni 1662). O'Daly verfaßte das ziemlich seltene Werk Initium, incrementa et exitus familiae Geraldinorum Desmoniae comitum, palatinorum Kyerriae in Hybernia, ac persecutionis haereticorum descriptio, Ulyssiponae 1655 (englische Uebersetzung von Meehan, 2. Aufl., Dublin 1878). (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, 617 sq.; Nouv. Biogr. gén. XXXVIII, 464; Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Irland II, Mainz 1890, 320 f. 361; III [1891], 701. 756.) [A. Esser.]

Oderich von Pordenone, s. Odorich.

Odericus Vitalis, s. Orderich.

Odescalchi, Carlo, Fürst, Cardinalbischof und Priester der Gesellschaft Jesu, war geboren zu Rom am 5. März 1786 und starb zu Modena 17. August 1841. Sein Vater, aus der durch Papst Innocenz XI. berühmt und durch die Gunst des Hauses Habsburg groß gewordenen Familie Odescalchi, war der Reichsfürst Balthasar II., Herzog von Sirmien (in Ungarn); seine fromme Mutter stammte aus der fürstlichen Familie der Giustiniani. Nach unschuldig verlebter Jugend und ernsten Studien, die sein hochgebildeter, auch selbst literarisch thätiger Vater überwachte, widmete Carlo sich aus Neigung dem geistlichen Stande und feierte am 1. Januar 1809 sein erstes heiliges Meßopfer. So viel der Dienst des heiligen Stuhles ihm Zeit ließ, bethätigte er sich hinfort durch Predigen, Katechisiren, Beichthören und Abhaltung von Volksmissionen, ebenso wie durch eine umfassende und erleuchtete charitative Thätigkeit als wahrhaft apostolischen Mann. Als Seelenführer war er gesucht, als Prediger sehr gerühmt. Mit einer Anzahl von Personen, die im Rufe der Heiligkeit gestorben sind, war er in nahem Verkehr; so mit Bischof Vinc. Mar. Strambi, mit Kaspar del Buffalo, mit Maddalena di Canossa. Auf einer seiner Missionen in Sinigaglia unterstützte ihn ein junger Cleriker, Giammaria Mastai, mit dem er fortan in freundschaftlichen Beziehungen blieb, und dessen große Zukunft er vorausgesagt haben soll. Als Knabe war Odescalchi auf der Rückreise von Ungarn in Venedig angelangt, als dort eben Pius VII. gewählt worden war; er wurde von seinem Vater dem neuen Papste vorgestellt und erhielt schon damals Zeichen großer Huld. Später ernannte ihn Pius VII. zum Geheimkämmerer und beauftragte ihn, dem Fürstbischof Colloredo von Olmütz die Insignien des Cardinalates zu überbringen. In der schweren Zeit, welche der Gefangennehmung des Papstes vorausging, war Odescalchi meist in des Papstes nächster Umgebung und genoß dessen besonderes Vertrauen; er war auch an des Papstes Seite bei der heftigen Scene, welche die versuchte Abführung des Staatssecretärs Pacca veranlaßte. Nach der Rückkehr des Papstes wurde Odescalchi Auditor der Rota. Im J. 1819 mußte er, wohl mit Rücksicht auf die vielen Beziehungen zum Herrscherhaus wie zum hohen Adel von Oesterreich, abermals als Ablegat nach Wien reisen, um dem Bruder des Kaisers, Erzherzog Rudolf, das Cardinals-Biret zu überbringen, fand aber bei verlängertem Aufenthalte in Wien auch sonst Gelegenheit und Anlaß, sich um die katholische Kirche in Oesterreich verdient zu machen. Zurückgekehrt, wurde er bald Auditor Sr. Heiligkeit und Canonicus von St. Peter, am 10. März 1823 aber, nachdem er kurz vorher Cardinalpriester geworden, Erzbischof von Ferrara. Zum Sterbelager Pius' VII. hatte er als Vertrauter vor Anderen Zutritt, und er hat über die letzten Tage des Papstes genaue Aufzeichnungen handschriftlich hinterlassen. Nach der Wahl Leo's XII. trat er im December 1823 mit apostolischem Ernste die Verwaltung seines schwierigen Erzbisthums an; beim Jubiläum 1825 ward ihm die Auszeichnung, die heilige Pforte in S. Giovanni im Lateran zu öffnen. Mitte des Jahres 1826 legte er unerwartet sein erzbischöfliches Amt nieder, wie man vermuthet, wegen Behinderung in dessen freier Ausübung. In Rom wurde er an die Spitze der Congregation für Bischöfe und Regularen gestellt und war im Conclave von 1831 Zeuge, wie seinem Onkel Giacomo Giustiniani die schon gesicherte Wahl zur höchsten Würde durch die spanische Exclusive entzogen wurde. Von Gregor XVI. mit Auszeichnung behandelt, wurde er Cardinalbischof von Sabina, Vicekanzler der römischen Kirche und Cardinalvicar der Stadt. Als letzterer zeigte er großes pastorales Verständniß und unermüdlichen Eifer und ertheilte auch 1837 in seiner eigenen Hauskapelle nacheinander die heiligen Weihen an Joachim Pecci (Leo XIII.). Er galt als eine der Zierden des heiligen Collegiums. Aber er hatte einst nur widerstrebend das Cardinalat angenommen. Nachdem er schon als Jüngling mit zwei hervorragenden Mitgliedern der Gesellschaft Jesu, P. Luigi Felice und Joseph Pignatelli, in vertrautem Verkehr gestanden, hatte er 1814, sobald dieser Orden von Pius VII. für die ganze Kirche hergestellt war, die Aufnahme begehrt und erhalten. Im letzten Augenblick hatten die Verwandten ein Verbot des Papstes erwirkt; Odescalchi gehorchte, wurde aber in seinem Beruf nicht wankend. Vierundzwanzig Jahre lang hatte er die schriftliche Anzeige seiner Aufnahme beständig auf seinem Schreibtisch liegen; zur Uebernahme des Cardinalates hatte ihn Bischof Strambi hauptsächlich durch die Versicherung bewogen, daß er auch als Cardinal noch Jesuit werden könne. Endlich bat er im October 1837 Gregor XVI. um die Erlaubniß, nach Niederlegung seiner Aemter und Würden in den Orden einzutreten. Auf Antrag einer Commission von vier Cardinälen wurde das Gesuch abgelehnt; erst nach erneutem brieflichen Drängen von Perugia

aus ließ Gregor XVI. sich bewegen und sprach im geheimen Consistorium am 30. November 1838 unter großen Lobeserhebungen auf Odescalchi die Einwilligung aus. Odescalchi war bereits in der Stille von Rom abgereist und wartete im Jesuitencollegium zu Modena auf das letzte Wort des Papstes; am 6. December begann er in Verona (dem eben gegründeten zweiten Noviciatshause der damals noch geeinten italienischen Ordensprovinz) sein Noviciat. Als er einst, da er noch Cardinal-Erzbischof war, das Jesuitencolleg in Ferrara besuchte, hatte mit den anderen ein junger Scholastiker Namens Viscardini ihm zur Begrüßung die Hand geküßt. Diesen fand er jetzt als seinen Novizenmeister. Noch bevor er mit der Profeßablegung (2. Februar 1840) die vom Ordensgeneral abgekürzte Probezeit beendet hatte, begann er durch Predigen, Beichthören und besonders durch Ertheilung geistlicher Exercitien theils öffentlich für das Volk, theils für Priester oder Ordenshäuser segensreich zu wirken und wurde auch zum Beichtvater und Seelenführer für die im Studium der Rhetorik begriffenen jüngeren Ordensbrüder ernannt. Allein schon seit Juli 1840 hatten sich die Spuren eines innern Leidens kundgegeben, dem er trotz aller Versuche der Rettung am 17. August 1841 in Modena, wohin er zur Luftveränderung gesandt war, in heiligmäßigem Tode erlag. Odescalchi's Charakter war ein ungewöhnlich liebenswürdiger; schon lange vor seinem Tode und mehr noch nach demselben stand er im Rufe wahrer Heiligkeit. Cardinal Wiseman (Erinnerungen an die letzten vier Päpste, zweite deutsche Ausgabe Köln 1858, 59 f.) spricht von ihm als einem, der in's Conclave 1823 ohne Zweifel hineinging wie er herauskam, ohne einen Anflug von Bangigkeit. Odescalchi, noch jung, höchst edel von Rang und Herz, habe eine Miene gehabt, in welche Heiligkeit eingeschrieben war, und wahrscheinlich bereits damals auf seinen Rücktritt von Würde und Amt, auf die Vertauschung des Purpurgewandes gegen die schwarze Novizenkutte gesonnen.

Schon als Jüngling war Odescalchi seinem augenleidenden Vater behilflich bei Abfassung eines nicht unwichtigen historischen Werkes Memorie istorico-critiche dell' Accademia de' Lincei, e del principe F. Cesi, Roma 1806. In Ausübung seines bischöflichen Amtes erließ er selbst einige öffentliche Ausschreiben (Hirtenbrief, Instruction für den Clerus), besonders auch: Massime sacerdotali per ciascun giorno della settimana proposte al suo clero di Sabina dal Card. Vescovo Carlo Odescalchi, Roma 1834. (Vgl. M. Sintzel, Erbauliche Erinnerungen aus dem Ordensleben des Dieners Gottes P. Karl Odescalchi a. d. G. J., gesammelt von einem Pater derselben Gesellschaft [a. d. Italienischen], Landshut 1844; Antonio Angelini, Storia della vita del P. Carlo Odescalchi della Comp. di Gesù, Roma 1850; de Backer, Biblioth. de la Comp. de Jésus, nouv. éd. par Sommervogel I, Bruxelles et Paris 1890, 1342; V [1894], 1871.) [O. Pfülf S. J.]

Odilia (Ottilia), die hl., 1. die Gründerin des Klosters Hohenburg (Odilienberg), war die Tochter des alamannischen Herzogs Adalrich (auch Aticus, Ethico u. s. w. genannt); ihre Mutter hieß Bereswinda (Bersindis, Perehsinde). Herzog Adalrich lebte wohl unter König Childerich II. (656—670) und war, obschon Christ, von rauher Gemüthsart. Deßhalb wollte er Odilia, welche blind zur Welt kam, tödten lassen und war nur schwer zu bewegen, dieselbe einer fremden Frau zur Erziehung übergeben zu lassen. Auf alle Fälle aber sollte sie an einen Ort gebracht werden, wo sie auf immer verborgen und unbekannt bliebe. So kam das Kind in das burgundische Kloster Palma. Die Legende läßt sie dort von dem Bischof Erhard von Regensburg (s. d. Art.) getauft werden; zugleich mit der Taufe erhielt sie auch das Augenlicht, als der Bischof im Vertrauen auf Gottes Allmacht ihre Augen mit dem heiligen Oele salbte. Odilia wuchs nun im Kloster heran, hatte aber von einigen Nonnen Vieles auszustehen. Deßhalb ließ ihr Bruder, den sie davon in Kenntniß gesetzt, sie ohne Wissen der Eltern in's Schloß ihres Vaters zurückbringen. Der Herzog ward aber über dieses Verfahren seines Sohnes so erzürnt, daß er ihn durch einen Schlag tödtlich verletzte. Der Tod desselben brachte Adalrich jedoch zur Vernunft und zum Bewußtsein der Pflicht gegen seine Tochter zurück; er gewährte ihr eine geringe Ausstattung und übergab sie einer Nonne aus England zur Obsorge. Der Rest von Abneigung gegen Odilia, der in dem Herzog noch geblieben war, schwand allmälig, als er ihr stilles und wohlthätiges Wirken beobachtete. Schließlich gab er ihr sogar seine Hohenburg, um daselbst ein Jungfrauenkloster einzurichten. Eine spätere Darstellung läßt jedoch den Vater erst den Versuch machen, seine Tochter zu verheiraten; sie sei deßhalb, da der Herzog Gewalt habe anwenden wollen, heimlich entflohen. Als der Vater ihrer Spur folgte und Odilia fast eingeholt hatte, sei sie in einen Felsenspalt getreten, der sich vor den Augen der Verfolger geschlossen habe. Erst als Adalrich versprochen habe, seiner Tochter zu willfahren, sei diese ebenso wunderbar aus dem Felsen herausgekommen. — In Hohenburg brachte die Heilige nun den Rest ihres Lebens zu. Bald hatte sie 130 Nonnen um sich gesammelt, darunter drei Töchter ihres Bruders Adalbert; eine davon, Eugenia, wurde ihre erste Nachfolgerin. Neben Kloster Hohenburg (s. d. Art.) errichtete Odilia am mittlern Abhang des Berges ein Hospiz für die zahlreichen Pilger und später am Fuße des Berges das Kloster Niedermünster. Drei Lindenbäume, welche sie bei dessen Gründung eigenhändig zu Ehren der heiligen Dreifaltigkeit gepflanzt, bewahrten ihr Andenken als Stifterin. Aus ihrem Leben wird noch besonders ihre freundliche Sorge für die Pilger, vor Allem aus Irland und England, und ihre Strenge gegen sich selbst rühmend

erwähnt. Sie aß, Festtage ausgenommen, nur Gerstenbrod und Gemüse; ihr Bett bestand aus einer Bärenhaut und einem Stein, dessen sie sich als Kopfkissen bediente; das Gute, das sie that, suchte sie so viel möglich mit dem Schleier der Demuth zu verbergen. Mit besonderer Andacht verehrte sie den hl. Johannes den Täufer, weil sie in der Taufe das Gesicht erlangt hatte. Ihm zur Ehre erbaute sie ein Kirchlein und ließ sich daneben eine Zelle zurecht machen. Als sie sich dem Tode nahe fühlte, versammelte sie alle ihre Nonnen in der Johanneskirche, ertheilte ihnen heilsame Mahnungen und starb, während die Schwestern in der Kirche auf ihre Anordnung Psalmen sangen. Als die Nonnen nun, trostlos besonders darüber, daß ihre Abtissin ohne die heilige Wegzehrung gestorben war, jammerten und beteten, kehrte die Seele der Verstorbenen nochmals in den Leib zurück; Odilia ließ sich den Kelch, in quo dominicum corpus et sanguis habebatur, herbeibringen, nahm ihn propriis manibus und spendete sich dergestalt selbst das heilige Sacrament. Diesen Kelch bewahrte das Kloster zum Andenken ihrer Stifterin als großes Heiligthum auf, bis er 1546, als das Kloster abbrannte, in den bischöflichen Schatz zu Zabern kam, wo er im 30jährigen Krieg verloren ging (vgl. Albrecht, Historh von Hohenburg, Schletstatt 1751, 230). Odilia starb am 13. December, an welchem Tage die Kirche ihr Gedächtniß begeht; das Bisthum Straßburg verehrt sie als besondere Patronin. Ueber den Fortgang und die Schicksale des Stiftes Hohenburg oder Odilienberg s. d. Art. Hohenburg. Die hl. Odilia war stets eine der volksthümlichsten Heiligen, und ihre Lebensgeschichte ist infolge dessen häufig dargestellt worden. Die wissenschaftlichen Untersuchungen, welche über die Glaubwürdigkeit der Legende öfters, aber nicht immer vorurtheilsfrei angestellt worden sind, bewegen sich in ihren Resultaten zwischen der Läugnung sogar der Existenz einer hl. Odilia und dem Versuche, die Züge der Legende bis in's Einzelne historisch zu rechtfertigen. Die neueste derartige Erörterung von Pfister (s. u.) kommt zu dem Ergebniß, daß Odilia als historische Persönlichkeit gelten muß und als Gründerin des Klosters Hohenburg zu betrachten ist, da die Nachrichten über diese zwei Thatsachen hinlänglich weit zurückreichen und glaubhaft sind. Der Kern der Odilienlegende findet sich zuerst, soweit jetzt bekannt, in einem alten, wenigstens aus dem 9. Jahrhundert stammenden Manuscript (jetzt auf der Bibliothek zu Bern, wohl aus Straßburg herrührend; Pfister 40 f.); erwähnt wird die Heilige sodann in der Vita S. Hidulphi (s. AA. SS. Boll. Jul. III, 223. 225), welche in der vorliegenden Gestalt der Mitte des 10. Jahrhunderts angehört, sich aber auf eine ältere Biographie stützt (Pfister 37 f.). Die ausgebildete Legende (Vita S. Otiliae, bei Mabillon, AA. SS. O. S. B. saec. III, 2, 486 sqq. [ed. Lut.-Paris. 1672]) setzt Pfister (46) in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts und schreibt sie, anderen Auctoren entgegen, einem Priester des Klosters Hohenburg zu. Diese Vita hat in zahlreichen Abschriften weite Verbreitung gefunden. Mit Benutzung derselben macht die Chronik von Ebersheim (Chron. Ebersheimense, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XXIII, 427 sqq.) aus dem 12. Jahrhundert den Versuch, Genaueres über die Vorfahren und Verwandten der Heiligen festzusetzen; diese Chronik ist in manchen Punkten für Spätere Quelle geworden, trotzdem das Meiste in ihr nur auf Combinationen und Vermuthungen beruht (Pfister 81 ff.). Von späteren Documenten (s. Pfister 85 ff.) möge hier nur noch die Vita in Versen erwähnt werden, weil in ihr zuerst die Flucht der Heiligen, um der Verlobung zu entgehen, erwähnt wird. Diese Vita, welche Hugo Peltre vor sich hatte, ist verloren gegangen, jedoch inhaltlich aus den Angaben Peltre's zu reconstruiren (Pfister 106 ff.). Spätere Bearbeitungen der Legende sind charakteristisch durch den Versuch, auf Grund genealogischer Erörterungen mehrere Herrscherhäuser Europa's mit der Familie Odilia's in verwandtschaftliche Verbindung zu bringen (Pfister 116 ff.). Ob man sich dabei zum Theil gefälschter Actenstücke bedient, kann für die Legende der hl. Odilia selbst nicht weiter in Betracht kommen. — Auf Grund dieser Nachrichten und einiger bildlichen Darstellungen, auf denen Odilia als Tochter Ethico's und Gründerin von Hohenburg erscheint (s. d. Art. Hohenburg VI, 161, und Pfister 92 ff.), kann an der Geschichtlichkeit der hl. Odilia nicht gezweifelt werden. Den weiteren Resultaten von Pfisters Untersuchungen dagegen kann man nicht immer beipflichten. Pfister glaubt nämlich auf Grund von Verschiedenheiten bezw. Widersprüchen in den einzelnen Versionen der Legende und aus der Aehnlichkeit derselben mit Ereignissen, die auch von anderen Heiligen berichtet werden, alles Uebrige, angefangen von der Blindheit bei der Geburt bis zu dem Wunder bei dem Tode der hl. Odilia, als ungeschichtliche Ausschmückung beseitigen zu müssen. Allerdings ist eine Verwechslung Odilia's mit Heiligen gleichen Namens (s. u. 2) und Uebertragung ihrer Legende auf andere Personen ähnlichen Namens (z. B. eine hl. Adele; Pfister 65 f.) nicht undenkbar. Allein wenn man selbst einen großen Theil der Legende auf Rechnung solcher Verwechslungen, Entlehnungen u. s. w. setzen wollte, so bleibt doch immer ein guter Rest übrig, welcher der hl. Odilia ohne Zweifel angehört. Uebrigens setzt die Aehnlichkeit in der Legende mit Ereignissen aus dem Leben anderer Heiligen nicht nothwendig eine Entlehnung voraus. Wie gut der Charakter Adalrichs zu der Erzählung von Odilia's Jugend paßt, läßt sich aus den Erörterungen Pfisters (16 ff.) nebenbei entnehmen. (Vgl. besonders Gyß, Der Odilienberg, Rixheim 1874; Pfister, Le duché Mérovingien d'Alsace et la légende de Ste Odile, Paris-Nancy 1892, wo auch die sonstige Literatur verzeichnet ist.) [(Schrödl) A. Esser.]

2. Von den anderen Heiligen des Namens Odilia mögen hier folgende genannt werden, weil sie öfter mit der erstgenannten verwechselt werden (u. A. von Chevalier, Répert., Suppl. 2754): Odilia hieß eine Gefährtin der hl. Ursula; ihre Translation wird in den Analecta Bolland. III (1884), 20 sqq. mitgetheilt, sonstige Literatur gibt Pfister 183. Eine andere hl. Odilia lebte als fromme Wittwe zu Lüttich im 13. Jahrhundert (Pfister ebd.). Bezüglich der hl. Odilia, welche in der Kapelle zu St. Ottilien bei Freiburg im Breisgau verehrt wird, hängt das Urtheil ab von dem Standpunkt, den man zur Legende der elsäßischen Odilia einnimmt. Die spätere Darstellung verlegt nämlich die wunderbare Flucht der Heiligen in den Felsen (s. o.) an die Stelle, wo jetzt die genannte Kapelle steht. [A. Esser.]

Odilienberg, s. Hohenburg.

Odilo, der hl., fünfter Abt des berühmten Benedictinerstiftes Clugny (s. d. Art.), ward um das Jahr 962 geboren. Sein Vater Berald, Herr von Mercoeur, und seine Mutter Girberga gehörten dem höchsten Adel der Auvergne an. Noch als Kind erkrankte Odilo so bedenklich, daß vollständige Lähmung eintrat, ward aber plötzlich und auf wunderbare Weise in einer Marienkirche geheilt. Von jener Zeit an hegte er stets eine zarte Verehrung gegen die hl. Jungfrau, der er sich später in eben derselben Kirche ganz und gar weihte (s. d. Art. Clugny III, 557). Frühzeitig ließ sich Odilo in den Clerus aufnehmen und erhielt einige Canonicate und Commenden zu Brioude, le Puy und Mâcon, ohne sich im Genusse so beträchtlicher Einkünfte glücklich zu fühlen. Sein Freund, der Abt Wilhelm von S. Benignus in Dijon, früher Mönch zu Clugny, vermittelte ihm nun eine Zusammenkunft mit dem Abte Majolus von Clugny; das Resultat war Odilo's Eintritt in das genannte Kloster (991). Noch vor Ablauf des Probejahres bestellte der alternde Abt Majolus den Novizen zu seinem Coadjutor und ließ ihn, trotz dessen Widerstrebens, kurz vor seinem am 11. Mai 994 erfolgten Tode feierlich zum Abte wählen. Nach Majolus' Tode nahm Odilo nur aus Ergebung in den Willen Gottes die Abtswürde und zugleich die Priesterweihe an. — Damals zählte Clugny etwa 177 Mönche; ungeachtet entgegenstehender Bedenken mancher seiner Mitbrüder nahm Odilo stets viele Novizen dazu auf, und es gelang ihm, bei den vielen in Clugny unter den Mönchen vertretenen Nationalitäten und Ständen stets Eintracht und harmonisches Zusammenwirken aufrecht zu erhalten. Seine Mittel waren Freundlichkeit, Liebe, Geduld, gutes Beispiel, und nur wenn das alles nichts half, Strenge. Bezeichnend ist sein Grundsatz: Ego magis volo de misericordia misericorditer judicari, quam de crudelitate crudeliter damnari (Jotsald, Vita S. Odilonis 1, 8). Acht monastisch war sein Eifer für die genaueste Einhaltung des Chorgebetes und eifrige Besorgung des Gottesdienstes. Für alles, was mit diesem in irgend einer Beziehung stand, hatte er das wachsamste Auge, so daß Bischof Jordanes auf der Synode zu Limoges 1031 gerade deßhalb den Mönchen das größte Lob spendete. Aus Liebe zum opus Dei scheute Odilo auch große Kosten nicht. So baute er über dem St. Petrusaltar seiner Abteikirche ein Ciborium, d. h. einen auf Säulen ruhenden Ueberbau, von dessen Gewölbe das Gefäß mit dem heiligsten Sacramente herabhing. Die Säulen waren mit Silber bekleidet, das mit Niello-Arbeiten geschmückt war. Den Kreuzgang baute er ganz neu auf und ließ die dazu erforderlichen Marmorsäulen weit herschaffen. Ebenso sorgte er für die geistige Erbauung seiner Klostergemeinde durch häufige Vorträge. Das Studium der heiligen Schriften betrieb er selbst auf das Eifrigste und munterte auch seine Mönche dazu auf. Die Werke der Kirchenväter, die Kirchen- und Profangeschichte wurden fleißig studirt, durch unausgesetztes Abschreiben die Bibliothek immer vermehrt und der Unterricht der Jugend gewissenhaft gepflegt. Mehrere seiner Mönche, von denen nur Jotsald, Syrus und Rudolf Glaber hier erwähnt werden mögen, waren schriftstellerisch thätig.

Während Odilo das innere, religiöse und wissenschaftliche Leben seines Stiftes erfolgreich förderte, wurde der Bestand Clugny's durch eine ganze Reihe heftiger Angriffe gefährdet. Zuerst schmälerten mächtige Laien den Besitz der Abtei. Schon 994 mußte Odilo dagegen auf der Synode zu Anse bei Lyon klagen. Die Päpste Gregor V. und Benedict VIII., ebenfalls die Könige Robert von Frankreich und Rudolf III. von Burgund nahmen sich des wehrlosen Abtes kräftig an, so daß von 1016 an mehr Ruhe eintrat. Das Geraubte wurde sogar größtentheils wieder zurückerstattet, und neue Schenkungen machten altes Unrecht wieder gut. Um die Besitztitel der Güter zu sichern und weiteren Streitigkeiten möglichst vorzubeugen, ließ Odilo die Cartularien der Abtei anlegen. — Den zweiten Angriff unternahm Bischof Adalbero von Laon, welcher in einem Gedichte Odilo und dessen Mönche beim König Robert lächerlich zu machen suchte. Der Versuch blieb ohne Wirkung; deßhalb wurde ein anderer Schlag gegen Clugny geführt, welcher dessen Existenz und ganze Wirksamkeit zu vernichten geeignet war. Clugny war nämlich seit seiner Gründung der Jurisdiction des Bischofs von Mâcon, in dessen Diöcese es lag, entzogen und unmittelbar dem apostolischen Stuhle unterstellt. Damit waren aber die damaligen südfranzösischen und burgundischen Bischöfe unzufrieden, und auf der Synode zu Ansa im J. 1025 erklärten die Metropoliten von Lyon, Vienne und Tarentaise zugleich mit ihren Suffraganen die Exemtion und alle päpstlichen Privilegien Clugny's für ungültig und nichtig. Sie wollten ihre Erklärung hauptsächlich auf den vierten Canon des Concils von Chalcedon vom Jahre 451 stützen. Papst Johannes XIX. aber wies auf die Klagen Odilo's die Bischöfe zurecht, empfahl dem König Robert den

Schutz des Klosters und bestätigte ausdrücklich die Exemtion desselben von der bischöflichen Gewalt. Doch kehrten sich die Bischöfe nicht daran, und Odilo als Abt mußte sich schreiendes Unrecht gefallen lassen. Erst unter seinem Nachfolger Hugo (s. d. Art. VI, 372 ff.) wurde im J. 1063 die volle Freiheit und ursprüngliche Exemtion der Abtei wieder hergestellt. Uebrigens hatte Odilo einen moralischen Erfolg zu verzeichnen. Denn seine beiden ärgsten Gegner, die Bischöfe Gauslen von Mâcon und Walter, wurden durch die unerschütterliche Geduld des Heiligen gerührt und zogen sich im Alter nach Clugny zurück.

Mit Eifer arbeitete Odilo auch an der Reform des Gesammt-Benedictinerordens und an der Verbesserung der damaligen kirchlichen Zustände. Es steht fest, daß bei der Stiftung Clugny's und auch nachher noch lange Zeit die Gründung einer „Congregation", d. h. einer durch gewisse Bestimmungen geregelten Vereinigung von Benedictinerklöstern zum Zwecke der Aufrechthaltung der klösterlichen Disciplin und Ordnung, durchaus nicht beabsichtigt war. Ebenso wenig kann sogar zur Zeit Odilo's von einer solchen Congregation die Rede sein; erst sein Nachfolger errichtete dieselbe. Doch ist auch so viel sicher, daß Odilo seinem Nachfolger vorarbeitete und die Fundamente zur später so segensreich wirkenden Cluniacenser Congregation legte. Bei seinem Regierungsantritt gehörten zu Clugny bereits 37 größere und kleinere Klöster in Frankreich, Burgund und Italien; unter ihm wurden fünf neue gegründet und mehr als 23 bereits bestehende Clugny einverleibt. So waren bei seinem Tode über 65 Klöster vom Hauptkloster abhängig, darunter mehrere in Spanien. Auch für diese aggregirten Klöster entfaltete Odilo eine erstaunliche Bauthätigkeit. Unter seiner Leitung wurden vollständig neu erbaut: Kirche und Kloster Bevaix, die Klostergebäude von St. Victor zu Genf (die altehrwürdige Kirche blieb stehen), Kirche und Kloster Romainmotier, Kirche und Kloster la Voulte, Riz, de la Ferté, St. Flour, die Kirchen von Souvigny und Domena. Die Klosterkirche zu Payerne wurde vielleicht noch unter ihm begonnen. Restaurirt und ausgeschmückt wurden Charlieu, Ambierle, Sauxillanges, S. Majolus in Pavia, vollendet das Priorat des hl. Saturnin. Jedenfalls wurden auch von Odilo die Anfänge zu einer cluniacensischen Bauschule gemacht. — Andere Klöster, die zu Clugny in kein Abhängigkeitsverhältniß traten, reformirte ebenfalls Abt Odilo, so in Frankreich St. Denis, Lerins, St. Faron und St. Cyprien; in Italien Farfa, Breme-Novalese, Cava (neu gegründet?), vielleicht auch Monte Cassino; in Lothringen St. Vannes; im Elsaß Murbach (vgl. Gatrio, Werner de Cluny et St. Odilon de Cluny, Abbés de Murbach à la fin du Xe siècle, in der Revue catholique d'Alsace 1886, 155 ss.); in Deutschland übergab Bischof Meinwerk von Paderborn das von ihm gegründete Kloster Abdinghof den Cluniacensern; auch der Gründung der neuen Abtei Selz im Elsaß durch die hl. Adelheid (s. d. Art.) stand Odilo nahe (vgl. Stud. u. Mittheil. aus dem Benedictiner- u. Cisterc.-Orden VII, 1 [1886], 322). Durch den Mönch Paternus und dessen Gefährten reformirte er in Spanien die Klöster San Juan de la Peña in Aragon, Leyre, S. Maria de Yracha; ferner St. Victorian, St. Peter zu Cerdagna und Oña in der Provinz Burgos. Hingegen ist es eine schon längst widerlegte, aber immer wieder aufgefrischte Fabel, daß Odilo auch polnische Klöster reformirt habe, und daß der Prinz Kazimierz (Casimir) von Polen in Clugny Mönch geworden sei, nachher aber vom Papste Dispens erhalten habe zum Zwecke der Thronbesteigung und Eingehung einer Ehe (vgl. Roepell, Geschichte Polens I, Hamburg 1840, 180. 185. 642 ff.). — Einige von Clugny aus reformirte Klöster, z. B. St. Vannes und St. Benignus zu Dijon, wurden später selbständige Träger der Reform und entfalteten bedeutende Wirksamkeit (vgl. Chevallier, Le vénérable Guillaume, Abbé de Saint-Bénigne de Dijon, Paris et Dijon 1875, und Sackur, Richard, Abt v. St. Vannes, Breslau 1886 [Dissertation]). — Als Mittel zur Durchführung der Reform wendete Odilo die Consuetudines Cluniacenses an (s. d. Art. Hugo von Clugny VI, 376), welche ihm einige Beiträge und Modificationen verdanken, und deren erstes Exemplar unter ihm für das Kloster Farfa geschrieben wurde (s. Ringholz [s. u.] 51, 52 und XXI); ferner veranstaltete er häufige Visitationen und vielleicht auch einmal ein Generalcapitel, wenn die Synode, die er gegen Ende seines Lebens hielt, ein solches genannt werden darf (vgl. Actus Pontif. Cenom. cap. XXXI, bei Mabillon, Vetera Analecta, Paris. 1723, 307, und Annales O. S. B. V, Paris. 1707, 482). Wegen seiner großen Verdienste um die Reform der Klöster nennt Fulbert von Chartres ihn den „Erzengel der Mönche".

Die ächt christliche Liebe, von der Odilo beseelt war, trieb ihn an, jeder Art von Noth Abhilfe zu leisten. Um den im Fegfeuer leidenden Seelen wirksamere Hilfe zukommen zu lassen, führte er 998 als der Erste in allen seinen Klöstern den Allerseelentag ein (s. d. Art. und Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden II, 2 [1881], 236—251). Für die auf dem Klostergebiete angesiedelten Landleute ließ er Kirchen bauen und führte eine geregelte Seelsorge ein. Aller Armen und Elenden nahm er sich an, sogar, vermöge des Asylrechtes, der Verbrecher. Zweimal legte er für die aufrührerischen Bürger von Pavia Fürbitte ein, einmal (1004) bei Heinrich II., das anderemal (1027) bei Konrad II., beide Male mit gutem Erfolg (Ringholz 79. 82. 83 und XXXVII). Vor Allem zeigte sich seine Barmherzigkeit in den damals so häufigen Hungersnöthen, vornehmlich in der von 1028 bis 1033, wo der Genuß von Menschenfleisch trotz der darauf gesetzten Todesstrafe allgemein zu werden drohte. Odilo gab

alles dahin, was er hatte. Meßkelche, Kirchenzierden, die von Heinrich II. geschenkten Kleinodien veräußerte er und kaufte damit Brod für die Hungernden. Dann wanderte er selbst von Burg zu Burg, von Stadt zu Stadt, um bei den Wohlhabenden zu sammeln; endlich schrieb er an König Garcias III. von Navarra um Hilfe. So hat er allein viele tausend Menschen vom Hungertode errettet. — An den Bestrebungen, den Gottesfrieden (s. d. Art.) einzuführen, betheiligte sich Odilo Anfangs nicht; er war nämlich mit den allzu strengen Anforderungen, welche die Bischöfe als Veranstalter des Gottesfriedens besonders im J. 1034 an die Gläubigen stellten, nicht einverstanden, andererseits hielt ihn auch die damalige feindselige Haltung der Bischöfe gegen Clugny ab. Seit dem Jahre 1041 aber trat er mit seinem ganzen Ansehen für den Gottesfrieden mit gemäßigteren Anforderungen ein, und Hugo von Flavigny bezeichnet den Heiligen geradezu als einen Haupturheber desselben (Mon. Germ. hist. Scriptt. VIII, 403).

Die engste Verbindung mit dem apostolischen Stuhle war bei den Cluniacensern Tradition; so auch bei Odilo, dem treuen Sohne der katholischen Kirche. Mit den rechtmäßigen Päpsten seiner Zeit, besonders Gregor V., Sylvester II., Benedict VIII., Johannes XIX., Gregor VI. und Clemens II., stand er in lebhaftem Verkehre. Neunmal mindestens überschritt er die Alpen, nahm Theil an Synoden, z. B. zu Ravenna und Rom im J. 1014, an der Lateransynode im J. 1027, und half das Ansehen der Päpste befestigen. Nach dem Tode des Erzbischofs Burchard II. von Lyon im J. 1033 sollte Odilo Metropolit werden. Obwohl die Päpste Johannes XIX. und Benedict IX. dazu drängten und letzterer ihm bereits den Ring und das Pallium übersandt hatte, konnte er doch zur Annahme des Erzbisthums nicht bewogen werden. Nicht bloß seine tiefe Demuth, sein hohes Alter und seine schwache Gesundheit mögen ihn in seiner Ablehnung bestärkt haben, sondern vor Allem die Rücksicht auf seine Reformthätigkeit, die lahm gelegt worden wäre, wenn er durch Eintritt in den abhängigen Episcopat jener Zeit seine bisherige freie Stellung aufgegeben hätte. Er konnte als Abt von Clugny der Kirche mehr nützen denn als Metropolit von Lyon. — Auch zu den meisten europäischen Fürsten der damaligen Zeit stand Odilo in freundschaftlichen Beziehungen. Bei der hl. Adelheid (s. d. Art.), der „Mutter der Ottonen", stand er in höchstem Ansehen. Bald nach ihrem Tode schrieb er einen kurzen, aber werthvollen Lebensabriß der Heiligen. Otto III., ganz besonders aber dessen Nachfolger, Heinrich II., Konrad II. und Heinrich III., suchten Odilo's Rath und zeichneten ihn vor allen anderen Prälaten aus. In der Regel begleitete Odilo die deutschen Herrscher auf ihren Romfahrten und wohnte auch in der ewigen Stadt in ihrer Nähe auf dem Aventin. Heinrich II., in die Gebetsverbrüderung mit Clugny aufgenommen, schenkte dem heiligen Abte den goldenen Reichsapfel, den er im J. 1014 von Papst Benedict VIII. erhalten hatte, ferner eine Krone, Scepter und Crucifix, Alles von Gold, außer anderen Gaben. Der Abt widmete ihm dagegen eine aus verschiedenen Schriften des hl. Augustin zusammengestellte Erklärung der Briefe des hl. Paulus, die sich noch jetzt auf der Stadtbibliothek zu Bamberg befindet. Auf den Tagen zu Neuburg an der Donau (1007) und wahrscheinlich auch zu Regensburg (1019) fand sich Odilo ein. Als bei der Wahl des Franken Konrad II. der Erzbischof von Köln und viele lothringische Fürsten sich von der Mehrheit trennten und der Bürgerkrieg unvermeidlich schien, stellte Odilo den Frieden und die Einigkeit wieder her (s. Breßlau, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Konrad II., Leipzig 1879, I, 33 f.). Mit den Königen Hugo Capet, Robert und Heinrich von Frankreich, Rudolf III von Burgund, Stephan I. von Ungarn, der ebenfalls mit Clugny verbrüdert war, Sancho d. Gr. und Garcias III. von Navarra, Ramiro I. von Aragon, Herzog Wilhelm V. von Aquitanien, sowie mit sehr vielen Bischöfen, auf deren Synoden er erschien (z. B. 1029 in Orleans, 1034 in Autun), verkehrte er regelmäßig. Von seinem Einflusse machte er überall den besten Gebrauch zum Nutzen der wahren Reform, zur Förderung des Friedens, zur Abschaffung der Simonie und Clerogamie, ohne sich aber in Abhängigkeit von den Fürsten zu begeben.

Bei seinen vielen Arbeiten und Reisen fand Odilo noch Zeit zu einigen, freilich kleineren schriftstellerischen Arbeiten. Das Leben der hl. Adelheid schrieb er mit dem ausgesprochenen Zwecke, nicht eine erschöpfende Darstellung desselben zu geben, sondern zu umfassenderer Behandlung anzuregen. Die dritte Abtheilung, 13.—23. Kapitel, hat ganz besondern Werth, da der Verfasser [illegible] Zeitgenosse und Augenzeuge schrieb (bester Text in Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 637—[illegible]). Hier sei zugleich bemerkt, daß der dem hl. Odilo gewöhnlich zugeschriebene Liber miraculorum S. Adalheidis nicht von ihm, sondern höchst wahrscheinlich von einem Mönche des Klosters Selz herrührt (s. Ringholz XXXIX ff.). Zu seinem eigenen Troste in schwerer Zeit schrieb er das Leben des hl. Majolus, seines Vorgängers. „Was Odilo zu geben beabsichtigt, ist eine Charakteristik, und in der historischen Literatur des Mittelalters [illegible] es nicht allzu viele Charakteristiken geben, die sich an Anschaulichkeit, Klarheit und Wärme mit dem Bilde messen können, das hier Odilo von Majolus entwirft" (Schultze, im Neuen Archiv der Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde XIV [Hannover 1889], 556). Außer diesen beiden Schriften sind von Odilo noch 15 ascetische Vorträge [illegible] Feste des Kirchenjahres, einige Hymnen, [illegible] Gedenkverse auf die Kaiser Otto I. und Heinrich II. und 6 Briefe. Migne (PP. lat. CXLII, [illegible]) gibt sämmtliche Schriften Odilo's mit [illegible] zweier seither aufgefundener Briefe. Der [illegible]

davon, an König Stephan I. von Ungarn gerichtet, ist aus dem Manuscript 9376 der Pariser Nationalbibliothek zum ersten Male bei Ringholz XXXV f. gedruckt; die in Briefform gehaltene Narratio domni Odilonis Cluniacensis abbatis de quodam miraculo sancti Thomae Apostoli ist von den neuen Bollandisten aus dem Manuscript 7461 der königl. Bibliothek zu Brüssel in dem Catalogus Codicum Hagiographorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis I, 2, Bruxellis 1889, 29 ad 31, herausgegeben.

Im Winter 1046 unternahm Odilo, bereits 84jährig und schon seit längerer Zeit leidend, seine letzte italienische Reise. Am 24. December erreichte er Rom und war zugegen bei der Wahl des Bischofs Suidger von Bamberg (Clemens II.) zum Papste, dessen Erhebung er ausdrücklich beistimmte. Gfrörers geistreiche Combination (Papst Gregorius VII. u. s. Zeitalter VI, Schaffh. 1860, 568 ff.), Odilo sei nach Rom gereist, um Clemens zur Abdankung zu bewegen, ist Angesichts der neu aufgefundenen, unten citirten Quelle haltlos. Ebenfalls wohnte Odilo der Kaiserkrönung Heinrichs III. bei. In der Morgendämmerung des 13. Januar 1047 nahm er schweren Herzens Abschied von St. Peter und zog dann westwärts zur Stadt hinaus. Auf dem schlechten Wege stürzte er vom Pferde, das scheu geworden war und ihn in die Seite schlug. Die Begleitung trug den Schwerverletzten in das nahe Kloster St. Pancratius und am nächsten Tage in die Stadt in das Cluniacenser-Priorat St. Maria auf dem Aventin (jetzt Priorat der Malteser), seinem gewöhnlichen Absteigequartier. Papst Clemens, der von seinem Sitze vertriebene Erzbischof Laurentius von Amalfi u. A. besuchten ihn häufig. Am 23. April endlich konnte er die Stadt verlassen und kam nach ungefähr sechs Wochen wieder in Clugny an (vgl. den von Sackur zum ersten Male edirten Bericht Jotsalds, eines Begleiters des Heiligen, aus dem Manuscript 18304 der Pariser Nationalbibliothek im Neuen Archiv u. f. w. XV [1890], 119 ff.). Im October 1048 begab sich Odilo auf eine Visitationsreise und hielt sich mehrere Wochen im Kloster Souvigny auf. Anstatt sich zu schonen, predigte er oft und hielt auch in benachbarten Kirchen Gottesdienst. Mitte December befiel ihn sein altes Leiden, heftige Magenschmerzen, wieder. Dessenungeachtet verrichtete er mit seinen Mönchen in der Marienkapelle oder in der Krankenzelle das Chorgebet. Als er den Tod nahe fühlte, ließ er sich auf den Boden, auf das mit Asche bestreute Bußgewand legen und hauchte so seine reine Seele aus. Es war am Abend des 31. December 1048 (nicht 1. Januar 1049). Im Schiff der Kirche zu Souvigny fand er sein Grab. Die Wahl seines Nachfolgers hatte er den Mönchen überlassen, was vor ihm in Clugny nicht Sitte war. Als Erben seines Geistes hinterließ er seinen Nachfolger Hugo und den großen Papst Gregor VII. Beide erhielten ihre Erziehung unter Odilo, ersterer ausschließlich in Clugny, letzterer in dem Cluniacenserkloster auf dem Aventin zu Rom, wo Odilo so oft weilte, und ebenfalls zum Theile in Clugny selbst. Odilo hatte beiden den Boden bereitet, auf dem sie für die Freiheit und Besserung der Kirche kämpfen konnten.

Odilo war mittlerer Größe, mager, von bleicher Gesichtsfarbe — eine Folge fortwährenden Magenleidens. Mild gegen Andere, war er strenge gegen sich selbst, trug ein rauhes Bußkleid, sogar, nach der Sitte jener Zeit, Ketten auf dem Leibe, hielt aber, wie überall, so auch in seinen Bußübungen das von der Vernunft und dem Gewissen festgesetzte Maß ein. Mit jungfräulicher Reinigkeit verband er die rührendste Andacht zum Jesuskind und der allerseligsten Jungfrau. Täglich brachte er das heilige Meßopfer dar. Acht katholisch und monastisch war seine innige Liebe zum heiligen Kreuze. Mit der kindlichsten Unbefangenheit und Liebenswürdigkeit konnte er mit seinen Freunden, besonders dem Abte Ysarn von St. Victor zu Marseille, scherzen. — Schon während seines Lebens wirkte Odilo viele Wunder, mehr noch nach seinem Tode, so daß er bald als Heiliger verehrt wurde. Der hl. Petrus Damiani, der im Herbste 1063 als päpstlicher Legat nach Souvigny kam, nahm die Erhebung des heiligen Leibes und die Canonisation Odilo's vor; auch verfaßte er bei diesem Anlasse eine Lebensbeschreibung des Heiligen, welche jedoch nur ein vierfach kürzerer Auszug aus Jotsalds Schrift (s. u.) ist, und einen Hymnus. — Hochverehrt blieben die Reliquien des hl. Odilo zu Souvigny, bis im J. 1793 die Revolutionsmänner sie zugleich mit denen des hl. Majolus „auf dem Altare des Vaterlandes" verbrannten. Nur einzelne kleinere Theilchen konnten mit Noth gerettet werden. Das Fest des Heiligen feierten die Cluniacenser am 2. Januar. Die Benedictiner-Congregationen von Solesmes und Beuron begehen es am 19. desselben Monates, die schweizerische Benedictiner-Congregation am 6. Februar. Odilo's Leben und Sterben schilderte sein Schüler Jotsald, der in Clugny auferzogen und öfters Reisebegleiter des Abtes gewesen war. Derselbe verfaßte auch eine ganz dramatisch gehaltene Todtenklage in Versen. Jotsalds beide Schriften sind gedruckt bei Marrier, Bibl. Cluniac., Lutet.-Paris. 1614, 329 sqq.; Mabillon, Acta SS. O. S. B. VI, 1, 679 sqq.; Migne, PP. lat. CXLII, 897 sqq. u. 1043 sqq.; Sackur im Neuen Archiv a. a. O. 122 ff. (Vgl. außerdem noch Cucherat, Cluny au onzième siècle, Lyon et Paris 1851, 2e éd., 1873; Ceillier, Histoire des auteurs sacrés, 2e éd. [1863], XIII, 150 ss.; Hist. litt. de la France VII [1746], 414 ss.; Pignot, Histoire de l'ordre de Cluny I, Autun et Paris 1868, 304 ss.; Bernard et Bruel, Recueil des Chartes de l'Abbaye de Cluny III [Paris 1884] et IV [1888], in der Collection de documents inédits sur l'hist. de la France, 1. sér.; Ringholz, Der heilige Abt Odilo in seinem Leben und Wirken, Brünn 1885

[vermehrter Abdruck aus den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- u. Cistercienser-Orden, Jahrg. 1884 u. 1885]; Sackur, Die Cluniacenser und ihre kirchl. und allgemeingeschichtl. Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrh. I, Halle 1892, 300 ff.) [Odilo Ringholz O. S. B.]

Odo von Cambrai, der sel., O. S. B., ein bedeutender Scholastiker des 11. Jahrhunderts und einer der ersten Gelehrten seiner Zeit, wurde zu Orleans geboren um 1045. Er zeigte schon in der Jugend ungewöhnliches Talent, erwarb sich früh eine seltene Belesenheit und glänzte als Dichter durch ein lateinisches Gedicht über den trojanischen Krieg, das von einem Zeitgenossen sehr gerühmt wird. Nachdem er in Toul kurze Zeit als Lehrer gewirkt, beriefen ihn die Canoniker von Tournai als Scholasticus an ihre Domschule. Was über seine Thätigkeit in diesem Amte berichtet wird, ist nicht ohne Interesse und kann eine Vorstellung von den Schulverhältnissen damaliger Zeit geben. Odo war nicht bloß ein Gelehrter von ausgedehntem Wissen, sondern war auch als Lehrer mit ungewöhnlicher Lehrgabe ausgerüstet, kurz, knapp und treffend im Ausdruck, gewandt in der Leitung der Disputationen, vor Allem ein ruhiger, fester Charakter, von unwiderstehlichem Einfluß auf die jungen Cleriker, die, von seinem Rufe angezogen, in großer Zahl aus den umliegenden Gebieten, selbst aus der Normandie, aus Sachsen und Italien kamen. Er wußte sie so zu leiten, daß sie in ungestörter Ruhe und Eintracht, was bei den damaligen Studenten nicht immer der Fall war, beisammen lebten. Wenn er sie — es waren ihrer an 200 — zu den Officien in die Kirche geleitete, ging er zur Beaufsichtigung hinter ihnen her, und keiner hätte gewagt zu lachen oder mit dem Nachbar auch nur leise zu sprechen, selbst nicht nach rechts oder links den Kopf zu wenden; im Chore waren sie ernst, ruhig und gemessen wie Mönche von Clugny. Schon seinen Amtsantritt hatte Odo mit einem Beweise seiner Charakterfestigkeit ausgezeichnet, indem er die vom Adel und der Bürgerschaft zu Geschäftsverhandlungen mißbrauchten Räume der Domschule am Domkreuzgang für ihre rechtliche Bestimmung unerschrocken zurückforderte. Odo war eine durchaus philosophisch angelegte Natur; als Anhänger des Boethius vertrat er einen gemäßigten Realismus, wodurch er in Gegensatz zu dem nominalistisch gesinnten Domscholaster Raimbert von Lille trat. Außer Philosophie lehrte er auch Astronomie und erklärte vor dem Domportal seinen Schülern vom Abend bis tief in die Nacht hinein den Lauf der Sterne. Eine Aenderung in seinem Leben führte die zufällige Lesung der augustinischen Schrift De libero arbitrio herbei, die er früher wegen seiner Vorliebe für weltliche Literatur als wenig anziehend beiseite gelegt hatte. Von dem Inhalte dieses Buches bis zu Thränen ergriffen, begann er mit seiner gewohnten Energie eine neue Lebensweise, beschränkte seinen Unterricht, verweilte täglich lange Zeit betend in der Kirche, vertheilte sein erspartes Geld an die Armen und ergab sich der Abtödtung und beständigem Fasten. Oftmals aß er zu einer Mahlzeit nur so viel Brod, als in die hohle Hand geht, so daß seine frühere Beleibtheit einer erschreckenden Magerkeit wich, und daß ehemalige Freunde ihn nicht mehr erkannten. Auf die Nachricht von seiner Bekehrung zu einem geistlichen Leben beeilten sich die Aebte sowohl der Mönchsklöster als der Regularcleriker im Lande, ihn zu sich einzuladen. Der Bischof und die Einwohner von Tournai ihrerseits gaben sich viele Mühe, ihn in ihrer Stadt zu halten, wiesen ihm eine Martinuskirche in der Nähe derselben an und führten ihn, als er einst mit seinen Schülern einen geeignetern Ort zu suchen fortgezogen war, in einer zu tausend Köpfen zählenden Procession wieder in sein Kloster zurück. Nachdem Odo drei Jahre die Lebensweise der Canoniker befolgt hatte, nahm er 1095 auf den Rath seines Freundes, des Abtes Haimerich von Anchin, unter sehr merkwürdigen Umständen die Benedictinerregel und bald darauf die Lebensweise von Clugny an. Man lebte im St. Martinskloster zu Tournai in großer Armut, übte viel Handarbeit, verschmähte selbst für die Kirche den Schmuck von Silber und Gold. Auch die Studien wurden fleißig betrieben, Bücher abgeschrieben und die Bibliothek auf eine bedeutende Höhe gebracht. Nicht nur für seine Mönche war Odo ein bewährter Führer im geistlichen Leben; er predigte auch in der Stadt und bewirkte in der Bürgerschaft eine völlige Umwandlung, so daß manche Häuser und Familien kleinen Klöstern glichen. In 13jähriger Leitung brachte Odo sein Kloster zu einem Personal von 70 Mönchen und bedeutendem Besitz. Als der Erzbischof Manasses von Reims auf Befehl Pascals II. an Stelle des durch Kaiser Heinrich IV. gewaltsam auf den Stuhl von Cambrai gebrachten Simonisten Gaucher einen rechtmäßigen Bischof bestellen sollte, fiel die Wahl aller Provinzialbischöfe auf Odo (1105). Erst nach Jahresfrist und dem Tode des Kaisers konnte Odo von seinem Stuhle Besitz ergreifen, mußte aber, da er vom Kaiser Heinrich V. die Investitur nicht erbitten wollte, denselben bald wieder verlassen. Er begab sich (um 1110) in das ihm befreundete Kloster Anchin; wahrscheinlich kehrte er aber gegen Ende seines Lebens wieder nach Cambrai zurück. Er starb jedoch in Anchin 1113 und wird als Seliger verehrt. Während seiner Verbannung hat er mehrere Gelegenheitsschriften verfaßt (Migne PP. lat. CLX, 1053 sqq.), nämlich eine Erklärung vom Canon der heiligen Messe, ein Werk über die Erbsünde und eine Abhandlung gegen die Juden über die Ankunft des Messias, alle von stark vorwiegender philosophischer Behandlung, die von der speculativen Begabung des Verfassers zeugt und ein Bild gibt, wie er als Domscholaster gelehrt haben mag. Er schrieb auch eine kleine Evangelienharmonie und legte eine viersprachige Psalmenpolyglotte (aufbewahrt zu Paris [Bibl. Nat.

N. a. l. 2195]) an, welche beweist, daß man in seinem Kloster die heilige Schrift gründlich studirte und griechisch wie auch hebräisch verstand. Quellen für die Lebensgeschichte Odo's sind Haimanni liber de restauratione monast. S. Martini Tornac. (in Mon. Germ. hist. Scriptt. XIV, 274 sqq.) und ein gleich nach seinem Tode von Prior Amand von Anchin verfaßtes Circular (AA. SS. Boll. Jun. III, 910 sqq.). (Vgl. die Literatur bei Chevalier, Répert. 1665; kleinere Nachrichten geben Wattenbach, Sitzungsber. der Berliner Akad. der Wissensch. 1891, I, 100; Revue bénéd. 1892, 136; A. Auger, Étude sur les mystiques des Pays-Bas, Bruxelles 1892, 66 ss.) [Ambr. Kienle O. S. B.]

Odo von Clugny, s. Clugny III, 555 ff.

Odollam, Odullam (עֲדֻלָּם, Ὀδολλάμ), im A. T. eine canaanitische Königsstadt, deren Bewohner schon Gen. 38, 1 ff. genannt werden. Sie lag in der sogen. Sephela, d. h. in der Niederung, welche sich westwärts an das Gebirge Juda anschließt (Jos. 15, 35), und da sie in Verbindung einerseits mit Lebna (Jos. 12, 15), andererseits mit Jerimoth, Socho und Azeca genannt wird, so muß sie westwärts von Bethlehem am Fuße des Gebirges gelegen gewesen sein. Sie ward von Josue erobert und zerstört, ward aber später wieder aufgebaut und gehörte zum Stamme Juda, so lange dieser mächtig genug war, sie gegen die Philister zu behaupten. Zu Sauls Zeit gehörte sie den letzteren, so daß David daselbst Schutz suchen konnte (1 Sam. 22, 1); dieser vereinigte sie mit Israel. Von Roboam ward sie befestigt (2 Par. 11, 7) und stand noch in nachexilischer Zeit (2 Esdr. 11, 30. 2 Mach. 12, 38). Seine eigentliche Berühmtheit erlangte der Ort durch eine in der Nähe gelegene (Jos. Antt. 6, 12, 3) Höhle oder ein System von Höhlen, worin David mit seinen Angehörigen vor Saul Schutz fand (1 Sam. 22, 1. 2). Während man diese Grottenbildung früher seit Wilhelm von Tyrus irrthümlich im Südosten von Bethlehem bei dem Kloster des hl. Chariton wiedergefunden zu haben glaubte, haben neuere Gelehrte überzeugend dargethan, daß Odollam westlich von Bethlehem bei dem heutigen Aïd el Ma zu suchen ist, in dessen Namen die alte Bezeichnung nicht undeutlich fortlebt. (Vgl. O. Fraas, Aus dem Orient, Stuttgart 1867, 78 ff.; Palest. Explor. Fund 1874, 110; 1875, 42. 145; 1880, 173.) [Kaulen.]

Odonis, s. Gerhard Odonis V, 374 ff.

Odorich von Pordenone (de Portu Naonis), der sel., O. M., mit dem Zunamen Mattiuzzi, Franciscanermissionar und Reisebeschreiber, war 1286 nicht weit von Pordenone im venetianischen Friaul geboren und trat frühzeitig zu Udine in den Orden der minderen Brüder. Hier begann er ein Leben voll außerordentlicher Strengheiten und legte damit nicht bloß den Grund zu einer ungewöhnlichen Heiligkeit, sondern auch zu einer geistigen und körperlichen Energie, welche ihn für die größten Anstrengungen und Entbehrungen widerstandsfähig machte. In demüthiger Gesinnung wußte er sich allen Aemtern und Ehren im Orden zu entziehen und verlangte nur sein Leben der Bekehrung der Ungläubigen zu widmen. Um sich auf diesen Beruf vorzubereiten, lebte er eine Zeitlang in gänzlicher Einsamkeit und kam so zu dem Entschluß, seine Kräfte gleich so vielen seiner Ordensbrüder für die Missionen in Hochasien zu verwenden. Dort war damals ein höchst fruchtbares Feld zu apostolischer Arbeit geöffnet, auf welchem besonders Franciscaner und Dominicaner thätig waren. Außer den zahlreichen Missionen, welche der römische Stuhl und die christlichen Könige Europa's dorthin entsandt, hatten auch viele einfache Ordensleute bloß aus religiöser Begeisterung, arm an Hilfsmitteln, aber reich an Selbstverläugnung und Gottvertrauen, die beschwerlichsten Reisen bis an das Ende von Asien unternommen. So waren an vielen Stellen nicht bloß einzelne Seelen für das Christenthum gewonnen, sondern auch blühende Gemeinden gestiftet worden, denen die europäischen Ordensleute als Leiter und Schützer vorstanden. Im J. 1318 erhielt Odorich die Erlaubniß, ihrem Beispiele zu folgen, und begab sich nun unverzüglich, bloß von einem Laienbruder auf seinen Reisen begleitet, auf den Weg nach Constantinopel. Von dort schiffte er über das schwarze Meer nach Trapezunt und wanderte quer durch Armenien und Persien bis zu der damals noch bedeutenden Hafenstadt Hormus an der gleichnamigen Meerenge. Die nächste Schiffsgelegenheit benutzte er dann, um nach Ostindien zu gelangen, und landete zuerst zu Tana auf der Insel Salsette. Hier erfuhr er, daß vier seiner Ordensbrüder, nämlich die drei Priester Thomas von Tolentin, Jacob von Padua, Petrus von Siena und der Laienbruder Demetrius von Tiflis, auf einer Missionsreise nach China das Grab des hl. Thomas zu Meliapore hatten besuchen wollen und, vom Sturm nach Salsette verschlagen, durch den Statthalter der damals in Hindustan regierenden mohammedanischen (4.) Dynastie einem grausamen Martertod überliefert worden waren. Ihr glorreicher Tod hatte reiche Früchte getragen; denn auf wunderbare Mahnung gewährte der nämliche Machthaber bald nachher den Christen vollständig freie Religionsübung. Bei dieser Nachricht ruhte Odorich nicht, bis es ihm gestattet wurde, die Särge der Blutzeugen zu öffnen und die vorgefundenen Reste mit sich nach China zu nehmen, damit die Heiligen im Tod dorthin den Segen brächten, den sie im Leben daselbst hatten verbreiten wollen. Auf der ganzen Reise nach China trennte er sich von diesem kostbaren Schatz nicht mehr und legte ihn Nachts statt des Kopfkissens unter sein Haupt, als wolle er daraus die zu seinem Unternehmen nothwendige Stärke gewinnen. So kam er über Ceylon, Sumatra, Java, Borneo, weiter über Pegu und Ava endlich nach China, und zwar zuerst in die südlichen Provinzen, welche er Manzi statt des heutigen Man-tse

nennt. Er zog durch die großen Städte des Südens, unter welchen er besonders Su-tscheu rühmt, über den Jan-tse-kiang nach Han-tscheu-fu, das er mit Venedig vergleicht. Hier fand er eine blühende Christengemeinde unter einem Erzbischof aus seinem Orden, Andreas von Perugia, der mit vier Franciscanerpriestern sich in die Seelsorge theilte, und konnte die prächtige Cathedrale bewundern, welche eine armenische Dame aus ihren Mitteln für die Christen erbaut hatte. Nicht weit von der Stadt hatte Andreas in der Einsamkeit eines Wäldchens ein Franciscanerklösterchen errichtet. Hier legte Odorich die kostbaren Reliquien nieder, welche er aus Ostindien mitgebracht hatte, und begann im Verein mit seinen eifrigen Brüdern sogleich das Missionswerk. Seine Wirksamkeit hatte viele Bekehrungen zur Folge; allein da fünf eifrige Männer am Platz waren, zog es ihn weiter nach Norden, wo noch eine reiche Ernte winkte. Auf dem Weg in die nördlichen Provinzen traf er in den großen Städten wiederholt Franciscanermissionen an der Spitze neugegründeter Christengemeinden an. Er setzte über den Hoang-ho und kam nach Peking, wo das Christenthum damals am Hofe wie beim Volk geehrt und angesehen war. Während dreier Jahre unterzog er sich hier mit unermüdlichem Eifer den Arbeiten einer mühevollen Seelsorge, hatte aber auch die Freude, eine große Anzahl Einheimischer aus allen, selbst den höchsten Ständen zum Christenthum übertreten zu sehen. Allein er wollte den Namen Jesu Christi noch weiter tragen, verließ daher Peking und China und zog über die große Mauer in die weiten Steppen der Mongolei. Hier wartete seiner ein betrübter Anblick; unter dem Einfluß nestorianischer Prediger, welche aus dem Westen gekommen, war hier das einst blühende katholische Christenthum dem Irrthum verfallen und drohte an Lauheit und Gleichgültigkeit zu Grunde zu gehen. Odorichs begeistertes Wort führte viele Verirrte zur Kirche zurück und gewann noch mehr Ungetaufte für das Christenthum. Bald aber führte ihn der Eifer des Apostels weiter durch die chinesische Provinz Kan-su bis nach Lha-ssa, der Hauptstadt von Tibet, welches vor ihm von keinem Reisenden aus Europa betreten worden war. Bereits aber war in ihm der Plan gereift, nach einem größern Maßstabe als lediglich durch seine persönliche Thätigkeit das Heil der asiatischen Heidenwelt zu bewirken. Er wollte sich an das Oberhaupt der Christenheit wenden, wollte demselben Kenntniß von den reichen Aussichten geben, welche sich der Kirche im fernen Osten eröffneten, und wollte ihn im Namen des mongolischen Ilkhans, von dem er sich hatte bevollmächtigen lassen, um apostolische Arbeiter für das weite Missionsfeld bitten. So zog er denn von Lha-ssa westwärts durch die grausen Schluchten des Himalaya, durchwanderte das nördliche Indien und ganz Persien und suchte wieder die europäische Heimat auf. Im J. 1330 erreichte er Pordenone. Zwölf Jahre lang war er durch die entlegensten und damals am wenigsten gekannten Gegenden des Erdkreises gezogen und hatte mehr als 20 000 Ungläubigen die heilige Taufe gespendet. Infolge der dabei erlittenen Mühen und Entbehrungen war er so abgemagert und gebräunt, daß im Vaterland niemand, auch nicht die nächsten Angehörigen, ihn wiedererkannte. Indessen stand sein Sinn nur nach Avignon zu Papst Johannes XXII., und obwohl die Nachricht, daß aus seinem eigenen Orden demselben ein Gegenpapst entgegengestellt worden, ihm wenig Hoffnung auf Gelingen seines Vorhabens ließ, machte er sich doch auf die Reise. Zu Pisa jedoch fiel er in eine Krankheit und ward deßwegen auf Befehl des Provinzials nach Padua gebracht. Da er schon in Asien eine Skizze zur Darstellung seiner Reiseerlebnisse in seiner Muttersprache entworfen hatte, ward er nun durch den Gehorsam genöthigt, einem seiner Mitbrüder, Wilhelm von Solagna, einen ausführlichen Bericht über seine Reise zu dictiren, welchen dieser lateinisch niederschrieb. Dies war Odorichs letzte Wirksamkeit für die Missionen. Da er sein Ende herannahen fühlte, bat er, nach Udine in dasselbe Kloster gebracht zu werden, in welchem er sein Ordensleben begonnen hatte, und hier beschloß er dasselbe durch einen glücklichen Tod am 14. Januar 1331. Infolge unvordenklicher Verehrung und vieler Wunder, welche auf seine Anrufung geschahen, ward er von Benedict XIV. am 2. Juli 1755 selig gesprochen und sein Fest für den Franciscanerorden auf den 3. Februar verlegt.

Der durch Wilhelm von Solagna aufgeschriebene Reisebericht Odorichs ward während zweier Jahrhunderte in vielen Abschriften verbreitet und auch wiederholt in's Italienische, Französische und Deutsche übersetzt. Handschriften verzeichnen u. A. Liruti (Notizie de' Letterati del Friuli I. Venezia 1760, 274 sgg.) und P. Venni (Elogio storico alle gesta del b. Odorico, Venezia 1761), besonders aber Cordier (s. u.) p. LXV ss. Gedruckt ward zuerst eine der italienischen Uebertragungen, herausgegeben von P. Virunio, 1513 zu Pesaro bei Hier. Soncino, eine andere von Ramusio im zweiten Bande von dessen Navigationi e Viaggi, Venezia 1583, 245 sgg. Die beste Ausgabe des lateinischen Textes findet sich in der schon genannten Schrift von P. Venni nach einer Handschrift von 1401, eine andere mit englischer Uebersetzung bei Hakluyt, The second Volume of the Principal Navigations etc., London 1599, 39 ff. Eine bedeutende Arbeit ist das Werk des Obersten Yule: Cathay and the way thither, Lond. 1866; nach ihm erschien eine Ausgabe von P. Teofilo Domenichelli (Prato 1881). Alle genannten Arbeiten übertrifft bei Weitem die [illegible] erschienene Ausgabe der französ. Uebersetzung des Johann von Ypern von Henri Cordier: Les Voyages en Asie au XIVe siècle du Bienheur. Frère Odoric de Pordenone, religieux de Saint François, publiés avec une Introduction et

des notes (vol. X des Recueil de voyages et documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIII[e] jusqu'à la fin du XVI[e] siècle, welcher von Schefer und Cordier herausgegeben wird). Der Verfasser hat 73 Handschriften des Reiseberichtes verglichen und zählt 13 gedruckte Ausgaben desselben in verschiedenen Sprachen auf. Der vielfach verderbte und interpolirte Text der alten Ausgaben ist kritisch corrigirt und mit sehr gelehrtem Apparat commentirt. Die Bollandisten geben einen Auszug, der mehr das innere als das äußere Leben des seligen Verfassers illustriren soll (AA. SS. Boll. Jan. I, 984 sqq.).

Dem merkwürdigen Bericht des heiligen Mannes haben Neuere wegen mancher fabelhaft erscheinenden Nachrichten wenig Glauben schenken wollen. Allein der Charakter des Verfassers verbietet ebenso, an Leichtgläubigkeit wie an romanhafte Uebertreibung von seiner Seite zu denken. Durch die gründliche Arbeit Cordiers ist der Bericht des Seligen auf wissenschaftlichem Wege glänzend gerechtfertigt, so daß Odorich neben Ibn Batuta und Marco Polo zu den bedeutendsten Reisebeschreibern des Mittelalters gehört. Schon der Lazaristenmissionar P. Huc, gewiß ein competenter Beurtheiler, versichert, daß Odorichs Darstellung von Südchina noch heute durch den Augenschein bestätigt werde. Tiraboschi weist nach, daß die Abschreiber Odorichs Text vielfach durch fabelhafte Zuthaten erweitert haben, wie denn auch bei Ramusio zwei Recensionen eines und desselben Textes stehen, welche der Herausgeber für zwei verschiedene Berichte halten konnte. Den Abschreibern sind daher die sonderbaren Mittheilungen zuzuweisen, welche offenbar der Wahrheit oder der Möglichkeit widerstreiten. Unaufgeklärt bleibt, wie der italienische Bruder überall, wohin er kam, sogleich sich verständlich machen und in der Landessprache das Evangelium verkündigen konnte; da er selbst keinen Aufschluß gibt, auf welchem Wege er sich die nothwendigen Sprachkenntnisse angeeignet habe, so wird man seinen Biographen glauben müssen, daß er, wie später der hl. Franz Xavier, vom heiligen Geist die Sprachengabe erhalten hatte (Cornejo, Chronica seraphica III, en Madrid 1686, 545). (Vgl. Tiraboschi, Storia della letteratura Italiana V, 1, 5 [Ven. 1823, IX, 163]; J. L. Moshemii Hist. Tartarorum ecclesiastica, Helmstadi 1741, 100 sqq.; Brunet, Manuel IV, 160 s.; Kunstmann, in den Hist.-pol. Blättern XXXVIII [1856], 507 ff.; M. Huc, Le Christianisme en Chine etc. I, Paris 1857, 398 ss.; Encyclopaedia Britannica, art. Odoric, by H. Yule. Weitere Literatur s. bei Cordier l. c. CXXXVIII ss.) [Kaulen.]

Oecolampadius, Johann, sogen. Reformator in Basel, war 1482 zu Weinsberg geboren. Sein ursprünglicher Name lautete nicht „Hausschein", wie man später die gräcisirte Namensform zurückübersetzte, sondern „Hußgen" oder „Heußgen". Die Mutter, welche aus einer angesehenen Familie der Stadt Basel stammte, setzte es gegenüber den Einreden des Vaters durch, daß der Sohn für das Studium bestimmt wurde. Seine humanistische Vorbildung erhielt dieser in seiner Vaterstadt und in Heidelberg. Dann widmete er sich zu Bologna dem Studium der Rechte, fand aber an diesem Fache kein Gefallen und kehrte 1499 nach Heidelberg zurück, um dort Theologie und Humaniora zu studiren. Er vertiefte sich in die Lesung von Schriften der Mystiker, vor Allem Gersons und Hugo's von St. Victor; eine solide theologische Bildung aber erwarb er sich nicht. Schon frühzeitig hatte er sich auch mit der Dichtkunst abgegeben und bereits mit 14 Jahren Verse gemacht; später arbeitete er größere Gedichte und Tragödien aus. Mit Vorliebe schloß er sich an die Humanisten an. So ist es erklärlich, daß er sich später meist von Gefühlen beherrschen und leiten ließ, anstatt feste Grundsätze zu befolgen; daher kam es auch, daß er in den religiösen Kämpfen seiner Zeit jeglichen Halt verlor, in eine peinliche Zerrissenheit gerieth, in ein unheilvolles Schwanken verfiel und von einer Unruhe getrieben wurde, welche ihn mit keiner Lage zufrieden werden ließ. Im J. 1503 wurde er magister artium und darauf Erzieher der jüngeren Söhne des Kurfürsten von der Pfalz. Letztere Stellung gab er bald wieder auf, empfing nun die Priesterweihe und übernahm ein Beneficium, welches seine Eltern zu Weinsberg gestiftet hatten. In dieser Stellung hielt er Predigten über die sieben Worte Jesu am Kreuze, deren Herausgabe unter dem Titel „Declamationes oder Reden Icolampads über das Leiden und die letzte Predigt unseres Herrn Jesu Christi am Kreutz unter dem Bild eines wegziehenden Predigers" Zasius 1512 zu Freiburg vermittelte. In denselben äußert sich ungeheuchelte Frömmigkeit und katholische Ueberzeugung. Oecolampadius bekennt entschieden seine Verehrung gegen die seligste Jungfrau, sowie seinen Glauben an die Gegenwart Christi im Altarssacramente, und preist diejenigen glücklich, welche aus Liebe zur Vollkommenheit der Ehe entsagen. Allein nur wenige Jahre hielt Oecolampadius in Weinsberg aus. Er begab sich nach Stuttgart, Tübingen und Heidelberg und wurde an diesen Orten mit Johann Reuchlin, Melanchthon, Johann Brenz und Wolfgang Capito befreundet. Nach vorübergehendem Aufenthalte in seiner Vaterstadt kam er nach Basel; hier ward er 1515 Prediger am Münster und lernte Erasmus kennen, welchen er „die Krone seines Hauptes" nannte. Zu dieser Zeit verfaßte er eine Schrift De ritu paschali sowie eine griechische Grammatik und gab einige kleinere Schriften der griechischen Väter heraus. Im J. 1518 wurde er Doctor der Theologie. Bald darauf folgte er einem Rufe als Domprediger nach Augsburg. Erasmus gab ihm bei seinem Weggange von Basel als Andenken einen kleinen Aufsatz über den Anfang des Evangeliums des hl. Johannes,

den Oecolampadius oft mit heißen Küssen bedeckte. Damals war er für Erasmus noch plane monachus et superstitione submolestus. In Augsburg wurde Oecolampadius mit Luther und dessen Anhängern persönlich bekannt. Hier, mitten in den Kampf der Geister hineingestellt, begann er zu schwanken. Dr. Eck hatte behauptet, in Augsburg stehe mit Ausnahme einiger ungebildeten Domherren niemand auf Seiten Luthers. Dieß scheint die Eitelkeit des Dompredigers verletzt zu haben; er schrieb nun gegen Eck und trat in Briefwechsel mit Luther und Melanchthon. Dessenungeachtet übersetzte er eine Rede des hl. Gregor von Nazianz, welche voll ist von herrlichen Schilderungen eines gottgeweihten Lebens, und widmete dieselbe einer Tochter seines Freundes Peutinger, um sie in ihrem Vorsatze, in ein Kloster zu treten, zu bestärken. Melanchthon theilte ihm den Verlauf der Leipziger Disputation mit und hoffte ihn dadurch ganz zu gewinnen; allein Oecolampadius trat bald darauf (23. April 1520) in das Birgittenkloster zu Altomünster (s. d. Art. Alto), um dort „sich selbst zu leben und um die Meinungen der Menschen sich nicht weiter zu bekümmern“. Gerade aus dem, was Luther und Karlstadt in Leipzig gesagt hatten, erkannte er wohl, daß es sich um einen Kampf gegen die Grundfesten des Christenthums handle, und es schauderte ihm vor dem Abgrunde; er wollte vor der Gefahr, seinen Glauben zu verlieren, sich flüchten. Deßwegen überhäuften Luthers Anhänger ihn mit Spott; als dieß nichts fruchtete, griffen sie zu einem andern Mittel. Sie ersuchten ihn im größten Vertrauen um sein Urtheil über die eben erschienene Bulle des Papstes gegen Luther; seine Ansicht sei ihnen von großem Werthe. Das war für die Eitelkeit eines Gefühlsmenschen eine schwere Versuchung. Er antwortete, daß er nicht alle Behauptungen Luthers gelesen habe; was er aber gelesen, könne er nicht mißbilligen, ja Einiges davon sei für ihn so gewiß, daß er selbst von einem Engel im Himmel das Gegentheil sich nicht würde einreden lassen. Alsbald veröffentlichte Capito dieses Urtheil, und man verbreitete dasselbe allenthalben. Oecolampadius kam nun in große Verlegenheit. Er äußerte, daß er die Veröffentlichung seiner Antwort bedauere, „weniger um seiner selbst als um der Brüder willen, die dadurch in üblen Ruf zu kommen fürchten“. Indeß mußte er sich entscheiden, entweder mit dem Orden oder mit seinen Freunden zu brechen. Er entschied sich für ersteres, las eifrig die Schriften Luthers, wurde bald an diesem und jenem Glaubenspunkte irre und verließ sodann im Februar 1522 das Kloster. Vom Orden erhielt er noch ein Reisegeld. Nun begab er sich zunächst nach Mainz zu Capito, dann nach Weinsberg zu seinen Eltern und hierauf nach Heidelberg. Seine Erwartungen, an letzterem Orte oder in Ingolstadt einen Lehrstuhl zu erhalten, gingen nicht in Erfüllung, da man ihn bereits als Anhänger Luthers betrachtete. Nun wählte er im April 1522 die Ebernburg des Franz von Sickingen zu seinem Aufenthalte. Hier predigte er täglich und las einen Theil der heiligen Messe in deutscher Sprache. Mehrere Monate blieb er in der wenig sittlichen Umgebung Ulrichs von Hutten und Hartmuths von Cronburg. Diese Beiden scheinen ihn auch begleitet zu haben, als er sich im November 1522 nach Basel begab. Dort nahm er zunächst im Hause des Buchhändlers Cratander Wohnung und trat bald in freundschaftliche Beziehungen zu Zwingli. Der damals kranke Pfarrer von St. Martin nahm ihn als Vicar an, und mit Erlaubniß des Rathes hielt er an der Universität Vorlesungen über alttestamentliche Propheten und paulinische Briefe. Obgleich schon jetzt ganz der neuen Lehre zugethan, rückte er doch nur allmälig mit seinen Ansichten heraus. Er benahm sich bedächtig und schlau, trat zunächst leise auf, schob Andere vor und ließ diese ausführen, was er angezettelt hatte. Dem Rathe schmeichelte er und suchte ihn in Gegensatz zu Bischof und Universität zu bringen, welche am alten Glauben festhielten. Im August 1523 schlug er einige Thesen an schwarzen Brette an und lud zu einer Disputation ein, „um von der wahren evangelischen Lehre Bericht zu geben“. Oecolampadius vertheidigte hier bereits die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Die Universität verbot die Theilnahme an der Disputation, welche aber trotzdem stattfand. In einem weitern Religionsgespräche entschied sich Oecolampadius für die Freigebung der Priesterehe, doch gab er noch dem ehelosen Leben den Vorzug. Bei einer Disputation Farels (s. d. Art.) in Basel trat er nicht hervor, diente aber als Dolmetsch. Im Februar 1525 ernannte ihn der Rath zum Pfarrer an St. Martin. Noch immer las Oecolampadius die heilige Messe und doch ließ er im gleichen Jahre die Schrift erscheinen: De genuina verborum Domini: Hoc est corpus meum, juxta vetustissimos auctores expositione liber. In derselben sprach er sich offen für die Abendmahlslehre Zwingli's aus. Bei den Einsetzungsworten beläßt er zwar das Zeitwort in seiner Bedeutung, faßt aber das Wort „Leib“ tropisch auf. Es bedeutet nach ihm nur eine Figur des Leibes. Er sagt unter Anderem: „Die Gläubigen sollen die äußerlichen Symbole mehr um der Nächsten als um ihretwillen gebrauchen; die Sacramente sind zum Bekenntnisse der Gemeinschaft und zur Nahrung der Nächstenliebe eingesetzt, auf daß wir, im Bewußtsein, Brüder und Glieder in Christo zu sein, diesen Glauben durch äußere Dienstleistungen und Bezeugungen kundgeben. Daher ist nicht einmal die Danksagung nach dem Abendmahle nöthig.“ Die Sacramente vermitteln also keine Gnade; sie sind nur ein Bekenntniß des Glaubens und dienen dadurch zur Erbauung Anderer. Die genannte Schrift erregte in Basel großes Aufsehen; sie wurde confiscirt und der Rath erließ ein Verbot, irgend etwas von Oecolampadius zu drucken. Schon im folgenden Jahre wurde dieses Verbot aber wieder aufgehoben und

Oecolampadius gewann mehr als je Einfluß. Bei seiner Ernennung zum Pfarrer von St. Martin hatte man ihm zwar gestattet, „das Evangelium und die Lehre Gottes frei, öffentlich und unverborgen zu predigen", allein am Gottesdienste sollte er ohne Genehmigung des Rathes keine Neuerung vornehmen. Im Mai 1527 wurde an beide Religionsparteien die Aufforderung erlassen, schriftlich ihre Ansicht über die heilige Messe kundzugeben. Nachdem dieß geschehen, entschied der Rath nach einigem Zögern, die Messe solle zwar nicht allgemein abgeschafft werden, es bleibe aber dem Gewissen der Einzelnen überlassen, sie beizubehalten oder nicht. Bereits 1526 hatte Oecolampadius eine neue Gottesdienstordnung unter dem Titel „Form und Gestalt, wie der Kindertauf, des Herrn Nachtmahl und der Kranken Heimsuchung jetzt zu Basel von etlichen Predikanten gehalten werden. Die Wahrheit bleibt ewig", verfaßt. In den Kirchen der Prädicanten wurde nun die Messe abgeschafft und der Gesang deutscher Psalmen, die Oecolampadius mit Schmähungen gegen die katholische Kirche anfüllte, eingeführt. Die Klöster wurden aufgehoben, das Einkommen des Bischofs und der katholischen Professoren gekürzt. Die Prädicanten hatten nun ungehindertes Spiel. Sie eiferten in ihren Reden gegen den „Antichrist", die „mönchischen Lasterhöhlen" und die „unwissenden Meßpfaffen". Oecolampadius verheiratete sich mit der Wittwe Wibrandis Keller, geb. Rosenblatt. Am Charfreitage des Jahres 1528 wurden in der St. Martinskirche und am zweiten Osterfeiertage in der Augustinerkirche durch einige handfeste Leute, angeblich ohne Wissen des Oecolampadius, die meisten Bilder entfernt und zerstört. Als man die Thäter gefangen setzte, verwendete sich Oecolampadius für dieselben. Bald darauf ließ der Rath selbst in den genannten Kirchen, in St. Leonhard und bei den Barfüßern die Bilder beseitigen. Hierüber schrieb Oecolampadius an Capito: „Meiner Treue! ein sehr trauriges Schauspiel für die Abergläubischen; sie hätten Blut weinen mögen. So grausam verfuhr man gegen die Götzen, und aus Schmerz darüber verschied die Messe. Die Gegner bezeichnen mich als den Anstifter aller dieser Bewegungen." Im Februar 1529 erzwangen 2000 Bürger die Vertreibung der katholischen Rathsherren und die Ergänzung des Rathes durch die Bürger. Oecolampadius wurde nun Münsterpfarrer und Antistes der gesammten Geistlichkeit. Dieß alles genügte ihm noch nicht. In wiederholten Eingaben an den Rath verlangte er vollständige Abschaffung des katholischen Gottesdienstes und ausschließliche Herrschaft des „Evangeliums". Wer nicht zum Abendmahle gehe, solle als des Bannes würdig betrachtet werden. Auch dieses Ziel erreichte er, denn 1530 wurde die Feier der heiligen Messe selbst in Privathäusern verboten und die Theilnahme am protestantischen Abendmahle Allen unter strenger Strafe befohlen. Oecolampadius hatte die Kirche vollständig der weltlichen Gewalt überliefert; nun wollte er aber doch in der neuen Kirche herrschen. Er hielt eine Rede vor dem Rathe und forderte, daß man wenigstens die Excommunication als geistliche Angelegenheit behandle und seinem Ermessen anheimgebe. Nicht der Staat, sondern die Kirche habe die Gewalt, zu binden und zu lösen, erhalten. Allein der Rath ging auf sein Ansinnen nicht ein und gestattete ihm nur eine Betheiligung in höchster Instanz. Darüber äußerte sich Oecolampadius voll Unmuth in einem Briefe an Zwingli. Er hatte bereits eine Liste derjenigen entworfen, welche mit dem Banne zu belegen seien. Auf derselben waren vor Allem diejenigen verzeichnet, welche in ihrem Hause die heilige Messe hatten lesen lassen. Gegen die oben genannte Schrift des Oecolampadius De genuina verborum Domini . . . expositione liber hatte Brenz im Namen der schwäbischen Prädicanten eine Gegenschrift erscheinen lassen: Syngramma Suevicum (1525). Oecolampadius antwortete mit dem Antisyngramma ad ecclesiastes Suevos (1526). Auch am Marburger Religionsgespräch im J. 1529 betheiligte er sich an der Seite Zwingli's. Im selben Jahre arbeitete er an der Einführung der neuen Lehre in Mühlhausen, 1530 correspondirte er mit den Waldensern, 1531 half er bei der „Reformation" der Städte Biberach, Memmingen und Ulm; auch hatte er theilgenommen an den Disputationen zu Baden (1526) und Bern (1528). Nach dem Tode Zwingli's sollte Oecolampadius dessen Nachfolger in Zürich werden, lehnte dieß jedoch ab. Schon bald darauf starb er an höchst schmerzlichem Knochenfraß (24. November 1531). — Ein Verzeichniß der Schriften des Oecolampadius gibt Grynäus, welches Herzog und Hagenbach vervollständigten. Oecolampadius' erste Biographien wurden verfaßt von Capito und Grynäus 1536. (Vgl. ferner Heß, Lebensgesch. Dr. Joh. Oecolampads, Zürich 1793; Herzog, Das Leben Joh. Oecolampads und die Reform. der Kirche zu Basel, Basel 1843, 2 Bde.; Hist.-pol. Blätter XIII u. XIV [1844]; Riffel, Kirchengeschichte der neuesten Zeit III, Mainz 1846, 300 ff.; Hagenbach, Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der ref. Kirche II, Elberfeld 1859; Archiv f. schweiz. Ref.-Gesch. I [1869], 460 f. und 491; Allgem. deutsche Biographie XXIV, 226 ff.; Theol. Zeitschrift aus der Schweiz X [1893], 1. u. 2. Heft.) [G. Mayer.]

Oeconom, bischöflicher, hieß in früherer Zeit derjenige Cleriker der Cathedrale, welchem der Bischof unter seiner Aufsicht und Oberleitung die Verwaltung des Kirchenvermögens seiner Diöcese übertragen hatte. In den drei ersten Jahrhunderten, als die Einkünfte der Kirchen größtentheils nur in Oblationen, Primitien und anderen freiwilligen Natural- und Geldbeiträgen bestanden und, soweit sie aufbewahrt werden konnten, von allen Kirchen an die bischöfliche Mutterkirche zur sofortigen Repartition eingeschickt zu werden pflegten,

hatten die Bischöfe regelmäßig sich selbst der Verwaltung und Vertheilung dieser Einkünfte unterzogen (c. 5 et 7, C. X, q. 1; c. 23 et 24, C. XII, q. 1). Als aber seit dem 4. Jahrhundert mit der raschen Zunahme der Gläubigen das Vermögen der Kirchen durch Schenkungen, Vermächtnisse und andern Erwerb immer ansehnlicher wurde, konnte der Bischof sich ohne Nachtheil für seinen höhern Beruf nicht mehr in eigener Person mit dieser mühevollen und zeitraubenden Angelegenheit befassen und war deßwegen genöthigt, einen eigenen Mann seines Vertrauens aus der Mitte seines Clerus zu ernennen, dem er diesen Theil seiner bischöflichen Sorge unter seiner Oberaufsicht und Leitung übertrug. Das vierte öcumenische Concil (zu Chalcedon 451) erhob durch can. 26 diese durch die Umstände gebotene und theilweise schon in Uebung gekommene Maßnahme zum allgemeinen Gesetze (s. c. 21, C. XVI, q. 7). Bald aber waren auch diese bischöflichen Oeconomen ihrem ausgedehnten Wirkungskreise nicht mehr gewachsen; deßhalb wurde, seitdem mit der schärfern Ausbildung der Landpfarreien im 6. Jahrhundert die Kirchen ganz besonders in liegenden Gründen dotirt worden, eine wesentliche Abänderung der bisherigen Verwaltung eingeführt und den Priesterconventen solcher Pfarreien gleich unmittelbar und ständig die Administration ihres Kirchenvermögens überlassen. Sie sollten unter Einhaltung der gesetzlichen Viertheilung (s. d. Art. Kirchenvermögen II, od. VII, 696) die für den Clerus, für die Kirche und für die Armen treffenden Antheile gegen jährliche Rechnungsablage selbst verwalten und mußten nur die quarta episcopalis an die bischöfliche Kammer entrichten. Dadurch wurde der Geschäftskreis des vom Bischofe bestellten Oeconomen bedeutend verringert. Bei der im 8. Jahrhundert entstandenen eigenthümlichen Verfassung der Dom- und Collegiatstifte war dieses Amt meist von einem der beiden Hauptdignitare, und zwar regelmäßig vom Propste als Oberöconom dirigirt, während die unmittelbare Verwaltung in verschiedene dienstliche Aemter eines Zahlmeisters, Kastners, Küchen- und Kellermeisters &c. sich theilte. Diese waren ebenso dem Propste verantwortlich, wie dieser selbst alljährlich dem Bischofe und dem Capitel Rechnung zu legen hatte. Die Verwaltung der öconomischen Angelegenheiten der Capitel blieb auch nach der Auflösung des gemeinsamen Lebens der Stifte bis in die jüngste Zeit in der Hand des Propstes, während seit jener Veränderung die vom Capitelgute abgesonderte Vermögensmasse des Bischofs, die sog. mensa episcopalis (s. d. Art. Mensalgut 1), einen eigenen Oeconomen in der Person eines Vicedominus oder bischöflichen Hausverwalters erhielt. Daher hat auch das tridentinische Concil verordnet, daß im Falle der Erledigung eines bischöflichen Stuhles das Capitel binnen acht Tagen a die vacaturae wie für die Verwaltung der bischöflichen Jurisdiction einen Vicar, so für die Verwaltung der bischöflichen Einkünfte einen oder mehrere Oeconomen (oeconomos) bestellen solle. Ist das Capitel säumig, so devolvirt das Recht, den Oeconomen zu bestellen, an den Erzbischof, bei Metropolitancapiteln aber in diesem Falle an den ältesten Bischof der Provinz, bei exemten Stiftern an den Bischof des nächstgelegenen Bisthums (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 16 De ref.). Wäre aber der Sitz des Erzbischofs oder Bischofs, der nach dem Devolutionsrechte den Oeconomen zu ernennen hätte, den Augenblick selbst erledigt, so ginge jenes Recht an das Capitel des verwaisten Sitzes über (vgl. Bened. XIV., De synod. dioeces. 2, 9). Der interimistische Oeconom hat jedenfalls dem künftigen Bischofe Rechenschaft abzulegen, und dieser soll ihn wegen unredlicher und fahrlässiger Verwaltung zur Rechenschaft ziehen (Conc. Trid. l. c.). [Permaneder.]

Oeconomisten, s. Physiokraten.

Oecumenius, Bischof von Tricca in Thessalien, wird den hervorragenderen griechischen Exegeten des Mittelalters zugezählt. Die gewöhnliche Angabe, Oecumenius habe gegen Ende des 10. Jahrhunderts gelebt, geht auf eine vorläufige Vermuthung Cave's zurück (Olympiodoro illum hic adjungimus ad a. 990, donec veram ejus aetatem expiscari liceat; Cave, Script. eccl. hist. lit. II, Basileae 1745, 112). Oudin wollte diese Vermuthung durch die Bemerkung stützen, Oecumenius führe in seinen Commentaren nicht bloß Photius (gest. um 891), sondern auch schon Arethas von Cäsarea (gest. nach 932) als Gewährsmänner an (C. Oudin, Comment. de script. eccl. II, Lips. 1722, 518). Aber die Aechtheit der fraglichen Commentare unterliegt sehr gewichtigen Bedenken (s. u.), und Arethas von Cäsarea wird in denselben nicht ein einziges Mal erwähnt. Ein sicherer terminus ante quem für die Lebenszeit des Oecumenius läßt sich einstweilen wohl nur dem Umstande entnehmen, daß ein anonymer Auszug aus Oecumenius' Commentar über die Apocalypse in einer Handschrift des 11. Jahrhunderts (Cod. Coislinianus 224) erhalten ist (nach B. de Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana, Paris 1715, 274, stammt die Handschrift aus dem Ende des 10. oder dem Anfang des 11. Jahrhunderts, nach H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale III, Paris 1888, 157, aus dem 11. Jahrh.). Aus der Aufschrift dieses Auszuges erfahren wir, daß Oecumenius Bischof von Tricca in Thessalien war (Ἐκ τῶν Οἰκουμενίῳ τῷ μακαρίῳ [illegible] Τρίκκης Θεσσαλίας θεοφιλῶς πεπονημένων [illegible] τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ θεολόγου [illegible] σχολικὴ κ. τ. λ.). Das beachtenswerthe [illegible] des Auszuges, über Aechtheit und Canonicität der Apocalypse handelnd, wurde nach Cod. Coislin. 224 schon von de Montfaucon mitgetheilt (l. c. [illegible] 279; abgedruckt bei Migne, PP. gr. CXIX, [illegible] ad 726); den Auszug selbst hat nach der [illegible] Handschrift erst J. A. Cramer herausgegeben [illegible]

tenae Graec. Patrum VIII, Oxonii 1844, 497 ad 582; das Vorwort des Auszuges findet sich hier 173—175; bei Migne ist Cramers Edition leider ganz unberücksichtigt geblieben). Die Bezeichnung als Oecumenii Commentarius ist mißverständlich; es handelt sich, wie gesagt, um einen Auszug, welcher allerdings nach der Versicherung des unbekannten Verfassers den ursprünglichen Commentar ohne wesentliche Lücken wiedergibt (σύνοψις σχολικὴ μετὰ τῆς δεούσης ὅσον κατὰ σύνοψιν ἀνελλιποῦς αὐταρκείας). Drei andere Commentare (über die Apostelgeschichte, über sämmtliche Briefe des hl. Paulus und über die 7 katholischen Briefe) sind unter Oecumenius' Namen schon im 16. Jahrhundert bekannt geworden. Den griechischen Text ließ Donatus Veronensis drucken (Verona 1532), und J. Hentenius ließ alsbald eine lateinische Uebersetzung folgen (Antwerpen 1545). Einen Abdruck des Textes und der Uebersetzung veranstaltete unter Anderen F. Morellus (Paris 1631, in 2 Foliobänden), und ein Nachdruck dieses Abdruckes findet sich bei Migne, PP. gr. CXVIII—CXIX. Im Unterschiede von der muthmaßlichen Anlage des Commentars über die Apocalypse trägt der Commentar über die paulinischen Briefe fast den Charakter einer Catene. Es ist allerdings zunächst und hauptsächlich der Verfasser, welcher das Wort führt; zugleich aber wird eine Anzahl älterer Erklärer wieder und wieder mit Namen aufgerufen, um ihr Votum abzugeben. Weitaus am häufigsten tritt Photius auf. Auch in den kürzer gehaltenen Commentaren über die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe werden einige Male verschiedene Auslegungen neben einander gestellt, aber in der Regel ohne Nennung des jedesmaligen Urhebers oder Vertreters, nur durch ἄλλως oder ἑτέρως von einander unterschieden. Ueber den Verfasser der drei Commentare beobachtet die der Ausgabe zu Grunde liegende Handschrift völliges Schweigen. Aus inneren Anzeichen glaubt indessen Donatus (in der Vorrede der Ausgabe) mit höchster Wahrscheinlichkeit Oecumenius als Verfasser oder Compilator erweisen zu können. Dieser Versuch muß deßhalb befremden, weil in dem Commentar über die paulinischen Briefe auch Oecumenius nicht selten mit Namen eingeführt wird. Oecumenius' Erklärung, so möchte man schließen, wird also dem fraglichen Verfasser als Quelle vorgelegen haben. Indessen sind es gerade die mit Oecumenius' Namen bezeichneten Scholien, insbesondere Bemerkungen zu Col. 4, 14—18 und zu Eph. 4, 14—16, welchen Donatus seine Beweise entnimmt. Die Erklärung des Colosserbriefes schließt mit den Worten: (Οἰκουμενίου.) Ἐκ τοῦ ἀντιγράφου μὴ εὑρὼν καλῶς τὰς παραγραφὰς τοῦ μακαρίου Ἰωάννου τῆς πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολῆς συνέγραψα αὐτὰς ὅπως ἠδυνάμην. Εἰ οὖν εὑρεθῇ τι ἐν αὐταῖς ἢ κοῦφον ἢ ἐπιλήψιμον, ἴστω ὁ ἀναγινώσκων ἐμὸν εἶναι τὸ τοιοῦτον πταῖσμα (Migne, PP. gr. CXIX, 56). Hier soll Oecumenius nach Donatus von der vorliegenden Erklärung des Colosserbriefes reden, dieselbe als sein Werk bezeichnen und der besondern Nachsicht des Lesers empfehlen: er habe keine gute Abschrift der Scholien des hl. Chrysostomus finden können und sei deßhalb zum Theil auf seine eigenen Kräfte angewiesen gewesen. In Wahrheit spricht Oecumenius aber doch nur von einer Abschrift der Scholien des hl. Johannes: „Da ich die Erklärungen des sel. Johannes zum Colosserbriefe (die Worte τῆς πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολῆς möchte man übrigens für ein späteres Einschiebsel halten) aus der Handschrift nicht gut herausfand, so habe ich dieselben (nämlich die Erklärungen des sel. Johannes) zusammengeschrieben, so gut ich konnte." Daß aber diese Abschrift nicht identificirt werden darf mit der vorliegenden Erklärung des Colosserbriefes, erhellt, auch ohne Vergleichung der Homilien des hl. Chrysostomus, schon daraus, daß in dieser Erklärung Basilius und Johannes je einmal, Theodoret zweimal, Oecumenius dreimal, Photius zehnmal mit Namen auftreten. Zu Eph. 4, 14—16 bemerkt Oecumenius: Ὅρα τί κἀγὼ ἐνόμισα. Οὔτε γὰρ ἐχώρησα τὰ τοῦ μακαρίου νοῆσαι (Migne, PP. gr. CXVIII, 1221) — „Sieh, was auch ich gemeint habe; denn ich bin nicht im Stande gewesen, die Ausführungen des Seligen zu verstehen." Offenbar das allerdings seltsame Geständniß eines Commentators, welcher sich damit begnügte, die Erklärungen des hl. Chrysostomus (an diesen wird zu denken sein) unverstanden wiederzugeben. In der vorliegenden Erklärung des Epheserbriefes aber wird einmal Johannes, einmal Theodoret, zwölfmal Oecumenius, 22mal Photius namhaft gemacht. Deßhalb darf man wohl, ohne einer nähern Untersuchung vorgreifen zu wollen, auf Grund des Gesagten jedenfalls behaupten, daß sich gegen die Abfassung des Commentars über die paulinischen Briefe durch Oecumenius sehr starke Zweifel erheben. Zum Beweise der Identität des Verfassers dieses Commentars mit dem Verfasser der Commentare über die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe hat Donatus sich begnügt, die Verwandtschaft des Stiles hervorzuheben (cum ejusdem omnino sint phrasis). Schegg hat gelegentlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Erklärung des Jacobusbriefes von Theophylact (gest. nach 1118) nichts Anderes sei als eine „fast wörtliche, nur hie und da überarbeitete Abschrift des Oecumenius" (P. Schegg, Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief II, München 1883, 17). In der That stimmt der Text bei Theophylact (s. Migne, PP. gr. CXXV, 1131—1190) mit dem Texte bei Oecumenius (ib. CXIX, 451—510), von geringfügigen Umstellungen, Auslassungen und Erweiterungen abgesehen, wörtlich überein. Eine weitere Vergleichung aber führt zu dem Ergebnisse, daß von der Erklärung der sechs anderen katholischen Briefe bei Theophylact und bei Oecumenius ganz dasselbe gilt. Ob jedoch der Theophylacttext eine Copie des Oecumeniustextes und nicht vielmehr der angebliche Oecumenius in Wirklichkeit Theophylact ist, muß vorläufig dahingestellt bleiben.

Es sei nur noch bemerkt, daß auch zwischen der beiderseitigen Erklärung der Apostelgeschichte eine enge Verwandtschaft besteht. — Die sehr dürftige Literatur über Oecumenius verzeichnet Chevalier, Répert. 1670. Das Meiste hat Fabricius-Harles, Bibl. gr. VIII, Hamburgi 1802, 692 ad 695. Ueber die älteren Druckausgaben gibt Genaueres Hoffmann, Bibliograph. Lexikon der gesammten Literatur der Griechen III, 2. Ausgabe, Leipzig 1844, 3—5. [Bardenhewer.]

Oelberg (einmal clivus olivarum, sonst mons olivarum, mons oliveti), eine in der heiligen Schrift oft genannte Anhöhe auf der östlichen Seite von Jerusalem. Sie führt ihren Namen nach den früher auf derselben befindlichen Oelbaumpflanzungen und heißt deßwegen 2 Esdr. 8, 15, wo Oelzweige zu sammeln befohlen wird, einfach „der Berg", sonst aber auch ihrer Lage nach „der Berg im Angesicht Jerusalems" (3 Kön. 11, 7) oder „der Berg im Osten der Stadt Jerusalem" (Ez. 11, 23). Sie ist die Stätte, welche einigen der wichtigsten Begebenheiten im Alten wie im Neuen Testament zum Schauplatz gedient hat, und ist selbst ein Bindeglied zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde. Den Oelberg hinauf floh David gebeugt und verlassen vor seinem aufrührerischen Sohn, um möglichst bald den Jordan zwischen sich und ihm zu wissen; auf dem Oelberg baute Salomon heidnische Tempel für seine Frauen, und für den Erlöser war der Oelberg der Ort der tiefsten Erniedrigung wie der höchsten Verherrlichung. Bei dieser Aufzählung ist indeß der Name in einem weitern Sinne genommen, insofern damit der ganze langgestreckte Bergrücken bezeichnet ist, welcher östlich und nordöstlich von Jerusalem steil aus dem Cedronthal aufsteigt und sich nach Osten allmälig niedersenkt. Dieser Bergzug ist durch zwei Einsattelungen in drei von Norden nach Süden nur wenig an Höhe abnehmende Kuppen getheilt, von denen gewöhnlich nur die mittlere unter dem Namen Oelberg verstanden wird. Der Oelberg in diesem Sinn ist 804 m hoch und überragt deßwegen den Tempelberg um mehr als 60 m, so daß man vom Gipfel des Oelbergs eine freie Aussicht nicht bloß über die Stadt Jerusalem (vgl. Matth. 24, 3. Marc. 13, 3), sondern auch über einen großen Theil des judäischen Landes genießt. Seit früher Zeit scheint dieser Gipfel eine heilige Stätte gewesen zu sein; denn die Absicht Davids, dort, vielleicht zum letzten Mal, Gott anzubeten (2 Sam. 15, 32), hängt gewiß mit älterer religiöser Bedeutsamkeit der Stelle zusammen. Auch Ezechiel schaute hier die Herrlichkeit des Herrn (Ez. 11, 23), und ebenso soll nach dem Propheten Zacharias (14, 4 ff.) hier der Richter der Welt erscheinen, um Jerusalem vor seinen Feinden zu sichern. Durch die Einsattelung südlich von dieser Höhe führt der Weg nach dem jenseits liegenden Bethphage; auf diesem Weg hielt Jesus am Palmsonntag seinen feierlichen Einzug in Jerusalem (Luc. 19, 37). Die Stelle aber, welche die Evangelisten im Sinne haben, wenn sie erzählen, daß Jesus mit seinen Jüngern an den Oelberg gegangen sei (Matth. 26, 30. Marc. 14, 26), oder daß er die Nacht am Oelberg zugebracht habe (Luc. 21, 37. Joh. 8, 1), war nicht auf dem Berge selbst, sondern am Fuß desselben gelegen; es war der den Christen unendlich theure Garten Gethsemani (s. d. Art.). An und auf dem Berge sind noch viele Stellen, die den Christen heilig sind (s. d. Art. Jerusalem VI, 1332); vor Allem gehört dazu die Stelle, von welcher nach uralter Tradition Jesus zum Himmel aufgefahren ist (s. d. Art. Himmelfahrt Christi VI, 1), eine Stelle, welche seit Constantins Zeiten durch eine oft erneuerte Kirche oder Kapelle bezeichnet ist. Südlich vom eigentlichen Oelberg jenseits der nach Bethanien führenden Einsenkung liegt die Bergkuppe, auf welcher Salomon die Tempel für Chamos und Moloch baute (3 Kön. 11, 7), und welche deßwegen gewöhnlich Berg Maschith oder Berg des Aergernisses genannt wird; auf der nördlichsten Spitze desselben, welche noch heute Viri Galilaei genannt wird, bezeichnete einst ein Thurm die Stelle, wo das Apg. 1, 10. 11 Erzählte geschah. Die dritte, nördliche [illegible] des Oelbergs im weitern Sinne ist der [illegible] („Warte"); hier schlugen die Römer das erste Lager auf, als sie sich anschickten, Jerusalem zu belagern (Jos. Bell. Jud. 2, 19; 4, 7); hier war es auch, wo Titus zuerst Jerusalem und den Tempel zu Gesicht bekam (Jos. l. c. 5, 2, 3). (Vgl. Tobler, Die Siloahquelle und der Oelberg. St. Gallen 1852.) [Kaulen.]

Oele, heilige (olea sacra), I. im liturgischen Sinne, sind die vom Bischof gesegneten und zur Spendung einzelner Sacramente sowie zur Vornahme von Consecrationen bestimmten Oele. Zu diesen gehören: 1. das Krankenöl (oleum infirmorum), 2. das Katechumenenöl (oleum catechumenorum) und 3. der Chrisam (sacrum chrisma); die Griechen nennen diesen ἅγιον μύρον, die beiden ersteren ἅγιον ἔλαιον. Als Materie für dieselben läßt die Kirche nur Olivenöl mit Ausschluß aller anderen Pflanzenöle zu, und zwar ohne jegliche Beimischung für die beiden ersten, mit der Beigabe von etwas Balsam und bei den Orientalen von anderen Gewürzen für den Chrisam. Bei einigen [illegible] storianern wurde auch Cocos- und Sesamöl [illegible] verwandt (s. Denzinger, Ritus Orientalium I, Wirceb. 1863, 32); in neuerer Zeit soll in Nordamerika Oel von der Baumwollstaude (vgl. Ephemerides liturgicae V, Romae 1891, [illegible]) in Gebrauch genommen worden sein. — Die [illegible] dieser Oele führt der hl. Basilius (De Spiritu S. 27, 66, bei Migne, PP. gr. XXXII, [illegible]) auf apostolische Ueberlieferung zurück, und sie galt von jeher bei den Lateinern und Griechen wie auch bei den älteren orientalischen Secten als wesentliches Erforderniß, durch welches die Oele erst sacramentale Materie werden. Das Weiheformular der lateinischen Kirche steht im Pontificale Romanum, ed. typ. Ratisbon. 1888, III, 41 [illegible]

Die Weihe ist dem Bischof vorbehalten und wird in seiner Cathedrale alljährlich am Gründonnerstag während der heiligen Messe vollzogen: die des Krankenöles vor den Schlußworten des Canon, die des Chrisams und des Katechumenenöles sofort nach der Communion; der Weihetag und die Verbindung der Weihe mit der heiligen Messe deutet den Zusammenhang der sacramentalen Salbungen, zu denen die heiligen Oele dienen, mit dem heiligen Meßopfer an. Wegen dieser Weihe wird im Sacramentarium Gelasianum die Messe des Gründonnerstags Missa chrismalis genannt. (Auch bei den Griechen, den Kopten und den syrischen Jacobiten findet die Weihe des Chrisams, bei letzteren gleichfalls die des Einen Oeles, welches sie zur Taufe und Oelung verwenden, an demselben Tage statt; die Segnung des Tauf- und Krankenöles wird bei den Griechen und Kopten mit der Spendung beider Sacramente verbunden und von den Priestern vollzogen.) Während der Bischof allein die Segnung des Krankenöles vornimmt, sind bei der mit größerer Feierlichkeit ausgestatteten Weihe der beiden anderen Oele zwölf Priester, das Apostelcollegium darstellend, nach dem Ausdrucke des Pontificale tamquam testes et ministerii s. chrismatis cooperatores und je sieben Diaconen und Subdiaconen tamquam ministri et inspectores mitbetheiligt. Nach der Segnung werden beide heiligen Oele als Träger der heiligenden Weihekraft vom Bischof und den mitthätigen Priestern durch Kniebeugung und die Begrüßung Ave sanctum chrisma, Ave sanctum oleum dreimal verehrt. Die jährliche Weihe deutet an und ausdrückliche Bestimmungen schreiben vor, daß die heiligen Oele nur bis zum nächstfolgenden Weihetermin, d. h. bis die neu geweihten Oele in den Besitz der einzelnen Kirchen gelangt sind, erlaubterweise gebraucht werden dürfen; was davon dann noch übrig ist, soll der Weisung des Pontificale gemäß in die Lampe vor dem heiligsten Sacramente gegossen und das in den kleineren Gefäßen in Baumwolle aufgesogene heilige Oel anderweitig verbrannt werden; keinesfalls ist es statthaft, den Oelen des Vorjahres die neu geweihten beizugießen. Da die neuen Oele in der Regel am Charsamstag zur Weihe des Taufwassers den einzelnen Kirchen zugegangen sind, so hat sich in Deutschland mancherorts die Anschauung gebildet, dieses Verbrennen solle bei der Feuerweihe geschehen; die Volksanschauung findet darin ein Verbrennen des Judas. — Daß die heiligen Oele in eigenen Gefäßen (s. d. Art. Oelgefäße) ehrerbietig aufbewahrt und gegen Mißbrauch und Verunehrung sicherzustellen sind, schärfen canonische Bestimmungen und die liturgischen Bücher wiederholt ein; Tauf- und Krankenöl sollen nur in der Kirche oder Sacristei in einem eigens dafür bestimmten passenden, reinen und entsprechend geschmückten Gelasse unter sicherem Verschlusse verwahrt werden (Rit. Rom. 2, 1, 37; 5, 1, 3; Pontificale Rom. am Schlusse der Oelweihe). Im Tabernakel des heiligsten Sacramentes sollen sie nicht untergebracht werden. Das passendste Gelaß dürfte ein Wandschränkchen (armariolum) im Chorraum auf der Epistelseite sein, wo auch in älteren Kirchen eine solche Vorrichtung sich findet, für das Katechumenenöl und den Chrisam aber in der Taufkapelle. Das Krankenöl darf mit Rücksicht auf eilige Versehgänge nur dann im Pfarrhause aufbewahrt werden, wenn die Kirche weit entlegen ist (S. R. C. 16. Dec. 1826; 31. Aug. 1872). — Zur Anwendung kommt das Krankenöl für sich allein bei der letzten Oelung, das Katechumenenöl allein bei der Priesterweihe und der Königskrönung, der Chrisam allein bei der Firmung, der Bischofsweihe, der Consecration von Patenen und Kelchen, sowie bei der Segnung der Agnus Dei genannten Wachstäfelchen durch den Papst; Katechumenenöl und Chrisam zugleich werden gebraucht bei der Taufwasserweihe, bei der Taufe, bei der Altar- und Kirchenconsecration; Krankenöl und Chrisam zugleich bei der Glockenweihe. — Ueber die Weihe der heiligen Oele bei den Griechen ist zu vergleichen Goar, Εὐχολόγιον, Lutet.-Paris. 1647, 354. 363 sq. 431 sqq., und betreffs der orientalischen Secten Denzinger l. c. I, 31 sqq., II, 519 sqq. 524 sqq.

II. Als heiliges Oel im weitern Sinne betrachtete man im Alterthum auch das Oel aus den Lampen, welche an den heiligen Orten, besonders in Jerusalem und Rom, vor den Gräbern der Martyrer, vor Bildern der Heiligen und in Kirchen überhaupt unterhalten wurden, sowie solches, das man auf den Sarkophag eines Martyrers träufeln ließ und mit Tüchern oder Schwämmen wieder aufnahm. Solche Oele wurden nach den betreffenden Heiligen oder Heiligthümern benannt, Reliquien gleich geachtet, in kleinen Glas-, Metall- oder Thongefäßen aufbewahrt und von den Gläubigen zur Selbstsegnung und zur Segnung von Kranken, nicht selten mit wunderbarem Erfolg, gebraucht; zu liturgischer Verwendung dienten sie nicht (s. Kraus, Realencyklop. II, 522 ff.; das Verzeichniß der heiligen Oele, welche Papst Gregor der Langobardenkönigin Theodelinde übersandte, bei Ruinart, Acta Martyr., Ratisb. 1859, 634 sq.). Daß gesegnetes Oel bereits in früher Zeit mit der Hoffnung auf leibliche Genesung zur Salbung der Kranken mit Rücksicht auf Marc. 6, 13 gebraucht wurde, ergibt sich aus den Zeugnissen Tertullians (Ad Scap. 4) und der Constit. Apost. (8, 29). Es muß dahingestellt bleiben, ob dabei das liturgische Krankenöl oder ein eigenes, durch private Segnung geweihtes Sacramentale gemeint ist. Spätere Zeugnisse für Krankenheilungen mit gesegnetem Oele s. bei Du Cange, Glossarium s. v. Oleum benedictum, und Catalani, Rituale Rom. commentariis illustratum II, Romae 1757, 69 sqq. Eine Segnung von Oel zu außerliturgischen Salbungen von Kranken kennt die griechische Kirche (Goar 864) und das römische Ritual. Die in diesem (8, 19) enthaltene benedictio olei simplicis wird durch

einen Exorcismus und ein Gebet vollzogen; ihre Vornahme steht jedem Priester ohne besondere Bevollmächtigung zu. — Zu den heiligen Oelen im weitern Sinne ist auch die ölartige Flüssigkeit zu rechnen, welche den Gräbern oder den Reliquien einzelner Heiligen entquillt, wie das in Deutschland bekannte Oel der hl. Walburgis zu Eichstätt u. A. Von solchen Oelen ist eine größere Zahl bei Kraus, Realencyklop. II, 524, aufgeführt. — Ueber die Verwendung des Oeles zur Speisung der Kirchenlampen und die symbolische Bedeutung desselben s. d. Art. Licht VII, 1971. [K. Schrod.]

Oelgefäße zur Aufbewahrung der heiligen Oele (s. d. Art.) und zum Gebrauche bei deren Verwendung, und zwar eines für jedes der heiligen Oele, sollen nach den rituellen Vorschriften aus Silber oder reinem Zinn, nicht aus einem leicht zerbrechlichen oder einem porösen, das Oel aufsaugenden Stoffe hergestellt und wohl verschließbar sein. Oelgefäße aus Glas hat die Provinzialsynode von Trier vom Jahre 1227 ausdrücklich verboten. Kupferne Behälter oder Büchsen von Holz mit einem Einsatz von Glas, der das heilige Oel enthält, entsprechen weder der Würde der geweihten Materie noch auch den kirchlichen Bestimmungen. Die Segnung dieser Gefäße ist nicht vorgeschrieben; es ist jedoch eine eigene Formel zur Segnung derselben in dem Anhang zum römischen Ritual, dem Benedictionale Romanum, vorgesehen. Um die Anwendung der richtigen Materie bei den einzelnen Salbungen zu sichern, soll jedes Gefäß mit einer seinen Inhalt deutlich bezeichnenden Aufschrift versehen sein, für deren Abkürzung sich die nicht mißverständlichen Siglen **Ol**(eum) **I**(nfirmorum) — **S**(acrum) **Chr**(isma) — **Ol**(eum) **Cat**(echumenorum) am meisten empfehlen. — Die größeren Gefäße, in denen die heiligen Oele in einer für die ganze Diöcese ausreichenden Quantität geweiht und aufbewahrt werden, nennt das Pontificale nach dem Vorgange des Gregorianischen Sacramentars ampullae, Kannen; das Pontificale und Rituale fordern daneben kleinere ampullae, in welchen der Jahresbedarf für eine Pfarrei oder einen größern Bezirk (Decanat) in Empfang genommen wird, und für den Gebrauch bei den sacramentalen Handlungen kleine, leicht tragbare und handliche Büchsen (vasa, vascula, pyxides, capsulae), in welchen dem heiligen Oele, damit es nicht verschüttet werde, nach der Weisung des Rituals etwas Baumwolle oder Werg beizugeben ist. Für die Altarweihe, wobei sowohl die einfachen Salbungen vorgenommen werden, als auch das flüssige Salböl verwandt wird, fordert das Pontificale zwei Gefäße mit Chrisam, ein vasculum und eine ampulla, und gleichfalls zwei mit Katechumenenöl. Die Oelbüchsen für den täglichen Gebrauch sind in der Regel von cylindrischer Form, etwa 5 cm hoch und eben weit genug, daß der Daumen bequem in das heilige Oel eingetaucht werden kann. Auch Hörner wurden, wie z. B. bei der Salbung Kaiser Otto's des Großen, als Oelgefäße benutzt. Die zu den Salbungen bei der Taufe geforderten zwei Oelbüchschen sind meistens mit einander verbunden. Wie die größeren Kannen bei der Oelweihe mit einer seidenen Hülle, und zwar die für Chrisam mit einer von weißer Farbe bekleidet sein sollen, so soll auch das Gefäß des Krankenöls bei dem Versehgang in einer violetten Burse getragen werden. Die noch stellenweise übliche Einfügung des Krankenölgefäßes in den Fuß oder Deckel des Krankenciboriums oder Krankenkreuzes ist durchaus unstatthaft. Die kleineren Oelbüchsen wurden im Mittelalter oftmals zusammen in Einem Behälter (chrismatorium) verwahrt, welcher in Form eines Schreines oder einer Truhe in Metall oder Holz hergestellt und sinnig geschmückt war oder auf einem dem Kelchfuß ähnlichen Handhabe drei Thürmchen mit Zinnen und Helmdach trug (s. eine Abbildung bei Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie, 5. Aufl., Leipz. 1883, 261). [K. Schrod.]

Oelung, die letzte (extrema unctio), das fünfte unter den sieben Sacramenten der Kirche, ist nach den Worten des Tridentinums (Sess. XIV. Doctrina de sacr. extrem. unct.) im Anschluß an die Lehre der Väter „die Vollendung nicht allein der Buße, sondern auch des ganzen christlichen Lebens, welches eine immerwährende Buße sein soll". — I. **Dogmatische Begründung.** Die Kirche war sich von jeher bewußt, daß sie von ihrem Stifter die Gewalt empfangen habe, dem sterbenden Christen zum Siege über den Tod zu verhelfen, und sie hat von jeher das zu diesem Zwecke eingesetzte Sacrament ausgespendet. Man kannte es unter verschiedenen Namen: heiliges Oel, Gebetsöl (ἅγιον ἔλαιον, εὐχέλαιον), Oel der Segnung, heilige Oelung, Krankenölung, Sacrament der Sterbenden. Vom 12. Jahrhundert an wurde die gewöhnliche Benennung extrema unctio, letzte Oelung. Die Einsetzung der letzten Oelung durch Christus wird uns von den heiligen Evangelien nicht ausdrücklich erzählt, denn die bei Marc. 6, 13 erwähnte Krankensalbung betrachtet das Tridentinum selbst nicht als die Einsetzung, sondern nur als Ankündigung (l. c. c. 1). Dieses Stillschweigen war für die Reformatoren ein hinreichender Grund, die göttliche Einsetzung und somit auch die Sacramentalität der letzten Oelung zu läugnen, ferner es einzelne Scholastiker, wie z. B. Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Bonaventura, verleitete, nur eine mittelbare Einsetzung derselben durch die Apostel anzunehmen. Allein wenn auch die heilige Schrift die Einsetzung der letzten Oelung nicht erzählt, so enthält dieselbe doch ein klares Zeugniß, daß sie, als von Christus eingesetzt, in seiner Kirche gespendet wurde, nämlich die Worte des hl. Jacobus (5, 14. 15): Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei. Ungeschickt genug suchte Luther diese Stelle

dadurch zu entkräften, daß er nicht bloß die Aechtheit des Briefes bezweifelte, sondern einfach erklärte, ein Apostel könne kein Sacrament einsetzen. Denn die Kirche hält selbst nicht dafür, daß durch diese Worte des Apostels das Sacrament erst eingesetzt wurde, sondern daß das von Christus bereits eingesetzte und ohne Zweifel von den Aposteln schon längst ausgespendete Sacrament durch den Brief des Apostels der ganzen Kirche öffentlich bezeugt und verkündet wird (Trid. l. c. can. 1: Sacramentum a Christo Dom. institutum et a B. Jacobo ap. promulgatum). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der von dem Apostel empfohlene Ritus identisch ist mit dem von der Kirche gespendeten Sacramente der letzten Oelung. Einerseits ist es klar, daß der Apostel eine für alle Zeiten gültige Vorschrift gibt, da dieselbe mitten unter anderen ganz allgemeinen Geboten steht; unmittelbar zuvor (V. 13) steht die für immer gültige Mahnung: Tristatur aliquis vestrum? oret: aequo animo est? psallat, und unmittelbar danach: Confitemini ergo alterutrum peccata vestra. Andererseits schließen sich alle alten Bezeugungen der letzten Oelung an diese Stelle an und sprechen so das Bewußtsein der Kirche aus, daß sie durch die Ausspendung dieses Sacramentes von jeher nur jener Aufforderung des Apostels entsprechen wollte. Der Apostel bezeichnet aber deutlich den von ihm empfohlenen Ritus als Sacrament, indem er einer äußern Handlung (orent . . . ungentes oleo) eine übernatürliche und geistige Wirkung zuschreibt (salvabit . . . alleviabit . . . remittentur). Wenn nun zwischen dieser Handlung und dieser Wirkung ein natürlicher Zusammenhang offenbar nicht besteht, so kann er nur von Gott in übernatürlicher Weise angeordnet sein, und nur im Bewußtsein dieser Anordnung oder der Einsetzung durch Christus kann der Apostel jene Handlung anempfehlen und mit solcher Sicherheit die geistige, übernatürliche Wirkung versprechen und verbürgen. So wird die in der heiligen Schrift nicht erzählte Einsetzung aus dieser Stelle mit Nothwendigkeit gefolgert und bewiesen. Ganz ungegründet ist die Einwendung, die von Jacobus anbefohlene Salbung werde nur als Heilmittel, sei es mit natürlicher oder wunderbarer Wirkung, vorgeschrieben. Dem Einen wie dem Andern widerspricht die Thatsache, daß nicht bloß die Heilung, sondern auch die Sündenvergebung als ihre Wirkung genannt wird. Dieß würde verbieten, an bloße Heilung zu denken, selbst wenn die Sündenvergebung, wie die Gegner urgiren, nur bedingungsweise genannt wäre. Allein das „wenn" muß hier nicht einmal in der Bedeutung einer eigentlichen Bedingung genommen werden, da es nicht selten ganz allgemein den Grund angibt, z. B. Jac. 1, 5: Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo. Gegen die Annahme eines natürlichen Heilmittels spricht insbesondere, daß nicht bloß die Salbung, sondern auch das Gebet des Glaubens als wirkende Ursache genannt wird. Auch würde ein solches Heilmittel am einfachsten von den Hausgenossen und Angehörigen angewendet, und wenn man je sich an die Kirche wenden wollte, so wären da vor Allem die Diaconen, denen der Dienst der Kranken oblag, zur Vollziehung dieser Salbung berufen. Ebenso wenig kann behauptet werden, daß von einer wunderbaren Heilung die Rede und die Salbung also dieselbe sei wie bei Marc. 6, 13; denn diese Wundergabe war nie an einen bestimmten Stand gebunden, sondern frei in der Kirche vertheilt, und es wäre daher kein Grund vorhanden, zu einem solchen Zwecke gerade die Presbyter zu rufen, gesetzt auch, daß diese nach der Annahme der Gegner nichts Anderes wären als die Aeltesten der Gemeinde. Auch konnte der Apostel eine solche wunderbare Heilung unmöglich für alle Zeiten versprechen, wie er für alle Zeiten die Salbung anempfiehlt; denn gewiß kannten die Apostel das Wesen der auf sie begründeten Kirche zu gut, um nicht zu wissen, daß die Gnadengaben nicht in gleicher Allgemeinheit in der Kirche dauern würden, wie sie in der apostolischen Zeit verbreitet waren (vgl. 1 Cor. 13, 8). — Die Tradition der Kirche über das heilige Sacrament der letzten Oelung hat aus den ältesten Zeiten eine geringere Menge von Zeugen für sich, als die übrigen Sacramente. Der Grund liegt wohl darin, daß das Sacrament weniger in das öffentliche Leben der Kirche eingriff, daß es mit der Buße in nächster Verbindung stand, und daß es für sich allein seltener genannt wurde. In der Verbindung mit dem Sacrament der Buße finden wir es auch bei den ersten Zeugen dieser Tradition erwähnt, nämlich bei Origenes (In Lev. hom. 2, Migne, PP. gr. XII, 418 sq.), Chrysostomus (De Sacerd. 3, 6, Migne, PP. gr. XLVIII, 644), Cäsarius (Serm. CCLXV, n. 3, PP. lat. XXXIX, append. 2238 sq.). Das wichtigste der älteren Zeugnisse steht in dem Briefe des heiligen Papstes Innocentius I. an Decentius, Bischof von Eugubium. Dieser hatte mehrere Fragen gestellt, und darauf antwortet Innocenz: Non est dubium, (verba Jacobi) de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui s. oleo chrismatis perungi possunt, quo ab episcopo confecto, non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti christianis licet in sua aut suorum necessitate inungendo... Poenitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? (Ep. 25, cap. 8, bei Migne, PP. lat. XX, 560 sq.) Die einzige Schwierigkeit, welche diese Stelle darbietet, daß sie nämlich auch den Laien die Ausspendung der Oelung zuzusprechen scheint, hebt sich leicht dadurch, daß das inungendo, dem Sprachgebrauch ganz entsprechend, passiv genommen wird. Später werden die Zeugnisse häufiger, besonders in den zahlreichen liturgischen Büchern, angefangen von dem Sacramentarium des hl. Gregorius bis zur Zeit Karls

des Großen. Von da an kann kein Zweifel mehr über den allgemeinen Glauben der Kirche erhoben werden, weil nicht nur alle Schriftsteller ihn bezeugen, sondern auch eine Reihe von Provinzialconcilien (in Chalons 813, Aachen 836, Mainz 847, Worms 868 2c.) über die Ausspendung dieses Sacramentes Anordnungen trifft. In dieser Zeit finden wir auch mehrere Beispiele im Leben der Heiligen, bei denen ausdrücklich erzählt wird, daß sie die letzte Oelung empfangen haben; so Eugenius, Bischof von Ardstrath, im Anfange des 6. Jahrhunderts (AA. SS. Boll. Aug. IV, 627), Eugendus (Mabillon, Act. SS. O. S. Ben. saec. I, Lutet.-Paris. 1668, 576), Caletricus (Mabillon l. c. 127) u. A. Den sichersten Beweis für die kirchliche Tradition gibt aber die Uebereinstimmung aller orientalischen Kirchen, der Griechen, Armenier, Kopten und Nestorianer, mit der römischen. Sie alle erkennen sowohl in ihren Bekenntnißschriften als in ihren Liturgien und in der Praxis die letzte Oelung ganz im Sinne der katholischen Kirche als Sacrament an (vgl. Renaudot, La perpétuité de la foi 5, 2, Paris 1713; Goar, Euchol., Lutet.-Paris. 1647, 408 sqq. 431 sqq.; Assemani, Bibl. or. III, 2, 277 sq.; Leo Allatius, De utriusque Eccl. Or. et Occ. de Purgatorio cons., Romae 1655, 708; vgl. Denzinger, Ritus Orient. II, Wirceb. 1864, 483 sqq.).

II. Speculative Begründung. Durch die Sünde ist die harmonische Einheit zwischen dem geistigen und leiblichen Leben des Menschen aufgehoben. Diese Einheit, die dem ursprünglichen Menschen verliehen war, hatte ihren Grund darin, daß der Leib nicht nur kein eigenes, vom Geiste unabhängiges Lebensprincip hatte, sondern auch ganz vom Geiste belebt und in allen Lebensäußerungen nur von ihm angeregt und geleitet wurde. Da also alles geistige und leibliche Leben der Herrschaft des Geistes unterworfen war, so konnte keine Spaltung und Trennung zwischen Geist und Leib eintreten. Der Geist hatte aber diese beherrschende und einigende Macht über seine ganze Lebenssphäre nur in seiner Unterwerfung unter den höchsten Herrscher und die höchste Einheit; eine Lostrennung von Gott mußte ihn innerlich kraftlos machen, darum auch das leibliche Leben aus seiner Herrschaft entlassen und mehr oder weniger an die Einwirkung der äußern Natur hingeben. Eine solche Lossagung von Gott trat ein in der Sünde, und im nämlichen Augenblicke war auch das einigende Band zwischen Geist und Leib zerrissen. Das leibliche Leben empfängt nicht mehr alle seine Impulse vom Geiste; darum entstehen, von einer fremden, dunkeln Macht angeregt, in ihm Begierden, die dem Geiste widerstreben (s. d. Art. Begierlichkeit). Der Leib, von seinem innern Lebensgrund verlassen, öffnet sich den Einflüssen der äußern Natur, die seine organische Lebenseinheit stören, die einzelnen Kräfte und Organe einander entfremden, bis der ganze Organismus sich auflöst, der Herrschaft des Geistes sich gänzlich entzieht und in der äußern Natur aufgeht: es entstehen Krankheiten und der Tod. Krankheit und Tod sind wesentlich nur eins; die Krankheit ist ein beginnender Tod, der Tod die Vollendung der Krankheit; die Trennung und Auflösung, die dort beginnt, wird hier durchgeführt. Darum gibt es auch im gegenwärtigen Zustande keine vollkommene Gesundheit; der Keim jener Auflösung liegt mehr oder weniger entwickelt in jedem Menschen. Wie nun vom Abfalle des Geistes der Abfall des Leibes ausging, so kann auch die wahre Gesundheit ihren Grund nur haben in der Rückkehr des Geistes zu Gott; nur wenn der Geist wieder Macht gewonnen über sich selbst, kann er auch wieder Macht üben über den Leib, kann die schädlichen Einflüsse von außen abwehren und alle Kräfte und Organe des Leibes in lebendiger Einheit wieder mit sich verbinden. Zu dieser Macht über sich selbst kommt aber der Mensch nur durch die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde, zu dieser Einheit mit sich selbst nur durch die Wiedervereinigung mit Gott, die das Wesen der Erlösung ist. So ist Christus allein der wahre Arzt, der nicht bloß von Außen dem Uebel Abbruch thut, sondern innerlich die Quelle des Todes verstopft und die Quelle des Lebens eröffnet. Wenn daher Christus kam, um die Sünde zu tilgen, so mußte er sich auch als den zeigen, der Macht hat über Krankheit und Tod, und die Kirche, die seine ganze Machtfülle von ihm empfing, hat mit der Gewalt, Sünden zu vergeben, auch die Macht über den Tod geerbt. Christus selbst zeigte, daß diese Kraft nicht auf seine Person beschränkt bleiben sollte, da er seine Jünger aussandte und ihnen Macht gab, jede Krankheit zu heilen (Matth. 10, 1. Marc. 3, 15; 6, 7. 13. Luc. 9, 1. 6; vgl. Joh. 14, 12). Auch in dieser wunderbaren Gestalt ist jene Macht als frei vertheilte Gnadengabe in der Kirche geblieben; was aber darin wesentlich ist, die innere Kräftigung des durch die Sünde geschwächten Geistes zur Wiederherstellung seiner Herrschaft über den Leib, wurde an eine bestimmte Ordnung gebunden. Gegen die Begierlichkeit, die besonders im geschlechtlichen Triebe ihre ganze Macht entfaltet, wird der Geist gestärkt durch das Sacrament der Ehe, gegen die tödtliche Krankheit wird er ausgerüstet durch das Sacrament der letzten Oelung. Dieses verhält sich daher zu der bei Marc. 6, 13 erwähnten wunderbar heilenden Salbung der Apostel, die das Concil von Trient als eine Insinuation desselben betrachtet, etwa so, wie sich das Sacrament der Firmung zu den Gnadengaben der apostolischen Kirche verhal[illegible] Art. Firmung IV, 1511). Die zufällige außerordentliche Erscheinung hat aufgehört oder [illegible] sich seltener, das geistige Wesen ist geblieben. [illegible] Wesentliche dieser Macht ist aber nicht die zei[illegible] Genesung, denn mit ihr ist ja der Tod nur a[illegible]schoben, nicht aufgehoben; auch die, welche [illegible] heilte, ja selbst die, welche er vom Tode auferwe[illegible] mußten zuletzt doch noch sterben. Der Tod ist [illegible] unwiderrufliches Gesetz dem Menschen gegeben, [illegible]

Leib, wie er jetzt ist, hat gar nicht mehr die Fähigkeit, in eine vollkommene Harmonie mit dem Geiste einzutreten, sondern zu diesem Zwecke muß er ganz verwandelt, müssen alle fremdartigen Elemente von ihm ausgeschieden werden — dieß geschieht eben im Tode. Darum hat Christus den Tod durch den Tod besiegt; denn durch ihn ist der Tod nicht mehr eine dauernde Scheidung des Leibes von dem Geiste, sondern nur eine Ausscheidung des Fremdartigen, damit er als verklärter Leib mit dem Geiste neu verbunden und diesem nun erst wahrhaft zu eigen werde. Wie überhaupt in Gottes Hand die Strafe zum Heilmittel wird, so dient dem Gerechten insbesondere der Tod durch Christus zum Mittel der Läuterung, zum Diener der Verklärung. Freilich aber kann diese Läuterung nicht ein ruhiger Vorgang sein, bei dem die Seele sich ganz passiv verhält. Denn wenn die theilweise Auflösung des leiblichen Lebens in der Krankheit schon so schmerzlich in die Seele eingreift, so können wir uns jene letzte und völlige Scheidung nur denken als einen furchtbaren Kampf, als eine unaussprechliche Angst und Seelenqual, die wie aller Schmerz zugleich als Versuchung wirkt. Dieser Kampf wird um so schwerer sein, wenn der dem Menschen angeborene „Leib der Sünde" sich entwickelt und ausgebildet hat durch actuelle Sünden. Denn wie alle Sünde den Leib zum nothwendigen Organe hat, so bildet sie dieß Organ auch sich zurecht, bestätigt und stärkt es in seinem Widerspruche gegen den Geist, und man darf wohl sagen, daß jede Sünde eine Spur im Leibe zurückläßt. Soll also der Tod durch die Kraft der Erlösung als letzte Buße auch ein Läuterungsmittel sein, so muß der Mensch, wie in aller Aneignung der Erlösung, mehr oder weniger mitwirkend in ihm erscheinen; er kann dem Kampfe nicht bloß leidend zuschauen, sondern muß ihn thätig kämpfen. Schon die geduldige Ertragung ist ein solches freies Mitwirken, ein Eingehen des Willens in den göttlichen Rathschluß, der in Christus ein Rathschluß der Gnade ist, und die geduldige Ergebung kann sich bis zur lebendigen Opferwilligkeit erheben, die nach dem Vorbilde des sterbenden Heilandes das Leben freudig zur Sühnung der Sünde hingibt. Damit aber dieser letzte große Kampf mit der Uebermacht der leiblichen Unordnung den Menschen zum Siege führe, bedarf es eines besondern göttlichen Beistandes, einer besondern Gnade, und diese wird ihm zu Theil durch das Sacrament der letzten Oelung. In diesem Sacramente übt daher die Kirche wirklich die von Christus ihr übertragene Gewalt über den Tod aus, nicht indem sie das Sterben verhindert, sondern indem sie den Herrn zum Diener erniedrigt, dem Tod den Sieg und Stachel nimmt, da sie ihn zum Mittel der Läuterung und Verklärung des Leibes macht und durch ihn zum wahren Leben führt, während der Sünder durch den Tod zum andern Tode geht.

III. **Wirkung der letzten Oelung.** In den Worten des Apostels Jacobus sind auch die Wirkungen dieses Sacramentes im Einzelnen bestimmt. Das Concil von Florenz bezeichnet als solche ganz allgemein mentis sanitas et in quantum expedit ipsius etiam corporis. Genauer entwickelt das Tridentinum diese Wirkungen aus den Worten des Apostels: Res haec gratia est Spiritus Sancti, cujus unctio delicta, si qua sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatur et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus daemonis calcaneo insidiantis facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur. Es ist also die heiligmachende Gnade, die nach den Bedürfnissen des Kranken auf dreifache Weise wirkt. Die erste Wirkung ist die Genesung (salvabit, σώσει); allein dieselbe tritt nicht immer ein, sondern sie ist, wie zur Zeit Christi, durch den Glauben des Empfängers bedingt (vgl. Matth. 13, 58). Die zweite Wirkung ist eine geistige Stärkung (alleviabit, ἐγερεῖ), durch die der Kranke in den Stand gesetzt wird, die Versuchung zu Ungeduld, Kleinmuth und Verzweiflung, die in der Krankheit liegt und die ohne Zweifel noch in jenen schweren Augenblicken von dem Teufel geschärft wird, zu überwinden, und Krankheit und Tod in Vertrauen und Ergebung als Buße und Heilsmittel aus Gottes Hand anzunehmen. Durch diese Stärkung wird also die Schwäche und Schlaffheit aufgehoben, welche der Mensch als Folge der Sünde mit in diesen Kampf bringt, und die das Tridentinum nach der Erklärung des römischen Katechismus vorzüglich unter den reliquiae peccati versteht (Animam a languore et infirmitate quam ex peccatis contraxit, et a caeteris omnibus peccati reliquiis liberat, Catech. Rom. II, 6, 14). Die dritte Wirkung endlich ist die Sündenvergebung (remittentur, ἀφεθήσεται). Mehrere Theologen bezeichnen diese als die Hauptwirkung des Sacramentes, obwohl sie dieselbe nur auf die läßlichen und diejenigen schweren Sünden beschränken, welche entweder nicht mehr gebeichtet werden können oder aus einem verborgenen Mangel des vorausgegangenen Bußsacramentes nicht erlassen werden konnten. Allein in diesem Falle müßte die letzte Oelung zu den Sacramenten der Todten gezählt werden, deren die Kirche nie mehr als zwei, Taufe und Buße, gekannt hat. Die Sündenvergebung kann also nur eine secundäre Wirkung des Sacramentes sein, vermöge deren es die unbewußten Mängel der vorausgegangenen Buße ergänzt, die läßlichen Sünden erläßt und insbesondere nach dem hl. Thomas (Contr. Gent. 4, c. 73) auch den reatus poenae temporalis tilgt, welcher der Krankheit und dem Tode anhaftet. Durch sie wird also die Strafe zum bloßen Heilmittel. Dadurch erscheint das Sacrament der letzten Oelung als eine Ergänzung und Vollendung des Bußsacramentes, mit dem es schon von den Vätern immer in Ver-

bindung gebracht wird. (Vgl. Ign. Schmitz, De effectibus sacram. extr. unct., Friburgi Brisgov. 1893 [Dissert.].)

IV. Materie und Form der letzten Oelung. Als Materie dieses Sacramentes bezeichnet der hl. Jacobus bestimmt das Oel; darunter wird in der heiligen Schrift immer Olivenöl verstanden, und zwar muß dasselbe vom Bischof geweiht sein (Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 1 De instit. sacramenti extremae unctionis). Die Weihe desselben durch den Bischof ist in der lateinischen Kirche wesentlich für die Gültigkeit des Sacramentes (Denzinger, Enchiridion n. 1494 et 1495); in der griechischen Kirche wird dasselbe gewöhnlich von den Priestern geweiht. Das Weitere über das Krankenöl s. im Art. Oele, heilige I. Die materia proxima ist dann die Salbung mit dem Oele. Bei dieser Salbung ist der Ritus der verschiedenen Kirchen ein verschiedener, indem bald mehr bald weniger Körpertheile gesalbt werden. In der Regel werden die vorzüglichsten Organe des äußern Lebens, als die Träger der Sünde, geölt; die römische Liturgie hat die Salbung der fünf Sinne, an Augen, Ohren, Nase, Mund und an den Händen, und fügt dazu die Salbung der Füße, als dem Organ der Bewegung, und der Lenden, als dem Sitze der geschlechtlichen Lust. An die Stelle dieser letzten Salbung tritt in mancher Diöcese die Salbung der Brust, oder sie fällt auch ganz weg, wie es bei Frauen immer der Fall ist. In mehreren alten Ritualien finden sich auch noch mehr Salbungen vorgeschrieben. Wie aber aus dem Sacramentarium des hl. Gregor und aus dem Leben des hl. Eugendus zu ersehen ist, war auch die Salbung nur Eines Körpertheiles, der Brust oder besonders des Kopfes, im Gebrauch, und auch jetzt noch wird sie im Nothfalle für hinreichend gehalten. — Ebenso groß ist die Verschiedenheit hinsichtlich der Form. Wesentlich ist nach den Worten des Apostels nur, daß sie ein Gebet über den Kranken bildet, und es ist weder nöthig, daß die ganze Wirkung des Sacramentes in demselben ausgesprochen wird, noch daß die Form desselben gerade die deprecatorische ist, da alte Ritualien, wie z. B. das ambrosianische, auch indicative Formeln enthalten. Gegenwärtig ist die gewöhnliche Formel die vom Tridentinum vorgeschriebene: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (auditum, odoratum, gustum et locutionem, tactum, gressum, per lumborum delectationem) deliquisti. Weitläufiger ist die Formel der griechischen Kirche: Pater sancte, animarum et corporum medice, qui Filium tuum unigenitum D. n. J. Chr. omnem morbum curantem et ex morte nos liberantem misisti: sana quoque servum tuum N. a detinente illum corporis infirmitate, et vivifica illum per Christi tui gratiam, intercessionibus super omnes sanctae Dominae nostrae Deiparae et semper Virginis Mariae... Quia tu es fons sanitatum, Christe Deus noster, et tibi gloriam referimus Patri et Filio et Sancto Spiritui etc. (Goar l. c. 417).

V. Ausspender und Empfänger der letzten Oelung. Als Ausspender des Sacramentes wird im Briefe Jacobi ausdrücklich der Priester genannt, und die Kirche hat von jeher festgehalten, daß nicht nur die Laien, sondern auch die Diaconen von der Ausspendung desselben ausgeschlossen seien. Allerdings kommt in der ältern Kirche auch eine Krankensalbung durch Laien vor, und auch jetzt noch ist sie in der griechischen Kirche gebräuchlich. Allein es ist dieß nicht das Sacrament der letzten Oelung, sondern nur ein Sacramentale; man gebraucht das geweihte Oel, wie man auch das Taufwasser zu Waschungen anwendete. Gleichgültig ist es, ob das Sacrament von einem oder mehreren Priestern gespendet wird, denn wenn der hl. Jacobus sagt: Inducat presbyteros, so bezeichnet hier die mehrfache Zahl die Allgemeinheit des Standes. In der griechischen Kirche ruft man gewöhnlich sieben oder wenigstens drei Priester, und auch in der lateinischen Kirche war es noch zur Zeit des hl. Thomas Gebrauch, daß mehrere Priester die Gebete verrichteten, obwohl wahrscheinlich nur einer eigentlich das Sacrament spendete. Gegenwärtig wird es nur von Einem Priester administrirt, und es gehört seine Spendung zu den sogen. Pfarrrechten (s. d. Art. Krankenseelsorge VII, 1042 f.). — Empfänger des Sacramentes ist der zurechnungsfähige, [illegible] kranke Christ. Die Zurechnungsfähigkeit ist eine Vorbedingung, weil das Sacrament actuelle Sünden voraussetzt, daher es Kindern, Wahnsinnigen [illegible] nicht gespendet wird. (Für kranke Kinder, die noch nicht den Gebrauch der Vernunft haben, enthält das Rituale Romanum [ed. typ., Ratisbonae 1884, Appendix 74* sqq.] eine besondere Benediction.) Die Krankheit bestimmt der Apostel selbst als Vorbedingung (Infirmatur quis in vobis), und es kann daher die letzte Oelung Gesunden, wie z. B. Gebärenden, Soldaten, welche in die Schlacht, Verurtheilten, die zur Hinrichtung gehen, nicht gespendet werden. Daß aber nicht jeder Kranke, sondern nur infirmus de cujus morte timetur Empfänger des Sacramentes sein soll, bestimmte schon Eugen IV. im Decrete an die Armenier. Als eine solche Krankheit ist auch die tödtliche Altersschwäche zu betrachten. Die Kirche schärft es jedoch als eine heilige Pflicht ein (Cat. Rom. II, 6, 9), den Empfang der letzten Oelung nicht bis auf den letzten Moment zu verschieben, wo den Kranken schon die Besinnung verläßt, so daß er nicht mehr mit vollem Bewußtsein und mit Andacht der Gnade des Sacramentes entgegenkommen kann. — In ein und derselben Krankheit kann die letzte Oelung nur einmal empfangen werden, wohl aber kann sie in jeder neuen Krankheit oder bei wiederholten tödtlichen Anfällen einer langwierigen Kränklichkeit wiederholt werden. Nothwendig ist der Empfang dieses Sacramentes [illegible]

necessitate medii, ja Manche haben sogar behauptet, es bestehe darüber überhaupt kein Gebot, so daß nicht der Nichtempfang, sondern nur die Verschmähung (contemptus) der letzten Oelung sündhaft wäre. Allein offenbar sind die Worte des hl. Jacobus hinreichend, um ein praeceptum und damit auch die Nothwendigkeit des Sacramentes zu begründen. Ueber die Verweigerung des Sacramentes Unwürdigen gegenüber s. d. Art. Sacramente.

VI. Rituelle Bestimmungen. Was endlich den Ritus der letzten Oelung betrifft, so wird sie gewöhnlich mit der Darreichung des Viaticums verbunden, und zwar so, daß sie diesem folgt, während sie vor dem 12. Jahrhundert demselben voranging. Nach dem römischen Rituale sollen die Anwesenden, wenn möglich, während der Priester die Salbung vornimmt, die sieben Bußpsalmen und die Litanei von allen Heiligen beten; wahrscheinlich gingen diese Gebete, die sich auch in älteren Liturgien finden, früher dem Acte der Salbung voraus, wie denn auch nach manchen Ritualen der Priester mit den Anwesenden den Psalm Miserere und eine kurze Litanei betet. Die drei Schlußgebete des römischen Rituals sind in die meisten Ritualien übergegangen. Eigenthümlich ist der Gebrauch, der vom 7. bis zum 12. Jahrhundert geherrscht zu haben scheint, daß der Ritus der letzten Oelung sieben Tage nach einander wiederholt wurde. Für Weiteres vgl. d. Art. Krankenseelsorge, oben VII, 1041 ff., und bezüglich der gewöhnlich auf die letzte Oelung folgenden Generalabsolution den betr. Art. (Vgl. noch Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche II, 4. Aufl., Münster 1877, 257 ff.; Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten, Freiburg 1893, 639 ff.) [Weinhart.]

Oesterliche Zeit heißt 1. im kirchenrechtlichen Sinne die Zeit, innerhalb welcher jeder zu den Jahren der Unterscheidung gelangte Gläubige durch das positive Gebot der Kirche verpflichtet ist, die heilige Communion zu empfangen. Die Volkssprache nennt diese Pflicht einfachhin Osterpflicht, Ostercommunion, und bezeichnet die Erfüllung derselben mit „Ostern halten“. Das Gebot wurde 1215 durch das vierte lateranensische Concil (cap. 21) auf Grund des bereits im 12. Jahrhundert bestehenden Gebrauches aufgestellt und durch das Concil von Trient (Sess. XIII, can. 9) wieder eingeschärft (s. d. Art. Frequenz der heiligen Sacramente IV, 2007 ff.). Die Zeitbestimmung in Pascha, welche zunächst das Osterfest mit seiner Octav oder Festwoche bezeichnete, wurde von Papst Eugen IV. (Constit. Fidei digna vom 8. Juli 1440) auf die Charwoche ausgedehnt, so daß seitdem die österliche Zeit gemeinrechtlich vom Palmsonntage bis zum weißen Sonntage reicht. Infolge dessen wurde letzterer Sonntag im Mittelalter Pascha clausum, conductus Paschae genannt. Um die Erfüllung des Kirchengebotes zu erleichtern, ist die österliche Zeit in den einzelnen Kirchensprengeln vielfach weiter ausgedehnt worden, so in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu Palermo vom Aschermittwoch bis zum weißen Sonntage, in Neapel vom Palmsonntage bis Christi Himmelfahrt (Bened. XIV., De syn. dioec. 12, 6, 10). In Deutschland scheint bereits früh eine Verlängerung bis zum zweiten Sonntage nach Ostern bestanden zu haben, wenn die Bezeichnungen dieses Sonntags als „Prediger-Kirchweih“ auf die überstandene Osterarbeit der Seelsorger, und als „Bocksonntag“ auf das halsstarrige Verschieben der Osterpflicht bis zum äußersten Termine zu beziehen sind. Wohl als Schlußtermin für die Ostercommunion heißt in Ungarn das Fest Christi Himmelfahrt der Communicanten-Donnerstag (s. Nilles, Kalendarium manuale II, Oeniponte 1881, 368). Die Erweiterung der Osterzeit über den gemeinrechtlichen Termin hinaus ist als eine Dispens von einem allgemeinen Kirchengebot zu betrachten, und es wird jährlich in der Fastenverordnung auch die Dauer der Osterzeit für die einzelnen Diöcesen von den Ordinarien festgesetzt und bekannt gemacht. Wie verschieden diese in Deutschland ist, s. bei B. Schäfer, Einheit in der Liturgie und Disciplin für das katholische Deutschland, Münster 1891, 84 f.

2. Die österliche Zeit (tempus paschale) in der Liturgie ist die Festzeit, welche sich an das Osterfest anschließt. Da aber die Osterwoche mit dem Osterfeste liturgisch ein Ganzes bildet und zudem erst mit Ende der Osteroctave das Officium wieder seine regelmäßige Gestalt annimmt (s. d. Art. Osterfest), so beginnt in den liturgischen Büchern das tempus paschale mit der ersten Vesper des weißen Sonntags und dauert bis zum Ausgang der Pfingstoctav, d. h. bis zur Non des Samstags nach Pfingsten einschließlich (s. die Rubrik im Brevier nach der Non, bezw. im Missale nach der Messe des genannten Samstags). Die 50 Tage (πεντηκοστή) von Ostern bis Pfingsten, bezw. vom weißen Sonntag bis zur ersten Vesper des Dreifaltigkeitsfestes, wurden bei den älteren Liturgikern Quinquagesima paschalis oder laetitiae genannt. Die Sonntage dieser Zeit bis Christi Himmelfahrt werden als 1., 2., 3. u. s. w. nach Ostern gezählt, haben daneben aber noch besondere Bezeichnungen. So heißt der erste Sonntag nach Ostern auch Dominica in albis (sc. depositis), weil an diesem Sonntag die Neugetauften zuerst wieder ohne weiße Kleider erschienen. Andere Namen für den Sonntag sind noch Dom. in octava Paschae, dann, nach dem Introitus der Messe, Quasi modo geniti, in Urkunden auch Dom. mensis paschalis, Pascha clausum, conductus Paschae (vgl. ob. 1), endlich auch Dom. nova. Ueber das Fest der Leidenswerkzeuge Christi (Lanze und Nägel), welches in Deutschland am Freitag nach dem weißen Sonntag begangen wird, s. d. Art. Lanze, heilige, VII, 1420 f. Von seinem Evangelium erhielt der zweite Sonntag den Namen Dom. Pastor bonus, Hirtensonntag, von dem

Meßeingang auch Misericordias Domini, Sonntag der Barmherzigkeit des Herrn. Die Namen Jubilate für den dritten und Cantate für den vierten Sonntag sind dem Introitus entnommen. Den Donnerstag der vierten Woche nennen Urkunden „Phinztag vor den Chreutzen" mit Bezug auf den folgenden (fünften) Sonntag, der die Rogations- oder Bittwoche, Kreuz- oder Kreuzgangswoche eröffnet und deßhalb auch hin und wieder Rogate und nach seinem Meßeingang Vocem jucunditatis genannt wurde. Die Mitte der österlichen Zeit, der Mittwoch nach dem dritten Sonntage nach Ostern, ist bei den Griechen als ἡ μεσοπεντηκοστή durch ein eigenes Festofficium mit achttägiger Feier ausgezeichnet (s. Nilles l. c. II, 345). Die drei ersten Tage nach dem fünften Sonntage sind die sog. Bitttage (s. d. Art.). Der vierzigste Tag der Osterzeit bringt das Fest Christi Himmelfahrt, vor Alters auch Nontag (d. i. der neunte Tag vor Pfingsten), Schön-Nontag genannt; der folgende Freitag hieß mancherorts Wetterfreitag wegen eines dann stattfindenden Segens gegen Gewitterschaden. Der Sonntag nach Christi Himmelfahrt, nach seinem Introitus Exaudi genannt, wird liturgisch nicht nach Ostern, sondern als Dom. infra octavam Ascensionis gezählt; in älterer Zeit hieß er wegen einer eigenartigen Feier im Pantheon zu Rom Dom. de rosis (s. Mabillon, Museum Ital. II, Lutet.-Paris. 1689, 148). Als Hebdomada exspectationis betrachten die Liturgiker des Mittelalters, wie Durandus (Rationale divin. Offic. 6, 86, 16), die Woche vor Pfingsten, in der die Apostel die Ankunft des heiligen Geistes erwarteten. Den Pfingstsonntag, nach dem Meßeingang Dom. Spiritus Domini, nannte man wegen der blühenden Jahreszeit Pascha rosarum, der Quatember-Mittwoch hieß der hohe oder gute Mittwoch, der vierte heilige Pfingsttag, jejunium laetitiae et exsultationis, jejunium aestivum oder Pfingstquartal (vgl. Leist, Urkundenlehre, 2. Aufl., Leipz. 1893, 252 ff.).

Die österliche Zeit ist die Zeit jubilirender Festesfreude. Diese findet ihren eigenthümlichen Ausdruck in dem immer wiederkehrenden Alleluja, ferner darin, daß die Kirchenfarbe im Officium de tempore, sogar an den Ferialtagen der österlichen Zeit, die weiße Farbe ist. Ebenso hat das Ferialofficium statt des dritten Responsoriums das Tedeum und trägt von den Laudes an festlichen Charakter. Bei der sonntäglichen Aspersion wird das Asperges und der Bußpsalm Miserere durch die an die Tauffeier in der Osternacht erinnernde Antiphon Vidi aquam und den Lobpsalm Confitemini ersetzt, wie denn auch in dieser Zeit nicht gefastet wird, außer am Vigiltage von Pfingsten, der erst spät Fasttag wurde, und an den Pfingstquatembertagen. Die Gebete werden, wie sonst an Sonntagen, stehend verrichtet; statt des gewöhnlichen Gebetes wird beim Angelusläuten das Regina coeli gebetet; endlich werden vielerorts nach altem Gebrauch vor dem sonntäglichen Hochamte Umzüge um die Kirche zu Ehren des erstanden[en] Heilandes veranstaltet. — Besonders zu bemerk[en] sind die Aenderungen bezw. Zusätze, welche Stundengebet und Messe in der österlichen Zeit erhalten. Gegen den Gebrauch einzelner Kirchen, währen[d] der ganzen österlichen Zeit nur Eine Nocturn m[it] drei Psalmen zu beten, wie solches in der Oster-octav geschieht (s. d. Art. Osterfest), hat sich schon Durandus (l. c. 6, 89, 6) im 13. Jahrhundert ausgesprochen. Es werden aber in jeder Nocturn die Psalmen nur unter Einer Antiphon gebetet. Das österliche Alleluja tritt theils als selbständige Antiphon auf, theils wird es allen Antiphonen und Versikeln (nicht aber den sog. preces in Prim und Complet) sowie den Responsorien angehängt. Zu bemerken ist jedoch, daß die[se] Anfügung des Alleluja nicht auf die Versikel nach dem Tedeum, der Lauretanischen Litanei und ähnliche Fälle auszudehnen ist (S. R. C. 3. Jun. 1892). Die Commemorationes communes fallen fort, und an ihre Stelle tritt eine triumphirende Commemoratio de cruce. Ebenso gibt die Doxolog[ie] der Hymnen in der Osterzeit dem Festcharakter Ausdruck. Endlich tritt für die Apostel- und Martyrerfeste statt des gewöhnlichen Commune ein be[-] sonderes (in tempore paschali) ein. — In de[r] Meßliturgie zeigen sich ähnliche Aenderungen, [...] entsprechend dem Tedeum an den Ferialtagen de[s] Gloria; ebenso der Zusatz von Alleluja an di[e] antiphonähnlichen Theile (Introitus, Offertor[ium,] Communion). Statt des Graduals tritt der [...] größere Allelujagesang ein. Die Präfationen de[r] Zeit endlich bringen die Festesfreude mit ihrer Be[-] gründung zum herrlichsten Ausdruck. [K. Schr[...]

Oesterreich, Kaiserthum, in kirche[n-] geschichtlicher und statistischer Hin[-] sicht. I. Geschichte. 1. Von der erste[n] Christianisirung bis zur Reformatio[n.] Die österreichisch-ungarische Monarchie ist in ihre[m] gegenwärtigen Umfange aus der ehemaligen M[ark-] grafschaft (dem spätern Herzogthum) Oesterr[eich,] der Ostmark Deutschlands, erwachsen. Durch E[r-] oberung wie durch friedlichen Erwerb und [...] erbung sind diesem Kern die deutschen Kron[länder] Steiermark, Kärnthen, Krain, Istrien und [...] dann das Königreich Böhmen mit seinen Neb[en-] ländern, die Länder der ungarischen Krone, G[ali-] zien und die Bukowina, Salzburg, Dalm[atien] und neuestens auch noch Bosnien und Herzeg[owina] angegliedert worden. Die Geschichte der [...] und zweiten Pflanzung des Christenthums [...] zur Römerzeit und nach der Völkerwanderun[g] [...] all den erwähnten Gebieten, sowie die spätere [Ge-] schichte sammt dem gegenwärtigen Zustande [der-] selben sind dargestellt in den Artt., welche die [in] denselben bestehenden Bisthümer bezw. Kirchen[-] provinzen behandeln, wie auch bei der Schilderun[g] des Lebens einzelner Landesapostel, Landesfür[sten] und anderer durch Wissenschaft oder Thaten [...] Länder und Völker günstig oder ungünstig [...] wirkenden Männer. Es muß deßhalb wegen [...]

Genauern auf die betr. Artt. verwiesen werden, und es kann hier in Beziehung auf die frühere Geschichte nur von Oesterreich im engern Sinne die Rede sein.

Das Gebiet des spätern Herzogthums Oesterreich war in den ältesten Zeiten von Kelten bewohnt. Als der südlich von der Donau gelegene Theil unter Augustus von den Römern erobert worden, bildeten diese daraus die beiden Provinzen Noricum und Pannonia, deren Grenze der Wienerwald (Cetius Mons) war. Hier gab es wohl schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts nicht nur einzelne Christen und christliche Familien, sondern in den bedeutenderen Städten bereits einzelne Christengemeinden (Klein, Gesch. des Christenthums in Oesterreich und Steiermark I, Wien 1840, 38). Als erster Apostel Noricums wird der hl. Maximilian (s. d. Art. 3) angesehen, und aus den vielen Martyrern unter der Römerherrschaft sind besonders der hl. Florian, der Landespatron Oberösterreichs, der hl. Victorinus, Bischof von Pettau im südlichen Noricum, und der hl. Quirinus, Bischof von Siscia im südlichen Oberpannonien, hervorzuheben. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts war dann der hl. Severin zwar nicht der Begründer des Christenthums in diesen Gegenden, wohl aber, wie das Martyrol. Romanum (8. Januar) sagt, sein Verbreiter und seine letzte Stütze, da es nach seinem Tode (gest. 482) für lange Zeit daselbst ausgerottet blieb. Das Land nördlich der Donau kam in die Gewalt der Markomannen und der Quaden, welche zur Zeit der Völkerwanderung unter dem Namen Bajuwaren (s. d. Art. Bayern) sich auch des Gebietes südlich von der Donau und der Ostalpen bemächtigten. In Pannonien setzte sich nach dem Zerfall des Hunnenreiches und dem Abzug der Langobarden nach Italien ein ural-finnischer Volksstamm, die Avaren (s. d. Art.), fest, denen sich die Slaven anschlossen. Enns und Donau bildeten die Grenze zwischen dem avarischen und bayrischen Gebiete. Die Avaren fielen oft in das bayrische Gebiet ein und verheerten dabei besonders auch das ehrwürdige Lorch (s. d. Art. Passau), von dem aus, wie auch von Salzburg her, zumeist die ersten Missionare Oesterreichs kamen. Namentlich zerstörten die Avaren auch das von Bischof Virgil von Salzburg erbaute Rupertuskirchlein in Wien; an seiner Stelle sollen aber die früheren christlichen Missionare bei den Avaren, Cunald und Gisalrich, Schüler des hl. Rupertus, schon um 740 eine Krypta erbaut haben. Als die Avaren sich 787 mit dem letzten agilolfischen Herzog von Bayern, Tassilo, verbanden, um Bayern von dem fränkischen Reiche losreißen zu helfen, beschloß Karl der Große, nachdem er Tassilo abgesetzt und Bayern seinem Reiche einverleibt hatte (788), die beutegierigen Avaren zu züchtigen und von weiteren Einfällen in das Frankenreich abzuschrecken. Nachdem ihre Macht von seinem tapfern Sohne Pipin durch einen glänzenden Sieg (796) völlig vernichtet war, fügte er das Land zwischen Enns und Raab dem fränkischen Reiche als „Ostmark" bei. In diesen eroberten Ostgegenden siedelten sich nun Bayern an, die unter die Metropole Salzburg gestellt wurden. So wurde dieses Gebiet für die Cultur und für das in den Stürmen der Völkerwanderung erloschene Christenthum mit kurzen Unterbrechungen dauernd gewonnen. In diesen Zeiten erlangten auch die Diöcesen Passau und Salzburg ihre großartige Ausdehnung und apostolische Wirksamkeit nach Osten und Süden. Gestört wurde das Wiederaufblühen des Christenthums in der Ostmark nur durch die Kriege Ludwigs des Deutschen und Karlmanns gegen den mährischen Fürsten Swatopluk, wobei namentlich Wien furchtbar verwüstet wurde. Nach dem Tode Swatopluks (894) und dem Zerfall des großen Mährenreichs (s. d. Art. Mähren) beherrschten die Magyaren von der Zeit Ludwigs des Kindes bis auf Otto I. die Ostmark und wurden so die Nachbarn Deutschlands selbst. In dieses fielen sie wiederholt verwüstend ein, bis ihnen infolge des Sieges der Deutschen auf dem Lechfelde (955) die Lust verging, weiter noch Einfälle in Deutschland zu wagen. Während sich die Magyaren zu einem seßhaften Leben in der Theiß- und Donauebene bequemten und mit dem Christenthume allmälig abendländische Cultur annahmen, ward das Land jenseits der Enns wieder von deutschen Ansiedlern besetzt und als bayrische Ostmark dem deutschen Reiche wiedergewonnen. Kaiser Otto II. verlieh 974 dem Babenberger Luitpold das Land mit dem Titel eines Markgrafen. Dieser dehnte die Grenzen seines Gebietes bis zu dem Wienerwalde aus, und unter seinem Sohne Heinrich I. (994—1018) erscheint im J. 996 der Name Oesterreich (Ostarichi, Ostrich) zum ersten Male. Die in Ungarn gegründeten Bisthümer Gran, Veszprim, Fünfkirchen und Raab begrenzten nun auch die Diöcesen Salzburg und Passau nach Süden, und höchst wahrscheinlich gehörte alles Land zwischen dem Kahlenberg und der Leitha unter König Stephan von Ungarn zur Raaber Diöcese. Bald danach führte Markgraf Adalbert die Grenzen der Ostmark über das Land zwischen dem Kahlenberg, der Donau, Leitha und Piesting zurück, und so kam es auch wieder an die Diöcese Passau, wogegen das Land südwärts der Piesting oder die Grafschaft Pütten (Pitten, im Viertel unter dem Wienerwalde) bei Salzburg blieb. Bis zur Errichtung der Diöcesen Wien und Wiener-Neustadt (s. d. Artt.) fällt nun die Geschichte der Kirche in Nieder- und Oberösterreich mit derjenigen der beiden Diöcesen Passau und Salzburg zusammen. Auch knüpft sich seit der Gründung der habsburgischen Dynastie in Oesterreich von Rudolf I. an (1273—1291) die kirchliche Geschichte des Herzogthums an die Namen der einzelnen Regenten, die als bekannt vorausgesetzt werden dürfen und meist in eigenen Artikeln behandelt sind. (Vgl. besonders noch: M. Hansiz, Germania

sacra I [Metropolis Lauriacens. cum Episcopatu Pataviens.], Aug. Vind. 1727; II [Archiepiscopatus Salisburgens.], ib. 1729; Fuhrmann, Allgem. Kirchen- und Weltgesch. von Oesterreich, Wien 1769 [umfaßt nur die Jahre n. Chr. 1—337]; Huber, Gesch. der Einführung und Verbreitung des Christenthums in Südostdeutschland, Salzburg 1874—1875, 4 Bde.)

2. Reformation und Gegenreformation. Schon unter Maximilian I. (1493 bis 1519), welcher die habsburgischen Erblande bei der Eintheilung des Reiches im J. 1512 zu dem österreichischen Kreise vereinigte, wurde zunächst der Boden vorbereitet, auf welchem die neue Lehre gedeihen konnte, denn unter ihm nahm Oesterreich einen hervorragenden Antheil an der geistigen Bewegung des Humanismus, welche damals Deutschland erfüllte. An der Universität Wien, einer der ersten Deutschlands, wirkten die gefeiertsten Gelehrten, und eine von Maximilian gestiftete Gesellschaft der älteren Humanisten, die „Danubische", vereinigte daselbst die Freunde des Classicismus. Kein Wunder also, daß die lutherische Irrlehre auch in den österreichischen Erblanden sich reißend schnell verbreitete und selbst den Rector der Universität und die drei Facultäten für sich gewann. Die Schriften Luthers wurden in Wien schon 1520 eifrig gelesen. Einer der ersten lutherischen Prediger in Wien war Paul Speratus (Spretter), vorher geheimer Rath des Cardinal-Erzbischofs Lang in Salzburg, wo er sich wegen einer ketzerischen Predigt über den Ehestand unmöglich gemacht; ferner Eckenberg, Kaplan des Herrn von Dietrichstein. Mit dem Jahre 1522 begann man unter Ferdinand I. ernste Anstalten gegen die Verbreitung der neuen Lehre zu treffen. Der Salzburger Erzbischof berief eine Synode nach Mühldorf zur Berathung der anzuwendenden Gegenmittel und besonders auch zur Abwehr des massenhaften Abfalls wie zur Besserung des an vielen Orten verkommenen Clerus. Im folgenden Jahre (1523) fand abermals eine Berathung statt, die sich mit dem Vollzug der zu Mühldorf erlassenen Verordnungen befaßte (Hefele-Hergenröther, Conciliengesch. IX, 324 f.). Ferdinand I., welcher dem Eindringen der neuen Lehre Anfangs möglichst zu wehren suchte, wünschte, namentlich 1524 auf dem Regensburger Convent der katholischen Reichsstände, die kirchliche Reformfrage in der Schwebe zu halten bis zu der beabsichtigten Vereinbarung zwischen Kaiser und Papst und der Berufung eines Concils. Uebrigens erließ er ein scharfes Verbot, die Schriften Luthers und seiner Anhänger zu lesen. Trotzdem konnte es der Magister Eleutherobius (Freienleben) von Linz wagen, 1524 die Uebersetzung eines Werkes von Bugenhagen herauszugeben, und eine 1528 angestellte Visitation ergab, daß in der obderennsischen Regierung mehr als die Hälfte des Adels und der Beamten lutherisch war. Besonders deßhalb konnte die neue Lehre so bedeutende Fortschritte machen, weil die Adeligen lutherische Prädicanten als Präceptoren, Hofmeister u. s. w. beriefen und die katholischen Pfarrer vielfach mit Gewalt entfernten (vgl. Stülz, Gesch. des regulirten Chorherrnstifts St. Florian, Linz 1835, 78). Das Volk folgte dann dem Beispiel der Gutsherren und des Pfarrers; ernstliche Mandate der Regierung halfen wenig, da die Adeligen nicht gehorchten. Bald nistete sich die neue Lehre auch in einigen landesfürstlichen Städten in Oberösterreich ein, und unter den Adeligen Oberösterreichs ward einer der eifrigsten Agitatoren für das Lutherthum Christoph Jörger, Herr der Tillisburg bei St. Florian. In Wien traten um diese Zeit als Anhänger Luthers auf Magister Johann Roser an der Universität und der Carmelit Adam Sporer, wie denn auch in Oesterreich die Prädicanten sich besonders aus den Mönchsorden recrutirten. Die Fortschritte des Lutherthums wurden in den dreißiger Jahren vorzüglich auch noch durch die von den Türken 1529 und 1532 angerichteten Verwüstungen befördert. Mehrere hundert Kirchen lagen in Trümmern, viele Klöster waren eingegangen. Die verwaisten Pfarreien wurden den auf den Schlössern unterhaltenen Prädicanten überantwortet. Nachdem von 1530 an die neue Lehre auch in Innerösterreich, [illegible] Graz, St. Veith in Kärnthen, Laibach u. s. w. sich festgesetzt hatte, und nachdem der Kaiser 1532 den Schmalkaldenern zu Nürnberg hatte Concessionen machen müssen, verlangten die österreichischen lutherischen Stände auf dem Landtage zu Innsbruck für sich die Freiheit, die Religion nach Luthers Grundsätzen auszuüben. Ferdinand I. verweigerte diese; trotzdem fuhren sie fort, neue Prädicanten anzustellen, wesentliche Aenderungen am Gottesdienste vorzunehmen und wiederholt die Religionsfreiheit zu verlangen, so namentlich auch 1541 auf dem Landtage zu Prag. Im Laufe der nächsten Jahre verfiel das katholische Kirchenwesen immer mehr, besonders da der liederliche Geist selbst mehrere Aebte und deren Untergebene ergriff. Der Bischof von Passau, Wolfgang Graf von Sch[illegible] trat energischer gegen die neuerungssüchtigen Geistlichen auf als sein Vorgänger Ernst, wurde aber an der Durchführung der kirchlichen Censuren gleich den Wiener Bischöfen Johann Faber und Friedrich Nausea, vielfach von der Regierung gehindert. War auch 1547 der schmalkaldische Krieg für die lutherischen Reichsstände unglücklich ausgefallen, so fühlten sich doch die Landesstände Oesterreichs mächtig genug, durch eine Gesandtschaft [illegible] dem Reichstage zu Augsburg 1548 die [illegible] der freien Uebung ihrer Religion zu verlangen; sie wurden aber mit Hinweisung auf das allgemeine Concil und das Interim beschieden. [illegible] suchten sie jetzt die Universität Wien zu protestantisiren, was ihnen fast ganz gelang. [illegible] wannen sie so mächtigen Einfluß auf Ferdinand [illegible], daß dieser die Verkündigung der [illegible] Salzburger Provinzialconcils vom Jahre [illegible] für die österreichischen Lande untersagte. [illegible]

selben waren nämlich verschiedene Uebelstände besprochen worden, welche in den damaligen Verhältnissen der Geistlichen zu den weltlichen Behörden der österreichischen Lande ihren Grund hatten. Einen noch größern Triumph feierten die Protestanten, als sie Ferdinand bewogen, den sog. „Klosterrath" einzusetzen. Dieser sollte angeblich die bessere Bewirthschaftung und Erhaltung der noch übrigen Klöster befördern, war aber nur geeignet, diese in Abhängigkeit von der lutherisch gesinnten Regierung zu bringen und die Vorsteher derselben an der Geltendmachung ihrer Rechte gegen die Eingriffe der protestantischen Standesherren zu hindern. Durch alle diese Maßregeln wurden der Abfall von der Kirche befördert und die Anordnungen zu Gunsten der Katholiken wirkungslos gemacht. Ja die protestantischen Stände wagten bereits nach Abschließung des Augsburger Religionsfriedens (1555), auf dem Landtag zu Wien die Bewilligung von Subsidien für den Türkenkrieg an die Zugestehung der Religionsfreiheit zu knüpfen und diese Freiheit als Recht zu fordern. In seiner Unentschiedenheit gab Ferdinand die Erlaubniß zum Laienkelche, was zu einem Zerwürfniß mit Papst Paul IV. führte. Dieses Zugeständniß wurde dann von den lutherischen Bewohnern mancher Orte dazu benutzt, den katholischen Gottesdienst ganz auszurotten, die Messe abzuschaffen, die Frohnleichnamsprocession einzustellen. Gerade die theophorischen Processionen erregten den Fanatismus der Lutherischen am meisten. In Wien z. B. riß 1549 ein Bäckergeselle dem Priester die Monstranz aus der Hand und zerschmetterte sie am Boden. Freilich mußte er diesen Frevel mit dem Tode büßen; allein solche Processionen, ja sogar die Versehgänge konnten von da an geraume Zeit nur unter militärischer Bedeckung stattfinden. — Das einzig wirksame Mittel, welches Ferdinand gegen die weitere Verbreitung des Protestantismus und zur Hinwegräumung der Glaubensspaltung ergriff, war die Einführung der Jesuiten, die er auf dem Reichstag zu Augsburg 1550 hatte kennen lernen. Schon 1551 trafen zehn Jesuiten in Wien ein, darunter P. Le Jay (gest. als erster Rector 1552) und P. Schorich; etwas später die PP. Nicolaus Gudanus und Petrus Canisius (s. d. Art.). Sie wirkten theils als Professoren an der Universität, theils als Prediger an verschiedenen Kirchen, theils gingen sie auf das Land, um in den zahlreichen verwaisten Gemeinden den katholischen Glauben zu erhalten und die Sacramente zu spenden. Im J. 1552 eröffneten sie ein Collegium, und 1554 und 1558 gründeten sie zwei Convicte. Das zweite für arme Studirende war zugleich bestimmt, eine Pflanzschule für den geistlichen Stand zu werden. Wie in Wien, so stifteten sie auch in Prag 1554 und 1555 Collegien. Einen großen Dienst erwies Canisius der katholischen Sache durch Abfassung des kleinen Katechismus (s. d. Art. Katechismus VII, 302), welcher 1554 durch einen an alle Obrigkeiten erlassenen Befehl für alle Schulen und Kirchen in Ober- und Niederösterreich ausschließlich vorgeschrieben wurde. Was Ferdinand I. durch Berufung der Jesuiten gut gemacht, verdarb er theilweise wieder dadurch, daß er in Verbindung mit Herzog Albrecht V. eine Provinzialversammlung zu Salzburg (1562) veranlaßte, welche unter Anderem die Gestattung des Laienkelches und der Priesterehe als einzige Mittel darstellte, um die weitere Ausbreitung des Protestantismus zu hemmen. Die versammelten Bischöfe beschlossen, das Gesuch durch einen eigenen Gesandten bei dem Concil zu Trient zu unterstützen; dieses schlug jedoch die Gestattung der Priesterehe gänzlich ab, und die Gestattung der Communion unter beiden Gestalten wurde der Entscheidung des Papstes anheimgestellt. Pius IV. gestand durch Schreiben an den Erzbischof von Salzburg vom 16. April 1564 den Gebrauch des Kelches zu. Bald danach starb Ferdinand (25. Juli 1564). Bei seinem Ableben bildeten die Protestanten in einigen österreichischen Provinzen, so in Niederösterreich, bereits die Mehrheit der Bevölkerung; in den anderen waren wenigstens die Stände, welche damals einzig politischen Einfluß ausübten, hie und da fast ausschließlich, überall aber doch vorwiegend auf Seiten der religiösen Neuerer. Ferdinands Sohn und Nachfolger in der Kaiserwürde, Maximilian II. (1564—1576), war selbst von protestantischen Ideen erfüllt, weil er von protestantisch gesinnten Lehrern erzogen war, und begünstigte anfänglich durch verschiedene Maßregeln die Ausbreitung der „Reformation". Er hielt sich sogar selbst lutherische Hofprediger und gestattete 1568 den lutherischen Adeligen gegen Uebernahme von 3 600 000 Gulden Staatsschulden, in ihren Schlössern, Gebieten und Patronatspfarreien ihre Religion nach dem Augsburgischen Glaubensbekenntniß frei auszuüben. Diese Erlaubniß setzte aber zur Bedingung, daß die doctrinelle und liturgische Einheit der durch die flacianischen Meinungen (s. d. Art. Flacius Illyricus) vielfach zerrissenen lutherischen Gemeinden Oesterreichs hergestellt werde. Nachdem Chyträus (s. d. Art. III, 359) eine entsprechende Agende verfaßt hatte, wurde am 11. Januar 1571 die feierliche Urkunde über die versprochene Religionsfreiheit ausgefertigt; sie ist bekannt unter dem Namen „Religions-Assecuration". Mit dieser und anderen Concessionen gaben sich aber die Protestanten immer noch nicht zufrieden. Maximilian wandte sich später wieder mehr der katholischen Kirche zu, ohne aber irgendwie kräftig für sie einzutreten. Nach den Acten der 1580 gehaltenen lutherischen Kirchenvisitation zu schließen, kam die katholische Kirche in Niederösterreich unter Maximilian so sehr herab, daß sie dem Aussterben nahe war, und nicht viel besser stand es in Oberösterreich. Doch sollte gerade in dem kirchlich so sehr verkommenen Niederösterreich die Wiederherstellung des katholischen Glaubens zuerst mit günstigem Erfolge unternommen werden. Dieß ist vor Allem

dem eifrig katholischen Kaiser Rudolf II. (1576 bis 1612) zu danken; dann der Energie seines Bruders und Statthalters in Niederösterreich, Erzherzog Ernst, in Durchführung der vom Kaiser erlassenen Anordnungen in Religionssachen; weiter der außerordentlichen Thätigkeit und dem eminenten Regierungstalent des Melchior Klesl (s. d. Art.), in dessen Hände zuletzt die gesammte Leitung des katholischen Kirchenwesens in Niederösterreich gelegt war; endlich dem apostolischen Eifer und der theologischen Bildung der Prediger aus dem Jesuitenorden und der von den Jesuiten erzogenen jüngern Geistlichkeit. Man beeinträchtigte übrigens keineswegs die den Ständen 1571 gewährte Religionsfreiheit, aber jede Ueberschreitung der Religions-Assecuration wurde strenge geahndet und abgestellt. Als in Wien der Flacianer Josue Opitz in seinen Predigten die Katholiken heftig angriff und im J. 1578 die Frohnleichnamsprocession freventlich gestört wurde, verbannte der Kaiser Opitz und unterdrückte den lutherischen Gottesdienst in Wien. Bald folgten weitere Maßregeln der „Gegenreformation". Nach und nach wurden in etwa 700 Pfarreien und Pfründen die eingedrungenen lutherischen Prädicanten durch geeignete katholische Priester ersetzt, und 1580 wurde der katholische Doctoreid wieder an der Universität Wien eingeführt. Der trotzige Adel hielt noch auf seinen Schlössern am Lutherthume fest, drohte aber, sich nicht mit bloßer Duldung zu begnügen. Im J. 1602 bekannten sich in einer freiwillig an die Regierung ausgestellten Schrift dreizehn landesfürstliche Orte wieder zum katholischen Glauben. So hatte, dank besonders der energischen Wirksamkeit des kaiserlichen Rathes Dr. Georg Eder, der Predigten der Jesuiten, besonders des P. Scherer, wie auch des Melchior Klesl, das Restaurationswerk in Niederösterreich guten Fortgang bis zu dem Zeitpunkt, wo Matthias seine ehrgeizigen Pläne gegen Rudolf auszuführen begann. Weit größeren Hindernissen begegnete der Versuch zur Wiederherstellung des katholischen Glaubens in Oberösterreich. Als mehrere den katholischen Ständen und dem Landesfürsten gehörige Pfarreien mit katholischen Seelsorgern besetzt wurden, entstand sogar ein mehrere Jahre dauernder Bauernaufruhr (1595—1597). Diese Unruhen hielten aber die Regierung nicht auf in der thätigen Verfolgung ihres Unternehmens, die den lutherischen Adeligen zugestandene freie Religionsübung auch in Oberösterreich auf die ursprünglich festgesetzten Grenzen zurückzuführen. Noch energischer trat Ferdinand II., Sohn des Erzherzogs Karl, in Inneröfterreich auf. Mit Hilfe der 1573 nach Graz berufenen Jesuiten führte er binnen wenigen Jahren den größten Theil seiner Unterthanen wieder zur katholischen Kirche zurück. Dieß ging um so leichter, weil in den meisten landesfürstlichen Orten durch lutherische Prädicanten der katholische Glaube verdrängt worden war, obschon deren Bevölkerung in der Mehrzahl der katholischen Kirche angehören wollte. Der günstige Erfolg des Erzherzogs Ferdinand und der üble Eindruck, welchen die 1603 erfolgte Absendung des Wolfgang von Hofkirchen seitens der österreichischen Stände an verschiedene lutherische Höfe um Unterstützung in Religionssachen hervorgerufen, bewogen den Erzherzog Matthias, seit 1595 Statthalter in Oesterreich, dem Kaiser den Rath zu ertheilen, er möge die den Adeligen gewährte Religionsfreiheit gänzlich aufheben, namentlich da sie die von Maximilian II. festgesetzten Bedingungen in keinerlei Weise erfüllten. Bereits war Rudolf daran, diesem Rathe zu folgen, als 1604 die ungarische Revolution ausbrach. Da die protestantischen Ständeglieder Oesterreichs mit den Rebellen in geheimem Einverständniß waren, schien nun die Zurücknahme des Religionsprivilegiums gewagt und sie wurde deßhalb auf einen günstigern Zeitpunkt verschoben. Unterdessen wurde den protestantischen Ungarn auch im habsburgischen Gebiete Religionsfreiheit gewährt, und die ungarischen und österreichischen Stände vereinigten sich im Preßburger Bündniß (1. Februar 1608) mit Matthias zur Aufrechthaltung der bisherigen Zugeständnisse. Als Matthias bald darnach König von Ungarn und Oesterreich geworden, versprach er den Ständen sogar, daß niemand seiner Religion wegen verfolgt werden solle, so daß die Protestanten in Oesterreich nun völlige Gleichstellung mit den Katholiken genossen. Dieß benutzten sofort die Lutheraner, um ihre Religion wieder auszubreiten. Sie machten die seither katholisch gewordenen Ortschaften wieder lutherisch, und selbst in Wien trat wieder Hoe v. Hoenegg (s. d. Art.), lutherischer Superintendent aus Sachsen, als Prediger auf. Uebrigens sahen sich die Protestanten in ihren Erwartungen hinsichtlich der Folgen der dem König Matthias abgerungenen Concessionen bald getäuscht. Sie hatten die Alleinherrschaft erwartet, allein das katholische Kirchenwesen war bereits so sehr gehoben und das kirchliche Leben unter den Laien so rege geworden, daß diese Concession, so lange die Katholiken nicht ganz [illegible] waren, den Stand der Dinge nicht sehr zu ändern vermochte. Nachdem Matthias 1612 Kaiser geworden, lenkte er, wie in Deutschland, so auch in Oesterreich immer mehr in eine kirchliche Re[illegible]tionspolitik ein, für welche auch Ferdinand [illegible] Steiermark, der zu seinem Nachfolger als K[illegible] (1619—1637) bestimmt wurde, entschieden [illegible] trat (vgl. d. Art. Dreißigjähriger Krieg). [illegible] Protestantismus wurde allmälig abge[illegible] Oberösterreich seit 1624, in Niederösterreich [illegible] 1627, indem namentlich die eingedrungenen [illegible]rischen Prediger gezwungen wurden, das Land zu verlassen. Die Bestimmungen des westf[illegible] Friedens über die kirchlichen Verhältnisse [illegible] auf Oesterreich nicht ausgedehnt; der Prot[illegible]mus blieb unterdrückt. Auch fanden auf Oe[illegible]reich die Reichsgesetze keine Anwendung [illegible] unter Ferdinand III. (1637—1657) [illegible] vorher blieb. (Vgl. besonders Raupach. [illegible]

Oesterreich, Hamburg 1732 ff., neue Aufl. 1741 bis 1744 in 2 Bdn. und Suppl.; Waldau, Gesch. der Protestanten in Oesterreich, 2 Bde., Anspach 1784; Klein, Geschichte des Christenthums in Oesterreich IV—VI, Wien 1842; Hurter, Gesch. Ferdinands II. und s. Eltern, 4 Bde., Schaffhausen 1850 ff.; Wiedemann, Gesch. der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Ens, 5 Bde., Prag 1879—1886.)

3. **Die Kirche unter den letzten Habsburgern bis zur neuesten Zeit.** Während des bisher geschilderten religiösen Kampfes hatte die Staatsgewalt über die geistliche den Sieg davongetragen, und sie begann jetzt, bereits von gallicanischen Tendenzen angesteckt, in ihren kirchenpolitischen Verordnungen gleichsam den Preis festzustellen, für welchen sie die Kirche gegen den Andrang des Protestantismus gerettet hatte. Wie sie schon unter Ferdinand III., noch mitten im Kriege (1641), Zeit gefunden hatte, die Bekanntmachung päpstlicher Bullen ohne placetum regium zu verbieten und die geistliche Macht der Bischöfe zu beschränken, so gab es auch während der 48jährigen Regierung Leopolds I. (1657—1705) schon kleinere Zwiste zwischen der geistlichen und der weltlichen Gewalt (vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte III, 3. Aufl., 494). Solche traten aber noch mehr hervor während der kurzen Regierung Josephs I. (1705—1711) und besonders unter Karl VI. (1711—1740); denn damals waren bereits manche Staatsmänner von den Lehren der Jansenisten und Gallicaner beeinflußt und auf Förderung widerkirchlicher Bestrebungen bedacht. Namentlich aber unter der persönlich frommen und der katholischen Kirche ergebenen Kaiserin Maria Teresia (1740—1780, s. d. Art.) wurden größtentheils schon die Bande geschmiedet, welche man zur Hemmung und Unterdrückung des kirchlichen Lebens in Oesterreich bis auf die neueste Zeit angewendet hat. Dieß geschah besonders durch ihren Minister Kaunitz, ihren Leibarzt van Swieten und den Logenmeister Sonnenfels (vgl. A. Jäger, Das Eindringen des modernen kirchenfeindlichen Geistes in Oesterreich unter Karl VI. und Maria Teresia, in der [Innsbrucker] Zeitschrift für katholische Theologie II [1878], 259 ff. und 417 ff.). Joseph II. (1770—1790, s. d. Art.), unterrichtet von dem pedantischen Bartenstein (vgl. Arneth, Joh. Christoph Bartenstein u. s. Zeit, Wien 1871) und berathen von dem bereits genannten Minister Kaunitz, ging noch viel weiter als seine Mutter, so daß die katholische Kirche Oesterreichs fast in eine schismatische umgewandelt wurde (vgl. Hergenröther, Kirchengesch. III, 3. Aufl., 499 f.). Merkwürdigerweise gesellte sich zu den Maßregeln der Intoleranz gegen die katholische Kirche im J. 1781 ein Edict, welches für Oesterreich die allgemeine Toleranz aller christlichen Bekenntnisse einführte. Kaiser Leopold II. (1790—1792), der schon als Großherzog von Toscana sich den Beinamen eines Reformators erwarb, glaubte, wie viele Fürsten seiner Zeit, das Recht, Alles umzuwälzen, gehöre zu den geheiligten Prärogativen der Krone (vgl. d. Art. Pistoja, Synode); daher hielt er in Oesterreich das bisher eingeführte System völlig aufrecht, obschon er, belehrt durch die in Ungarn und Belgien gemachten Erfahrungen, gemäßigter und rücksichtsvoller verfuhr. Mehrere der störendsten Maßregeln wurden abgestellt. So traten an die Stelle der verhaßten Generalseminarien Josephs II. wieder die bischöflichen Anstalten; das päpstliche Dispensationsrecht in Ehesachen wurde in erweitertem Maße anerkannt, die lateinische Sprache als Cultussprache wieder eingeführt. Alles dieses war aber noch nicht im Stande, das religiöse Gefühl wieder zu beleben, und gerade dieß wäre so nothwendig gewesen. Denn seit die Kirche durch die Siege der Habsburger über ihre protestantischen Gegner sicher vor inneren und äußeren Feinden geworden, war die Religion, wie C. Höfler (Lehrb. d. allgem. Gesch. II, 2, Regensb. 1850, 413) sagt, im Reichthum der Prälatur, in der Sorglosigkeit des hohen Clerus um die Pflicht seines evangelischen Berufes, in der Genußsucht, welche sich von den oberen Geistlichen den niederen mittheilte, gleichsam wie im Fette erstickt. So konnte sich, namentlich da die damaligen Kriege alle Aufmerksamkeit nach Außen lenkten und eine durchgreifende Umgestaltung nicht räthlich machten, die Suprematie des Staates über die Kirche nur noch mehr befestigen (vgl. Beidtel, Untersuchungen über die kirchl. Zustände in den k. k. österr. Staaten, Wien 1849). Bureaukratie und Clerus lebten sich ganz in die Staatsomnipotenz ein; die Bischöfe wurden aus den geistlichen Räthen und Referenten der Staatsbehörde genommen; die Disciplin des Welt- wie des Ordensclerus kam in tiefen Verfall; wissenschaftliche Leistungen wurden bei den Geistlichen immer seltener; der geistliche Stand kam in Verachtung; die Censur und andere Präventivmaßregeln waren der Kirche eher nachtheilig als förderlich. Leider fehlte auch den sonst frommen und gelehrten Bischöfen theils die richtige Erkenntniß der herrschenden Uebel, theils der Muth, sie zu bekämpfen; sie hielten mehr oder weniger an der josephinischen Schule fest, aus der sie hervorgegangen waren. Als Kaiser Franz I. 1819 in Rom war, überreichte Pius VII. ihm eine Art Denkschrift über die kirchlichen Verhältnisse in seinen Staaten und die einzuleitenden Verbesserungen. Seine Räthe, von denen er ein Gutachten forderte, waren gegen jede Veränderung, und so ließ er Alles beim Alten. Uebrigens verfuhr man jetzt milder und bereitete namentlich der bischöflichen Disciplinargewalt weniger Hindernisse. Nachdem sich in der Stille auch eine antijosephinische, streng kirchliche Richtung ausgebildet, gelang es besonders der Hofgeistlichkeit nach und nach, viele drückende Fesseln abzustreifen. Ja Franz I. wünschte seit 1833 sehr lebhaft, mit Rom ein Concordat zu schließen; leider scheiterten die damals begonnenen

und im folgenden Jahre fortgesetzten Unterhandlungen an der principiellen Verschiedenheit des Standpunktes, so daß man sich nicht einmal über die Grundlagen einigen konnte. Darüber betrübt, empfahl der Kaiser die Sache dringend seinem Nachfolger Ferdinand I. (1835—1848). Dieser war gleich seinem Vater ein der Kirche treu ergebener Herrscher; gleichwohl kam es auch unter ihm zu keiner Aenderung. Die österreichische Bureaukratie ging ihren gewohnten Gang fort, bis endlich die Umwälzung des Jahres 1848 mit dem bisherigen System der Staatsverwaltung auch das kirchliche System vom Jahre 1780 stürzte. Durch die neue Verfassungsurkunde wurde volle Glaubens- und Gewissensfreiheit, sowie freie Ausübung des Cultus zugesichert. Zwar wurde diese Verfassung auch nach kaum drei Wochen wieder beseitigt, und nach Abdankung Ferdinands am 2. December 1848 ward dessen Neffe Franz Joseph auf den Thron berufen, aber das Princip der kirchlichen Autonomie blieb unangetastet. Nachdem dann die Bischöfe Oesterreichs 1849 zu einer Versammlung nach Wien eingeladen worden, um Anträge über das künftige Verhältniß der Kirche zum Staate zu stellen (s. d. Art. Bischofsversammlung II, 877 f.), wurde durch k. k. Verordnung vom Jahre 1850 das Placet aufgehoben, der Verkehr mit Rom freigegeben, die Rechte der Bischöfe auf Handhabung der Disciplin und Ordnung des Gottesdienstes anerkannt und der legitime Einfluß derselben auf den höhern Unterricht gesichert (vgl. die Schrift: Der Josephinismus und die k. k. Verordnung vom 18. April 1850 in Bezug auf die Kirche, Wien 1851). Am 18. August 1855 wurde dann durch Cardinal Viale Prela und den Fürsterzbischof von Wien, Jos. Othmar v. Rauscher, ein Concordat unterzeichnet, welches in 35 Artikeln die wichtigsten Fragen ordnete (vgl. d. Art. Concordate, oben III, 834). Zur Durchführung desselben wurde 1856 wieder eine Versammlung der österreichischen Bischöfe zu Wien gehalten (vgl. [Feßler,] Studien über das österreichische Concordat, Wien 1856); auch fanden seit 1858 zu diesem Zwecke mehrere Provinzialconcilien statt (Collect. Lac. V, 1 sqq.). Diese Vereinbarung in ihren Wirkungen zu zerstören, dieselbe zu verlästern und als schädlich darzustellen, boten die Stürmer und Feinde der Kirche Alles auf. Auch der unter ganz anderen Umständen erzogene Beamtenstand und ein Theil des josephinisch gesinnten Clerus bereitete große Schwierigkeiten. Die Protestanten, die doch 1860 und 1861 die umfassendsten Zugeständnisse erhalten, klagten über Beeinträchtigung durch das Concordat, welches dann auch im Reichsrathe vielen Anfechtungen ausgesetzt war, infolge deren es mehrere Aenderungen zu Gunsten der Akatholiken erfuhr. So wurden 1863 neue, durch Bischof Feßler in Rom geführte Unterhandlungen veranlaßt, die nur theilweise zum Ziele führen konnten (vgl. Feßler, Die Revision des Concordats, Wien 1861; Die jüngsten Verhandlungen zwischen der österr. Regierung und dem heiligen Stuhle, Mainz 1863). Wie in der kirchenfeindlichen Presse, so suchte man auch im Reichsrathe durch einseitige Staatsgesetze das nur in wenigen Punkten in's Leben getretene Concordat außer Kraft zu setzen. An Stelle der concordatsgemäßen Regelung beider Gewalten nahm nun die weltliche Gewalt die einseitige Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche vor. Wie selbstverständlich, nahmen die Verfasser der österreichischen Maigesetze vom Jahre 1868 keine Rücksicht auf Lehre und Dogma der Kirche, theils weil sie das Wesen der Kirche nicht kannten, theils weil sie die Kirche offen bedrücken und sie die Staatsomnipotenz fühlen lassen wollten. Am meisten beklagte Pius IX. in einer Allocution die 1868 erlassenen, dem Concordate so sehr zuwiderlaufenden interconfessionellen und Schulgesetze. Trotzdem aber ging man auf diesem Wege weiter fort, und 1870 ward das Concordat fast völlig beseitigt. Durch einen gesetzlichen Act war es zwar noch nicht aufgehoben, dagegen wurde in einer Depesche vom 30. Juli 1870 zufolge k. k. Verfügung dasselbe erklärt „als in sich verfallen und abgeschafft“, weil der römische Mitcontrahent ein anderer (nämlich durch die Definition der Unfehlbarkeit) geworden, weil es unmöglich sei, mit dem Mitcontrahenten, welcher sich für unfehlbar erklärt habe, im Vertragsverhältniß zu verharren und weil der Staat die Aufgabe habe, den gefährlichen Folgen, welche aus dem neuen Dogma für den Staat selbst sowie für das bürgerliche Leben entstehen, zu begegnen (vgl. Archiv f. kath. Kirchenr. XXIV [1870], 274 ff.). Nachdem so die Staatsomnipotenz auf die höchste Spitze getrieben worden, mußte nothwendig eine Reaction, eingeleitet von energischen Kirchenhirten und angesehenen katholischen Laien, eintreten. Es zeigte sich in letzter Zeit auch eine erfreuliche wissenschaftliche und religiöse Regung unter den Katholiken, und es wäre nur zu wünschen, daß auch die Regierung selbst als erste katholische Macht wieder mehr ihrer großartigen Culturmission, zum Wohl ihrer Völker und der gesammten Christenheit, eingedenk würde. (Vgl. noch Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 118 ff.)

II. Statistisches. 1. Allgemeines. Der Uebersicht wegen müssen hier vielfach auch die kirchlichen Verhältnisse Ungarns mitberührt werden, das seit 1867 mit Oesterreich, welchem es durch Personalunion schon lange verbunden war, die österreichisch-ungarische Monarchie bildet. Die im Reichsrath vertretenen Königreiche und Länder zählten 1890 auf 300 232 qkm 23 895 413 und die Länder der ungarischen Krone auf 325 324 qkm 17 463 473 Einwohner, so daß die Gesammtmonarchie auf 625 556 qkm 41 358 886 Seelen zählte, wozu noch 25 752 Militärpersonen außer Lands kommen. Schon ethnographisch ist Oesterreich ein Reich der Contraste; denn abgesehen von Rußland hat unter allen Staaten Europa's keiner eine Bevölkerung, welche aus mehr Nation[illegible]

bestände als Oesterreich-Ungarn. Der Sprache nach vertheilt sich nämlich die einheimische Bevölkerung in

	Oesterreich.	Ungarn.	Zusammen.
Deutsche	8461997	2106298	10568295
Ungarn	8139	7431063	7439202
Böhmen, Mähren, Slowaken	5473578	1937517	7411095
Polen	3726827	—	3726827
Ruthenen . . .	3101497	383323	3484820
Kroaten, Serben	644769	2604176	3248945
Slowenen . . .	1176535	94425	1270960
Rumänen . . .	209026	2591947	2800973
Italiener u. Ladiner	674701	20865	695566
Zigeuner	—	95157	95157
Andere	—	84926	84926
Nichtgezählte . .	418344	113776	532120
Summa	23895413	17463473	41358886

[Unter den „Nichtgezählten“ sind in Oesterreich die Fremden und in Ungarn das active Militär zu verstehen.]

Aus dieser Tabelle zeigt sich, daß die drei Hauptstämme der europäischen Bevölkerung, Deutsche, Slaven und Romanen, alle in bedeutender Zahl vertreten sind. Die erste Hauptgruppe bilden die Deutschen, der überwiegenden Zahl nach den oberdeutschen Stämmen angehörend; zu den niederdeutschen Stämmen gehören nur die deutschen in Siebenbürgen, die Zipser, Sachsen und die Colonisten in Galizien. Die Deutschen waren ursprünglich das formgebende Element des Staates, werden aber jetzt mehr und mehr herabgedrückt. Die zweite Gruppe bilden die Slaven, welche in Nord- und Südslaven zerfallen. Zu den ersteren gehören die Czechen, welche den mittlern Theil Böhmens bewohnen, während die Ränder meist deutsch sind; dann die Mähren, deren Land im nördlichen und südlichen Theil gleichfalls von Deutschen bewohnt ist; weiter die Slowaken im östlichen Mähren und nordwestlichen Ungarn, ebenso die Polen in Galizien, in Theilen von Schlesien und in der Bukowina; endlich die Ruthenen oder Rusniaken im Südosten Galiziens und im Nordosten Ungarns. Zu den Südslaven gehören die Slowenen (Winden) im obern Thale der Sau, im Küstenlande und in einzelnen Theilen des südwestlichen Ungarns; dann die Kroaten, Slavonier und Serben. Die Romanen zerfallen in West- und Ostromanen. Zu ersteren gehören die Italiener in Südtirol, Triest, Istrien und Dalmatien, die Friauler in Görz und Gradisca und die Ladiner (20 000) in Südtirol. Die Ostromanen, auch Rumänen oder Walachen, sind am stärksten vertreten in der Bukowina, in Ungarn und Siebenbürgen (vgl. H. J. Bidermann, Die Romanen und ihre Verbreitung in Oesterreich, Graz 1877, 144 ff.). Neben diesen drei Hauptgruppen sind am zahlreichsten die Magyaren, welche jenseits der Leitha den herrschenden Stamm bilden. Juden finden sich fast in allen Kronländern; sie haben sich aber, ausgenommen etwa einen Theil der galizischen Juden, Einer Sprache und Nationalität, und zwar meistens der deutschen, angeschlossen.

Wie in ethnographischer, so auch in religiöser Hinsicht ist die österreichische Monarchie ein Reich der Contraste. Der Religion nach vertheilt sich die Bevölkerung in

	Oesterreich.	Ungarn.	Zusammen.
Katholiken lat. Ritus .	18784063	8823105	27607168
Katholiken griechischen u. armenischen Ritus	2797089	1670283	4467372
Griechisch-Orientale . .	540715	2633491	3174206
Evangelische Augsburg. Confession	312322	1206038	1518360
Evangel. helvetischer Confession	118167	2221858	2340025
Unitarier	113	61665	61778
Israeliten	1135518	724588	1860106
Andere u. Confessionslose	19919	8669	28588
Nichtgezählte (Militär)	187507	113776	301283
Summa	23895413	17463473	41358886

In Bosnien und der Herzegowina gab es 1885:

im Kreis	Mohamedaner.	Orientalisch-Orthodoxe.	Römische Katholiken.	Israeliten.	Sonstige Bekenntnisse.	Zusammen.
Sarajevo . .	101064	61970	26622	3080	163	192919
Banjaluka . .	60065	158800	45818	667	106	265456
Bihac	71130	80434	6502	151	7	158224
Dolna-Tuzla	141218	132730	38590	1051	157	313746
Travnik . . .	66975	73850	76554	717	76	218172
Mostar	52238	68466	71702	139	29	187574
Summa	492710	571250	265788	5805	538	1336091
	36,88 %	42,76 %	19,89 %	0,43 %	0,04 %	

Die Katholiken überwiegen in ganz Cisleithanien, besonders in den Alpenländern (Salzburg, Tirol, Krain); dagegen sind sie in der Minderzahl im böhmischen District Asch, in der schlesischen Stadt Bielitz, in der ganzen Bukowina, in den dalmatischen Kreisen Bencovac, Cattaro und Knin, sowie in Bosnien und der Herzegowina. In Transleithanien überwiegen sie nur relativ und befinden sich nur im westlichen Ungarn, in einem großen Theil von Kroatien und im siebenbürgischen Comitat Csik in der Mehrzahl. Da wo die römischen Katholiken die Mehrzahl bilden, scheinen sie relativ ein wenig abzunehmen; wo sie dagegen in der Minderzahl sind, wie in Galizien und der Bukowina, ebenso in Dalmatien und in Ungarn, sind sie in Zunahme begriffen. Im J. 1880 waren übrigens in Oesterreich nur 17 693 648 und in Ungarn nur 7 849 692 Katholiken lateinischen Ritus; demnach haben sie doch im Allgemeinen etwas zugenommen. Dagegen haben sich 6130 Personen als Altkatholiken erklärt, welche drei Pfarreien (Wien, Warnsdorf und Ried) mit drei Pfarrern bilden. Die unirten Griechen finden sich besonders in Galizien, im nordöstlichen Ungarn und in Siebenbürgen; zerstreut unter anderen Culten kommen sie auch in Slavonien, Kroatien, Kärnthen und in Dalmatien vor. Sie haben sich seit 1880 in Oesterreich und Ungarn um je ca. 200 000 vermehrt, während die schismatischen Griechen in allen Provinzen relativ abzunehmen scheinen, da sie sich in den letzten zehn Jahren

kaum um 250000 vermehrt haben. Letztere überwiegen in der Bukowina, in einigen Comitaten Ungarns, Siebenbürgens und der Militärgrenze, ebenso in manchen Districten Dalmatiens und in Bosnien und der Herzegowina. Die Protestanten treten in Cisleithanien nur in der nordwestlichen Ecke Böhmens hervor; in Ungarn dagegen bilden sie die absolute Mehrheit in den Comitaten Hajdu und Turócz, sowie in den Städten Debreczin, Maros-Torda und Hod-Mezö-Vásárhely. In nicht geringer Zahl finden sie sich auch im östlichen Schlesien und im mittlern Böhmen. Auch in den Alpenprovinzen finden sich in den kärnthischen Districten Gemünd, Spittal, Hermagor und Villach einige protestantische Colonien. Die Protestanten nehmen zu in den cisleithanischen Provinzen, besonders in Niederösterreich, im Herzogthum Salzburg und in der Bukowina, dagegen ab in den ungarischen Provinzen. Die Juden haben sich am meisten vermehrt; man zählte 1864 erst 1 121 000, aber 1880 schon 1 643 700. Sie sind am zahlreichsten im Nordosten der slavischen Region, sehr selten in den deutschen Alpengegenden. Sehr viele leben in den Städten Lemberg, Krakau, Czernowitz und im Bezirk Brody (Ostgalizien). In Galizien und Bukowina haben sie sich seit 1831 mehr als verdoppelt, in Niederösterreich sogar mehr als verzwanzigfacht. In fortwährender Vermehrung durch Zuzug aus allen Ländern ist das jüdische Element in Wien und Umgebung, wo es eine leider allzu große sociale Bedeutung erlangt hat; Aehnliches gilt von Triest. Die Armenier, unirte (1880 : 6077) wie nicht unirte (1880 : 1454), letztere in Suczawa und in der Bukowina, kommen kaum in Betracht; ebenso die Unitarier, welche nur in Siebenbürgen in größerer Anzahl sich finden. Die anderen christlichen Secten (1880 in Oesterreich 1780 und in Ungarn 4645 Seelen) wie die nichtchristlichen Secten (1880 in Oesterreich 4587, in Ungarn 512 Seelen) verschwinden unter den Gesammteinwohnern. Anglicaner (1049 Seelen) finden sich in Wien, Triest und Laibach; Philipponen oder Lippowaner, aus Rußland vertrieben, bilden einige Gemeinden in Galizien und in der Bukowina, Mennoniten (731) gleichfalls in der Bukowina. In neuester Zeit gibt es auch Herrnhuter in Böhmen und Mähren, da nach der Gesetzgebung vom Jahre 1874 neu sich bildende Religionsgesellschaften die staatliche Anerkennung erhalten, wofern die Benennung und Grundsätze nichts Gesetzwidriges, Unsittliches und Verletzendes für Andersgläubige enthalten. Mohammedaner gibt es nur in Bosnien und in der Herzegowina. Vergleicht man noch die verschiedenen Religionsbekenntnisse mit den Nationalitäten, so findet man, daß die Deutschen, wo sie von jeher die Mehrzahl bilden, katholisch sind, dagegen protestantisch, wo sie nur als Colonisten sich niedergelassen haben. Die Polen und Kroaten sind katholisch; die Ruthenen folgen meist dem griechisch-unirten Ritus, nur ein kleiner Theil ist schismatisch (in der Bukowina und Ungarn). Die Moldau-Walachen, Serben, Bosnier sind schismatisch und nur wenige mit Rom unirt. Unitarier oder Socinianer sind die Szekler in Siebenbürgen und ein kleiner Theil der Magyaren und Walachen.

2. Katholisches Kirchenwesen. Die ganze Monarchie ist eingetheilt in 12 Kirchenprovinzen des lateinischen Ritus, wozu ein Erzbisthum des armenischen Ritus kommt. Davon entfallen auf Oesterreich selbst 7 lateinische Kirchenprovinzen, nämlich Wien mit 3, Salzburg mit 6, Görz mit 5, Zara mit 6, Prag mit 4, Olmütz mit 2 und Lemberg mit 3, zusammen 29 Sprengeln, wozu noch das exemte Fürstbisthum Krakau kommt. Auf Ungarn mit Bosnien entfallen 5 lateinische Kirchenprovinzen: Gran mit 9 (resp. 11), Erlau mit 5, Kolocza-Bacs mit 5, Agram mit 3 (resp. 4) und Sarajevo mit 4, zusammen 26 Sprengeln. Daneben bestehen noch 2 Generalvicariate, das eine in Teschen für den österreichischen Antheil des Fürstbisthums Breslau, das andere in Feldkirch für das zum Bisthum Brixen gehörige Vorarlberg. Ueberdieß besteht ein eigenes Feldvicariat für das Heer und die Marine. Für die griechisch-katholische Kirche besteht je eine Kirchenprovinz in Oesterreich mit 3 und in Ungarn mit 4 (resp. 7) Sprengeln. Im Ganzen gibt es demnach in Oesterreich 15 katholische Erzbisthümer und 49 (52) Bisthümer aller Riten. Der vornehmste Kirchenfürst der Monarchie ist der Erzbischof von Gran als Primas von Ungarn, in der Regel mit dem Purpur geschmückt; ihm folgt der Erzbischof von Prag als Primas von Böhmen, dann die Erzbischöfe von Olmütz, Salzburg, Wien, Lemberg, Erlau, Kolocza-Bacs, Zara, Görz und Agram, sodann die übrigen Bischöfe. Die Oberhirten von Prag, Olmütz, Wien, Salzburg, Brixen, Gurk, Laibach, Lavant, Seckau, Trient und Görz und neuestens auch der Bischof von Krakau führen den Titel Fürstbischof resp. Fürsterzbischof und sind sämmtlich Mitglieder des Herrenhauses; zugleich ist jeder Erzbischof oder Bischof in seinem Kronlande Mitglied des Landtages. Die Bischöfe werden, mit Ausnahme der Erzbischöfe von Olmütz und Salzburg, welche vom Domcapitel gewählt werden, vom Kaiser ernannt. In der Diöcese Gurk dagegen findet die Nomination alternirend statt, indem jedes dritte Mal der Erzbischof von Salzburg den Bischof ernennt, zweimal aber der Kaiser, doch so, daß der in letzter Weise Ernannte dem Erzbischof von Salzburg zu präsentiren und von diesem zu confirmiren, zu consecriren und zu investiren ist. Das ganz außerordentlich freie Ernennungs-, Consecrations- und Investiturrecht steht dem Erzbischof von Salzburg zu bei den Bischöfen von Seckau und Lavant. Der armenische Erzbischof von Lemberg wird vom Kaiser aus den vom Clerus vorgeschlagenen Priestern ernannt. Auch der apostolische Feldvicar oder Feldbischof (Vicar. apostol. Castrensis), stets ein Titular-

bischof, wird vom Kaiser ernannt und vom Papste bestätigt wie die anderen Bischöfe. Diesem ist die Obsorge für das ganze österreichische Heer und die Marine anvertraut. Das ganze Reich ist zu dem Zwecke in 15 Pfarrsprengel eingetheilt, deren Grenzen mit den Militärbezirken zusammenfallen; dazu kommt dann noch der Pfarrdistrict Sarajevo für die Truppen Bosniens, der Herzegowina und des Sandjak-Novibazar. Als apostolischer König von Ungarn ernennt oder erwählt der Kaiser auch noch 24 Ehrenbischöfe (Episcopi electi), auch „Titularbischöfe" genannt. Es bestanden nämlich in den unteren Donauländern, welche seiner Zeit zur ungarischen Krone gehörten, aber von den Türken erobert wurden, 24 Bisthümer, die längst eingegangen sind, deren Titel jedoch bis heute fortgeführt werden. Der Schematismus Cleri Archidioec. Strigoniensis pro anno 1864 z. B. zählt diese Episcopi ad S. Coronam Regni Hungarici pertinentes, aber nur deren 23, also auf: Scardonensis, Belgradensis, Tiniensis (Knin), Scutariensis, Almisiensis, Macariensis, Dulmensis, Bacensis, Rosonensis, Bosonensis, Noviensis, Pharensis, Sardicensis, Dulcinensis, Ansariensis, Pristinensis, Drivastinensis, Vovadrensis, Sibenicensis, Serbiensis, Tribuniensis, Cattaroensis, Scopiensis; Andere zählen noch dazu: Arbe, Bidua, Corbavia, Corczola und Faly. Von diesen Bischöfen werden nur zwei, der von Belgrad und der von Knin, in Rom präconisirt und dann auf Grund specieller päpstlichen Bullen auch consecrirt; die übrigen erlangen als Canoniker an den Cathedralkirchen u. s. w. ohne Zuthun des apostolischen Stuhles, dessen Genehmigung nie eingeholt wird, den reinen Titel eines Bischofs ohne irgend welche Jurisdiction und werden auch nicht zu Bischöfen geweiht. Für die Kirche haben sie deßhalb auch keine oder nur eine historische Bedeutung und werden in Rom selbst, wie auch von dem apostolischen Nuntius in Wien, nur als einfache Priester betrachtet. Verlangt dagegen ein Residentialbischof einen solchen Episcopus electus als Weihbischof oder Coadjutor, so verleiht ihm der Papst einen eigentlichen Titel in partibus infidelium und befiehlt, ihn auf denselben hin zu weihen. In Ungarn werden diese titulirten Bischöfe als Illustrissimi angeredet, tragen einen Talar mit rothen Knöpfen und rother Einsäumung und das Pectorale an einem grünen Bande. Bis zur Reform des Oberhauses (d. i. der Magnaten- und Prälatentafel) Ungarns durch Tisza (1884) waren sie auch Mitglieder desselben (vgl. Archiv f. kath. Kirchenr. LVIII [1887], 458; P. Rilles in der Zeitschr. f. kath. Theol. XV [1891], 154. 159—164). Sehr bedeutend ist der übrige Prälatenstand Oesterreichs. In Ungarn, Kroatien, Slavonien und Siebenbürgen gibt es neben 28 wirklichen noch 151 Titularabteien und außer 30 Großpropsteien der Metropolitan-, Cathedral- und Collegiatkirchen (letztere sind: Chasma, Oedenburg, Preßburg, Tyrnau) noch 29 wirkliche und 92 Titularpropsteien, als ebenso viele Zeugen des vormaligen so blühenden Standes der katholischen Kirche an den beiderseitigen Ufern der untern Donau und ihren Nebenflüssen. Niederösterreich hat 12 Regularabteien und Propsteien, eine Real- und 2 Titularpropsteien; Oberösterreich 7, Salzburg 2, Steiermark 4, Kärnthen 2 Regularabteien und Propsteien, dann 3 Titularpropsteien in Steiermark und 7 in Kärnthen; Böhmen 8 Regularabteien, ein Johanniter-Großpriorat mit Convent, ein Kreuzherren-Generalgroßmeisterthum, 3 Collegiatstiftspropsteien; Mähren 3 Regularabteien, eine Collegiatstiftspropstei, eine Kreuzherren-Ordenspropstei; Galizien mit Krakau 2 Regular- und eine Titularpropstei; Tirol 6 Regularabteien, eine Regular-, eine Collegiatstifts- und eine Titularpropstei; Dalmatien eine Regularabtei. Die ganze Monarchie hat demnach nicht weniger als 371 Abteien und Propsteien, abgesehen von den Propsteien an den Cathedralen und anderen infulirten Dignitäten dieser Kirchen (vgl. besonders das ausführliche „Verzeichniß sämmtlicher Erzbisthümer, Bisthümer, Titularbisthümer, Generalvicariate, Abteien, Propsteien, Stifte, Klöster, Hospitien u. s. w. der k. k. Monarchie" in der „Austria" 1842; dasselbe könnte heute noch bedeutend vermehrt werden). Die auf Sp. 747—750 folgende Uebersicht (I—III) über sämmtliche Bisthümer ist nach Fromme's „Kalender für den kathol. Clerus Oesterreich-Ungarns 1893", bezw. nach der statistischen Beilage zu demselben, zusammengestellt.

Die bischöfliche Mensa ist sehr verschieden. In Oesterreich selbst ist sie durch Staatsgesetz für die Bischöfe auf 12 600 Gulden ö. W. und für die Erzbischöfe auf 18 900 Gulden normirt; von einem etwaigen Ueberschuß müssen sie 7 1/2 % zum Religionsfonds steuern. Die Kammertaxe ist meist gering. Am höchsten dotirt ist das Erzbisthum Olmütz mit 300 800 Gulden, dann Prag mit 71 680, Linz mit 51 250 Gulden. In diese Einkünfte sind aber auch alle diejenigen eingerechnet, welche sie als Vorstände des Bisthums beziehen, die sog. Bisthumsdotation, so daß die persönlichen Bezüge oft nicht bedeutend sind. In Ungarn sind die Bisthümer und Domcapitel beinahe durchgehends in liegenden Gütern dotirt, und zwar theilweise sehr reich. Jedes Bisthum hat sein Domcapitel, von denen aber nur wenige die nämliche Verfassung haben. Bald gelten als Dignitäten der Propst und der Decan, bald gibt es noch andere, wie Archipresbyter, Archidiacon, Scholasticus. Meist ist die Propstei Personat, die Dechantei allein Dignität, die übrigen Canonicate regelmäßig Personate. Ein Hofdecret fixirt für Oesterreich als Maximum der Mitglieder eines Capitels die Zahl 12; allein dieß ist nie praktisch geworden, wie aus den Artt. über die einzelnen Diöcesen resp. Kirchenprovinzen zu ersehen ist. Im J. 1875 zählten die 45 Dom- und Collegiatcapitel Cisleithaniens nur 328 Mitglieder, also durchschnittlich 7 auf ein

Capitel. Einige Domcapitularstellen sind offenbar zu gering dotirt, da sie meist nur 840, ja selbst nur 600 Gulden abwerfen (vgl. Salzburger Kath. Kirchenbl. 1893, 191). Das Gehalt der sogen. nieder dotirten Domcapitulare wird gegenwärtig zu 1050 Gulden berechnet, was nicht im Verhältniß zur socialen und kirchlichen Stellung derselben steht, wie es selbst im österreichischen Abgeordnetenhause anerkannt wurde (vgl. Verhandl. v. 5. Nov. 1891 [Salzb. Kath. Kirchenzeitung 1891, 710]).

Was die übrigen Beneficien betrifft, so hatten früher die Inhaber der alten, d. h. der vor 1782 errichteten Pfarreien, eine Congrua von 315 Gulden, die der neuen (seit 1782 errichteten) eine Congrua von 420, die Localisten 315, die Kapläne, Cooperatoren und Coadjutoren 210 Gulden ö. W.; in den Hauptstädten aber die Pfarrer 420 bis 1260 Gulden, wozu noch die Jahrtagsgebühren und sonstige Gemeindenutzungen kommen. Das neue Congruagesetz vom Jahre 1885 zeigte ein

I. In Oesterreich (Cisleithanien):

Diöcesen.	Katholiken.	Akatholiken.	Weltpriester.	Ordenspriester.	Pfarreien.	Andere Beneficien.
Kirchenprovinz Wien	3 234 800	99 310	1 738	792	1311	141
Wien	1 900 300	80 000[1]	670	251	514	60
St. Pölten	566 300	1 000	460	166	387	33
Linz	768 200	18 310	608	375	410	48
Kirchenprovinz Salzburg	2 852 971	30 764	3 755	1231	1456	1594
Salzburg	234 750	1 000	431	104	179	54
Trient	546 150	100	1 143[2]	354	157	467
Brixen	405 925	100	783	344	397	316
Gurk	347 250	20 000	316	78	267	188
Seckau	835 820	9 564	666[3]	342	267	448
Lavant	483 076	?	416	34[4]	189	121[5]
Kirchenprovinz Görz	1 299 401	6 716	1 319	160	550	872
Görz	219 288	500	289	34	73	245
Laibach	575 010	716	540	55	275	305
Triest-Capodistria	350 930	5 000	279	38	112	210
Parenzo-Pola	100 850	500	115	7	70	63
Veglia	53 323	—	96	26	20	49
Kirchenprovinz Zara	441 194	29 500	736	229	293	220
Zara	70 375	?	140	38	54	51
Sebenico	79 306[6]	26 000	40	56	52	25
Lesina	54 530	?	118	12	28	32
Spalatro	160 000	3 000	312	68	98	77
Ragusa	64 283	500	102	49	42	24
Cattaro	12 700	?	24	6	19	11
Kirchenprovinz Prag	6 028 200	310 444	3 732	745	1783	1189
Prag	1 799 650[7]	102 145	1 143	403	519	431
Leitmeritz	1 390 000	44 899	756	121	386	374
Königgrätz	1 434 450	66 400	890	98	419	26
Budweis	1 104 100	20 000	772	114	380	285
(Breslau)[8]	300 000	77 000	171	9	79	73
Kirchenprovinz Olmütz	2 561 150	94 000	1 947	200	960	191
Olmütz[9]	1 586 250	43 000	1 232[10]	105	531	96
Brünn	974 900	51 000	715	95	429	95
Kirchenprovinz Lemberg (lat.)	3 030 314	914 960	1 619	475	856	643
Lemberg	722 000	900 000	463	153	227	147
Przemyśl	906 235	5 740	428	122	278	187
Tarnow	687 800[11]	3 720	386	27	179	124
Krakau (exemt)	714 279	5 500	342	173	172	185
Kirchenprov. Lemberg (griech.)	2 751 462	—	2 165	30	1764	279
Lemberg	980 469	—	840	4	687	64
Przemyśl	990 093	—	804	23	715	76
Stanislawow	780 900	—	521	3	362	139
Lemberg (armen.)	ca. 4 000	—	19	1	9	1
Im eigentlichen Oesterreich sind im Ganzen:						
in den 30 Diöc. lat. Ritus	19 448 030	1 485 694	14 846	3832	7209	4850
in den 3 Diöc. griech. Ritus	2 751 462	—	2 165	30	1764	279
in 1 Diöcese armen. Ritus	4 000	—	19	1	9	1
Summa	22 203 492	1 485 694	17 030	3863	8982	5130

Bemerkungen.

[1] Bei den Akatholiken sind die Juden [illegible] nicht mitgerechnet.

[2] Davon in der Seelsorge nur 841 Welt- u. 54 Ordenspriester, außer der Diöcese 5[illegible] Welt- u. 30 Ordenspriester.

[3] Davon in der Seelsorge 485 Welt- und 140 Ordenspriester.

[4] Kirchen u. Kapellen 648.

[5] Davon 66 [illegible].

[6] Dazu 211 griechisch-katholischen Ritus.

[7] Hierbei sind nicht gerechnet die 16[illegible] Katholiken, 5[illegible] Weltpriester, 49 Pfarreien und 54 andere Beneficien in der preuß. Grafsch. Glatz, welche auch dem Erzb. v. Prag unterstehen.

[8] Für Oest.-Schlesien.

[9] Davon treffen auf den preuß. Antheil der Erzdiöc. 12[illegible] Katholiken, 74 Priester, 41 Pfarreien u. 7 Kaplaneien.

[10] In der Seelsorge nur 1072.

[11] Nicht eingerechnet sind die 15 15[illegible] griech. Katholiken in [illegible] Bisthum.

II. In Ungarn:

Diöcesen.	Katholiken.	Akatholiken.	Weltpriester.	Ordenspriester.	Pfarreien.	Andere Beneficien.	Bemerkungen.
a. Lateinischen Ritus:							
Kirchenprovinz Gran . . .	4 083 948	1 220 308	2 765	743	1762	697	
Gran	1 202 400	362 733	774	169	478	201	
Veszprim	503 043	113 074	296	194	221	85	
Fünfkirchen	441 405	167 995	292	49	171	87	
Raab	399 400	107 107	348	116	237	68	
Neutra	320 000	?	258	65	148	96	
Waitzen	453 600	308 909	237	58	116	85	
Neusohl	166 700	65 197	165	12	111	40	
Stuhlweißenburg . . .	195 564	?	140	28	92	85	
Steinamanger	401 836	95 293	255	52	188	?	
Kirchenprovinz Erlau . . .	1 989 343	768 320	1 143	261	752	218	
Erlau	509 911	369 000	326	85	198[1]	80	[1] Dazu 1013 Filialen.
Kaschau	271 050[2]	?	306	69	197	81	[2] Hier sind nicht eingerechnet die 154 995 Katholiken griechischen Ritus.
Rosenau	151 100	132 400	155	28	99	?	
Szathmar	833 382[3]	199 614	119	55	93	?	[3] Darunt. 542 802 gr. Katholiken.
Zips	223 900[4]	67 306	237	24	165	57	[4] Dazu 15 300 griech. Katholiken.
Kirchenprovinz Kolocza . . .	1 649 738	2 927 463	1 007	438	395	83	
Kolocza	533 100	241 918	251	63	114	83	
Csanad	690 000[5]	1 136 600	306	80	217	?	[5] Dazu 52 500 griech. Katholiken.
Großwardein	112 638	?	180	36	64	?	
Siebenbürgen	281 000	1 542 715	270	113	?	?	
Martinsberg-Abtei . .	33 000	6 230	—	146	?	?	
Kirchenprovinz Agram . . .	1 594 648	411 159	934	141	571	383	
Agram	1 079 978	113 966	576	87	347	300	
Zengg	298 400	133 393	199	30	134	83	
Diakovar	216 270[6]	163 800	159	24	90	?	[6] Dazu 2800 griech. Katholiken.
b. Griechischen Ritus:							
Kirchenprovinz Fogaras . .	1 732 870	1 202 794	2 430	69	2201	—	
Fogaras	361 000	?	699	2	722	—	
Großwardein	110 200[7]	644 800	210	—	167	—	[7] Dazu 260 900 röm. Katholiken.
Lugos	81 900[8]	397 994	157	—	154	—	[8] Dazu 288 000 röm. Katholiken.
Szamos Ujvar	407 000[9]	160 000	500	3	502	—	[9] Dazu 42 700 latein. u. 1600 armen. Katholiken.
Eperies[10]	143 000	—	238	5	187	—	[10] Gehört zur Kirchenprovinz Gran.
Munkacs[10]	413 500	—	467	35	379	—	
Kreuz[11]	216 270	—	159	24	90	—	[11] Gehört zur Kirchenprovinz Agram.
In Ungarn im Ganzen:							
in den 22 Diöc. lat. Ritus	9 317 677	5 327 250	5 849	1583	3480	1381	
in den 7 Diöc. griech. Ritus	1 832 870	1 202 794	2 430	69	2201	—	
Summa	11 050 547	6 530 044	8 279	1652	5681	1381	

III. In Bosnien und Herzegowina.

Diöcesen.	Katholiken.	Akatholiken.	Weltpriester.	Ordenspriester.	Pfarreien.	Andere Beneficien.
Kirchenprovinz Sarajevo . .	302 600	660 000	10	281	146	—
Sarajevo	160 000	650 000	8	160	75	—
Banjaluka	46 000	—	2	48	32	—
Mostar	80 100	10 000	—	64	30	—
Marcana-Trebinje . .	16 500	—	—	9	9	—
Ungarn u. die 4 bosn. Diöcesen	11 353 147	7 190 044	8 289	1933	5827	1381

größeres Entgegenkommen seitens der Regierung, ebenso das Gesetz vom Jahre 1889 betreffs der Bezüge des systemisirten Lehrerpersonals an den Diöcesanlehranstalten. Um hier gleich auf das eigentliche Kirchenvermögen einzugehen, so bezifferte es sich nach der „Wiener Kirchenzeitung" im Jahre 1860, was wohl im Allgemeinen heute nicht mehr gelten kann, folgendermaßen in Gulden ö. W.:

	Vermögen.	Passiva.	Einkünfte.
Säcularpfründen	118 808 595	2 619 019	8 772 984
Klostergut	62 822 301	3 129 575	4 258 147
Kirchen	101 014 557	3 859 982	6 088 281
Schul- u. Erziehungsanstalten	3 845 518	18 501	329 252
Gesundheitspflegeanstalten .	1 752 674	26 208	184 616
Wohlthätigkeitsanstalten . .	144 048	535	12 088
Religionsfonds	68 086 307	979 612	3 410 748
Studienfonds	15 418 496	326 642	875 370
Summa . .	366 887 996	10 960 074	23 926 481

Die beiden an letzter Stelle genannten Fonds sind eine Eigenthümlichkeit Oesterreichs. Der Religionsfonds ist gebildet worden durch Hofdecrete vom (12. Januar) 28. Februar 1782, 7. Januar 1783, 18. October 1792 u. s. w., und zwar aus dem Vermögen der Klöster, Bruderschaften, Canonicate, Beneficien, geistlichen Lehen u. s. w., welche unter Joseph II. und später aufgehoben und säcularisirt und keinem bestimmten Zwecke gewidmet worden. Fortdauernden Zuschuß erhielt dieser Fonds: a. aus den sog. Intercalargefällen, d. h. durch das Einkommen der erledigten und unbesetzten Kirchenstellen, nach Abzug der Verweser- und Verwaltungskosten; b. aus den Steuern der Bisthümer, d. h. $7^{1}/_{2}$ % von dem, was die Bischöfe über die Congrua erhalten (s. o.); c. aus den Steuern der Klöster (Abteien), welche alle zehn Jahre ein Verzeichniß ihrer Einnahmen und Ausgaben aufzustellen und $^{3}/_{4}$ des Ueberschusses der Einnahmen über die Ausgaben an den Religionsfonds abzuliefern haben; d. aus besonderen Einnahmen; so werden in Böhmen gemäß eines Vertrags zwischen Ferdinand III. und Urban VIII. vom Jahre 1630 von jedem Sacke Salz $7^{1}/_{2}$ Kreuzer an den Religionsfonds bezahlt (1863 im Ganzen 19 719 Gulden). Die Steuer aus b. und c. soll 1863 nur 61 803 Gulden betragen haben, 1875 dagegen (nach Salzb. Kirchenblatt 1876, 95): in Niederösterreich 154 000, Oberösterreich 61 000, Salzburg 8000, Tirol 5000, Vorarlberg 2000, Steiermark 12 000, Kärnthen 10 500, Krain 3100, Triest 100, Görz 1200, Istrien 1000, Dalmatien 900, Böhmen 210, Mähren 109 200, Schlesien 39 000, Galizien mit Krakau 43 000, zusammen 450 210 Gulden. Nachdem die meisten Güter der aufgelassenen Klöster &c. &c. verkauft sind, besteht der Fonds gegenwärtig in Staatsobligationen; er ist aber Eigenthum der betreffenden Kirchenprovinz, bezw. der Diöcese, und wird von der Landesstelle unter Mitwirkung des Bischofs oder der Bischöfe verwaltet. Im österreichischen Abgeordnetenhause kam im Herbst 1891 auch zur Sprache, daß der Staat seinerzeit das Concordat einseitig aufgehoben, das in demselben ihm eingeräumte Recht aber, den Religionsfonds im Namen der Kirche zu verwalten, zurückbehalten habe. Dadurch habe er sich eine außerordentliche Menge von Lasten und Beschwerden aufgeladen und die Pflicht übernommen, für das Deficit beim Religionsfonds aufzukommen, während andererseits die Kirche ihre Selbständigkeit verloren habe. Dieser Fonds ist belastet mit der Bestreitung principaler Verpflichtungen, nämlich mit der Abtragung der Staatsvorschüsse und mit der Dotation der Domcapitel von Budweis, Salzburg, Trient und Brixen, welche ihr Einkommen ganz aus dem Religionsfonds beziehen. Dann hat er alle kirchlichen Bedürfnisse zu bestreiten, für welche eine Verpflichtung Dritter nicht vorhanden ist. Er hat nämlich aufzukommen: a. für den Tischtitel (titulus fundi religionis — dieser wird selten auf ein Beneficium verliehen; wollen Stifte und Klöster einem Nichtangehörigen den Tischtitel verleihen, so ist die Bewilligung der Landesstelle nöthig); b. für die Pension der Emeriten und Demeriten; c. für die Unterstützung der Bettelorden und der Frauencongregationen, welche sich dem Schulwesen u. s. w. widmen; d. für Dotirung neu errichteter Pfarreien; e. für Besoldung der Kapläne; f. für Unterhaltung der Seminare, theologischen Facultäten und für Besoldung der Religionslehrer an Staatsanstalten; endlich g. für alle Patronatslasten, wie Kirchenbauten u. s. w., welche auf den Gütern des Fonds ruhen. — Der Studienfonds, durch Resolution der Kaiserin Maria Teresia vom 23. December 1774 aus den Gütern der durch Clemens XIV. aufgehobenen Jesuitencollegien und anderen demselben später incorporirten Gütern gebildet, wurde für die Bestreitung der Kosten des Gymnasial- und Universitätsunterrichts bestimmt. Nachdem seit der neuen Schulgesetzgebung, nach welcher die Güter der ehemaligen Jesuitencollegien als Kirchengut nicht mehr betrachtet werden, auch die confessionslosen polytechnischen, Real- und andere Schulen Zuschüsse erhalten, reichten die Einkünfte des Studienfonds nirgends mehr zu als in Oberösterreich; in den anderen Ländern, wo er früher auch stets ausreichend war, muß der Staat eintreten, der natürlich auch hier die Verwaltung führt. Die Disposition über beide Fonds unterliegt seit 1861 zugleich den Beschlüssen des Reichsraths (vgl. Schulte, Status Dioeces. cath., Gissae 1866, 11 sq.). Nach der Schlußrechnung vom Jahre 1886 betrug das Stammvermögen des ungarischen Religionsfonds in Kapitalien 11 441 355 Gulden $90^{1}/_{2}$ Kreuzer, in Liegenschaften und nutzbringenden Lasten 10 388 624 Gulden 30 Kreuzer, in ausstehenden Forderungen 919 310 Gulden $84^{1}/_{2}$ Kreuzer. Nach Abzug der Schulden von 2 353 346 Gulden $87^{1}/_{2}$ Kreuzer bleibt Nettovermögen 20 395 944 Gulden $17^{1}/_{2}$ Kr. Das Vermögen des ungarischen Studienfonds beträgt 4 713 557 Gulden in Kapitalien, 4 346 8[illegible] Gulden 10 Kreuzer in Liegenschaften, 1 00[illegible] Gulden $82^{1}/_{2}$ Kreuzer in nutzbringenden Lasten und 542 Gulden 20 Kreuzer in Forderungen. Die Lasten mit 875 931 Gulden 26 Kreuzer abgerechnet, bleibt Nettovermögen 9 193 149 Gulden $86^{1}/_{2}$ Kreuzer. Trotzdem auch diese Fonds ihrem Ursprung und Zwecke nach katholisch sind, werden aus letzterem doch auch in Ungarn Schulen ohne allen confessionellen Charakter unterstützt und erhalten. Um nun zu zeigen, wie der Religionsfonds in den einzelnen Ländern Oesterreichs in Anspruch genommen wird und werden muß, geben wir in den zwei folgenden Tabellen seine Beiträge neben den eigenen Einkünften der Pfründen und der Ordenshäuser aus dem Jahre 1875. Da es in Oesterreich 8982 Pfarreien und 5130 andere Beneficien gibt, zusammen 14112, so trifft nach der ersten Tabelle auf eine Pfründe die bescheidene Summe von nicht ganz 542 Gulden ö. W.

I. Ertrag der Pfründen.

Länder.	Eigene Einkünfte.	Zuschuß des Religionsfonds oder Staates.	Zusammen.
Niederösterreich:			
Wien . . .	388 650	44 229	432 879
übriges Land .	478 423	82 688	561 111
zusammen	867 073	126 917	993 990
Oberösterreich .	339 312	71 463	410 775
Salzburg . . .	53 089	13 073	66 162
Steiermark . .	211 591	128 036	339 627
Kärnthen . . .	190 904	55 541	246 445
Krain	210 773	46 829	257 602
Triest	29 572	22 227	51 799
Görz-Gradisca .	64 606	31 649	96 255
Istrien	79 809	79 898	159 707
Tirol	519 121	35 726	554 847
Vorarlberg . .	77 618	2 438	80 056
Böhmen . . .	1 171 736	336 087	1 507 823
Mähren . . .	488 435	168 122	656 557
Schlesien . . .	84 700	42 185	126 885
Galizien . . .	1 132 424	466 330	1 598 754
Bukowina . . .	20 079	214 772	234 851
Dalmatien . .	95 773	166 703	262 476
Summa	5 636 615	2 007 996	7 644 611

II. Ertrag der Ordenshäuser.

Länder.	Eigene Einkünfte.	Zuschuß des Religionsfonds oder Staates.	Zusammen.
Niederösterreich:			
Wien . . .	560 008	26 148	586 156
übriges Land .	1 000 414	21 500	1 021 914
zusammen	1 560 422	47 648	1 608 070
Oberösterreich .	300 715	4 648	305 363
Salzburg . . .	37 080	5 235	42 315
Steiermark . .	163 179	25 964	189 143
Kärnthen . . .	128 440	5 165	133 605
Krain	4 704	16 641	21 345
Triest	4 763	4 623	9 386
Görz-Gradisca .	9 500	4 732	14 232
Istrien	19 286	1 437	20 723
Tirol	156 653	21 389	178 042
Vorarlberg . .	148 151	—	148 151
Böhmen . . .	550 908	60 813	611 721
Mähren . . .	155 688	21 286	176 964
Schlesien . . .	50 194	817	51 011
Galizien . . .	485 333	28 275	513 608
Bukowina . . .	2 321	26 402	28 723
Dalmatien . .	46 950	1 023	47 973
Summa	3 824 277	276 098	4 100 375

Bei mehr als 21 000 Mitgliedern der Orden und Congregationen in den österreichischen Ländern trifft demnach auf ein Mitglied die karge Summe von nicht einmal 200 Gulden. Mit dem so oft gehörten Reichthum der meisten Klöster kann es also nicht so weit her sein. Die reichsten Klöster fielen ja den zahlreichen Säcularisationen anheim, wodurch sie an Zahl überhaupt abgenommen haben. Im J. 1840 gab es im ganzen Reiche mit der Lombardei und Venedig nur mehr 923 Klöster, nämlich 766 Manns- und 157 Frauenklöster. Im J. 1860 gab es ohne die Lombardei nur noch 720 Mannsklöster mit 9660 Mitgliedern, und zwar 59 Aebte, 45 Provinzialen, 6745 Priester, 645 Cleriker, 240 Novizen und 1917 Laienbrüder; dagegen bereits 298 Frauenklöster mit 5198 Mitgliedern. Die heutige Zahl ergibt eine ganz bedeutende Zunahme, namentlich von männlichen, in der Pastoration und in der Schule thätigen, wie von weiblichen, im Unterricht und in der Krankenpflege thätigen Orden und Congregationen. Nach Fromme's Kalender 1893 gibt es an Orden und Congregationen:

A. Männliche.

Orden und Congregationen.	In Cisleithanien. Ordenshäuser.	Mitglieder.	In Ungarn. Ordenshäuser.	Mitglieder.
Congreg. d. frommen Arbeiter	1	15	—	—
Augustiner-Eremiten . . .	8	66	—	—
Barmherzige Brüder . . .	18	282	12	118
Barnabiten	6	33	—	—
Basilianer griech. Ritus . .	14	89	8	17
Benedictiner	20	1084	14	164
Camaldulenser	1	19	—	—
Chorherren, regulirte . . .	7	333	—	—
Cistercienser	13	300	7	145
Deutschordenspriester . . .	2	79	—	—
Dominicaner	35	317	4	22
Franciscaner, und zwar:				
Observanten u. Reformaten	106	1300	} 62	994
Bernardiner	16	142		
Tertiarier	7	33		
Missionare v. hl. Herzen Jesu	1	4	—	—
Jesuiten	20	748	7	182
Johanniter (Malteser) . .	1	53	—	—
Kapuziner	80	909	10	143
Karmeliten	9	117	1	16
Kreuzherren	1	83	—	—
Lazaristen	12	197	—	—
Marienbrüder	3	59	—	—
Mechitaristen, armen.-kathol.	2	33	1	12
Minoriten	30	228	12	95
Oratorianer d. hl. Phil. Neri	3	12	—	—
Pauliner-Eremiten . . .	1	11	—	—
Piaristen	14	98	19	235
Prämonstratenser	8	331	7	77
Redemtoristen	18	309	—	—
Resurrectionisten	2	52	—	—
Brüder v. allerheil. Sacrament	1	9	—	—
Schulbrüder	3	178	—	—
Serviten	14	104	3	18
Trappisten	1	62	1	14
Gesellsch. d. göttl. Wortes .	1	9	—	—
Summa . .	479	7698	163	2252

B. Weibliche.

Orden und Congregationen.	In Cisleithanien. Ordenshäuser.	Schwestern.	In Ungarn. Ord.-H.	Schwestern.
Augustinerinnen	1	26	—	—
Barmh. Schwestern v. hl. Karl	?	653	—	—
Barmh. Schw. vom hl. Kreuz	?	963	4	62
Summa . .	1	1642	4	62

Orden und Congregationen.	In Cisleithanien.		In Ungarn.	
	Ordenshäuser.	Schwestern.	Ord.-H.	Schwestern.
Uebertrag:	1	1642	4	62
Barmh. Schw. v. hl. Vincenz	?	3854	26	1798
Basilianerinnen, griech.-kath.	2	18	—	—
Benedictinerinnen	18	387	1	25
Benedictinerinnen, armenisch-katholische	1	19	—	—
Cajetanerinnen oder Schwestern v. d. göttl. Vorsehung	9	150	—	—
Canonissinnen vom Hl. Geist	1	22	—	—
Cistercienserinnen	2	62	—	—
Damen vom hl. Herzen Jesu	6	377	1	31
Dominicanerinnen	11	433	1	8
Dominicanerinnen III. Orb.	4	34	—	—
Deutschordensschwestern . .	6	238	—	—
Elisabethinerinnen . . .	9	329	2	78
Englische Fräulein . . .	7	251	2	58
Franciscanerinnen, u. zwar:				
Bernardinerinnen . . .	9	274	—	—
Clarissinnen	6	153	1	10
Felicianerinnen (Kapuzin.)	32	160	—	—
Tertiarerinnen	7	274	—	—
Pinzoccherae	2	14	—	—
Frauen vom guten Hirten .	4	197	—	—
Frauen v. d. unbefleckten Empfängniß	2	133	—	—
Hedwigsschwestern	1	33	—	—
Dienerinnen vom hl. Herzen Jesu	2	147	—	—
Carmeliterinnen	12	173	—	—
Schwestern U. L. Fr. v. d. Liebe	2	39	—	—
Lorettinerinnen (regul. Tert.)	4	156	—	—
Arme Mägde Christi . . .	3	29	—	—
Magdalinerinnen	2	33	1	10
Schwestern d. marian. Instit.	—	—	1	35
Schwestern von der Mutter der Barmherzigkeit . . .	1	14	—	—
Nonnen v. d. Opferung Mariä	1	10	—	—
Prämonstratenserinnen . .	1	40	—	—
Redemtoristinnen	4	99	—	—
Sacramentinerinnen . . .	2	40	—	—
Salesianerinnen	5	240	—	—
Schulschwestern vom armen Kinde Jesu	2	215	—	—
Schulschwestern de N.-Dame	20	674	2	335
Schulschw. III. Ord. S. Franc.	14	986	—	—
Servitinnen	19	354	—	—
Töchter der christlichen Liebe	8	213	—	—
Töchter der göttlichen Liebe .	8	151	1	9
Töchter des göttl. Erlösers .	5	265	4	91
Töchter der Kindheit Jesu .	1	16	—	—
Congregation U. L. Fr. . .	—	—	2	70
Ursulinerinnen	21	803	6	228
Summa . .	277	13701	55	2848

Das Kirchenwesen der unirten Armenier betreffend (das der unirten Griechen ist aus der obigen Bisthumstabelle ersichtlich), so stehen sie überall unter den lateinischen Bischöfen: nur in Galizien haben sie einen Erzbischof (s. d. Art. Lemberg). In der Diöcese Siebenbürgen sind vier armenisch-katholische Pfarreien: Szamos-Ujvar, Elisabethstadt, Gyergyoszent-Miklos und Szépviz, mit ca. 1600 Seelen; in Neusatz (Ungarn) ist eine Mission mit armenischer Pfarrkirche für die 8 bis 9 Familien daselbst, sowie für die in Peterwardein, Panksova und Singidun. Die 1854 (al. 3500) schismatischen Armenier in Galizien und Siebenbürgen, welche die armenische Sprache beibehalten haben und deren Kirchenbücher in der altarmenischen Sprache abgefaßt sind, stehen unmittelbar unter dem Katholikos von Etschmiadzin.

3. Protestantisches Kirchenwesen. Die Protestanten, denen die seit 1860 erlassenen Gesetze weit günstiger waren als den Katholiken, theilen sich nach dem Bekenntnisse in Lutheraner oder Angehörige der Augsburger Confession und in Reformirte oder Bekenner der helvetischen Confession. Die Patente vom 8. April 1861 und 6. Januar 1866 regelten ihre Angelegenheiten in den deutschen und slavischen Kronländern, wodurch sie bürgerlich und politisch volle Gleichberechtigung mit den Katholiken und Selbständigkeit der Verwaltung ihrer kirchlichen Angelegenheiten auf Grund der Presbyterial- und Synodalverfassung erlangt haben. Als Organe des Kirchenregiments sind dadurch eingeführt: für die Pfarrgemeinde das Presbyterium und die Gemeindevertretung; für das Seniorat (Decanat) der Senior mit dem Senioratsausschuß und die Senioratsversammlung; für die Superintendenz oder Diöcese der Superintendent mit dem zugehörigen Ausschuß und der Versammlung; für die Gesammtheit der Superintendenzen der Oberkirchenrath in Wien und die Generalsynode. Die oberste Leitung der Angelegenheiten der protestantischen Kirche steht dem Landesfürsten als summus episcopus zu; der Oberkirchenrath dagegen ist die oberste verwaltende Kirchenbehörde für beide Confessionen, die Generalsynode aber die Vertretung der Gesammtgemeinde einer jeden Confession. Die Synode soll regelmäßig in jedem sechsten Jahre in Wien zusammentreten und namentlich die kirchliche Gesetzgebung behandeln. Am 22. Mai 1864 tagte die vereinigte protestantische Generalsynode zum ersten Male in Wien. In der ganzen Monarchie bestehen 19 protestantische Superintendenturen mit der entsprechenden Anzahl von Senioraten, davon acht im cisleithanischen Staatsgebiet und elf in Ungarn und Siebenbürgen mit Slavonien. In Oesterreich selbst sind sechs Superintendenturen Augsburger Confession, nämlich: Wien, Oberösterreich, Böhmen, Mähren, Schlesien, Lemberg mit 15 Senioraten, und 3 Superintendenturen helvetischer Confession: Wien, Böhmen, Mähren mit 6 Senioraten. Jede Confession hat auch einen Feldprediger. Obgleich das Protestantengesetz vom Jahre 1861 in Tirol bei den eigenthümlichen Verhältnissen des Landes und der Abneigung des Volkes gegen die protestantische Propaganda auf größere Schwierigkeiten stieß als in anderen Kronländern, so wurden doch neuerdings zwei protestantische Pfarreien in Tirol (Innsbruck und Meran, für 1407 Seelen) und

eine in Vorarlberg (Bregenz, für 760 Seelen) gesetzlich anerkannt. Aeltere Pfarreien gibt es in Niederösterreich 10 (39 750 Seelen), davon 6 allein in Wien (30 376 Seelen), in Oberösterreich 16 (17 827 Seelen), in Salzburg 1 (743 Seelen), in Steiermark 5 (9159 Seelen), in Kärnthen 16 (17 521), in Krain 1 (905 Seelen), in Triest mit Görz und Gradisca 4 (2167 Seelen), in Böhmen 73 (127 206 Seelen), in Mähren 36 (57 665 Seelen), in Schlesien 25 (79 022 Seelen), in Galizien 20 (40 190 Seelen), in der Bukowina 4 (14 199 Seelen). Dalmatien allein bildet für seine 77 Protestanten keine Pfarrei. Außer Wien sind die stärksten Pfarreien: Teschen mit 15 115, Asch mit 14 498 Seelen. Diese Ziffern sind in den anderen Gemeinden weit geringer; viele zählen nur 500—2000, viele kaum 200, einige sogar nicht 100 Seelen (vgl. den vom protestantischen Oberkirchenrath herausgegebenen Schematismus vom Jahre 1866). Daher vermag sich nur eine Minderzahl der protestantischen Gemeinden auf eigenen Füßen zu halten; die große Mehrzahl ist auf die Unterstützung des Gustav-Adolf-Vereins angewiesen, welcher im Laufe der Zeit schon 5½ Millionen Gulden für Cisleithanien gespendet hat. Hier sind im Ganzen 225 Pfarr- und Filialgemeinden, 230 Prediger, 234 Schulen und 230 Lehrer für die Protestanten. In Wien erhielten sie 1821 auch eine theologische Facultät, deren Einverleibung in die Universität sie wiederholt anstrebten, aber bis heute nicht erreichen konnten. Gerechtfertigt wäre freilich das Verlangen der Protestanten Oesterreich-Ungarns, eine eigene protestantische Universität zu erhalten, etwa in Debreczin, wo bereits eine reich dotirte protestantische Lehranstalt besteht, an welcher Philosophie im weitesten Umfange, dann Jurisprudenz und reformirte Theologie für 600 Hörer gelehrt wird. — In Ungarn und Siebenbürgen, wo über ein Fünftel der Bevölkerung und ganze Landstriche ausschließlich protestantisch sind, ist trotz der Magyarisirungsmaßregeln, welche auch den Protestantismus in etwa treffen, die Macht desselben, zu welcher noch die des Judenthums kommt, für den Katholicismus Ungarns neuestens sehr bedenklich geworden (s. d. Art. Ungarn). Die protestantische Kirche Ungarns und seiner Nebenländer ist in 10, bezw. 11 Superintendenturen, je in 5 der Augsburger und der helvetischen Confession, sowie eine der Unitarier getheilt. Für die Lutheraner, überwiegend Deutsche und Slaven, besteht die Superintendenz des Montandistricts mit 9, die diesseits der Donau mit 8, die jenseits der Donau mit 11, die Theißsuperintendenz mit 8, die Superintendenz Siebenbürgen mit 10 Senioraten oder Decanaten; für die Reformirten, überwiegend Magyaren, besteht die Superintendenz an der Donau mit 8, die jenseits der Donau mit 9, die diesseits der Theiß mit 8, die jenseits der Theiß mit 13 und die in Siebenbürgen mit 18 Senioraten. Die Unitarier haben eine Synode und Landes-Consistorium mit der Superintendentur in Klausenburg mit 8 Diöcesen.

4. Griechisch-orientalisches Kirchenwesen. Die griechisch nicht unirten, oder wie sie gesetzlich genannt werden, die „griechisch-orientalischen" Glaubensgenossen serbischer Nation, die ein Ganzes bilden, erkennen als obersten Kirchenfürsten den Patriarch-Erzbischof von Karlowitz an, zu dessen Sprengel auch die Gemeinde in Wien gehört; dem Erzbischof-Metropoliten von Hermannstadt unterstehen dagegen die griechisch-orientalischen Romanen in Siebenbürgen und Ungarn. Den 1690 nach einem für die Kaiserlichen und die mit ihnen verbündeten Serben unglücklichen Türkenkriege nach Oesterreich bezw. Ungarn übersiedelten Serben (30 000 Familien) wurde von Kaiser Leopold I. im J. 1691 eine gewisse Autonomie in kirchlich-politischen Angelegenheiten, namentlich die Abhaltung von Nationalcongressen und die Wahl des Metropoliten (seit 1848 Patriarch genannt) auf diesen Congressen zugesichert (vgl. [J. Jireček,] Actenmäßige Darstellung der Verhältnisse der griechisch nicht unirten Hierarchie in Oesterreich, Wien 1861, 19 ff.). Der Congreß, auf welchem der Metropolit (Patriarch) frei gewählt wird, kann nach dem Herkommen nur unter Bewilligung des Landesfürsten und Beiziehung eines landesfürstlichen Commissars stattfinden. Dieser Nationalcongreß ist gebildet aus 6 Bischöfen, welche dem Patriarchen unterstehen, dann aus 25 Geistlichen und 50 weltlichen Deputirten, welch letztere aus den einzelnen Gemeinden, auch aus den der ehemaligen Militärgrenze gewählt werden. Der Nationalcongreß muß so lange versammelt bleiben, bis der gewählte Patriarch die kaiserliche Bestätigung erhalten hat; dann folgt sofort die feierliche Investitur und die Abhaltung einer Synode, deren Wahlen und Beschlüsse gleichfalls der k. k. Sanction bedürfen. Die Bischöfe der Patriarchalmetropolie werden von der Metropolitan- (Patriarchal-) Synode gewählt. Der Nationalcongreß von 1870/71 wollte auch die Bischofswahlen an sich ziehen; weil aber die Bischöfe dagegen Einsprache erhoben, erhielt dieser Beschluß nicht die k. k. Sanction. — Als Bisthümer oder Eparchien werden aufgeführt: Ofen-Arad, Bacska, Lugos, Temesvar, Werschetz, Karlstadt, Pakracz, Karansebes. — Auch die Griechisch-Orientalischen in Siebenbürgen, lauter Rumänen, erhielten durch das Organische Statut vom Jahre 1869 die Autonomie in kirchlichen Angelegenheiten wie die Serben. Ihr Metropolit in Hermannstadt wird von dem Nationalcongreß, bestehend aus den Bischöfen, 30 geistlichen und 60 weltlichen Deputirten, gewählt; die Eparchialsynode (20 geistliche und 40 weltliche Deputirte) wählt die Suffraganbischöfe (vgl. Archiv f. kath. Kirchenrecht XXV [1871], 258 ff. 270 ff.). Der Metropolit (früher Bischof) von Czernowitz in der Bukowina und die griechisch-orientalischen Bischöfe Dalmatiens werden vom Kaiser ernannt, ebenso der Metropolit und die Bischöfe in Bosnien und

der Herzegowina, seit diese Länder österreichisch geworden (vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht LV [1886], 447 ff.). Im Ganzen zählt die griechisch-orientalische Kirche in Oesterreich-Ungarn 4000 Weltgeistliche und 300 Mönche in 40 Klöstern, und zwar in der Bukowina 3 Klöster mit 37 und in Dalmatien 11 mit 34 Personen, die übrigen in Ungarn und Siebenbürgen.

5. Unterrichtswesen. Das niedere Schulwesen steht in den verschiedenen Kronländern und bei den verschiedenen Nationalitäten auf sehr verschiedenen Stufen. Am besten ist es in den deutschen Provinzen ausgebildet, vor Allem in Niederösterreich, dann im sächsischen Siebenbürgen. Die Zahl der Volks- und Bürgerschulen wird auf 16 440 in Cisleithanien und auf 16 538 in Transleithanien angegeben, dazu 143 Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen. In Wien hat neuestens der katholische Schulverein, der bei den ganz unerquicklichen Schulverhältnissen schon sehr viel Gutes gewirkt, ein katholisches Privatlehrerseminar gegründet. Auf 1000 schulpflichtige Kinder entfallen (1885) in der Bukowina 338, in Galizien 595, in den Küstenländern 692, in Dalmatien 737, im Durchschnitt 591 Schulbesuchende; dagegen besuchen in Niederösterreich, Oberösterreich und Salzburg alle schulpflichtigen Kinder die Schule. Eine erhebliche Schwierigkeit für Hebung des Volksunterrichts liegt für die östlichen und südöstlichen Länder in der Verschiedenheit der Sprache, welche es in mehr als 2000 Volksschulen nöthig macht, daß in zwei bis vier Sprachen nebeneinander unterrichtet wird. An Mittelschulen bestehen:

	In Oesterreich.			In Ungarn.		
	Zahl.	Lehrer.	Schüler.	Zahl.	Lehrer.	Schüler.
Gymnasien . .	165	3120	53 142	163	1994	37 575
Realschulen . .	87	1450	16 617	39	489	6 213
Summa	252	4570	69 759	202	2483	43 788

(Vgl. Schmid, Encykl. d. gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens V, 2. Aufl., Leipzig 1883, 308—448.) In den Küstenländern bestehen noch 5 nautische Schulen und sonst mehrere polytechnische Lehranstalten, zahlreiche Handels-, Montan-, Gewerbe-, Ackerbau- und Forstlehranstalten, wie auch höhere landwirthschaftliche Anstalten, sowie an höheren Schulen 7 chirurgische Lehranstalten und 12 Rechtsakademien. Lehranstalten für Mädchen gibt es nur wenige staatliche, dagegen viele private und klösterliche Lehr- und Erziehungsanstalten, sowie 312 weibliche Arbeitsschulen. An Hochschulen bestehen 10 vom Staat unterhaltene Universitäten, und zwar Wien (gegründet 1365), Prag (2 Universitäten, eine deutsche von 1348 und eine czechische von 1882), Graz, Innsbruck, Krakau (1364 bestätigt), Lemberg, Klausenburg, Czernowitz (1875), Pest. Neuestens beabsichtigt man eine weitere, und zwar rein katholische, freie Universität, in Salzburg zu gründen. Die Universitäten haben in der Regel vier Facultäten: theologische, rechts- und staatswissenschaftliche, medicinische und philosophische. Die theologische Bildung des römisch-katholischen Clerus vermitteln zum Theil die theologischen Facultäten an den Universitäten, wie in Wien, wo außerdem ein höheres Weltpriesterinstitut und das sog. Pazmaneum besteht, dann in Graz, Innsbruck, Prag, Lemberg, hier getrennt für lateinischen und griechischen Ritus, Krakau und Czernowitz; dazu kommen die beiden zu keinem Universitätsverbande gehörenden theologischen Facultäten in Salzburg und Olmütz. An den Sitzen der übrigen Ordinariate sind hierfür unter Leitung der Bischöfe theologische Lehranstalten, deren Organisation und Lehrgang im Wesentlichen dieselben sind wie die an den Universitäts-Facultäten; nur können sie keine akademischen Grade verleihen. An den Sitzen aller Ordinariate befinden sich auch Priesterseminarien; nur für ganz Dalmatien ist ein erzbischöfliches Centralseminar in Zara und für Görz und Gradisca ein solches in Görz. Zur Vorbereitung für die theologischen Lehranstalten und Priesterseminarien bestehen seit einigen Decennien in fast allen Diöcesen Knabenseminarien, Knaben- oder Studienconvicte. Für die verschiedenen Orden sind überdieß eigene Haus- oder Kloster-Studien errichtet; so für die oberösterreichischen Stifte in St. Florian, Göttweig, Heiligkreuz und Klosterneuburg; für die Cleriker aller Orden in Galizien zu Lemberg; für die Franciscaner in Bozen, Brixen, Hall, Kaltern, Trient, Schwaz (in Tirol), Castagnavizza (Görz und Gradisca), Laibach, Sebenico, Ragusa, [illegible] und Macarsca; für die Kapuziner in Bozen, Brixen, Innsbruck, Meran und Trient; für die Benedictiner in Göttweig, Melk, Admont, [illegible] und Marienberg (Tirol); für die Cistercienser in Heiligenkreuz, Mehrerau; für die Prämonstratenser in Tepl und für die regulirten Chorherren in Klosterneuburg; für die Jesuiten in Gurk, [illegible]wiec und Przemysl; für die Dominicaner in Wien, Graz und Ragusa; in Graz auch für die Redemtoristen. Für die katholischen Griechen bestehen neben dem griechisch-katholischen Centralseminar in Wien noch sechs theologische Lehranstalten. Die armenisch-katholische Kirche [illegible] Hausstudium der Mechitaristen in Wien. Die griechisch-orientalische Kirche hat neun theologische Lehranstalten, darunter die Clerikalschule zu [illegible]. Die protestantische Kirche hat neben der k. k. evangelischen theologischen Facultät in Wien 14 [illegible] anstalten; die Unitarier haben noch eine besondere. Auch besteht eine eigene israelitische Lehranstalt.

6. Wohlthätigkeitsanstalten. Oesterreich hat 10 702 Armeninstitute, welche [illegible] 270 000 Arme unterstützen; 1538 Versorgungsanstalten mit 36 800 Verpflegten; 137 [illegible]häuser mit 7880 Kindern; 23 Krippen, [illegible] Kindergärten und 329 Kinderbewahranstalten [illegible] zusammen 86 000 Kindern; 171 öffentliche Krankenhäuser, welche eigene Fonds besitzen, deren [illegible]

gänge jedoch vom Staat gedeckt werden, und 366 private Krankenhäuser, zusammen mit jährlich 278 000 Verpflegten; 21 öffentliche Irrenhäuser, daneben 5 private, insgesammt mit 11 500 Pfleglingen. Das Vermögen dieser Institute besteht meist aus wohlthätigen Stiftungen; reichen deren Zinse nicht aus, so erhalten sie Zuschüsse von den betreffenden Gemeinden. Außerdem bestehen 18 Gebäranstalten mit 16 000 verpflegten Müttern und 15 000 Kindern; 14 Findelanstalten mit 12 000 in den Anstalten und 36 000 auswärts verpflegten Kindern; 14 Taubstummenanstalten mit 1300 Taubstummen und 10 Blindenanstalten mit 600 Blinden. Die zuletzt genannten Humanitätsanstalten reichen übrigens für die große Zahl der Pflegebedürftigen bei weitem nicht aus, obgleich zu diesen öffentlichen Instituten in neuester Zeit noch sehr viele private in den rasch sich vermehrenden weiblichen Ordensniederlassungen entstanden sind. Zu den Wohlthätigkeitsanstalten sind noch zu rechnen die zahlreichen Versorgungseinrichtungen gegen Einzahlung, nämlich die Wittwen- und Waisenkassen, die Pensionsfonds, die Volksküchen, Suppenanstalten, Asyle u. s. w., welch letztere meist von Ordensschwestern geleitet werden. (Vgl. außer den bereits angeführten Werken noch besonders aus der reichen geschichtlichen Literatur: Hist. u. topograph. Darstellung der Pfarren, Stifte . . . im Erzherzogthum Oesterreich, Wien 1824—1840, 18 Bde.; Mailath, Gesch. d. österr. Kaiserstaates, 5 Bde., Hamburg 1834—1850; v. Helfert, Geschichte Oesterreichs vom Ausgange des Wiener Octoberaufstandes 1848, 4 Bde., Prag 1869 bis 1886; Krones, Handbuch der Gesch. Oesterreichs, 5 Bde., Berlin 1876—1879; Ders., Zur Gesch. Oesterreichs von 1792—1816, Gotha 1886; Gregorowicz, Gesch. Oesterreich-Ungarns, Wien 1883 ff. Dann aus der geographisch-statistischen Literatur: Moroni, Dizion. III, 121—144; J. P. Jordan, Schematismus der gesammten kathol. Kirche Oesterreich-Ungarns II. Nach amtlichen Quellen, Wien 1887; O. Werner, Orbis terrar. cath., Frib. 1890, 87—100; daneben außer den amtlichen Publicationen der k. k. statistischen Centralcommission (Statist. Handbuch und Statist. Monatschrift): Die Länder Oesterreich-Ungarns, 13 Bde., Wien 1880 ff., und Die Völker Oesterreich-Ungarns, 11 Bde., Teschen 1881 ff.; Umlauft, Die österr.-ungar. Monarchie, 2. Aufl., Wien 1881—1883; Brachelli, Statist. Skizzen der österreichisch-ungarischen Monarchie, 13. Aufl., Wien 1892; H. Zschokke, Die theol. Studien und Anstalten der kath. Kirche in Oesterreich. Aus Archivalien, Wien u. Leipzig 1894.) [Neher.]

Oetinger, Friedrich Christoph, der Theosoph, war ein Hauptvertreter der eigenthümlich mystischen Richtung, welche die würtembergische (protestantische) Theologie des vorigen Jahrhunderts genommen hat, und wird häufig der Magus des Südens genannt, im Gegensatz zu Hamann (s. d. Art.), dem Magus des Nordens. Er war geboren den 6. Mai 1702 zu Göppingen in Würtemberg, wo sein Vater als Stadtschreiber in großem Ansehen stand. In der kirchlichen Strenge jener Zeit erzogen, fühlte er sich schon als Jüngling von weltlichem Treiben abgestoßen und zum Studium der Theologie hingezogen. Nach seiner Universitätszeit unternahm er mehrmals längere Reisen nach Norddeutschland und wurde so mit gelehrten Juden, Aerzten, Mystikern und Schwärmern, auch mit dem Grafen Zinzendorf und der Brüdergemeinde in Herrnhut bekannt. Im Winter 1729—1730 hielt er auch gelegentlich zu Halle als magister legens Vorlesungen über die heilige Schrift; außerdem verlegte er sich auf das Studium der Medicin und der Naturwissenschaften. Nach Würtemberg zurückgekehrt, erstieg er nach einander die drei Stufen des würtembergischen protestantischen Kirchendienstes, indem er zuerst an drei Orten als Pfarrer, dann an zwei Stellen als Decan thätig war und 1765 Prälat zu Murrhard wurde. Hier starb er am 10. Februar 1782. — An Leib und Seele reich begabt, hatte Oetinger bereits in seinen Studentenjahren sich mit einem seltenen Eifer auf das Studium der Philosophie und Theologie geworfen, wobei er sich zuerst an Malebranche, doch mehr noch an die in Deutschland damals herrschende Leibniz-Wolff'sche Philosophie anschloß. Weil deren abstracter Geist ihm jedoch keine rechte Befriedigung gewährte, wandte er, wie er in seiner Selbstbiographie erzählt, von einem innern Drange getrieben, sich immer wieder dem betrachtenden Studium der Offenbarungsurkunde zu, von deren „stylus und Geistesmacht" er schon früh einen tiefen Eindruck empfangen hatte. Indem er aber die Ergebnisse der Philosophie mit dem Inhalte der heiligen Schrift verglich, gewann er nach und nach die Ueberzeugung, daß die Verfasser der heiligen Schriften im Grunde genommen bereits dieselben philosophischen Begriffe, wenn auch nicht in so entwickelter Form, aber hundertmal besser wie die damaligen Philosophen gekannt und bei Abfassung der heiligen Schrift zur Voraussetzung gehabt hätten. Diesen Grundideen aller Wahrheit in den heiligen Büchern nachzuspüren und sie zu einem System, zu einer philosophia sacra zu verknüpfen, damit man daran ein Kriterium und Correctiv für oder gegen die Ideen und Ergebnisse der Philosophie und der profanen Wissenschaften überhaupt habe, das betrachtete Oetinger fortan als seine Lebensaufgabe. Diese Philosophie der biblischen Grundbegriffe, von ihm „Schriftphilosophie" genannt, würde, so meint er, den Schlüssel zu den beiden Quellen unserer Gotteserkenntniß, der Bibel und der Schöpfung, geben, uns deren Inhalt enthüllen und im Stande sein, Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft innerlich und endgültig mit einander zu versöhnen. — Zu Vorbildern bei diesem Suchen nach der philosophia sacra nahm Oetinger Anfangs Bengel und Jacob Böhme (s. d. Artt.), jenen für die biblische, diesen mehr für die philosophische

Seite seiner Aufgabe; für letztern hatte er eine große Bewunderung und studirte eifrig dessen Schriften. Daneben las er auch die Werke der anderen bekannten Mystiker aus älterer und neuerer Zeit. Bald kam Oetinger indeß zu der an sich richtigen Ueberzeugung, daß es für das Verständniß der Grundbegriffe der heiligen Bücher nöthig sei, auch die Schriften derer kennen zu lernen, welche unmittelbar aus der heiligen Schrift geschöpft hätten; darum studirte er für das Neue Testament die Kirchenväter, für das Alte Testament aber warf er sich auf das Studium der jüdischen Theologie und der Kabbala. Letztere aber nebst Böhme's aftermystischer Philosophie wurden für Oetingers Orthodoxie vielfach verhängnißvoll. — Um in das Buch der Natur einzudringen, studirte er gleichzeitig Physik und Chemie („Alchymie"). Die Resultate seines Studiums legte er in zahlreichen Schriften nieder, die er besonders in den letzten drei Jahrzehnten seines Lebens veröffentlichte. Unter den beiläufig 70 größeren und kleineren Schriften sind namentlich erwähnenswerth: Fester und schriftmäßiger Grund einiger theologischen Hauptwahrheiten, Frankfurt 1731; Etwas Ganzes vom Evangelio nach Js. c. 40—66, Tübingen 1739; Inquisitio in sensum communem et rationem, Tubingae 1753; Auflösung der 177 theosophischen Fragen Böhme's, s. l. 1754; Inbegriff der Grundweisheit Böhme's, Frankf. 1774; Theologia ex idea vitae deducta, Francof. 1753 et 1765 (von Hamberger übersetzt und mit Erläuterungen [Stuttgart 1852] neu herausgegeben); Swedenborgs und Anderer irdische und himmlische Philosophie, Frankfurt 1765; Unterricht vom Hohenpriesterthum Christi, Frankfurt und Leipz. 1772; Gute Botschaft vom Königreich Jesu Christi (d. h. die messianischen Weissagungen), Tübingen 1773; Biblisch-emblematisches Wörterbuch (die Originalausgabe [s. l.] 1776, neu herausgegeben von Hamberger, Stuttgart 1848; in dieser Schrift sind die theologischen Grundanschauungen Oetingers hauptsächlich dargelegt. Als Ergänzungen dazu sind die beiden Schriften: Beihilfe zum reinen Verstande der Schrift, Schwäbisch-Hall 1777, und Grundbegriffe des Neuen Testaments, in Predigten über Sonn- und Festtags-Episteln, Frankfurt 1777, zu betrachten); Geburten und Zeugungen der Dinge, s. l. 1774; Herzenstheologie, 3. Aufl., Frankfurt 1778; Zusammenhang der Glaubenslehre mit den letzten Dingen, Görlitz 1757 und Tübingen 1780; Anmerkungen über Central-Erkenntniß, 2. Aufl., s. l. 1780; Selbstbiographie, herausgegeben von Hamberger, Stuttgart 1845; dazu Commentare zu den Psalmen, zum Gebet des Herrn, viele Predigten und Briefe. Eine Gesammtausgabe der Oetinger'schen Schriften besorgte Ehmann in zwei Abtheilungen, wovon die erste in 5 Bänden die homiletischen, die zweite in 7 Bänden die theosophischen Werke umfaßt, Stuttg. 1858—1867. — In seiner seelsorgerlichen Thätigkeit als Pfarrer mag Oetinger nicht ohne Segen gewirkt haben, und der Eindruck seiner „geistesmächtigen Persönlichkeit" soll in den frommen Kreisen der würtembergischen Protestanten noch fortleben.

Oetingers mystisch-theosophisches System, wenn man von einem System bei ihm reden darf, ist das des „geistleiblichen Realismus"; es lehnt sich in seinen Grundgedanken an ältere Mystiker (z. B. Eckhart), besonders aber an Jacob Böhme an. Trotz mancher tiefsinnigen und guten Gedanken ist es nicht frei von trüben und unabgeklärten Elementen heterodoxer Aftermystik. Oetinger will zwar ganz auf dem Boden des positiven Christenthums stehen, und seine Theosophie steht auch im bewußten Gegensatze und ist die Reaction eines bibelgläubigen Theologen gegen die abstracte Wolff'sche Philosophie, wie gegen den schalen Rationalismus Semlers u. A. Darin liegt immerhin ein gewisses Verdienst des Theosophen. Oetinger geht von der Grundidee Böhme's aus, daß auch in Gott „Geist" und „Natur" zu unterscheiden und darum auch beim absoluten gleichwie bei jedem Geist an eine gewisse, freilich höhere, himmlische Leiblichkeit zu denken sei. „Kein Geist kann ohne Leib erscheinen, alles, was geistlich ist, ist dabei auch leiblich. Leibhaftig sein ist eine Realität oder Vollkommenheit, wenn sie nämlich von den an der irdischen Leiblichkeit anhaftenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung. Alle diese drei können von der Leiblichkeit hinweggethan werden, wie aus dem Leibe Christi und seinem Fleisch und Blut Joh. 6 und aus der Auferstehung der Gläubigen erhellt." Leben ohne Leiblichkeit ist undenkbar, das gilt für Oetinger wie ein Axiom, für dessen Wahrheit er keinen Beweis schuldig zu sein glaubt. Die Materialität der groben irdischen Natur ist ihm eine Folge der Sünde, die Verklärung der irdischen Leiblichkeit gilt ihm als conditio sine qua non für die dereinstige Vollkommenheit des Geistes; hierauf zielt nach ihm alle Thätigkeit Gottes bei der Erlösung der Creatur, daher das andere Axiom, welches seine ganze Theosophie beherrscht: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes." — Demnach nimmt Oetinger das Princip der „Natur" auch in Gott selbst an und unterscheidet in seiner Theol. ex idea vitae deducta den λόγος, die lichte Intelligenz, von dem „Naturgrunde" in Gott, welchen er als die Bedingung für die Macht und Vollkommenheit des göttlichen Lebens ansieht. Diesen „Naturgrund" hat der Dreieinige sich zur δόξα, zur „Gottesherrlichkeit" gestaltet, welche die ideale Leiblichkeit Gottes ist. Durch diese berührt er sich mit der Creatur, wirkt auf dieselbe ein und wird von ihr selber empfunden. Alles Leben der Creatur und insbesondere des Menschen geht von der idea vitae, d. h. von dem Lebensgrunde in Gott aus. Das Organ, durch welches der Mensch das ihm innewohnende Leben Gottes empfindet, ist der sensus communis, von Oetinger das „Lebens- und Gem…

organ" in uns genannt. Aufgabe der Theologie ist es nun nach Oetingers Theosophie, zu zeigen, wie mittels des sensus communis aus der heiligen Schrift die Erkenntniß und Theilnahme des Lebens in Gott zu gewinnen ist. Man sieht, so wenig wie die Mystik Böhme's und zahlloser Anderen vorher und nachher, vermag auch die Theosophie Oetingers zur Klarheit sich durchzuringen; denn sobald der feste Boden des christlichen Dogmas verlassen wird, liegt die Gefahr nahe, sofort in die Abgründe der Aftermystik zu gerathen. In der That verirrte sich Oetinger bald zu manchen geradezu heterodoxen Lehren. So bekennt er sich offen als Gegner der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen und als Anhänger der Apokatastasis aller Dinge; er nimmt also die endliche Erlösung des Teufels und aller verdammten Menschen an, indem er sich dafür auf 1 Cor. 15 und Eph. 1, 9—11 beruft, wonach Alles unter Einem Haupte dereinst wieder vereinigt werden soll. Unter dem Tod, der als letzter Feind abgethan werden soll, will Oetinger alles Unordentliche in der Creatur verstehen, und unter αἰώνιος, wie die Höllenstrafen bezeichnet werden, nur etwas, dessen Anfang und Ende verborgen ist, oder was sich, nachdem es eine Zeitlang gewährt, in's Unsichtbare zurückzieht. Schließlich werden auch die Verdammten Gott und dem Lamme für ihre Strafen danken und Recht geben, und Gott, welcher Vater aller Nachkommen Adams ist und seinem Sohne Jesus Macht über alles Fleisch gegeben hat, würde die Ewigkeit so zu beschließen wissen als A und Ω, daß ihm alle seine Feinde danken werden. — Auch eine erste, der allgemeinen vorangehende Auferstehung nimmt Oetinger an, die für jeden Heiligen sogleich nach seinem Tode mit der Versetzung in einen verklärten Leibeszustand folgen soll; hiermit wird die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen quoad substantiam geläugnet. Sodann schwärmte er für das tausendjährige Reich Christi mit seinen Heiligen, indem er seine chiliastischen Vorstellungen mit seiner Lieblingsidee von der „Geistleiblichkeit" in Zusammenhang brachte; träumte von einer Wiederherstellung Israels bis zur Erneuerung selbst des levitischen Cultus und Tempels als „symbolischer Rückerinnerung" an das durch Christus erworbene Heil; huldigte in der Schöpfungslehre der Restitutionshypothese, war überhaupt noch manchen absonderlichen und unhaltbaren Meinungen zugethan. Durch seine Schrift „Swedenborgs und Anderer irdische und himmlische Philosophie" erregte er großen Anstoß und zog sich dadurch seitens seiner geistlichen Oberbehörde einen scharfen, aber nicht unverdienten Verweis zu, den er jedoch in dem tröstlichen Gedanken zu verschmerzen wußte, daß seine Lehre von der „Schriftphilosophie" wie ein lebensfähiges Reis bereits aufzuschießen beginne. Im Uebrigen hatte Oetinger, wie seinerzeit Jacob Böhme, welcher die ihm nicht unbedingt Glaubenden für Feinde Gottes erklärt, auch von seiner „Schriftphilosophie" eine nicht geringe Meinung. „Wer meinen ganzen Lebensgang zusammenfaßt, wird finden, daß ich mit göttlichem Berufe in der Sache arbeite."

Oetingers Theosophie ist nicht ohne Einfluß geblieben. Schon zu seinen Lebzeiten fand er in seinem engern Vaterlande Verständniß und Schüler. Unter seinen Amtsbrüdern waren es namentlich zwei, die Pfarrer Fricker (gest. 1766) und Phil. Matth. Hahn (gest. 1790), welche auf seine Grundgedanken eingingen und dieselben theilweise modificirten; ihnen reiht sich als begeisterter Anhänger Oetingers in der Schweiz der Antistes Spleiß zu Schaffhausen an (gest. 1854). Einen merkwürdigen Verbreiter seiner Ideen unter dem Volke in Würtemberg fand Oetinger an dem Bauern Joh. Mich. Hahn (gest. 1819), dessen Anhänger Michelianer (s. d. Art.) genannt wurden. Indeß ist weit mehr der Erwähnung werth der unverkennbare Einfluß, welchen die theosophische Speculation Oetingers auf Schelling (s. d. Art.), namentlich auf die Entwicklung von dessen sog. zweiter Philosophie, und auf Franz v. Baader (s. d. Art.) ausgeübt hat. Ueberhaupt fällt Oetingers System in die Linie zwischen Jacob Böhme und Schelling. (Vgl. Auberlen, Die Theosophie Oetingers nach ihren Grundzügen, Tübingen 1847; Ehmann, Oetingers Leben und Briefe, Stuttgart 1859; Wächter, Bengel und Oetinger, Gütersloh 1886; Herzogs Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche, 2. Aufl., XI, 1—4.) [Kleffner.]

Oettingen (Otinga), gewöhnlich Altötting genannt, ein Marktflecken in Oberbayern, unweit der Mündung der Isen in den Inn, ist ein altehrwürdiger, stark besuchter Wallfahrtsort U. L. Frau, das deutsche Loreto. Zum Schutze des Uebergangs über den Inn und der hier sich kreuzenden Straßen von Salzburg (Juvavia) und Pfunzen (Pons Oeni) her hatten die Römer da, wo sicher längst schon Cultur und großer Verkehr bestand, oder in unmittelbarer Nähe ihr Turum befestigt (vgl. Reichard, Orb. terr. ant., Norimbergae 1822, tab. X; Al. Huber, Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christenthums in Südostdeutschland III, Salzburg 1874, 37 f.). Platz, Gut und Gebiet müssen bedeutend gewesen sein, denn als um 520 die Bajuwaren, der alten Sage nach, in dieser Gegend den dauernden Besitz des Landes sich erkämpften, wird unter den besten und wichtigsten Gütern, welche der herrschenden Familie zufielen, auch Oetting erwähnt, welches von Auth (Otto), dem Sohne eines Herzogs Theodo, den Namen haben soll. Seitdem blieb es fast 1000 Jahre lang eine herzogliche, resp. königliche, sehr beliebte Pfalz. Urkundlich weilte Herzog Tassilo II. im J. 770 und 772 zur Weihnachtszeit hier (s. Friedrich Hektor Graf Hundt, in den Abhandlungen der hist. Klasse der kgl. bayrischen Akad. d. Wissensch. XII, 1 [1874], 176). Eine christliche Kirche konnte schon zur Römerzeit an einem so besuchten Platze nicht fehlen; in den Verheerungen seit Attila mochte sie

zu Grunde gegangen sein. Da jedoch Oetting wegen seiner günstigen Lage im Herzen des Bajuwarenlandes frühzeitig eine hervorragende Malstätte gewesen zu sein scheint, wofür auch das uralte, bis in die späteren Zeiten nicht angetastete eigene Münzrecht (s. Quellen u. Erörterungen zur bayrischen und deutschen Geschichte V, München 1857, 139; VI [1861], 546; Monum. Boic. XXXVI, 2, Monachii 1861, 92 u. ö.) spricht, so mußte natürlich der Bayernapostel St. Rupert (s. d. Art.) neben der Pfalz eine Cultusstätte mit Priestern einrichten, um das junge Christenthum bei dem zu Rath und Gericht, zu Vertrag und Handel dort oft zusammenströmenden Volke leichter zu verbreiten und zu erhalten. Das ist wohl der Ursprung der unstreitig in die Merowingerzeit reichenden Kapelle zu Altötting mit ihrem alten marianischen Gnadenbilde und der Wallfahrt, für welche ein anderer geschichtlicher Entstehungsgrund sich nicht angeben läßt (vgl. Huber, im Archiv für österreichische Geschichte XXXVII, Wien 1867, 97 ff.). Hier hielten im December 806 die kaiserlichen Gesandten Erzbischof Arn, Bischof Adalwin, Graf Autolf in dominico et publico fisco einen großen Landtag; hier feierten urkundlich in palatio regio, in dominicali et regia curte die Könige Ludwig der Deutsche, Karlmann, Arnulf, Ludwig das Kind und noch Heinrich III. und IV. oft die kirchlichen Feste, wie Ostern (832, 837, 878, 879, 888, 892), Weihnachten (877, 879, 896, 897, 905, 1053), Epiphanie (1060), Mariä Himmelfahrt (898, 901, 903) und andere, wobei wichtige Acte vollzogen wurden. Besonders gern wohnte König Karlmann dort; er baute 876 neben die Pfalz eine Kirche (S. Philippi Apostoli, dessen einen Arm er aus Rom als Reliquie mitgebracht) nebst Kloster für Benedictiner unter Abt Werinolf, setzte darin die Leiber des hl. Maximilian, der hl. Felicitas und ihrer Söhne sammt anderen Reliquien bei, gab ihr zur Aussteuer die reich dotirte Marienkapelle, die Abtei Matsee und andere Güter und fand darin (März 880) seine letzte Ruhestätte. Das Kloster zu Oetting liebten und beschenkten auch seine Nachfolger. Hier ruhte Arnulf 893 vom mährischen Feldzuge aus; hier wurde ihm sein Sohn Ludwig geboren, vom Mainzer Erzbischof Hatto (cor regis) getauft und wohl auch (vom Abte Burcard) erzogen; hier lag Arnulf 899 todkrank und kämpfte wahrscheinlich auch seinen letzten Kampf. Zur Entschädigung für Verluste in Oesterreich gab Ludwig das Kind 907 die Einkünfte der Abtei und Kapelle Oetting an die Mensa (nicht an's Bisthum) des Passauer Bischofs Burchard (903—915), der mit dem zweiten (und letzten) Oettinger Abte Burchard Eine Person sein dürfte. Diese Commende wurde durch Otto III. 993, Heinrich III. 1052 und Heinrich IV. 1063 den Passauer Bischöfen bestätigt. Inzwischen hatten die Ungarn auch Oetting ausgeraubt und verbrannt; nur die heilige Kapelle blieb stehen, und die Reliquien waren (nach Mögling) gerettet worden (vgl. A. Huber, Einführung I, 126 ff.). Nach Herstellung der Ruhe kam der Arm des heiligen Apostels Philippus mit vielen Reliquien in die wiederhergestellte Pfarrkirche Oetting zurück; das Kloster blieb vernichtet. Die Reliquien der hll. Felicitas und Vitalis wurden nach Kloster Au, die des hl. Maximilian durch Herzog Heinrich II. um 985 nach Passau verbracht. Oetting war nach wie vor ein Sammelplatz für Hoch und Nieder, zum Zweck der Andacht sowohl als mancher Verhandlung; nur die Könige kamen seltener in ihre alte Pfalz, besonders seit Entwicklung der Landeshoheit, die Wittelsbacher Herzoge dagegen um so lieber und öfter. So umgürtete Otto der Erlauchte 1253 hier unter großer Prachtentfaltung seine Söhne Ludwig und Heinrich mit dem Schwerte. Herzog Ludwig der Kelheimer war mit Erzbischof Eberhard II. von Salzburg in Zwist gerathen wegen des Patronats über die Pfarreien Oetting und Gastein. Es kam 1228 zum Vergleich: Ludwig entsagte seinem Anspruch auf Gastein, Eberhard dem auf Oetting, wenn der Herzog seiner Absicht gemäß dort ein Collegiatstift errichten würde. Das geschah, und schon 1231 konnte Eberhard die neue Propstei bestätigen, wobei er dem Propste den Vorrang unter den Stiftspröpsten des Erzsprengels zugestand (vgl. A. de Meiller, Regesta archiepisc. Salisb., Wien 1866, 242. 2[illegible]). Dem Stifte wurden die Pfarreien Neuötting, Alzgern, Burgkirchen und Perach pleno jure incorporirt. Kurfürst Maximilian I. reorganisirte 1627 die Propstei und sicherte ihre Einkünfte; Kurfürst Ferdinand Maria vermehrte 1672 die Zahl der Chorherren; König Max I. hob das Stift auf. Die Pröpste nahmen meist amtliche Stellen ein; mehrere waren Kanzler der Herzoge, wie Heinrich I. (1270—1279), Heinrich II. (1376), Michael Riederer (1453—1472), Friedrich Maurkircher (1472; gest. 1485 als Bischof von Passau), Johann Neuhauser (1508—1516). Des Letztern Vorgänger, Johann Mayer, legte 1499 den Grund zu der neuen, noch stehenden Stiftskirche, welche Bischof Berthold von Chiemsee 1511 weihte, und der Peter- und Paulskapelle, der spätern Gruft Tilly's und seiner Familie. Um jene Zeit lebte ein vielgenannter Altöttinger, Wolfgang Kolberger, der Sohn des Schullehrers Paul Kolberger, ein tüchtiger Jurist, seit 1487 Kanzler Herzog Georgs des Reichen, 1492 Reichsfreiherr und dann Reichsgraf, [illegible] reich, angesehen, wohl begütert und viel beneidet. Von seinem Fürsten aus Argwohn 1502 eingekerkert und erst 1519 aus der strengern Haft entlassen, starb er bald hochbetagt im größten Elend. [illegible] Bruder Georg, ernannter Bischof von Gurk [illegible] vor ihm als Dechant in Eggenfelden; ein anderer Bruder Johann als Pfarrer in Burgkirchen (Oberbayerisches Archiv XI [1851], 187 ff.). Im Landshuter Erbfolgekriege (1504—1505) wurde der Schatz der Kapelle nach Burghausen geflüchtet [illegible]



Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Dreiundneunzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1894.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

kam größtentheils (darunter zwölf Apostelstatuen von massivem Silber) nicht mehr zurück. Zu einigem Ersatze gab ein Herzog (Wilhelm IV.?) das sogen. goldene Rößl, eines der schönsten und kostbarsten Werke französischer Schmelzkunst, welches 1413 Herzog Ludwig (mit dem Beinamen barbatus) aus Paris mitgebracht, in die Schatzkammer (Oberbayer. Archiv XIV [1854], 283 ff.). Damals wurde auch das alte Hofgut gänzlich aufgelöst, so daß fürstliche Personen längere Zeit keine passende Wohnung in Oetting mehr hatten. So mußte 1658 Kaiser Leopold I. bei den Chorherren, sein Gefolge (mit 34 Pferden) bei den Franciscanern wohnen. Erst Propst Albrecht Sigmund, Landgraf von Leuchtenberg und Bischof von Freising, traf 1675 bauliche Vorsorge zu würdiger Aufnahme von Fürsten. — Herzog Wilhelm V. hatte zur Hebung der Seelsorge einige Jesuiten nach Oetting gesendet; 1596 bezogen sie ihr neues Gebäude mit der Magdalenenkirche. Jenes wurde 1605 und 1645 erweitert, diese 1697 neu und größer gebaut und 1700 durch Bischof Sigmund von Chiemsee geweiht; daneben entstand 1674 der schöne St. Josephssaal für die marianische Congregation. Unter dem frommen Franz Wilhelm, Grafen von Wartenberg, der die Propstei von 1604—1661 inne hatte, zugleich Bischof von Regensburg, Osnabrück &c. war und 40 Franciscanerklöster errichten half, erhielt der seraphische Orden auch in Oetting ein Kloster; die Kirche wurde 1657 von Bischof Franz von Chiemsee geweiht, wobei 5000 Personen die heilige Firmung empfingen. Um 1678 legte man mit vielen Kosten um die heilige Kapelle das Fundament zu einer großen Kirche. Kaiser Karl VII., der mit seiner Familie fast jährlich, mitunter zu Fuß, diese Wallfahrt besuchte, wollte den Bau weiter führen, ward aber durch frühzeitigen Tod daran gehindert. Jetzt bezeichnen Bäume den Umkreis der beabsichtigten Kirche. Durch Propst Herzog Clemens, Kurfürst von Köln, bekamen 1721 die englischen Fräulein ein Haus und Institut in Oetting; unter der Oberin Elisabeth von Giggenbach, der Tochter der Stifterin, wurde 1735 die St. Josephskirche geweiht. Der philosophische Zeitgeist vertrieb 1773 die Jesuiten, 1803 die Franciscaner aus Oetting, verurtheilte auch die englischen Fräulein zum Aussterben und hätte wo möglich selbst die Wallfahrt vernichtet. Doch blieb ein Rest des alten Lebens; im Franciscanerkloster wurden die Kapuziner der aufgelösten Provinz concentrirt, erhielten 1826 die Erlaubniß, Novizen aufzunehmen, und zählten 1894 hier in 2 Häusern 28 Priester und 25 Laienbrüder. Die englischen Fräulein durften 1824 Candidatinnen annehmen und hatten 1894 hier 65 Fräulein, 43 Schwestern, 21 Novizen, 128 Zöglinge, 18 Candidatinnen und eine sehr besuchte Schule und Bewahranstalt. Die seit dem Jahre 1827 unter einem Director wirkenden Wallfahrtspriester machten 1841 den Redemtoristen Platz, und als diese 1873 weichen mußten, übernahmen einstweilen Kapuziner ihre Arbeit. Inzwischen war auch das Archidiaconat Gars von der Erzdiöcese Salzburg getrennt und so zertheilt worden, daß auf Grund des Concordats von 1817 die frühere Propstei Oetting zur Diöcese Passau kam. Bei allen diesen Veränderungen blieb die Verehrung des katholischen Volkes gegen das marianische Heiligthum unverändert; in vielen und großen Zügen strömt es alljährlich selbst aus weiter Ferne an den Gnadenort; zahllose Votivbilder und Aufzeichnungen erzählen von den mannigfaltigsten Gebetserhörungen; die sehenswerthe Schatzkammer berichtet von dem Danke und der opferwilligen Liebe aller Stände zu U. L. Frau; die in der heiligen Kapelle aufbewahrten Herzen der bayrischen Fürsten von Kurfürst Max I. an bis auf König Ludwig II. (darunter auch das Herz Kaiser Karls VII.) sprechen es laut aus, daß Maria von jeher als besondere Patronin Bayerns galt. Von der Zahl und Andacht der Pilger geben statistische Notizen einigen Begriff: bei den Franciscanern allein empfingen im ersten Jahre ihres hiesigen Wirkens 17 000 Personen die heilige Communion; im J. 1753 bei den Jesuiten 134 000; von 1666 bis 1719 mehr als 22 Millionen; im J. 1870 mehr als 188 000 und 1893 über 240 000 nach amtlichen Berichten. (Vgl. Zimmermann, Kurbayerischer geistlicher Kal. II [1755], 160 ff.; Mayer, Thes. novus jur. eccles. II, Ratisb. 1791, 173 sqq.; Kopolt, Geschichte der uralten heiligen Kapelle zu Altötting, Altenötting 1815, wo auch die frühere Literatur, Aventin, Eisengrein, Hundius, Irsing u. s. f., verzeichnet ist; Bavaria. Landes- und Volkskunde des Königreichs Bayern I, München 1860, 821 ff.; W. Maier, Gedenkblätter und Culturbilder aus der Geschichte von Altötting, Augsburg 1885; Rudnicki, Die berühmtesten Wallfahrtsorte, Paderborn 1891, 56 ff.; Krauthahn, Gesch. der uralten Wallfahrt in Altötting, 9. Aufl., Altötting 1893.) [Braunmüller O. S. B.]

Offenbarung im weitern Sinne heißt jede Aeußerung eines Wesens, durch welche das in seinem Innern Verborgene nach Außen kundgethan und bisher Unbekanntes Anderen mitgetheilt wird. In theologischem Sinne ist die Offenbarung (ἀποκάλυψις, φανέρωσις, revelatio) eine Aeußerung Gottes, durch welche dem Menschen das ihm sonst unbekannte Sein und Wesen und der Wille Gottes kundgethan werden. I. Die erste und grundlegende Offenbarung Gottes ist die Schöpfung, durch welche erst Wesen außerhalb Gottes hervorgebracht, die Vollkommenheiten Gottes widergespiegelt und den vernünftigen Geschöpfen zur Kenntniß gebracht worden sind (vgl. Röm. 1, 18 ff.). Der äußern Offenbarung entspricht das innere Licht der Vernunft und das sittliche Bewußtsein (Gewissen) des Menschen (Röm. 2, 14 ff.); beide geben dem Menschen die Möglichkeit, Gott aus der Natur, der innern Erfahrung und der Geschichte zu erkennen. Diese Offenbarung Gottes wird natürliche Offen-

barung (rev. naturae) genannt, weil sie durch die Natur der Dinge gegeben und durch das natürliche Vermögen der Vernunft erkannt wird.

II. Im engern und streng theologischen Sinne ist die Offenbarung die Kundgebung und Mittheilung Gottes an die Menschen in Beziehung auf ihr und der Welt Verhältniß zu ihm, d. h. in Beziehung auf die positive Religion. Sie heißt übernatürliche Offenbarung (rev. gratiae), weil sie nicht bloß zu der natürlichen Offenbarung hinzukommt und sie ergänzt und vervollkommnet, sondern auch auf außerordentliche Weise, durch Lehren und Thatsachen, die Allmacht und Allwissenheit Gottes offenbart und den Menschen diejenigen religiösen und sittlichen Wahrheiten mittheilt, welche der natürlichen Erkenntniß unzugänglich sind und sich auf das übernatürliche Ziel des Menschen beziehen. Diese Offenbarung kann zunächst nur thatsächlich angeboten und mitgetheilt werden. An die Wirklichkeit derselben in der Geschichte und Erfahrung knüpft aber die abstracte Wissenschaft, die Theorie der Offenbarung an, welche die ihrer geschichtlichen Erscheinung zu Grund liegenden Principien erörtert und die Offenbarung als die Grundlage aller Religion, besonders aller positiven Religion, nachweist. Dieß geschieht, indem die geschichtlichen Thatsachen der Offenbarungslehre unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Ursprungs nach ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit näher untersucht werden. 1. Die geschichtliche Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung ist ebenso unbestreitbar wie die Thatsache der natürlichen Offenbarung, welche mit der Thatsache der natürlichen Gotteserkenntniß zusammenfällt. Die allgemeine Verbreitung der Religion und die wissenschaftliche Ueberzeugung aller Zeiten beweisen, daß die Schöpfung eine Offenbarung Gottes ist und als solche von der menschlichen Vernunft erkannt werden kann. Daneben aber haben die alten Religionen auch die Erinnerung bewahrt, daß Gott einst unmittelbar mit dem Menschen verkehrt, ihm sein Wesen geoffenbart und seinen Willen mitgetheilt habe. Was hier nur unbestimmt und legendenhaft überliefert wurde, das lehrt uns die Geschichte der Offenbarung, wie dieselbe im Alten und Neuen Testament dargestellt ist, klar und zweifellos. Gott hat sich den ersten Menschen im Paradies geoffenbart, hat sich, nachdem durch den Sündenfall die Gabe der Uroffenbarung verloren gegangen und die natürlichen Kräfte der Vernunft und des Willens geschwächt waren, des Menschen wieder erbarmt, indem er den Stammeltern und weiterhin den Patriarchen erschien und ihre Hoffnung durch die messianischen Weissagungen belebte. Durch Moses gab er dem auserwählten Volke das Gesetz und die Führung in das gelobte Land und erweckte dann eine Reihe Propheten, um seinen Willen kundzuthun und das Volk seinem Ziele entgegenzuführen. Als die Vorbereitung abgeschlossen und die Fülle der Zeiten gekommen sandte Gott seinen eigenen Sohn, um die Menschheit zu erlösen, zu belehren und zur Vereinigung mit Gott zu führen. Wie die Thatsache der Menschwerdung und das Leben, Leiden und Sterben Jesu der höchste Erweis der göttlichen Liebe und Allmacht ist, so ist auch die Lehre Christi die letzte und höchste Offenbarung auf Erden (vgl. Hebr. 1, 1). Mit Christus ist die Offenbarung abgeschlossen. Auf ihn als den verheißenen Messias hatte die ganze alttestamentliche Offenbarung vorbereitet, von ihm als dem in Menschengestalt erschienenen Gottessohn geht alle Mittheilung für die Zukunft aus. Er ist die Sonne, welche vor dem Aufgang einzelne Lichtstrahlen vorausgesendet und nun Alles mit der göttlichen Wahrheit erleuchtet. Die Apostel waren wohl Organe der Offenbarung, aber ihre Aufgabe bestand darin, Zeugen Jesu bis an die Grenzen der Erde zu sein, vom heiligen Geiste erleuchtet die Lehre Jesu allen Völkern zu verkünden und sein Werk fortzuführen. Oeffentliche, für alle Menschen bestimmte Offenbarungen sind von da an nicht mehr möglich; Privatoffenbarungen (s. d. Art.) sind nicht ausgeschlossen, aber dieselben können für die Kirche nicht von Bedeutung sein und die universelle Offenbarung in Christus nicht ergänzen. Erst im Jenseits ist eine neue Offenbarung zu erwarten, das Schauen Gottes (rev. gloriae).

2. Inhalt und Zweck der übernatürlichen Offenbarung beziehen sich auf die Wahrheiten und Gebote, welche zur Erreichung des ewigen Heiles nothwendig sind. In der Offenbarung des Alten Testamentes nach dem Falle Adams kann man zunächst den Zweck der Wiederherstellung der natürlichen Gotteserkenntniß und des Naturgesetzes erkennen, da der Decalog den Mittelpunkt der alttestamentlichen Gesetzgebung bildet und die Erhaltung des Glaubens an den Einen Gott als wesentliche Aufgabe bezeichnet wird. Aber schon die Geschichte der messianischen Weissagungen (s. d. Art. Messias) und die Theologie der Propheten zeigen uns, daß auch dort die Offenbarung auf die Geheimnisse Gottes und namentlich auf das Grundgeheimniß der göttlichen Heilsöconomie, die Ausführung des ewigen Heilsrathschlusses, hingerichtet war. Die Weisheitsbücher machen wiederholt auf die Unbegreiflichkeit Gottes aufmerksam (Job 26, 14; 36, 26. Pred. 8, 17. Weish. 9, 13—17. Eccli. 3, 22—25). Durch Christus, welcher allein Gott schaute (Joh. 1, 18), wurden die Geheimnisse des Reiches Gottes und die Trinität der Gottheit geoffenbart. Die Apostel waren die Organe dieser Offenbarung und erhielten den heiligen Geist, damit sie in die Geheimnisse eingeweiht würden und dieselben den Menschen mittheilen könnten. Denn bloß durch diese für den Offenbarungsbegriff wesentliche Mittheilung der Geheimnisse kann der Zweck der Offenbarung erreicht werden. Die classische Stelle für den übernatürlichen Charakter dieser Gottesoffenbarung ist 1 Cor. 2, 4—16; 4, 1. Dieser schließen sich an Eph. 3, 4—9. Col. 1, 26. 27. 1 Petr. 1, 1[illegible]

2 Petr. 1, 4. Matth. 11, 25—27. Joh. 1, 17 (vgl. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit I, 6, 3 [2. Aufl. Münster 1872, II, 62 ff.]). Zwar könnte es scheinen, daß durch die Offenbarung des von Ewigkeit her verborgenen Geheimnisses das Wesen und der Wille Gottes dem menschlichen Verstand nun ganz begreiflich geworden seien, allein dieß ist doch nicht der Fall. Die Offenbarung der Geheimnisse hat vor Allem den Zweck, dem Menschen überhaupt von dem Vorhandensein derselben Kenntniß zu geben. Eine volle Einsicht ist damit nicht verbunden, vielmehr müssen die Geheimnisse mit dem Glauben ergriffen werden. Gott wohnt auch für den Gläubigen in einem unzugänglichen Licht (1 Tim. 6, 16). Wir erkennen Gott bloß theilweise, räthselhaft wie durch einen Spiegel (1 Cor. 13, 12). Die Väter haben auch stets die Mysterien in den christlichen Lehren und Einrichtungen anerkannt und gepriesen.

3. Die Form der Offenbarung läßt sich nur aus der geschichtlichen Wirklichkeit entnehmen. Da aber die übernatürliche Offenbarung die natürliche in der Schöpfung voraussetzt, so muß sie sich auch an dieselbe anschließen. Der sich offenbarende Gott wendet sich an die Natur des geschaffenen Menschengeistes, welcher als Organ der Offenbarung zu dienen hat, und berücksichtigt dabei die natürlichen Anknüpfungspunkte in den Anlagen und Verhältnissen der Menschen. Für den individuellen wie für den im Geschlechte wirkenden Geist besteht dasselbe Gesetz der allmäligen Entwicklung und Ausbildung. Daher wird sich die Offenbarungsthätigkeit zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Personen verschieden äußern. Sie stellt sich im Ganzen als eine großartige göttliche Pädagogik dar, welche die Menschheit höher und höher zu heben und ihrem ewigen Ziele näher zu bringen strebt. Manche Propheten wurden zwar unmittelbar von ihrer gewöhnlichen Beschäftigung hinweg zum Prophetenamt berufen, andere dagegen machten eine besondere Vorbereitung und eine eigene Schule durch. Nicht selten suchten sie ihren Geist durch den Aufenthalt in der Einsamkeit, am rauschenden Wasser oder im säuselnden Winde in die rechte Verfassung zu versetzen, oder bedienten sich auch der Musikinstrumente zu diesem Zwecke. Sie mußten durch eigene Mühe und Anstrengung die Offenbarung verdienen, ihre Erkenntniß erwerben und Kraft zu der Mittheilung derselben schöpfen. Auch das Volk, welchem die Mittheilung zu machen war, bedurfte einer Vorbereitung, eines gläubigen, bußfertigen Sinnes, einer bereitwilligen und gehorsamen Gesinnung. — Beim Verlauf der Offenbarung selbst kann man eine innere und eine äußere Seite unterscheiden. Bei den Thatsachen der Offenbarung, wie bei den Wundern und der Erscheinung Christi, versteht sich der äußere Vorgang von selbst, aber auch die Mittheilung von Wahrheiten kann zugleich innerlich und äußerlich, durch Inspiration oder durch Erscheinungen, durch typische Einrichtungen und Ereignisse geschehen; jedoch erfordern die letzteren eine Erklärung durch die Inspiration. Die innere Offenbarung ist wieder eine intellectuelle, d. h. unmittelbare Mittheilung der Wahrheit an den Geist (Inspiration in weiterem Sinne), oder eine Offenbarung durch innere Bilder, wie Visionen und Träume. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: Ore enim ad os loquor ei: et palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt (Num. 12, 6—8). Die Propheten haben die ständige Formel Haec dicit Dominus, flehen Gott um eine Antwort an, hören Gott in sich reden. Sie fühlen die Einwirkung Gottes auf ihren Geist, die Hand Gottes über sich. Deßhalb führen sie Alles auf Gott zurück, von welchem das Wort an sie erging. Eine solche feste Ueberzeugung, welche weder durch Ueberlieferung noch durch Reflexion gewonnen wurde, läßt sich nicht anders als durch göttliche Offenbarung, durch unmittelbare Einsprechung Gottes erklären. Ob die Form durch den Traum (Dan. 7, 1. Joel 2, 28) oder, wie gewöhnlich, durch die Vision (Is. 1, 1; 6, 1 u. a.) gegeben war, ist nebensächlich, denn die Erkenntniß und die Aufforderung zur Mittheilung an das Volk oder zur schriftlichen Fixirung konnten über die Thatsache keinen Zweifel lassen. Das äußere Wort (vgl. 1 Sam. 3, 1 ff.) ist selten; dagegen kommt es häufig vor, daß dem innern Sinne symbolische Bilder und Gegenstände dargestellt werden (z. B. Ez. 2, 9; 37, 1 ff. Am. 8, 1; 9, 1. Zach. 2, 1—4). Die höchste Stufe besteht darin, daß Gott dem Geiste des Propheten höhere Erkenntnisse einstrahlt und ihn die Geheimnisse der göttlichen Vorsehung schauen läßt. Damit ist oft die Verzückung oder Ekstase verbunden, bei welcher die äußere Sinnesthätigkeit ganz zurücktritt, ohne daß das Selbstbewußtsein aufgehoben würde (Ez. 8—11). Während beim Traum und der Vision mit den species, durch welche sich die acceptatio s. repraesentatio vollzieht, das lumen propheticum verbunden sein muß, damit das Verständniß und das Urtheil über das Statthaben einer Offenbarung sicher sind, ohne daß dadurch jede obscuritas et remotio entfernt würde, findet bei der Inspiration eine übernatürliche, unmittelbare Einwirkung auf die Erkenntnißkräfte statt. Daher sagt der hl. Petrus: „Vom heiligen Geiste angetrieben (φερόμενοι, inspirati), redeten die Gottesmänner“ (2 Petr. 1, 21).

4. Die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung ist durch die Wirklichkeit derselben erwiesen. Weil jedoch der übernatürliche Charakter der Offenbarung von verschiedenen theologischen Richtungen bestritten wird, da ein Vorgang, wie ihn eine solche Offenbarung voraussetzt, unmöglich sei, so sind die principiellen Voraussetzungen mit Rücksicht auf die Einwürfe zu würdigen. Die letzteren sind dreifacher Art. Entweder wird die Un-

sicherheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt gegen die Möglichkeit einer sichern Offenbarung geltend gemacht (Skepticismus, Mysticismus, excessiver Supranaturalismus), oder es wird die Unmöglichkeit der Erkenntniß einer übernatürlichen Wahrheit (Naturalismus), oder die Entbehrlichkeit der Offenbarung (Rationalismus) oder doch des übernatürlichen Charakters ihres Inhalts (Semirationalismus) behauptet. Einen Mittelweg hat die gnostisch-theosophische oder rationalistisch-supranaturalistische Richtung einzuschlagen gesucht, hat aber den übernatürlichen Charakter mehr oder weniger geopfert: es wird zwar die Möglichkeit zugegeben, aber der Beweis für die Wirklichkeit als unmöglich erachtet und die Nothwendigkeit bezweifelt. Dagegen wird von naturalistischer Seite versucht, die Unmöglichkeit der Offenbarung aus dem Wesen Gottes und des Menschen zu erweisen. Von Seiten Gottes sei die Offenbarung unmöglich, weil einerseits ein Gegensatz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen bestehe und andererseits eine Verkennung der Güte der Schöpfung, eine Durchlöcherung des Naturzusammenhanges und eine Verletzung der Unveränderlichkeit Gottes daraus folge. Der erste Einwurf trifft aber die theistische Weltanschauung nicht. Ist Gott ein absoluter, lebendiger, persönlicher Geist, so muß er sich dem persönlichen endlichen Geiste, welchen er geschaffen hat, mittheilen können, ohne dessen natürliche Kräfte zu zerstören. Ja er muß diesen entsprechend auf den menschlichen Geist einwirken können. Ist die Erhaltung und Regierung der Welt ein Bestandtheil des theistischen Glaubens, so muß sich diese Providenz auch auf die vernünftigen Geschöpfe erstrecken. Ein Tadel über die Schöpfung ist damit keineswegs ausgesprochen. Denn widerspricht es der Weisheit Gottes nicht, wenn die ganze Schöpfung sich allmälig entwickelt und unter dem Einflusse des Schöpfers steht, so liegt auch kein Widerspruch darin, daß Gott auf wunderbare Weise für seine vernünftigen Geschöpfe sorgen will. Der natürliche Mensch ist in seiner Art vollendet, ist aber für eine äußere Einwirkung und für eine Erhöhung empfänglich. Zudem ist der Mensch durch die Sünde selbst an seinem Elend schuldig, kann sich aber nicht selbst wieder erheben oder gar ein übernatürliches Ziel erreichen. Die Durchlöcherung des Naturzusammenhanges kann durch ein Eingreifen des Schöpfers nicht herbeigeführt werden, weil Gott immer durch die Mittelursachen (causae secundae) wirkt. So kann er im Wunder die Kräfte und Gesetze der Natur zur Erreichung seines Zweckes verwenden und bei der Inspiration in der passiven, aber receptiven Seite unseres Erkenntnißvermögens Vorstellungen verursachen und unsere Erkenntnißkräfte übernatürlich stärken. Gegen die Unveränderlichkeit Gottes könnte die Offenbarungsthätigkeit nur verstoßen, wenn der einzelne Act in der Zeit auch die Thätigkeit Gottes in die Zeit herabziehen würde. Aber wie in der Schöpfung zwischen dem zeitlichen Geschaffenen und dem ewigen Schöpfungsplan zu unterscheiden und die Abhängigkeit bloß auf Seiten der Welt zu suchen ist, so ist auch die Offenbarungsthätigkeit ihrem Wesen nach als ewige zu fassen. Dieser ewige Plan ist nicht eine „Ausflucht, ein Aufgeben des kirchlichen Offenbarungsglaubens“ (Strauß), sondern eine nothwendige Consequenz des Theismus. Ohne diese, freilich nie ganz begreifliche Annahme gelingt es nicht, die Welträthsel zu erklären. Zwar könnte die unterbrochene, zeitweilige Offenbarungsthätigkeit Bedenken erregen, aber es ist zu beachten, daß die allgemeine, ununterbrochene Providenz als Voraussetzung dient (Joh. 1, 4. 9) und die ganze Offenbarung als ein wohlgeordnetes System der göttlichen Weisheit und Liebe erscheint, in welchem jedes Glied mit dem Ganzen organisch verbunden und auf den letzten Zweck hingerichtet ist. Die göttliche Pädagogik entspricht durchaus der Entwicklung des menschlichen Geistes und des in der Geschichte wirkenden Geistes. Aendert sich das Verhältniß des Menschen zu Gott, so ist damit auch das Verhältniß Gottes zum Menschen geändert. Gott bleibt aber dennoch derselbe; sein Wirken ist von Ewigkeit her bestimmt und knüpft im zeitlichen Verlauf stets an das Frühere an. Der Glaube an den Einen Gott, die sittliche Veredlung und die Vorbereitung auf das Reich Gottes bilden die Grundzüge, welche in den verschiedenen Perioden (patriarchalischer, mosaischer, prophetischer) mit fortschreitender Deutlichkeit hervortreten und durch die Läuterung des Volkes in den göttlichen Strafgerichten im Geist und Charakter des Volkes immer tiefere Wurzeln faßten, bis die Vorbereitung erfüllt war (s. d. Artt. Christus, Jesus, Messias). — Die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung von Seiten des Menschen läßt sich negativ und positiv nachweisen: negativ, indem gezeigt wird, daß sich kein Vernunftgrund gegen die Mittheilung von Geheimnissen anführen läßt; positiv, indem die Voraussetzungen für die Aufnahme solcher Wahrheiten in der menschlichen Vernunft nachgewiesen werden. Der erste Beweis wird in der Regel durch den allgemeinen Grundsatz erbracht, daß Gott sich nicht widersprechen kann. Da die Offenbarung und die Vernunft von Gott stammen, so müssen sie neben einander bestehen können. Der sich offenbarende Gott kann das Werk seiner Hände nicht zerstören. Der zweite Beweis stützt sich auf die Analogie mit den Geheimnissen des natürlichen Erkennens. Sind dieß auch nur relative Geheimnisse, so zeigen sie doch, daß der Mensch selbst in diesem Gebiet weder eine durchaus adäquate noch eine in allweg begreifliche Erkenntniß besitzt. Wie der Mensch in seiner Entwicklung von äußern Einflüssen, von der Erziehung, vom Unterricht abhängig ist, so verlangt sein Geist äußere Eindrücke. Er gleicht trotz seiner formalen und mathematischen Principien einem Gefäß, welches mit positivem Inhalt ausgefüllt werden muß. Ja diese Einwirkungen sind oft ganz verschiedener Art, je [illegible]

das Denken häufig desultorisch wird, durch scheinbar paradoxe Ideenassociationen sich leiten läßt. Warum sollte Gott allein auf diesen Geist nicht einwirken können? Der Geist ist aber hierfür auch empfänglich, weil er dem Schöpfer gegenüber eine potentia obedientialis hat, welche sich von der gewöhnlichen Potenz gegenüber den agentia naturalia unterscheidet. Er ist auf die Offenbarung angelegt, weil er das Bedürfniß nach Ergänzung seiner natürlichen Gotteserkenntniß und die Sehnsucht nach höherer, übernatürlicher Wahrheit hat. Als Ebenbild Gottes ist er der Aufnahme des Göttlichen fähig. Er wird durchleuchtet und verklärt, zur Erkenntniß von Wahrheiten erhoben, welche nicht mit seiner natürlichen Erkenntniß im Widerspruch stehen, sondern in der von der Vernunft angezeigten Richtung liegen, übervernünftig, aber nicht widervernünftig sind. Die Erkenntniß derselben mittels des Glaubens genügt auch, um sie für das geistige und sittliche Leben nützlich und fruchtbar zu machen. Aus diesem Grunde gibt es zwar keinen positiven Beweis für die Uebereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft, aber aus der Wirkung auf das ganze Leben der Gläubigen läßt sich ihr übernatürlicher Charakter erkennen. Wie ein Gott, der sich nicht offenbaren kann, kein Gott des religiösen Lebens, sondern der kalten Abstraction ist, so ist ein Mensch, welcher dem sich offenbarenden Gott nicht glauben kann, kein wahrhaft religiöser Mensch. Auch im sittlichen Leben ist der Mensch nicht derart autonom, daß er lediglich auf sich gestellt wäre. Im Gegentheil besteht die wahre Sittlichkeit darin, daß der Mensch, von der Herrschaft der Natur und der Sinnlichkeit frei gemacht, dem Ideal der Heiligkeit und Gerechtigkeit zustrebt. Dafür bietet aber das Gesetz Gottes und die Wahrheit, welche frei macht, das einzige sichere Mittel. Die Abhängigkeit von Gott hebt die Freiheit nicht auf, sondern erhöht dieselbe.

5. Die **Nothwendigkeit** der Offenbarung ist verschieden bezüglich der natürlichen und der übernatürlichen Wahrheiten, und bei jenen wieder verschieden vor und nach dem Sündenfall. Vor dem Falle wäre es dem Menschen leicht möglich gewesen, Gott zu erkennen und das Gesetz zu erfüllen; nach der Sünde treten, wie man auch ihr Verhältniß zur natura pura bestimmen mag, ignorantia und difficultas hindernd in den Weg, so daß nur Wenige und diese mit vieler Mühe und nicht ohne Gefahr des Irrthums zur wahren Gotteserkenntniß kommen können. Die Erfahrung zeigt, daß die natürliche Gotteserkenntniß wie die natürliche Ethik unzureichend sind, um den Einzelnen sicher zu leiten und eine religiöse Gemeinschaft zu bilden. Es sind wohl allgemeine Anlagen im Menschen vorhanden, aber Erfahrung, Erziehung, Umgebung und Anderes wirken so stark auf die Ausbildung und den Inhalt ein, daß keine einigende Norm hergestellt wird. Die gemeinsame Verehrung Gottes in Gebet und Opfer, Liturgie und Cultus läßt überall die Nothwendigkeit positiver Regelung erkennen. Daher ist auch für die natürlichen religiösen Wahrheiten eine Nothwendigkeit, aber nur eine **moralische** Nothwendigkeit der Offenbarung anzuerkennen. Thatsächlich ist aber dem Menschen ein übernatürliches Ziel gesetzt, so daß es ihm nicht mehr frei steht, einem natürlichen Ziele zuzustreben. Zur Erkenntniß und Erreichung dieses Zieles ist eine übernatürliche Offenbarung **absolut** nothwendig. Von einer solchen Nothwendigkeit waren schon die alten Völker und Weltweisen überzeugt. Deßhalb fanden zur Zeit Christi die messianischen Weissagungen auch in der Heidenwelt Glauben. Die Väter und Theologen haben stets die doppelte Nothwendigkeit der Offenbarung gelehrt und begründet, der römische Katechismus weist in der Vorrede darauf hin, Pius IX. vertheidigt sie gegen den Rationalismus in der Encyklika vom 9. November 1846 und der Allocution vom 9. December 1854, und das Vaticanum erklärt (Sess. III, cap. 2): Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda sc. bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum (1 Cor. 2, 9).

6. **Kriterien** der Offenbarung sind nothwendig, weil der Glaube ein vernünftiger sein soll (Eccli. 19, 4. Röm. 12, 1) und der Gläubige sich und Anderen Rechenschaft über seine Hoffnung geben muß (1 Petr. 3, 15). Der Herr selbst fordert zur Prüfung auf (Joh. 5, 39. 46); die ersten Christen suchten sich Gewißheit über das, was sie glaubten, zu verschaffen (Apg. 17, 11). Darin besteht die nöthige Prüfung der Geister (2 Cor. 13, 5. 1 Thess. 5, 20. 21. 1 Joh. 4, 1), durch welche die Gefahr, falsche Offenbarungen für wahre anzusehen, beseitigt wird. Die Kriterien sind verschieden für die Organe der Offenbarung und für diejenigen, welchen der Inhalt mitzutheilen ist, d. h. also für die unmittelbare und die mittelbare Offenbarung; denn die letztere wird nicht von Gott in den Einzelnen bewirkt, sondern ihnen von den Organen mitgetheilt und in Wort und Schrift späteren Geschlechtern überliefert. Für die Organe der Offenbarung ist es nothwendig, die Offenbarung von den Eingebungen der Vernunft und den Bildern der Phantasie sowie von den Einflüsterungen des bösen Geistes zu unterscheiden. Dafür können sie zwar in der Regel im eigenen Geist und Charakter und im Plan des Werkes, zu dessen Ausführung sie sich berufen fühlen, die nöthigen Bürgschaften finden, denn von wenigen Ausnahmen abgesehen (Balaam, Nebucadnezar,

Caiphas), waren die Organe der Offenbarung religiös-sittliche Männer, welche mit der Offenbarungspädagogie vertraut und für die göttliche Einsprechung empfänglich waren. Sie erfreuten sich aber neben der natürlichen Erkenntniß auch des übernatürlichen Lichtes (lumen intellectuale, propheticum), durch welches sie der göttlichen Inspiration unzweifelhaft gewiß wurden (vgl. Jer. 1, 6 ff.; 22, 21; 23, 25 ff. Am. 1, 1 ff.). Selbst die schriftliche Abfassung ihrer Offenbarungen führen die Propheten auf einen unmittelbaren göttlichen Auftrag zurück. Ihr „So spricht der Herr", „Das Wort des Herrn erging" u. s. w. wäre angesichts ihres reinen Charakters und ihrer ernsten Mission unbegreiflich, wenn sie nicht ihrer Sendung unfehlbar sicher gewesen wären. Die Apostel aber berufen sich häufig auf den heiligen Geist, der in ihnen wirkte. Von dieser Selbstgewißheit ist natürlich die Einsicht in das Geoffenbarte zu unterscheiden. Diese beruht nicht immer auf einer Evidenz, sondern oft auf einem Glaubensact, welcher mit moralischer Gewißheit verbunden ist. — Zu jener mit der unmittelbaren Offenbarung gegebenen unfehlbaren Gewißheit des göttlichen Ursprungs kommen äußere Bestätigungsthatsachen hinzu. Bei der Berufung wirkten wunderbare Erscheinungen mit (Ex. 3, 3 ff.), oder es standen bei der Ausführung des Auftrages den Berufenen Wunderkräfte zur Verfügung. Die Apostel insbesondere waren äußerlich vom Herrn berufen, mit außerordentlichen Geistesgaben ausgerüstet, hatten die Lehre des Herrn gehört und seine Wunder geschaut und wurden durch die Erfüllung der Weissagungen im Leben des Herrn und in der Ausbreitung des Reiches Gottes in ihrer Ueberzeugung bestärkt.

Für die mittelbare Offenbarung lassen sich hieraus innere und äußere Kriterien ableiten. Diese beziehen sich in erster Linie auf die Thatsache der Offenbarung, jene auf den Inhalt; doch gehen auch die äußeren Kriterien insofern auf den Inhalt der Offenbarung, als Wunder und Weissagungen, die vorzüglichsten äußeren Kriterien, selbst zum Inhalt der Offenbarung gehören und Gegenstand des Glaubens sind. Die äußeren Kriterien heißt man motiva credibilitatis, das Urtheil darüber judicium credibilitatis. Sie gehen bei der Bekehrung voraus, vermögen die Offenbarungsthatsache zu beweisen und sind für den Gläubigen ein Mittel zur Befestigung und Läuterung des Glaubens. Die Gewißheit, welche sie bewirken, ist eine moralische, weil sie mittels des historischen Glaubens gewonnen wird. Diese Motive, deren sich Moses, die Propheten, Jesus, die Apostel bedienten, können den Glauben nicht bewirken, aber auf ihn vorbereiten, denn der Schluß von Wunder und Weissagung auf die Allmacht und Allwissenheit Gottes ist ebenso berechtigt, als der Schluß aus der sichtbaren Schöpfung auf den unsichtbaren Schöpfer. Doch wird die Untersuchung für spätere Geschlechter umständlicher, weil Wunder und Weissagung selbst wieder Gegenstand historischer Kritik werden. Denn haben die Wunder in der Kirche auch nie ganz aufgehört, so waren sie doch in der Zeit der Gründung der Kirche besonders nothwendig. Die Wunder sind für die Ungläubigen, nicht für die Gläubigen. Außerdem bedürfen die Wunder an sich eines Kriteriums (Matth. 24, 24. 1 Cor. 13, 1. 2). Dagegen treten für die spätere Zeit die Kriterien aus der Ausbreitung und Wirkung des Christenthums und aus der Geschichte der Kirche ergänzend ein. Wenn schon der hl. Augustinus in der Auctorität der Kirche die Hauptstütze des Glaubens fand und aus der Thatsache der katholischen Kirche die Wahrheit der Wunder Jesu und der Apostel ableitete, so gilt das heutzutage noch viel mehr. Deßhalb legen viele Apologeten auf diese Kriterien das Hauptgewicht. Ist auch die Evidenz aller dieser Kriterien je nach der Fassungskraft eines Jeden und nach der Verschiedenheit der Subjecte verschieden, so ist sie doch, weil von objectiver Geltung, in sich gewiß und hinreichend. Deßhalb kann man das Wort Richards von St. Victor anwenden: Si error est (quem credimus), te ipso decepti sumus: nam ista in nobis tantis signis confirmata sunt, et talibus, quae non nisi per te fieri possunt (De Trin. 1, 2, bei Migne, PP. lat. CXCVI, 891). Das Vaticanum lehrt (Sess. III, cap. 3): Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta facta sc. divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata.

Während die ältere Apologetik vorwiegend äußere Kriterien forderte, bevorzugt die neuere die inneren Kriterien. Dieß versteht sich bei den Protestanten von selbst, weil sie überhaupt die rationelle Beweisführung in Glaubenssachen und die Mitwirkung des Willens beim Glaubensacte verwerfen oder einschränken. Doch sind ihnen der nicht die Einsicht in die Tiefe der Lehre und die Erhabenheit des Sittengesetzes die inneren Kriterien, sondern das innere Zeugniß des heiligen Geistes muß die Gewißheit des Glaubens und die Sicherheit des Heils verbürgen. Dadurch wird das Motiv der Glaubwürdigkeit ganz in das Gebiet des Gefühls verlegt oder der Umschlag in den Rationalismus bewirkt. Die katholische Theologie, welche jederzeit das Recht der Vernunft und des freien Willens anerkannt hat, kann auch bei den Motiven des Glaubens nicht darauf verzichten. Zunächst sind die inneren Kriterien mehr negativer als positiver Natur, indem gezeigt wird, daß die Glaubensthatsachen und Wahrheiten nicht widervernünftig sind. Es läßt sich aber auch zeigen, daß sie secundum und supra rationem sind. Denn die christliche Glaubens- und Sitten[illegible] überragt alles, was in der außerchristlichen [illegible]

gelehrt und gewirkt worden ist. Ihre Wirkungen bei den Einzelnen und in der ganzen Gesellschaft tragen so deutlich den Stempel der höhern Weisheit und Macht an sich, daß bei einigem guten Willen jede Widerrede verstummen muß. Die Erfahrung zeigt auch, daß die Offenbarung wie keine andere Religion den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens gerecht wird und das Problem des menschlichen Lebens allein zu lösen im Stande ist. Wenn also auch der Offenbarungsbeweis stets von den äußeren Kriterien auszugehen hat, weil zunächst die Thatsache der Offenbarung festzustellen ist und die meisten Menschen den äußeren Gründen besser zugänglich sind, so werden doch die inneren Gründe sorgfältig dargestellt werden müssen, weil das Christenthum durch die Macht seiner Wahrheit zur Vertiefung der geistigen Bildung und zum Fortschritt der Wissenschaft bedeutend mitgewirkt hat. (Vgl. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß, Würzb. 1856 bis 1857, 2 Bde.; Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 2. Aufl., Münster 1867—1874, 5 Bde.; Hagemann, Vernunft u. Offenbarung mit Rücksicht auf die neueren kirchl. Entscheidungen, Freib. 1869; Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung, 4. Aufl., Regensb. 1876; Al. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, München 1879; Mach, Die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes, Mainz 1883; Krauß, Lehre von der Offenbarung, Gotha 1868; König, Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments, Leipzig 1882 f.) [Schanz.]

Offenbarungen, s. Privatoffenbarungen.

Offenbarung Johannis, s. Apocalypse.

Offertorium, s. Messe.

Officia curata, s. Kirchenamt.

Officialat heißt ein dem Bischof zur Verwaltung der geistlichen Diöcesanangelegenheiten zur Seite stehendes Rathscollegium, dessen Spitze der Official bildet. Official (officialis), nach seiner Etymologie überhaupt jeder, dem ein Amt (officium) übertragen ist, bezeichnet im Kirchenrecht denjenigen kirchlichen Beamten, welcher kraft seines Amtes den Bischof in Ausübung seiner Jurisdiction generell vertritt. Insofern ist officialis episcopi gleichbedeutend mit vicarius generalis in spiritualibus. Daher wird auch im Anschluß an die Rechtsquellen nach dem Sprachgebrauch der römischen Curie der Generalvicar mehrfach officialis genannt (vgl. Bouix, De judiciis eccl. I, Paris. 1855, 349 sqq.; Lämmer, Institutionen des kath. Kirchenrechts, 2. Aufl., Freiburg 1892, 264 ff.). In dem Sinne spricht man auch von dem „Officialat" von Vechta, welches als separater Zweig des Generalvicariates für den oldenburgischen Theil der Diöcese Münster errichtet ist. Trid. Sess. XXIV, c. 16 De ref. wird auch der Capitularvicar officialis genannt. Gewöhnlich aber wird in einem engern Sinne mit dem Ausdrucke Official derjenige kirchliche Beamte bezeichnet, dem zufolge seines Amtes die Ausübung der bischöflichen jurisdictio contentiosa, insbesondere die Strafgerichtsbarkeit und die Rechtsprechung in Ehesachen, generell übertragen ist. Für größere Diöcesen, namentlich in Deutschland und Frankreich, erheischte nämlich die drückende Geschäftslast eine Theilung der Arbeit. Daher wurde vielfach dem Generalvicar nur die Vertretung des Bischofs in administrativer Hinsicht übertragen, während die Verwaltung der bischöflichen Gerichtsbarkeit in die Hand des Officials gelegt ist; in kleinen Diöcesen, z. B. in Italien, ist der Generalvicar zugleich Official (vgl. Bened. XIV., De synodo dioecesana III, 3, 2: Vicarius Generalis Episcopi, quamquam a jure quandoque dicatur officialis, ut in Cap. Licet, De offic. Vicarii in VI^to et in Clement. 2 de rescriptis, attamen in aliquibus regionibus ultra montes, praesertim in Gallia et Belgio, usus obtinuit, ut ab Officiali distinguatur et Vicarius nuncupetur, qui ea exercet, quae sunt jurisdictionis voluntariae; Officialis vero, qui jurisdictioni praeest contentiosae. . . . Apud nos autem unus et idem Episcopi vices in utriusque jurisdictionis exercitio gerere consuevit). In Betreff Deutschlands s. Lämmer a. a. O., ferner den Erlaß des Cardinals Geissel vom 26. December 1848 über die Errichtung des erzbischöflichen Officialates (Dumont, Sammlung kirchlicher Erlasse, 2. Aufl., Köln 1891, 335 ff.). Für Frankreich s. André, Cours alphabétique et méthodique du droit canon, 8e éd., Paris 1859, s. v. Official und Officialité; (Sibour, év. de Digne) Institutions diocésaines de Digne I, Digne et Paris 1845, 193—524. Ob und inwiefern der Official zur Einleitung und Erledigung der einzelnen Proceßsachen einer Specialmandatur bedarf und bei Verfügungen und Entscheidungen an die vota eines ihm zur Seite gegebenen Collegiums von Räthen (Officialat, Consistorium, Ordinariat) gebunden ist, richtet sich nach den speciellen Vorschriften in den einzelnen Diöcesen. Ueber die Präcedenz des Officials gelten dieselben Bestimmungen wie über diejenige des Generalvicars (s. d. Art. n. VIII, ob. V, 279). — Kurz erwähnt möge noch die Ansicht von Bouix (l. c.) sein, daß Generalvicar und Official nach dem Rechte dieselbe (volle) Jurisdiction vom Bischof erhalten müßten, und daß nur das exercitium jurisdictionis, der jedem zugewiesene Geschäftskreis, verschieden sei. Nur dann hätten beide eine jurisdictio ordinaria. Werde aber die Jurisdiction selbst in der oben angegebenen Weise getheilt, so besäße jeder nur noch eine jurisdictio delegata. Indeß ist wohl dort, wo der Official vom Generalvicar verschieden ist, diese Trennung auf dem Wege des Gewohnheitsrechtes eine rechtliche geworden, somit die Jurisdiction auch als aus dem Amte fließende jurisdictio ordinaria aufzufassen. (Vgl. de Angelis, Praelectiones juris canonici, Romae 1877, I, 2, 64 sq. und d. Art. Generalvicar IV, ob. V, 270 f.)

Der Official bildet daher auch mit dem Bischofe Ein Tribunal, und es kann von dem Official nicht an den Bischof, sondern nur an die höhere Instanz appellirt werden. — Die Frage, ob der Erzbischof seine bischöfliche Jurisdiction dem einen und seine erzbischöfliche Jurisdiction einem andern Official übertragen könne (Bouix I, 517), dürfte in analoger Weise mit Rücksicht auf das jeweilige Herkommen zu beantworten sein. [Kreutzwald.]

Officii s. Congregatio, s. Inquisition 7., oben VI, 772 ff.

Officium, in der Regel mit der nähern Bestimmung canonicum, canonicale, divinum oder ecclesiasticum, bezeichnet in der liturgischen Sprache das kirchliche Stundengebet als Standespflicht (pensum servitutis) und amtliches Gebet überhaupt, weiterhin auch das einem Tage zufallende Pensum im Ganzen, sowie dessen einzelne Theile oder Abschnitte. Im Gegensatze zu dem Officium Ambrosianum, welches der Kirche von Mailand eigen ist, bezeichnet bei den Liturgikern des Mittelalters Officium Gregorianum das Stundengebet der römischen Kirche, das sich zum römischen Brevier ausgestaltet hat. Radulf von Tongern (De observatione canonum, prop. 22) nennt das kürzere Gebet, welches zu seiner Zeit in der päpstlichen Kapelle üblich war, Officium capellare vel curiae romanae. Da die heilige Messe mit dem Tagesgebet ein Ganzes bildet und ihre Feier gleichfalls zu den Obliegenheiten der Geistlichkeit gehört, so sprechen die Liturgiker auch von einem Officium Missae. In den Rubriken des Breviers wird das Stundengebet einfachhin Officium genannt. Da sein Inhalt wie seine Form durch die Tagesfeier bedingt wird, so ist es Officium dominicale, Officium feriale, Officium festivum oder Officium votivum, je nachdem es einem Sonn- oder Wochentage, einem Feste oder einer vom Kirchenjahr unabhängigen Feier angehört; den Festzeiten des Kirchenjahres entsprechen die Officia de tempore, den nach festen Kalenderdaten sich richtenden Heiligenfesten die Officia Sanctorum; erstere enthält das Psalterium und das Proprium de tempore (Temporale) des Breviers, letztere das Proprium Sanctorum und Commune Sanctorum (Sanctorale). Der Charakter der Festzeiten berührt das Officium defunctorum (s. d. Art) nicht und beeinflußt nur wenig das Officium Beatae Mariae Virginis in Sabbato und das Officium parvum B. M. V., sowie die Votivofficien, welche zur Verehrung einzelner Geheimnisse oder Heiligen an freien Wochentagen oder einmal im Monate statt des Tagesofficiums recitirt werden können. Einzelne Ordensfamilien besitzen von Alters her ein monatliches oder wöchentliches Votivofficium zu Ehren ihres Stifters. Nachdem Benedict XIII. ganzen Territorien das Officium vom heiligsten Sacramente für den Donnerstag und das von der unbefleckten Empfängniß für den Samstag gestattet hatte, wurden außer diesen beiden auch für die übrigen Wochentage Votivofficien der ganzen abendländischen Kirche durch Leo XIII. am 5. Juli 1883 zugestanden, und zwar von den heiligen Engeln für den Montag, von den heiligen Aposteln für den Dienstag, vom hl. Joseph für den Mittwoch und vom Leiden des Herrn für den Freitag. Eine Verpflichtung zur Recitation dieser Votivofficien besteht auf Grund des Indultes Benedicts XIII. nur für die Diöcesen, deren Ordinarien jene Officien als präceptiv eingeführt haben, und auf Grund der Bestimmung Leo's XIII. nur für jene kirchlichen Corporationen, welche dieselben für das gemeinschaftliche Chorgebet ein- für allemal recipirt haben. Allgemein verpflichten die Officia universalia oder Officia de praecepto; andere sind nur gestattet, jedoch in jenen Bezirken obligatorisch, in welchen sie von den Ordinarien recipirt wurden; sie werden Officia ex Indulto. Officia particularia genannt und seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts als Officia pro aliquibus locis dem Brevier in einem Anhange beigegeben. Im Brevier selbst finden sich noch zwei Officia ad libitum, welche durch ein einfallendes höheres Fest verdrängt oder auf eine Commemoration beschränkt werden. Im Gegensatze zu dem Officium, welches allgemeine Geltung hat, bezeichnet Officium proprium, Officium particulare oder peculiare ein solches, das nur für einen kleinern Kreis, für eine Kirche oder Diöcese, einen Orden oder ein Ländergebiet vorgeschrieben und in dem diesem Kreise eigenen Supplement zum Brevier, dem sog. Proprium, enthalten ist. Den Grundstock dieser Proprien bilden diejenigen Feste und Officien, welche vor der Veröffentlichung des römischen Breviers durch Pius V. herkömmlich waren; die Feste von canonisirten Heiligen müssen vor 1568, die von Seliggesprochenen vor 1559 und die solcher Heiligen und Seligen, welche nicht canonisirt sind, vor 1534 üblich gewesen sein, um auf Grund des Herkommens mit einem Officium gefeiert werden zu können. Im Gegensatze zu dem Commune, dem einer Klasse von Heiligen gemeinsamen Officium, wird dasjenige, welches einem einzelnen Feste ausschließlich angehört, gleichfalls Officium proprium genannt. In der Bezeichnung Officium neophytorum für das Stundengebet der Oster- und Pfingstwoche hat sich die Erinnerung an die Tauffeier des Alterthums erhalten, welche den nächtlichen Gebete nur eine Nocturn von drei Psalmen zuwies. Officia addititia werden diejenigen liturgischen Gebete genannt, welche bei einzelnen Veranlassungen zu dem Tagesofficium hinzutreten, wie das kleine marianische und das Todtenofficium, die Gradual- und Bußpsalmen, sowie die Litanei von allen Heiligen; sie sind im Brevier dem Commune angehängt. Auf die Tageszeit, welcher die einzelnen Theile des Tagesofficiums entsprechen, weisen die Bezeichnungen Officium nocturnum oder nocturnale, Officium diurnum und Officium vespertinum hin. Ersteres trägt, je nach

dessen Recitation in die Morgenfrühe verlegt worden ist, den Namen Matutin (s. d. Art.); die Laudes, ursprünglich Matutina oder Laudes matutinae genannt, werden bald zum Nacht-, bald zum Tagesgebet gerechnet; bei der jetzigen Einrichtung der liturgischen Bücher eröffnen sie in dem „Diurnale" genannten Brevierauszug das Officium diurnum, welches die sog. kleinen Horen umfaßt. Das Abendgebet, Officium vespertinum, früher auch Laudes vespertinae, jetzt einfachhin Vesper genannt, beschließt in Verbindung mit der Complet das tägliche Stundengebet und gehört auch dort, wo dieses nicht mehr als öffentlicher Gottesdienst gehalten wird, immer noch zu den beliebtesten Volksandachten. Die Gebetstheile der Prim, welche auf die Oration dieser Hore folgen und mit der Lesung des Martyrologiums im Chore beginnen, heißen Officium capituli. Es bestand nämlich schon im frühen Mittelalter in Klöstern und Stiften der Gebrauch, daß die Chorgeistlichkeit unmittelbar nach der Prim zur Vertheilung der Arbeiten in einem eigenen Raume innerhalb des Claustrums sich versammelte, wo dann ein Abschnitt (capitulum) der Regel verlesen wurde. Der Name Capitel wurde dann sowohl auf den Raum, welcher für diese Versammlung bestimmt war (Capitelsaal), und auf die Geistlichkeit, welche dieser Lesung beizuwohnen hatte (Ordenscapitel, Cathedralcapitel), als auch auf die Uebungen (Officium capituli) übertragen, welche bei dieser Versammlung stattfanden. Die Bezeichnungen Officium (= Festum) duplex, semiduplex und simplex geben den Rang der Tages- oder Festfeier an. Die erstere soll historisch darin begründet sein, daß im frühen Mittelalter an den höheren Festen, welche nicht auf einen Sonntag fielen, zwei Metten und doppelte Laudes zu recitiren waren (s. Thalhofer, Handb. d. Liturgik II, Freib. 1890, 371, Anm. 4); das Officium duplex beansprucht zwei Vespern, indem es mit der ersten Vesper beginnt und mit der zweiten abschließt, und in diesen sowie in der Matutin und den Laudes vor und nach den Psalmen die vollständige Recitation (Verdoppelung) der Antiphonen. Das Officium semiduplex (= dem duplex ähnlich) hat gleichfalls zwei Vespern, jedoch vor den Psalmen nur eine Intonation der Antiphonen, welche erst nach den Psalmen vollständig gesprochen werden. Das Officium simplex hat nur die sog. erste Vesper, mit der es vom Capitel ab beginnt; es schließt mit der Non; die Antiphonen werden wie in dem Officium semiduplex recitirt. (Vgl. zum Ganzen auch d. Art. Brevier.) [K. Schrod.]

Officium beatae Mariae Virginis, Stundengebet zu Ehren der seligsten Jungfrau, kommt in der Liturgie des lateinischen Ritus in drei Formen vor. — 1. Das Officium S. Mariae in Sabbato ist durch die Rubriken den Samstagen zugewiesen, mit welchen weder ein Fest von neun Lectionen noch eine feria major zusammentrifft. Ueber den Samstag als Marientag vgl. d. Art. Marienfeste ob. VIII, 804. Das Officium hat ferialen Charakter und den Rang eines festum simplex; es beginnt mit dem Capitel der Freitagsvesper, bezw. mit der Commemoration in der Vesper des vorhergehenden Festes, wenn dasselbe diese Commemoration zuläßt. In der Matutin schließt sich an das Invitatorium und den Hymnus von der sel. Jungfrau die Ferial-Nocturn des Samstags mit zwei Lesungen aus der heiligen Schrift an, während die Responsorien, die dritte Lection und alles Folgende bis zur Non marianisches Gebet sind. Von Pius V. wurde dieses Officium als Ersatz für die tägliche Recitation des Officium parvum B. M. V. vorgezeichnet, die weiterhin nicht mehr allgemein verpflichten sollte. Durch das Votivofficium von Mariä Empfängniß, welches Benedict XIII. im J. 1727 vielen Diöcesen und Leo XIII. am 5. Juli 1883 allgemein gestattet hat, wurde das Samstagsofficium der allerseligsten Jungfrau factisch, nicht aber rechtlich verdrängt.

2. Das Officium parvum B. M. V. oder Cursus marianus wurde schon im frühen Mittelalter in den Klöstern täglich neben dem canonischen Stundengebet und in Verbindung mit dessen einzelnen Horen verrichtet; durch den hl. Petrus Damiani (gest. 1072) fand es weitere Verbreitung; mehrere Synoden des 12. und 13. Jahrhunderts verfügten seine Zusetzung zum Tagesofficium; auch durch Gewohnheit wurde es in vielen Kirchen obligatorisch. Bei der Einführung der neuen Recension des römischen Breviers (1568) hob Pius V. diese Verpflichtung für die Kirchen, welche das römische Brevier annahmen, auf, sofern sie nicht auf einem besondern Titel beruhte, empfahl aber die Recitation durch Gewährung von Ablässen. Den neueren Congregationen, deren Mitglieder nicht dem geistlichen Stande angehören, dient der marianische Curs, dem hin und wieder (unrichtigerweise) die Commemoration des Tagesofficiums beigefügt wird, als gemeinschaftliche Gebetsübung in Weise des Chorgebetes; auch in der Laienwelt, insbesondere von den Mitgliedern des dritten Ordens des hl. Franciscus, wird dieses Officium viel gebetet, wie es auch z. B. für Träger des Scapuliers vom Berge Carmel, die des privilegium sabbatinum theilhaft werden wollen, verpflichtend ist, sofern dieselben es lesen können. Daher ist dasselbe in zahllosen Sonderausgaben aufgelegt und oftmals übersetzt und commentirt worden. Im Brevier hat es seine Stelle nach dem Officium S. Mariae in Sabbato. Wo dessen Recitation als Verpflichtung zu dem canonischen Officium hinzutritt, gehen Matutin und Laudes desselben der Tagesmatutin, und die marianische Vesper der Tagesvesper voran; die übrigen Horen schließen sich an die entsprechenden Tageshoren an. Die Matutin hat Eine Nocturn; Laudes und Vesper sind jenen der Festofficien fast ganz gleich. Die Prim weicht von den übrigen kleinen Horen nicht ab; jede der letzteren hat drei Psalmen und das Jahr

hindurch eine eigene Oration. Im Advent und in der Weihnachtszeit wechseln die Antiphonen, Lectionen und die Collecte; in allen übrigen Zeiten bleibt das Officium unverändert. Sein Name rührt daher, daß es kürzer ist als das Samstags- und das Festofficium der heiligen Mutter Gottes. Die von Pius V. und Leo XIII. (1887) gewährten Ablässe setzen die Recitation in lateinischer Sprache voraus.

3. Das Officium für die Marienfeste ist als Commune, unter dem Titel In Festis B. M. V. per annum, erst seit der Mitte dieses Jahrhunderts im Brevier nach dem Officium der Kirchweihe zusammengestellt. In den älteren Ausgaben wurde an den Marienfesten für die gleichmäßig wiederkehrenden Theile entweder auf das Fest S. Mariae ad Nives (5. August) oder auf das Officium parvum B. M. V. und auf das Samstagsofficium verwiesen. Aus dem Umstande, daß das Commune der Marienfeste einzig durch Zusammenstellung zerstreuter Gebetstheile gewissermaßen als Privatarbeit in das Brevier eingefügt worden ist, erklärt sich die anomale Stellung am Schlusse des Commune Sanctorum, wo dasselbe auch bei der Recension der editio typica des Breviers (1885) belassen worden ist (vgl. d. Art. Marienfeste VIII, 805). [K. Schrod.]

Officium defunctorum, die dem canonischen Stundengebete ähnlich gestaltete Fürbitte für die Verstorbenen, besteht aus Vesper, Matutin und Laudes. Der Gebrauch, bei einer Leiche vor der Beerdigung, sowie am 3., 7. (oder 9.), 30. (oder 40.) Tage nach dem Tode und an dessen Jahrestage (anniversarium) Nachtwachen (Vigilien) mit Psalmen, Lesungen und Gebet zu halten, ist bereits im 4. Jahrhundert bezeugt. Die apostolischen Constitutionen (8, 41) erwähnen ein Gebet für die Verstorbenen am Schlusse der Laudes und der Vesper, welches wohl in Form einer kurzen Fürbitte, etwa als Versikel gesprochen wurde, wie er noch jetzt am Schlusse der einzelnen Horen vorkommt. Im 12. Jahrhundert hatte das Todtenofficium drei Nocturnen, im folgenden treten die Laudes und die Vesper und in einzelnen Kirchen gleichfalls die übrigen Horen hinzu. Die Recension des römischen Breviers unter Pius V. hat diese Verschiedenheiten entfernt. Im Brevier ist das Officium defunctorum mit anderen, bei verschiedenen Anlässen zu gebrauchenden Gebeten, den sog. Officia addititia, als Anhang an die allgemein geltenden Officien angereiht; im römischen Rituale (6, 4) ist es im Anschluß an den Ordo exequiarum für die feierliche Ausführung mit Gesangnoten versehen. Die Separatausgaben waren von jeher sehr zahlreich und sind dadurch veranlaßt, daß das liturgische Gebet für die Verstorbenen in allen Ständen, vielfach selbst als tägliche Uebung verrichtet wurde und noch gehalten wird.

Am Allerseelentage (Commemoratio omnium Fidelium defunctorum) ist die Recitation des Todtenofficiums nach dem Ritus eines festum duplex mit drei Nocturnen neben dem Tagesofficium allgemein verpflichtend; die Todtenve[illegible] schließt sich dann an die Vesper des Allerheiligenfestes und die Matutin mit den Laudes an d[illegible] Laudes des Tages unmittelbar an. Für den Chordienst ist es in gleichem Anschluß an das Tagesofficium, jedoch nicht als obligatorisch und [illegible] mit Einer Nocturn zur Matutin, sowie im Ritus eines festum simplex vorgezeichnet für die M[illegible]tage des Advents und der Fastenzeit, falls nic[illegible] ein Officium von neun Lectionen einfällt, sow[illegible] für jeden ersten freien Tag der übrigen Mona[illegible] außer der Osterzeit; an diesen Tagen soll da[illegible] auch die Requiemsmesse als Conventualmesse [illegible]treten bezw. die Oration aus jener als Commemoration in die Tagesmesse eingelegt werden. [illegible] Verpflichtung, an diesen Tagen das Todtenofficium zu recitiren, hat Pius V. bei der Einführung des revidirten römischen Breviers aufgehoben. Im Franciscanerorden ist das Todtenofficium [illegible] am Allerseelentage noch an fünf Tagen obligatorisch (s. Al. M. a Carpo, Kalendarium perpetuum, 3. ed., Ferrariae 1875, VII, 6[illegible]. — Das Officium defunctorum gehört weiter[illegible] zum Ordo des Begräbnisses Erwachsener; hier[illegible] soll es unmittelbar vor der Begräbnißmesse, sob[illegible] die Leiche in die Kirche gebracht worden ist, gehalten werden (s. Rituale Romanum 6, 3, 16 sqq[illegible] ohne jedoch als integrirender Ritus vorge[illegible] zu sein. Das Rituale (6, 5, 4) wünscht d[illegible] Recitation oder mindestens die Einer Nocturn [illegible] den Laudes auch vor dem Requiem am 3., 7. [illegible] 30. Tage, sowie bei dem Anniversarium.

In seinem Baue und den einzelnen Bestandtheilen gleicht das Officium defunctorum d[illegible] Festofficien, weicht aber außer in der Zahl d[illegible] Horen auch in seiner Gliederung von jener a[illegible]. Es beginnt ohne stilles Vorbereitungsgebet unmittelbar mit der Psalmodie; in dieser und in den Responsorien wird die Doxologie durch die Fürbitte Requiem aeternam ersetzt; der Invitator[illegible]psalm mit dem Invitatorium wird nur dann [illegible]tirt, wenn zur Matutin drei Nocturnen geb[illegible] werden. Es entbehrt der Hymnen und i[illegible] Vesper und den Laudes der Kapitellesung. [illegible] Lectionen sind dem Buche Job entnommen, [illegible]den jedoch nicht durch die Absolution un[illegible] Benedictionen eingeleitet, auch nicht mit dem [illegible]wöhnlichen Schlusse (Tu autem etc.) be[illegible] In den Lectionen und ihren Responsorien, [illegible] in den Psalmen mit ihren Antiphonen un[illegible] Preces klagt die abgeschiedene Seele üb[illegible] Leiden und spricht noch mehr die zuver[illegible] Hoffnung auf Erlösung aus. Gewisserma[illegible] Namen und als Stellvertreter des Ver[illegible] (ex mente defuncti) recitirt der Beter die[illegible] des Officiums und beschließt dasselbe im [illegible] der Kirche mit der Oration und den ihr bei[illegible] Fürbitten. (Vgl. auch d. Art. Begräbni[illegible]liches.) [K. S[illegible]]

Officium tenebrarum, s. Gründ[illegible]

Og (עוֹג), im A. T. ein König der ostjordanischen Amoriter, dessen Gebiet zu Moses' Zeit 60 Städte, darunter die Residenz Astaroth-Karnaim (s. d. Art. I, 1522) und eine zweite Hauptstadt Edrai (s. d. Art.), umfaßte (Jos. 13, 12). Obgleich Og wie Sehon über die eingewanderten Amoriter herrschte, war er doch aus dem Stamme der früheren Bewohner seines Landes; er war der letzte Abkömmling der reckenhaften Rephaim, und die im Ammoniterlande aufbewahrte ungeheure Bettstelle, welche ihm gedient hatte, lieferte den Beweis von seiner riesenhaften Größe und Stärke (Deut. 3, 11). Der Eindruck, welcher durch die betreffende Angabe der heiligen Schrift hervorgerufen wird, war für die leicht erregbare Phantasie der Morgenländer ein gewaltiger, so daß in der mohammedanischen Welt Og der Mittelpunkt eines Kreises von abenteuerlich übertreibenden Sagen geworden ist, welche in Deutschland zum Theil durch Rückert bekannt geworden sind. Zu diesen gehört die Angabe, daß er einer der Gen. 6, 4 genannten Rephaim gewesen sei und die Sintflut überlebt habe, weil er neben der Arche einhergewatet sei. Das Vertrauen auf seine Macht bewog Og, wie Sehon, beim Heranzug der Israeliten denselben die Spitze zu bieten; er mußte dieß mit dem Verlust seines Landes und seines Lebens und mit dem Untergang seines Volkes entgelten (Num. 21, 33—35), und das von ihm beherrschte Gebiet fiel den Stämmen Gad und Manasses zu (Num. 32, 33 ff.). [Kaulen.]

Oischinger, Nepomuk Paul, ein philosophisch-theologischer Schriftsteller der Neuzeit und bekannter Gegner der Scholastik, wurde geboren zu Wittmannsberg, Pfarrei Gotteszell, im bayrischen Walde, den 13. Mai 1817. Seine Gymnasialstudien machte er in Deggendorf und Straubing; seine philosophischen Studien begann er in München, wo Schelling, Baader und Görres ihn ganz besonders anzogen. Hier betrieb er zugleich das Studium der orientalischen Sprachen, welches er auch während seiner nachfolgenden Studien mit Eifer fortsetzte und für welches er ein eigenes Talent zu besitzen schien. Er wendete sich dann den theologischen Studien zu und hörte Möhler, Döllinger, Klee, Windischmann und Reithmayr. Im Jahre 1840 trat er in das bischöfliche Clericalseminar zu Regensburg über und wurde daselbst im folgenden Jahre zum Priester geweiht. Nachdem er ein Jahr in der Seelsorge gewirkt, kehrte er wieder nach München zurück, um dort seine Studien fortzusetzen. Ein öffentliches Amt hat er in den folgenden 34 Jahren seines Lebens nie bekleidet; seine ganze Zeit verwendete er als Privatgelehrter auf die Pflege der Wissenschaft mit unermüdetem Fleiße und staunenswerther Ausdauer. Sein hauptsächliches Studium aber blieb die Philosophie. Hierbei verirrte er sich in die wüsten Steppen der deutschen Philosophie; Kant, Fichte, Hegel arbeitete er mit einer Ausdauer und einem Eifer durch, die in Erstaunen setzen. Er hatte dabei die Absicht, diese Philosophen gründlich zu widerlegen, vergaß aber, daß die Zeit bereits das verdiente Gericht über dieselben gehalten hatte. Zugleich suchte er ein neues philosophisches System zu construiren, weil nach seiner Meinung kein vorhandenes mit der christlichen Wahrheit im Einklange stehe. Die Grundlinien eines solchen gab er in seinem Erstlingswerke „Grundriß zu einem neuen System der Philosophie“, Straubing 1843, zweite „durchaus neu bearbeitete und vermehrte“ Auflage ebd. 1852. Es läßt sich kaum etwas Abstruseres und Unverständlicheres denken als dieses philosophische System. Das Studium desselben stellt an den Leser starke Anforderungen. Klare und bestimmte Begriffe, an welche man sich halten könnte, fehlen durchaus, und der Ternar, welcher überall um jeden Preis durchgeführt werden soll, macht die ganze Entwicklung nur noch intricater. Selbst der Begriff, der von der Philosophie gegeben wird, ist schon ganz vage und unklar. Unter dem Titel „Von dem Wesen der Philosophie“ heißt es: „Die Philosophie hat mit jeder einzelnen Erkenntniß einen bestimmten Inhalt und eine bestimmte Form gemeinsam. Diese einzelne Erkenntniß kann jedoch speculativer oder unspeculativer Natur sein, je nachdem der Geist bei dem thatsächlichen oder empirischen und primitiven Wissen allein stehen bleibt, oder je nachdem er den so erkannten Gegenstand auch durch andere Wahrheiten begründet. Wenn sonach die begründete Erkenntniß die wissenschaftliche oder speculative und philosophische ist, und wenn sie der primitiven, unmittelbaren, positiven oder empirischen gegenübersteht, so verhalten sich beide Arten von Erkenntniß nicht ausschließend, da die speculative sowohl die empirische voraussetzt als auch fortbestehen läßt. Da ferner jedes Object wie jedes Gebiet von zusammenhängenden Objecten (wie die Sprache, die Natur, die Religion) empirisch und speculativ gewußt werden kann, so ist die Eintheilung in Vernunftwissenschaften und positive Wissenschaften eine unrichtige, da es ja gerade ohne Speculation keine Wissenschaft geben kann, und da eine nur logische Zusammenfassung der Erkenntnisse ohne Sachbegründung den Namen einer Wissenschaft nicht verdient.“ Diese Probe kann statt jeder weitern Skizzirung des „Systems“ genügen.

Außer einigen anderen weniger bedeutsamen Schriften gab dann Oischinger eine Abhandlung: „Philosophie und Religion, oder speculative Entwicklung ihres normalen Verhältnisses im Gegensatze zur mythischen Auffassung“, Schaffhausen 1849, heraus. Vorzugsweise aber beschäftigte ihn in den folgenden Jahren die Günther'sche Philosophie, welche er von seinem Standpunkte aus zu widerlegen suchte. Diesem Zwecke dienen die Schriften: „Die christliche Trinitätslehre. Mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Theologie und Philosophie und namentlich auf den modernen Dualismus begründet“, Sulzbach 1850, „Die christliche Ehe“ (gegen den Güntherianer Dr. Pabst) und

„Die Günther'sche Philosophie, mit Rücksicht auf die Geschichte und das System der Philosophie, sowie auf die christliche Religion dargestellt und gewürdigt", Schaffhausen 1852. Dazu kam dann noch das zweibändige Werk „Speculative Entwicklung der Hauptsysteme der neuern Philosophie von Descartes bis Hegel", Schaffhausen 1853—1854, worin er eine Widerlegung dieser neuern Philosophie anstrebte, dabei von seinem eigenen System ausgehend. In den Jahren 1858 bis 1869 beschäftigte sich Oischinger vorwiegend mit theologischen Gegenständen, und hier war es, wo er mit der scholastischen Theologie in Conflict kam. Er wollte zunächst ein „System der christlichen Glaubenslehre" herausgeben, das auf mehrere Bände berechnet war, aber nur bis zum zweiten Bande gediehen ist (Landshut 1858—1859). Gleichzeitig gab er aber eine andere Schrift heraus unter dem Titel „Die speculative Theologie des hl. Thomas von Aquin, des englischen Lehrers. In den Grundzügen systematisch entwickelt", Landshut 1858. In diesem Buche sind eine ganze Reihe von Lehrpunkten der Scholastik, zumal des hl. Thomas, bezeichnet, welche nach Oischingers Ansicht direct von der Kirchenlehre abweichen, und die er ohne Bemäntelung aufzudecken und dem apostolischen Stuhle zur Kenntnißnahme vorzulegen als Gewissenssache erachtete. Das ganze Buch kann nur als eine traurige Verirrung eines sonst reichbegabten Geistes bezeichnet werden. Oischinger greift in demselben nicht bloß einzelne Lehrsätze des hl. Thomas, sondern er greift dessen Theologie in ihren Grundprincipien an und ist der Ansicht, daß dieselbe auf einem ganz falschen Standpunkte fuße, daher von Grund aus umgestaltet und reformirt werden müsse; nur so könne eine Harmonie der speculativen Theologie mit der Kirchenlehre erzielt werden. Auch um die Irrthümer der modernen Philosophie, welche in der Scholastik dem Keime nach schon enthalten seien, wissenschaftlich zu überwinden, müsse man der Scholastik, und namentlich der Lehre des hl. Thomas, den Krieg erklären. Beispielsweise ergibt sich für Oischinger in seiner Kritik das Resultat, daß Gott nach den Lehrbestimmungen des hl. Thomas im Grunde doch als nichts Anderes erscheine, denn als das leere und unbestimmte Sein Hegels. Die Beweise des hl. Thomas für die Existenz eines überweltlichen Gottes seien durchaus ungenügend u. s. w. Dabei tritt wieder die gleiche Unklarheit in den Begriffen hervor wie in dem „System der Philosophie". So sagt er z. B. in Bezug auf die göttliche Trinität (a. a. O. 125): „Es lehrt aber die gesammte Kirche über die Trinität: 1. Gott ist nur Einer, Eine Substanz und Persönlichkeit, nach Außen und in der Totalität betrachtet; 2. aber diese Eine Substanz und Persönlichkeit ist doch zugleich nach Innen dreipersönlich, Vater, Sohn und heiliger Geist." Wie aber Gott nach Außen einpersönlich und nach Innen dreipersönlich sein könne, das entzieht sich dem Verständnisse. — Oischinger sandte sein Buch nach Rom, damit dasselbe der höchsten kirchlichen Auctorität vorgelegt werde. Wie vorauszusehen, ward dasselbe dort im April 1859 auf den Index gesetzt. Gleich darauf erklärte Oischinger in einem Schreiben an den heiligen Vater, daß er bereitwilligen Gehorsam leisten werde, bat aber, über diejenigen Punkte belehrt zu werden, in denen er geirrt habe. Die höchste kirchliche Auctorität konnte sich selbstverständlich in keine Disputation mit einem einzelnen Gelehrten einlassen, und wenn sie es auch gewollt hätte, so wäre es unmöglich gewesen, einzelne Punkte auszuheben, da die Grundanschauungen Oischingers in Bezug auf die Lehre des hl. Thomas und der Scholastik überhaupt irrig sind. — Die nachfolgenden Schriften Oischingers hängen mit der genannten sachlich zusammen und sollen zur Klarlegung der Controversen dienen. Es sind: Apologetischer Nachtrag zu dem Werke: Die speculative Lehre des hl. Thomas gegen die Lehren und Angriffe der Wiener Literaturzeitung, München 1859; Commentarii theologici, ebd. 1860; Die Einheitslehre der göttlichen Trinität. Nach der kirchlichen Tradition erwiesen und gegen die Irrlehren festgestellt, ebd. 1862; Die christliche und die scholastische Theologie, Jena 1869. In diesen Schriften herrscht vielfach ein unerquicklicher, gereizter Ton, welcher von einer tiefen Verbitterung des Verfassers zeugt. Namentlich sind es die sog. Neuscholastik und deren Vertreter, über die Oischinger seine Zornesschale ausgießt, wobei er Theologen wie Perrone, Denzinger, Kleutgen in der Trinitätslehre und Christologie eine Reihe von förmlich häretischen Lehrsätzen zum Vorwurf macht. Wenn man näher zusieht, so findet man, daß Oischinger nur durch eine ganz mangelhafte Kenntniß der scholastischen Begriffe und Doctrinen zu solchen Vorwürfen kommen konnte. Er versteht einfach die Scholastik nicht. „Als Autodidakt bildete Oischinger sich in der Lectüre der neuern Philosophie sein philosophisches Wissen, ohne sich auf den Boden der Tradition zu stellen und an das Gesetz der Continuität zu binden. Hätte er von der neuern Philosophie die mittelalterliche sich angeeignet und mit seinem überlegenen Geiste sie fortgebildet, er wäre dann ebenso im Stande gewesen, die neuere Philosophie, deren innere Unhaltbarkeit sich unmittelbar fühlen läßt, wissenschaftlich anzugreifen und dialektisch zu zersetzen, ohne in seinen eigenen Anschauungen mit der Lehre der Schule in Conflict zu gerathen. Als er sich aber von der neuern Philosophie hinweg zur mittelalterlichen wendete, brachte er ein schon abgeschlossenes System mit, dessen Begriffe und Principien mit denen der Schule nicht mehr in Allem (noch besser: gar nicht mehr) harmonirten" (Biographie Oischingers in der Augsb. Postzeitung 1877, Beilage 3). Als Beispiel einer von ihm bei einem Neuscholastiker entdeckten „Häresie" möge Folgendes dienen. Die Scholastik lehrt, daß der Mensch aus zwei Substanzen, Leib und Seele, besteht. Da

aber diese beiden an sich incomplete Substanzen sind, weil sie von Natur aus zur Constituirung einer (dritten) completen Substanz, die wir Mensch nennen, bestimmt sind. In diesem Sinne muß der Mensch als eine, allerdings aus Leib und Seele bestehende, aber doch in sich einheitliche Natur betrachtet werden. Diese Doctrin soll nun nach Oischinger mit der Kirchenlehre in directem Widerspruch stehen und häretisch sein; denn sie anerkenne zwei Substanzen, nicht zwei Substanztheile im Menschen; eine aus zwei Substanzen zusammengesetzte Natur enthalte eine Confusion, die doch von Seiten der Kirche von Christus und von dem Menschen abgewehrt werde. Und da nun Perrone in seiner Christologie diese Doctrin auf Christus anwende und behaupte, in Christo seien Leib und Seele zu einer einheitlichen Natur verbunden, die in der göttlichen Person subsistire, so setze er sich damit in Widerspruch mit dem Symbolum des 11. Concils von Toledo (675): Christus in duabus naturis, tribus extat substantiis, und demnach müsse seine Doctrin als häretisch bezeichnet werden.

In seinem privaten und priesterlichen Leben war Oischinger tadellos. Von Jugend auf an die bescheidensten Verhältnisse gewöhnt, hatte er, wie sein oben citirter Biograph sagt, fast gar keine Bedürfnisse; das einfache, nüchterne, mäßige Leben, welches er in stiller Zurückgezogenheit führte, ist fast mit dem eines Anachoreten zu vergleichen gewesen. Er starb am 11. December 1876 an einem Schlagflusse. [Stöckl.]

Olaf, s. Schweden.

Oláhus (Oláh), Nicolaus, Erzbischof von Gran, Primas von Ungarn, Staatsmann und Gelehrter, wurde im Januar 1493 zu Hermannstadt in Siebenbürgen geboren. Sein Vater, Stephan, ein vortrefflicher Mann, stammte aus einem alten walachischen Fürstenhaus (vgl. das Diplom König Ferdinands I. vom 23. November 1548 in Nic. Olahi, Hungaria et Atila, ed. Kollarius, Vindobonae 1763, 229). Nach den Aufzeichnungen in seinen autographischen Notizen fand der junge Nicolaus im Mai 1510 am Hofe König Wladislaus' eine Stelle und wurde 1516 Secretär des Fünfkirchner Bischofs Georg von Szatmáry. Zum Priester ordinirt, erhielt Oláh schon 1522 das Komorner Archidiaconat an der Metropolitankirche zu Gran. Dann wurde er als Gehilfe in der königlichen Kanzlei verwendet und am 16. März 1526 zum Secretär und Rath des unglücklichen Königs Ludwig II. und (fünf Tage später) der Königin Maria ernannt. Nach der verhängnißvollen Schlacht von Mohács begleitete er die Königin-Wittwe nach Preßburg. Am 3. November 1527 erhielt Ferdinand I. zu Stuhlweißenburg Succession und königliche Würde, gegenüber Szápolyai's Unternehmungen, und ihm schwur Oláh Treue, welche er in den schwierigsten Zeiten seiner Regierung tadellos bewährte. Noch im selben Jahre 1527 bekam Oláh die ansehnliche Pfründe der Custodie am Capitel zu Stuhlweißenburg. Doch war er noch keineswegs am Ziele: er wünschte zum Bischof ernannt zu werden. Thomas Zalaházy, damals Kanzler des Reiches, bat ihn, die Geschäfte eines Secretärs zu übernehmen, allein die Versprechungen der Königin-Wittwe erwiesen sich als mächtiger. Oláh verblieb in seiner Eigenschaft als Rath bei ihr und begleitete sie 1530 nach Wien, Linz und Augsburg, wohin zur Unterdrückung der Religionswirren von König Karl V. der Reichsrath einberufen wurde. König Ferdinand I. kannte und billigte Oláhs Ansprüche auf eine höhere Würde und ließ es auch in dieser Beziehung an Verheißungen nicht fehlen. Oláh mußte jedoch erfahren, daß ihm Andere vorgingen, und gerne hätte er auf seine Stellung bei Hof verzichtet (vgl. Monumenta Hungariae Historica, Diplom. XXV [Nicolai Oláh, Ludovico II. R. H. et Mariae R. a secretis, Ferdinandi I. Cancellarii ... Codex epistolaris, 1526 ad 1538, rec. Arnoldus Ipolyi, Budapest. 1875], 94 [Schreiben Oláhs aus Augsburg 20. October 1530 an Emer. Bebek, Dompropst von Stuhlweißenburg]). — Inzwischen hatte die Königin Maria gemäß Aufforderung ihres Bruders die Regierung der Niederlande übernommen und Oláh in schmeichelhaftester Weise gebeten, sie dahin zu begleiten und Secretärsdienste zu leisten. Mit Rücksicht auf seine mißlichen öconomischen Verhältnisse folgte er dem Rathe seiner Freunde und ging im März 1531 nach Flandern, beklagte aber schon am 16. October 1531, in einer Zuschrift an Joh. Ant. Freiherrn von Burgio, Gesandten Papst Clemens' VII., seinen Entschluß: Mores hominum non novi, alieni illorum sunt a meis ... Praeterea non me cognoscunt, neque ego eos, quod quantum adferat homini turbationis cogitare ipse potes (Cod. epist. 160). In einem Schreiben aus Brüssel vom 26. December d. J. eröffnet er freimüthig König Ferdinand seine Lage (ib. 179 sqq.). Indessen lebte er sich langsam in die neuen Verhältnisse hinein und legte großen Werth auf den literarischen Verkehr mit berühmten Gelehrten. Er beschäftigte sich ernst mit den humanistischen Wissenschaften, lernte auch noch das Griechische, war selbst literarisch thätig und unterhielt mancherlei Verbindung mit den Humanisten seiner Zeit. Mit Erasmus correspondirte er häufig, scheint ihn aber nie selbst gesehen zu haben. Er machte ihm einmal (Cod. ep. 196 sq., 12. Febr. 1532) den schweren Vorwurf: Videtur conqueri de te quodammodo patria, a te nihil accepisse ornamenti et beneficii, cum eam deserueris. In diese Zeit fällt Oláhs Erstlingswerk Chorographica Hungariae descriptio, dessen Autograph noch heute in der Hofbibliothek zu Wien vorhanden ist. Die vollständigste Ausgabe davon veranstaltete der Bibliothekar A. F. Kollár: Nic. Oláhi Metr. Strig. Hungaria et Atila, Vindob. 1763. Ausgezeichnet war Oláhs Wohlthätigkeit, so daß er, weil die Zahlungen aus seinen Beneficien und

Besitzungen nicht pünktlich einliefen, öfters in Geldverlegenheit gerieth (s. die Briefe an den Verwalter J. Czeglédi vom 3. und 10. September 1533; Cod. ep. 403 sq. et 407 sq.). Im Uebrigen stieg sein Einfluß von Jahr zu Jahr, und Oláh wurde bald eine Persönlichkeit von allgemeinem Ansehen. Nachdem durch den zu Großwardein im J. 1538 geschlossenen Frieden sich die Verhältnisse einigermaßen consolidirt hatten, erhielt Oláh 1539 den Auftrag, die in den Besitzungen der Königin-Wittwe eingerissenen Störungen und Rechtswidrigkeiten zu ordnen. Er vollzog diese Mission um so lieber, da es ihm hierdurch möglich wurde, auch seine eigenen Angelegenheiten zu besorgen. Obwohl er bei seiner Rückkehr nicht mehr daran dachte, abermals seinen Dienst als Secretär anzutreten, geschah dieß dennoch; er traf bereits 1540 wieder in Belgien ein und verließ erst nach Ablauf von weiteren zwei Jahren seine Stellung. König Ferdinand ernannte ihn zum königlichen Rath und beauftragte ihn zugleich mit der Besorgung der Geschäfte der Hofkanzlei. Auch hier erwies sich Oláh als pflichttreuen, gewissenhaften Mann und war deßwegen für Viele eine Vertrauensperson. Auf Vorschlag Pauls Várday, des Primas von Ungarn und Erzbischofs von Gran, ward Oláh deßwegen von König Ferdinand I. 1543 zum Bischof von Agram und zum Kanzler ernannt, und schon nach kurzer Zeit (1548) konnte er dieses Bisthum mit dem von Erlau vertauschen. Die kirchliche Neuerung hatte damals in Ungarn eine erschreckende Ausdehnung gewonnen. Daher trachtete Oláh in Verbindung mit dem Primas dahin, König Ferdinand, der in so mancher Beziehung nicht energisch genug war, zu einem zeitigen und kräftigen Einschreiten zu bestimmen, um wenigstens die äußere Unterdrückung der Irrlehre zu erreichen. Alle bisher gemachten Erfahrungen hatten Oláh überzeugt, daß nur durch die königliche Auctorität und entsprechende Gesetze der Häresie gesteuert werden könne, wie auch der 1543 in Neusohl zusammengetretene Reichstag die Erlassung solcher Gesetze verfügte. — Durch das im J. 1549 erfolgte Hinscheiden des Primas Várday und die Ermordung seines Nachfolgers (1551) kam der Graner erzbischöfliche Stuhl in Erledigung. König Ferdinand erblickte in Oláh den geeigneten Mann für die schwere Stelle, und am 7. Mai 1553 wurde im Oedenburger Reichstag die Ernennung Oláhs zu derselben veröffentlicht. Diese Wahl, welche Papst Julius III. am 17. September 1554 bestätigte, war in der That eine providentielle. Bewunderswerth ist, wie viel Oláh in den Jahren 1553—1568 durch seinen kirchlichen Eifer und seine eminente Befähigung in dieser äußerst schwierigen Stellung vollbrachte. Sein Hauptbestreben war die Reinheit des katholischen Glaubens, die Disciplin des Clerus und vornehmlich die Errichtung von Schulen. Nachdem das Domcapitel bereits unter seinen Vorfahren den Sitz in Gran verlassen hatte, mußte auch der Erzbischof seinen Sitz verlegen. Oláh wohnte abwechselnd in Preßburg und Tyrnau, aber auch am königlichen Hoflager in Wien hatte er eine Curie, in welcher sogar eine größere Bibliothek angelegt war. Wie für Bücher, so bewahrte er auch für Kunstwerke ein hohes Interesse und bereicherte mit solchen den Graner Domschatz in großartiger Munificenz. Nicht minder sorgte er für die Güter des Erzbisthums, welche durch Invasionen gelitten hatten. Seinem rastlosen Wirken sind auch mehrere kirchenfreundliche Gesetze zu verdanken; so 1554 das Gesetz über die Anstellung von Geistlichen; 1556 über die Ausweisung der Wiedertäufer; 1558 über die Immunität des Clerus; 1559 über die Freiheit zum Besuche der Kirchenversammlungen, die Bestrafung der ungehorsamen geistlichen Personen. Im J. 1560 bewirkte er die Herstellung der Bezüge des Primas nach den in der königlichen Münze geprägten Goldstücken (pisetum); 1561 die Rückgabe der durch Laien occupirten kirchlichen Güter. Am meisten erwartete jedoch Oláh von der Reformirung des Clerus und der Schule. Schon am 10. Juni 1557 gab er den Befehl, daß alle Beneficiaten sich bei ihm einzufinden hätten, um sich über ihren Glauben, ihre Sitten und ihr priesterliches Leben auszuweisen. Da die Mehrzahl der Verpflichteten diesem Befehle nicht nachkam, ordnete Oláh in der ganzen Erzdiöcese Visitationen an. Den meisten Widerstand leisteten die Geistlichen der königlichen Bergstädte Schemnitz, Kremnitz und Neusohl, wohin zur Visitation der Honter Archidiacon Canonicus J. Dereczky gesendet wurde. Als dieser erfolglos zurückkehrte, nahm der Erzbischof die Sache selbst in die Hand und stellte die Ordnung [illegible] her. Große Hoffnung für die Reform setzte der Primas besonders auf die Abhaltung von Synoden. Er traf alle Vorbereitungen zur Abhaltung eines Provinzialconcils und trat mit den Bischöfen 1559 hierüber in Verhandlung, konnte jedoch mit seinem Plan bei der Mehrheit derselben nicht durchdringen. Deßhalb berief er für den St. Georgitag 1560 nach Tyrnau eine Diöcesansynode. Die Berufenen folgten zum größten Theil der Einladung. Am 23. Mai wurde die Synode feierlich eröffnet, und es kamen zur Verlesung die vom Erzbischof abgefaßten Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita, de Sacramentis, Fide et Operibus, de utraque Justificatione ac aliis, eine dogmatisch-moralische Instruction für die Seelsorger, die Grundlage zu einer regelrechten und mit den kirchlichen Satzungen harmonisirenden geistlichen Amtsführung. In 38 Hauptstücken hatte Oláh darin die Hauptlehren und Vorschriften der römischen Kirche zusammengestellt und mit Beweisen aus der heiligen Schrift, der Tradition, Synodalbeschlüssen und Erfahrung unterstützt. Diese Zusammenstellung wurde mit Beifall aufgenommen und bald darauf (1560) gedruckt, jedoch fehlerhaft. Nachdem der Verfasser selbst sie corrigirt hatte, wurde sie abermals 1561 von R. Hoffhalter in Wien, mit einem Vor-

worte des erzbischöflichen Generalvicars M. Görög (gest. 1570) versehen, in Druck gegeben. — Als Papst Pius IV. das vertagte Trienter Concil wieder zusammenrief, schrieb Oláh für den 23. April 1561 eine Provinzialsynode nach Tyrnau aus, um über die Beschickung des Concils zu berathen. Die Synode wurde abgehalten, war aber mehr ein Diöcesan- als Provinzialconcil. Es wurden der Csanáder Bischof Jo. Kolosváry und der später abtrünnige berüchtigte A. Dudith (s. d. Art.), Bischof von Tinien, zum Concil nach Trient entsendet. König Ferdinands Gesandter war der Fünfkirchner Bischof Georg Draskovich. Ob die tridentinischen Satzungen in den folgenden Synoden in den Jahren 1562 und 1564 förmlich publicirt worden sind, ist eine vielumstrittene Frage; sicher hat Oláh nicht nur in seiner Pastoralanweisung darauf Rücksicht genommen, sondern auch viele Decrete praktisch durchgeführt. Uebrigens ist nicht sicher, ob Oláh der am 8. April 1546 abgehaltenen vierten Sitzung des Concils beigewohnt hat. Für die Kenntniß der damaligen kirchlichen Verhältnisse in Ungarn ist besonders belehrend das am 25. Mai 1563 von Wien nach Trient gesandte Bittgesuch des Erzbischofs (abgedruckt in F. B. v. Bucholtz, Gesch. der Regierung Ferdinands des Ersten IX [Urkundenband], Wien 1838, 694—698). Er klagt bitter darüber, daß viele Beneficiaten die Pflicht der Residenz nicht erfüllen; er selbst habe Alles angewendet, um die Disciplin wiederherzustellen, jedoch fruchtlos (Factum est, quod non sine acerbissimo dolore scribimus, ut ob Catholicorum sacerdotum penuriam, nostri homines, passim pecudum more et nascantur, et vivant, et moriantur ... fit ut sacerdotes nostri partim ab iys, quos diximus nobilibus propter denegatum Domini Calicem pellantur, partim propterea quod uxores eis a nobis non permittuntur, sua sponte ad haereticos pervolent). Er wolle aber sammt seinen Mitbischöfen über alles Ungemach über sich ergehen lassen, als in irgend welcher Sache auch nur einen Finger breit von den tridentinischen Decreten und Constitutionen abweichen. Im Bewußtsein seiner schweren Verantwortlichkeit bittet er inständig, die heilige Kirchenversammlung möge doch auch der in Ungarn obwaltenden mißlichen Verhältnisse gedenken. War es auch in diesem Bestreben Oláh nicht nach Wunsch gegangen, so hatte er doch seine Pflicht als Primas und Metropolit gethan, und er versäumte nicht, seine reformatorische Thätigkeit nach wie vor fortzusetzen. — Um dem Priestermangel abzuhelfen und einen guten Clerus zu bilden, führte Oláh die Gesellschaft Jesu in Ungarn ein und errichtete in der Erzdiöcese ein Clericalseminar. Der sel. P. Canisius unterstützte lebhaft dieses Vorhaben, und es wurden durch zwei Jesuiten mit bestem Erfolg Predigten für das Volk und Exercitien für den Clerus gehalten. Nun folgte auch die Regelung der Domschule. Oláhs Anordnungen in diesem Punkte waren so praktisch, daß sie 200 Jahre und darüber fast unverändert in Geltung blieben. Endlich kam im J. 1566 noch die Errichtung eines Clericalseminars hinzu. — Nicht zu unterschätzen ist schließlich Oláhs literarische Thätigkeit, besonders durch Herausgabe liturgischer Bücher. Diese hebt an mit der 1558 bei R. Hoffhalter in Wien gedruckten Edition des Breviarium secundum usum Almae et Metropolitanae Ecclesiae Strigoniensis. Zwei Jahre später (1560) erschien mit den Schriften des Wiener Collegs das berühmte Rituale: Ordo et Ritus Sanctae Metropolitanae Ecclesiae Strigoniensis, quibus Parochi et alii animarum Pastores in Ecclesiis suis uti debent, dem das wohlgetroffene Brustbild des seltenen Mannes vorausgeschickt ist. — Am Ende seines Lebens mußte der Primas noch die Aenderung zu Ungunsten der katholischen Kirche sehen, welche durch den Tod König Ferdinands (1564) eintrat. Zwar erwirkte er Ende October 1567 bei Kaiser Maximilian II., König von Ungarn, einen strengen Befehl an die Stadt Oedenburg, dieselbe solle die Anhänger Calvins und die Wiedertäufer ausweisen. Bevor jedoch das königliche Rescript anlangte, fiel der vielgeprüfte seeleneifrige Oberhirt in eine schwere Krankheit, von der er nicht mehr genas. Er starb in Tyrnau am 16. Januar 1568 (s. d. Bericht von Bened. Zerchety, königl. Kanzlei-Secretär, bei Kovachich, Script. rer. Hung. min. I, Budae 1798, 155) und wurde in der Tyrnauer Domkirche beigesetzt. — Die wichtigste Quelle für die Geschichte Oláhs bilden seine Briefe, Reden, Staatsschriften, autobiographischen Aufzeichnungen, deren oben mehrfach gedacht wurde; außerdem sind zu erwähnen: Franc. Forgách, De statu reipublicae hungaricae Ferdinando, Johanne, Maximiliano regibus [1540—1572] commentarii, ed. Fid. Majer, Pest. 1866 (in den Monum. Hungariae Historica, Scriptt. XVI), eine Parteischrift; Math. Bél, Adparatus ad Historiam Hungariae, Posonii 1735; Carolus Péterffy S. J., Sacra Concilia Ecclesiae Rom. Cath. in regno Hungariae celebrata II, Posonii 1742; Nic. Schmitth S. J., Archiepiscopi Strigonienses compendio dati II, ed. alt. Tyrnaviae 1758; Lányi-Knauz, Magyar egyház történelme II, Esztergóm 1869; Th. Sickel, Zur Gesch. des Concils von Trient, Wien 1870—1872; W. Frankl, A hazai és külf. iskolázás a XVI. században, Budapest 1873; Dankó, Geschichtliches, Beschreibendes und Urkundliches aus dem Graner Domschatz, Gran 1880; Derselbe, Magyar egyházi bibliografiai érdekességek. Az Ordinariusok, Budapest 1889; Id., Vetus Hymnarium ecclesiasticum Hungariae, Budapest. 1893; Al. Zelliger, Egyházi irók csarnoka, Nagyszombat 1893. Die zahlreichen kleineren Schriften über Primas Oláh finden sich zusammengestellt in J. Szinnyei, Hazai és külföldi folyóiratok magy. tud., Repertoriuma, Budapest 1874; seither erschienen noch Abhandlungen

in den Zeitschriften Magyar Könyv-szemle, Budapest 1883/1884; Katholikus Szemle, Budapest 1887 u. 1888. [Dankó.]

Oldcastle, s. Lollarden VIII, 132.

Oldenbarneveldt, s. Arminius I, 1378 ff.

Oldenburg, Herzogthum, der größere Theil des gleichnamigen Großherzogthums, wird nördlich begrenzt durch die Nordsee, ist sonst von allen Seiten eingeschlossen von der Provinz Hannover und östlich zum Theil von dem Freistaat Bremen. Seine Größe beträgt 5378 qkm. Die Bewohner der Küste gehören dem friesischen Volksstamme an, die übrigen dem sächsischen. Die nördliche Hälfte wurde zum Christenthum bekehrt von Bremen aus, namentlich durch den hl. Willehad, und blieb von da bis zur sog. Reformation mit dem Erzbisthum Bremen verbunden. Der am meisten südlich gelegene Dersagau wurde direct von Osnabrück aus christianisirt. Den östlichen großen Lerigau führte das von Karl dem Großen eingerichtete und mit Benedictinern besetzte Missionshaus Visbeck zum Christenthum. Ein zum Hasegau gehörender westlicher Theil empfing die christliche Religion von den Benedictinern aus dem ebenfalls von Karl dem Großen gestifteten Missionshause zu Meppen. Als Kaiser Ludwig der Fromme zum Zwecke der Christianisirung des Nordens die großartige Abtei Nova Corbeja (Corvey) bei Höxter an der Weser in's Leben gerufen hatte, verband er die genannten Missionshäuser, Meppen 834 und Visbeck 855, mit Corvey, um dieser Anstalt mit den Einkünften auch gleich ein Arbeitsfeld zuzuweisen. Von da an wurden die dort bereits gegründeten Kirchen von Corvey aus mit Seelsorgern versehen. Die alten Mutterkirchen verblieben infolge dessen bis zum Anfange dieses Jahrhunderts sogen. Corvey-Pfarren, zu welchen der Abt von Corvey präsentirte. Im Uebrigen gehörte der ganze Distrìct dem Bisthum Osnabrück an. — In den Besitz des Landes theilten sich mehrere Herren. Im Norden entwickelten sich im Laufe der Zeit vorzugsweise die Territorialherrschaften Oldenburg, Jever, Delmenhorst und Bremen. Im Süden hatte sich östlich die Grafschaft Vechta-Ravensberg gebildet, welche 1252 mit dem sogen. Emslande an den Bischof von Münster, Otto II., für 40 000 Mark verkauft wurde. Westlich waren die Grafen von Tecklenburg die Inhaber der meisten Ländereien, welche sie durch den Bau der Cloppenburg zu einem großen Schutzbezirke vereinigten. Infolge ihrer Räubereien mußten sie diesen Bezirk im J. 1400 an Münster abtreten. Dadurch gestaltete sich hier aus den Aemtern Vechta, Cloppenburg und Meppen eine größere zusammenhängende Herrschaft, welche von nun an unter dem Namen Niederstift, im Gegensatze zum Oberstifte, einen Theil des Hochstiftes Münster ausmachte. Die geistliche Jurisdiction verblieb aber nach wie vor dem Bischof von Osnabrück.

In der Grafschaft Oldenburg wurde die Glaubensneuerung nach 1529 von dem Grafen Anton durch Ummius, in der Herrschaft Jever von dem Erbfräulein Maria eingeführt. Als jedoch die von dem Superintendenten Hamelmann entworfene [illegible] Kirchenordnung 1573 in dem damals mit Oldenburg durch Erbschaft vereinigten Jever durchge[illegible] werden sollte, fand diese bei vielen Predigern [illegible] heftigsten Widerstand. — In der Grafschaft [illegible]menhorst war von Bremen aus der Neuerung [illegible] vorgearbeitet. Da nun die Grafschaft zur Zeit [illegible] Bischof von Münster, Franz von Waldeck, [illegible] war, sorgte dieser, der im Herzen lutherisch ge[illegible] war, schon bald durch den Magister Bonnus [illegible] Einführung der Irrlehre. Ebenso sandte er [illegible] Magister Bonnus in das Niederstift mit dem [illegible]trage, dort die „Reformation" durch Einführ[illegible] seiner neuen Kirchenordnung vorzunehmen. [illegible] Beamten war strenge befohlen, auf die Befolg[illegible] dieser Kirchenordnung seitens der Pastoren [illegible] dringen. Auf solche Weise fand das Lutherthum Eingang in die Aemter Vechta, Cloppenburg [illegible] Meppen. Es bewirkte daselbst die traurigsten [illegible]gen; Religion und Sittlichkeit verschwanden [illegible]ständig. Dieß bewog den Fürstbischof Ferdi[illegible] 1613, seinen Generalvicar Dr. Hartmann [illegible] Wiedereinführung der katholischen Religion [illegible] diesen Aemtern zu beauftragen. Hatte dieser [illegible] fortwährend mit den größten Schwierigkeiten [illegible]kämpfen, so erreichte er doch, daß im Norma[illegible] 1624 alle Pfarren wenigstens dem Namen [illegible] katholisch waren und darum für die kathol[illegible] Kirche erhalten blieben. Der 1650 erwählte [illegible]sterische Bischof Chr. Bernhard von Galen [illegible] dann, welcher das katholische Leben und das [illegible]liche Bewußtsein vollends wiederherstellte [illegible]festigte. Da er die Nachtheile des Zwitterver[illegible]nisses, welches durch die geistliche Jurisdi[illegible] Osnabrücks und die weltliche Münsters ge[illegible] wurde, richtig erwog, erwarb er für Münster [illegible] vom Capitel zu Osnabrück auch die geistliche Ju[illegible]diction. Von da an datirt für das Niederstift [illegible] feste Gestaltung und eine segensreiche kath[illegible] Entwicklung. Es wurde nämlich von dem [illegible]flusse der Archidiaconen befreit und in drei [illegible]canate getheilt. Ein Generalcommissar führte [illegible] Namen des Bischofs die Oberaufsicht. Für [illegible] sittlich-religiöse Ordnung nach Außen hin [illegible] ebenfalls mit großer Strenge gesorgt. Die Sc[illegible] fanden seitens des Fürstbischofs die [illegible] Fürsorge und machten darum ihren wohlth[illegible] Einfluß bald geltend. So ging im Nieder[illegible] Alles seinen festen Gang, bis durch den [illegible]deputationshauptschluß vom 25. Februar 1[illegible] Aemter Vechta und Cloppenburg als Ent[illegible]gung für den aufgehobenen Weserzoll dem [illegible] von Oldenburg überwiesen wurden. An[illegible] fanden unter der neuen Herrschaft keine [illegible]deren Veränderungen hinsichtlich der [illegible] Verwaltung statt. Der Generaldechant [illegible] den Verkehr zwischen dem Bischof und der [illegible]lichen Regierung. Es wurde wegen der [illegible]hältnisse eine Missionsstelle gegründet in O[illegible]burg für die Katholiken im nördlichen [illegible]

Vechta für die Protestanten im südlichen Theile, denen man gleiche Berechtigung zusprach. Nach 1815 aber trat im Geiste der damaligen Zeit eine arge Bevormundung der Kirche ein. Eine „Commission für römisch-katholische Angelegenheiten“ sollte die einseitig aufgestellten Rechte des Landesherrn circa sacra wahrnehmen. Die Commission zog Patronatsrechte, Kirchenvermögens-Verwaltung, geistliche Stiftungen, Schulen, Kirchenarchive, Kirchenbücher u. s. w. in den Bereich ihrer Thätigkeit. Die dagegen angestrengte Thätigkeit der Dechanten hatte nur zum Theil Erfolg. Das katholische Gymnasium zu Vechta, welches aufgehoben werden sollte, blieb indeß bestehen, und eine katholische Anstalt für Heranbildung von Lehrern wurde endlich mit großer Mühe in's Leben gerufen. In Oldenburg wünschte man aber eine einzige Persönlichkeit an die Spitze des katholischen Kirchenwesens zu stellen, um diese zu einem gefügigen Werkzeuge zu machen. Von dem Plane, ein kleines Bisthum hier zu errichten, kam man wegen des Kostenpunktes bald zurück. Man schloß also erst eine allgemein gehaltene Vereinbarung mit dem Bischof von Münster ab und führte die resultatlosen Verhandlungen mit dem Executor der Bulle De salute animarum ruhig weiter. Zugleich wurde aber eine einseitige Zusammenstellung aller möglichen Verordnungen unter dem Namen „Normativ“ erlassen, welche bei der Leitung der katholischen Verhältnisse zu Grunde gelegt werden sollte. Alsdann erlangte die Commission, daß vom Bischof ein quasi Generalvicar unter dem Namen Official in Vechta eingesetzt wurde, dem man von Oldenburg aus in Bezug auf die äußeren Rechte fast bischöfliche Befugnisse beilegte. Die Oberleitung behielt aber die Commission für sich; es durfte ohne ihre Genehmigung nichts angeordnet werden; selbst bevor Ehedispensen in Kraft traten, mußten sie erst mit dem landesherrlichen Visum resp. Placet versehen sein. Im Mai 1831 wurde der erste Official eingeführt. An kleinen Collisionen fehlte es aber nicht und der Official wurde 1846 seines Amtes entsetzt. Darauf trat ein Provisorium ein, weil die bischöfliche Behörde viele von Seiten Oldenburgs beanspruchten Rechte nicht anerkennen wollte. Das Placet fiel 1849 mit Einführung des neuen Staatsgrundgesetzes von selbst. Wenn aber nach der neuen Gemeindeordnung von 1855 ausdrücklich jede kirchliche Gemeinde ihre Angelegenheiten selbst ordnen sollte, so wurde diese Bestimmung doch nur angewandt auf die evangelischen und die anderen Kirchengemeinden; die Katholiken mußten sich nach wie vor die Bevormundung durch den meist evangelischen Amtmann in Bezug auf die Verwaltung gefallen lassen. Im J. 1853 wurde wohl wieder ein bischöflicher Official ernannt, aber erst 1871 gelang es, die Hauptschwierigkeiten für eine Regelung der kirchlichen Verhältnisse zu beseitigen. Es wurden wieder Pfarrer und Beneficiaten definitiv eingesetzt, und zwar von der bischöflichen Behörde, jedoch unter Zustimmung des Großherzogs von Oldenburg, wie in der Collationsurkunde ausdrücklich bemerkt werden muß. Bei dem großen persönlichen Wohlwollen des Landesherrn gestalteten sich die katholischen Verhältnisse in Oldenburg leidlich gut. Die Gesetze an sich sind aber noch immer so, daß sie bei böswilliger Handhabung zur vollständigen Knechtung der Kirche wie geschaffen erscheinen. — Im Herzogthum Oldenburg befinden sich 2 katholische Decanate: Vechta mit 17 Pfarr- und 8 Kapellengemeinden, und Cloppenburg mit 18 Pfarr- und 10 Kapellengemeinden. Katholische barmherzige Schwestern üben in 12 durch katholische Mittel gegründeten Krankenhäusern die Pflege aus. Schulschwestern U. L. Frau besitzen ein Pensionat in Vechta und ein solches für Lehramtscandidatinnen in Cloppenburg, ein Waisenhaus in Damme und eine Idiotenanstalt in Cloppenburg. Die katholischen Schulen waren bis 1855 noch kirchliche Anstalten. Durch das neue Schulgesetz wurden sie einem katholischen Oberschulcollegium unterstellt, welches aus drei geistlichen und zwei weltlichen Mitgliedern bestehen soll. Es sind augenblicklich 175 katholische Schulklassen eingerichtet. Ein Schullehrerseminar sorgt für die Ausbildung der katholischen Lehrkräfte. Für den höhern Unterricht besteht das katholische Gymnasium zu Vechta, welches sich vortrefflich entwickelt hat. (Vgl. Niemann, Das oldenburgische Münsterland, Oldenb. 1889; Vering, Kirchenrecht, 3. Aufl., Freiburg 1893, 200.) [Niemann.]

Oleaster, Hieronymus, O. Praed., ein portugiesischer Commentator der heiligen Schrift, stammte muthmaßlich aus der am Tejo gelegenen kleinen Stadt Azambuja (Prov. Estremadura), von welcher dann der Name Oleaster oder ab Oleastro abzuleiten wäre (azambuja als nomen appellativum im Portug. = Oleaster). Er trat 1520 in das Dominicanerkloster zu Batalha und studirte dort mit großem Eifer und anerkanntem Erfolge Theologie, canonisches Recht und Hebräisch. Wegen seines großen Ansehens wurde er 1545 von dem portugiesischen König Johann III. zum Concil von Trient gesandt, jedoch als eigentlicher Gesandter des Königs nicht anerkannt, weil er nicht ausdrücklich als solcher in dem königlichen Begleitschreiben bezeichnet war; indeß behandelte man ihn doch mit großer Achtung (vgl. Pallavicino, Istoria del concilio di Trento VI, 1, 12; Döllinger, Sammlung von Urkunden z. Geschichte des Concils von Trient I, Nördlingen 1876, 46). Nach Portugal zurückgekehrt, schlug er, um in der Beschäftigung mit den Wissenschaften nicht gehindert zu sein, ein ihm vom König angebotenes Bisthum aus. Später wurde er Censor in Glaubenssachen zu Lissabon, Rector des Dominicanercollegs daselbst und Provinzialprior von Portugal. Er starb 1563. — Die schriftstellerische Thätigkeit Oleasters erstreckte sich vornehmlich auf die heilige Schrift. Die Commentare zu den Büchern der Könige, zu den Psalmen, zu Jeremias und zu den zwölf kleinen Propheten sind nicht gedruckt;

außerdem sollen Fragmente einer Erklärung zu den anderen Büchern der heiligen Schrift existiren. Gedruckt wurde der Commentar zum Pentateuch in folgenden Abtheilungen: In Genesin, Lissabonae 1556; In Exodum, ibid. 1557; In Leviticum et Numeros, ibid. 1557; In Deuteronomium, ibid. 1558; dann als Commentaria in Mosi Pentateuchum, juxta M. Sanctis Pagnini Lucensis ... interpretationem zu Antwerpen 1569 (in einigen Exemplaren steht 1568) und zu Lyon 1586. Der Commentar enthält die Erklärung des Literal- und des Moralsinnes auf Grundlage der Uebersetzung von Santes Pagninus. Vorausgeschickt ist eine aus zwei Abtheilungen bestehende Abhandlung (Canones ad sacrarum literarum lectionem ac lucidiorem cognitionem perutiles, und Hebraismi ordine literarum digesti), welche auch separat unter dem Titel Hebraismi et Canones pro intellectu sacrae scripturae zu Lyon 1566 und 1588 erschienen ist. Ferner erschien Hieronymi Oleastri in Isaiam Prophetam Commentarii opera Raymundi de Hezecque, Paris. 1622 et 1656; außer der Vulgata findet sich hier eine Auctoris versio. Auch dieser Commentar bietet eine Erklärung des Literal- und des Moralsinnes. Oleaster ist als Exeget aller Beachtung werth; selbst Richard Simon fällt über ihn ein nicht ungünstiges Urtheil Histoire critique du V. T. 3, 12 [éd. Rotterdam 1685, 422]). Noch sei erwähnt sein Liber contra haereses sui temporis; ob diese Schrift gedruckt ist, kann nicht constatirt werden. (Vgl. Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, 182. 335; Zedlers Universallexik. XXV, Leipz. u. Halle 1740, 1190 f.; [Iselins] Historisches Lexikon, Basel 1744 s. v.; Jöcher, Gelehrtenlexikon s. v. und Rotermund, Fortsetzung und Ergänzungen zu Jöchers Gelehrtenlex. V, Bremen 1816, 1066.) [Hoberg.]

Olesnicki, Sbigneus, s. Krakau VII, 1031.

Olevian, Kaspar, einer der ersten Prediger und Förderer des Calvinismus in Deutschland, wurde 1536 zu Trier als Sohn eines Bäckermeisters geboren. Den ersten Unterricht erhielt er in verschiedenen Pfarr- und Klosterschulen seiner Vaterstadt, wurde aber schon mit 13 Jahren nach Paris, dann auf die Schulen zu Orleans und Bourges geschickt, um sich auf die weltliche Rechtswissenschaft zu verlegen. Während seines mehrjährigen Aufenthaltes in diesen Städten, namentlich in den beiden letzteren, ward er mit den Religionsneuerungen Calvins bekannt und hielt sich schon heimlich zu den Hugenotten. Im J. 1557 ließ er sich zum Doctor des weltlichen Rechts promoviren, nahm sich aber, wie sein Biograph erzählt, in dem Augenblicke einer Todesgefahr vor, eine andere Laufbahn zu ergreifen, indem er das Gelübde machte, wenn Gott ihn aus der Noth erretten würde, „seinem Vaterlande das Evangelium zu predigen, falls er dazu berufen würde“. Nun verlegte er sich auf die heilige Schrift, las die Werke Calvins, begab sich dann, nachdem er sich kurze Zeit in seiner Vaterstadt aufgehalten, nach Genf, pflog persönlichen Umgang mit Calvin, mit Beza, ebenso zu Zürich mit Bullinger, Petrus M. Vermigli und Farel. Er eignete sich ganz die calvinischen Lehrmeinungen an und kehrte dann als eifriger Verfechter derselben 1559 nach Trier zurück. Auf eine Berufung zum „Prediger des Evangeliums“ konnte er sich nun allerdings in der Stadt des geistlichen Kurfürsten keine Rechnung machen. Er bediente sich daher, nach dem Beispiele vieler Schweizer Reformatoren, des Kunstgriffes, daß er sich von dem Stadtmagistrate an einer Schule zur Unterweisung der Jugend in weltlichen Wissenschaften anstellen ließ, benutzte aber schon sofort in den ersten Wochen diese [illegible] Stellung dazu, der Jugend statt Grammatik und Rhetorik seine neuen Religionsmeinungen beizubringen. Die Abwesenheit des Kurfürsten Johannes von der Layen, der sich mit den mei[illegible] seiner Räthe auf dem Reichstage zu Augsburg befand, ermuthigte ihn zu dem weitern Sch[illegible] öffentlich als Prediger des Calvinismus vor der trierischen Bürgerschaft aufzutreten. Einer der Bürgermeister der Stadt nebst etlichen Rathsherren schlugen sich auf seine Seite, wogegen die gr[illegible] Majorität im Rathe Entfernung des unberu[illegible] Predigers forderte. Des Friedens wegen wurde der Minorität zugestanden, die Angelegenheit auch [illegible] Abstimmung unter den Zünften kommen zu lassen; aber auch bei diesen stieß Olevians Religionsneuerung entschieden auf Widerspruch, indem nur drei Zünfte, jedoch auch diese nicht einstimmig, für dieselbe, elf Zünfte aber dagegen und für Verbleiben bei dem alten katholischen Glauben sich aussprachen. Die kleine neuerungssüchtige Par[illegible] aber, welche doch selber auf Abstimmung im Rathe und in den Zünften gedrungen hatte, erkannte das Resultat, als es gegen sie ausgefallen war, nic[illegible] und nahm jetzt ihre Zuflucht zu betrügerischen [illegible]teln, indem ihr Führer im Rathe, Johann [illegible] eine Protestation einreichte mit der Berufung [illegible] in Gemäßheit des Religionsfriedens (von 15[illegible] es jedem frei stehe, sich zu der Augsburger Confession zu bekennen. In Wahrheit aber [illegible] Olevian durch sein Predigen eben jenem Religionsfrieden gröblich zuwider gehandelt; denn der [illegible]vinismus, den er predigte, war in jenem Religionsfrieden nicht einbegriffen. Nur das katholische [illegible] das lutherische (augsburgische) Bekenntniß [illegible] im deutsch-römischen Reiche anerkannt und [illegible] andere förmlich ausgeschlossen, und weil die [illegible] Trier nicht reichsunmittelbar war, durfte sie [illegible] Einwilligung ihres Landesherrn, des Kurf[illegible] nicht einmal die Augsburger Confession anne[illegible] Aus diesem Grunde und weil die Häupter [illegible] Religionsneuerung vermittels rebellischer [illegible]lungen gegen den Kurfürsten ihrer Sache Ein[illegible] und Geltung zu Trier zu verschaffen gesucht [illegible] ließ der Kurfürst gerichtliche Verfolgung ge[illegible] Olevian und die Hauptführer der Religions[illegible]rung einleiten, während er die unwissend [illegible]führten unter der Bürgerschaft durch [illegible]

der Bestimmungen des Religionsfriedens und der Unrechtmäßigkeit ihres Thuns zum Gehorsam zurückzubringen suchte. Zugleich wies er hin auf die gesetzlichen Folgen, welche ihr Verharren bei der Neuerung für sie haben müsse, indem er das Recht habe, sie zur Auswanderung anzuhalten. Während der langwierigen Verhandlungen zwischen dem Stadtrathe und dem Kurfürsten wußten die Anhänger Olevians unter der Bürgerschaft Mißtrauen gegen den Kurfürsten zu säen, als wolle derselbe die Gerechtsame und Freiheiten der Stadt schmälern; sie suchten auch die sämmtlichen benachbarten lutherischen Fürsten in ihr Interesse zu ziehen, damit dieselben, im Widerspruche mit dem Religionsfrieden, durch Gesandte ihrer Sache Schutz gegen ihren Landesherrn angedeihen lassen sollten. Sicher würde die Aufregung noch schlimmer und die Unterdrückung derselben dem Kurfürsten noch schwieriger geworden sein, wenn nicht jene Gesandten der lutherischen Fürsten sich an Ort und Stelle überzeugt hätten, daß Olevians Anhänger sich offenbar rebellischer Handlungen gegen ihren Landesherrn schuldig gemacht hatten, und daß es nicht die Augsburger Confession, sondern Calvins Lehre war, welche Olevian predigte. Nach diesen Entdeckungen legten sie dem Kurfürsten keine weiteren Schwierigkeiten mehr in den Weg, und dieser machte nunmehr Gebrauch von seinem Rechte, indem er die bei der Religionsneuerung verharrenden Bürger zur Auswanderung aus der Stadt und dem Erzstift anhielt. Bald nach dieser Ausweisung erscheint Olevian als Professor der Theologie an der Universität zu Heidelberg und als Prediger; denn eben zu Ende desselben Jahres, wo jene Vorgänge in Trier stattgefunden hatten (1559), war Friedrich III., Kurfürst von der Pfalz, vom Lutherthum zum Calvinismus übergetreten. Er machte von seinem Reformationsrechte Gebrauch, entfernte die lutherischen Professoren und Prediger und setzte Theologen des calvinischen Bekenntnisses, unter diesen auch Olevian, an ihre Stellen ein (1561). Olevian war es nun, der mit dem ebenfalls wegen seines Calvinismus aus Breslau vertriebenen Zacharias Ursinus den bekannten „Heidelberger Katechismus", eine Bekenntnißschrift des Calvinismus, ausarbeitete, der 1563 zum ersten Mal erschienen ist. Vierzehn Jahre hindurch wirkte Olevian zu Heidelberg als Professor der Theologie, als Prediger und Rathgeber des Kurfürsten zur Durchführung der kirchlichen Reformen im Sinne der Lehren und Einrichtungen Calvins. Indessen trat unter dem nachfolgenden Kurfürsten Ludwig ein neuer Religionswechsel in der Kurpfalz ein, indem dieser Fürst zum Lutherthum zurückkehrte. Die calvinischen Theologen wurden wieder ihrer Stellen entsetzt und des Landes verwiesen (1575). Olevian hielt sich nunmehr eine Zeitlang in Holland auf, konnte dort den Prinzen Johann von Nassau-Katzenellenbogen, einen Anhänger des Calvinismus, kennen, und als dieser 1577 die Regierung von Nassau angetreten hatte, wurde Olevian als Professor und Prediger nach Herborn berufen (1584). Dort starb er im J. 1587. Was Olevians Charakter angeht, so hat sogar sein treuester Freund, Theodor Beza (s. d. Art.), der selber von dem Lutheraner Heßhus ein „wildes Thier" genannt wurde, große Heftigkeit und ungestümen Feuereifer in ihm gefunden. Diese Eigenschaften waren allerdings bei Calvins und Beza's Schülern gewöhnliche Erscheinungen, und aus ihnen erklärt sich wohl auch die alles Maß übersteigende Gehässigkeit des Heidelberger Katechismus in der Frage von dem Meßopfer, welches als eine „vermaledeite Abgötterei" bezeichnet wird. Olevian hat auch verschiedene Schriften hinterlassen, welche theils zu seinen Lebzeiten, theils nach seinem Tode erschienen sind; außer Predigten und Noten zu den apostolischen Briefen ist besonders zu nennen: De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos, Genevae 1585, in deutscher Bearbeitung unter dem Titel Gnadenbund Gottes, Herborn 1593. Auch hat er sich in mehreren Schriften die unfruchtbare Mühe gegeben, Luthers Lehre von dem Abendmahle mit der Lehre der reformirten Kirchen zu vereinigen. (Vgl. die Acten bei Hontheim, Hist. Trevir. diplom. II, Aug.-Vindel. 1750, 783 sqq.; J. Marx, Kaspar Olevian oder der Calvinismus in Trier im J. 1559, Mainz 1846. Vom protestantischen Standpunkt aus wurde Olevian verherrlicht von Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus [Leben und ausgew. Schriften der Väter und Begründer der ref. Kirche VIII], Elberfeld 1857.) [Marx.]

Olga, s. Helena V, 1741.

Olier, Johann Jacob, Stifter und erster Vorsteher des Seminars von St. Sulpice zu Paris, wurde als Sohn eines kgl. Requetenmeisters 1608 zu Paris geboren. Seine Eltern bestimmten ihn für den geistlichen Stand und verschafften ihm eine Pfründe, und der junge Olier, den der hl. Franz von Sales schon 1622 für eine zukünftige Zierde der Kirche erklärte, machte seine theologischen Studien mit glänzendem Erfolg an der Sorbonne. Von einer Reise nach Rom und Loreto zurückgekehrt, verband er sich mit dem hl. Vincenz von Paul, und diese Verbindung gab ihm die Idee ein, in der Auvergne, wo seine Abtei Pébrac lag, Missionen zu halten. Er that dieses, nachdem er 1633 die Priesterweihe erhalten hatte, mit glücklichem Erfolg; auch machte er 1638 eine Reise in die Bretagne, um die Nonnenklöster zu reformiren. Seine Verdienste wollte der Cardinal Richelieu mit dem Bisthum Chalons-sur-Marne belohnen, allein Olier schlug das Anerbieten aus, denn er hatte bereits den Plan gefaßt, zur Bildung des Clerus ein Seminar zu errichten. Zuerst (1642) sammelte er einige Geistliche um sich, mit denen er zu Vaugirard bei Paris ein gemeinsames Leben führte, dann, kaum vier Monate später, nahm er die Parochie von St. Sulpice zu Paris als Mittel zur Förderung seines Zweckes an. Diese Pfarrei

befand sich damals in einem sehr entsittlichten Zustande, aber dem gemeinsamen eifrigen Wirken Oliers und der Seinigen gelang es bald, die Pfarrei zu einer der besten in Paris umzuwandeln. Namentlich arbeitete Olier mit großem Erfolg dem Duelle entgegen und vermochte es über Viele, daß sie öffentlich in der Kirche gelobten, weder jemanden zum Zweikampf aufzufordern, noch eine Forderung dazu anzunehmen. Inzwischen nahm die Zahl der Geistlichen, mit denen Olier sich bei seinen Arbeiten umgab, sehr zu, so daß er seinen Plan der Gründung eines Seminars verwirklichen konnte; zugleich baute er eine neue Kirche des hl. Sulpitius. Ein Theil seiner Geistlichen hatte die Direction des Seminars, die anderen hatten die gottesdienstlichen und seelsorglichen Functionen zu verrichten; alle mit einander lebten unter Oliers Leitung in Gemeinschaft. So entstand die Congregation von St. Sulpice (s. d. Art. St. Sulpice), welcher es bis auf die Gegenwart herab nie an Mitgliedern gefehlt hat, obgleich die Besorgung der Pfarrei, das Seminar von Paris und andere von den Sulpitianern geleitete Seminare viele Geistliche in Anspruch nahmen; selbst unter den Stürmen der Revolution erhielt sich die Congregation. Im J. 1652 legte der schwer erkrankte Olier die Pfarrstelle nieder und zog sich in sein Seminar zurück, welches er bis zu seinem Tode (2. April 1657) leitete. Außer dem Seminar zu Paris gründete er in mehreren anderen Diöcesen ähnliche Anstalten, eines sogar zu Montreal in Canada, wohin er zur Bekehrung der Heiden Missionare gesendet hatte; und wie sein Freund und geistlicher Vater, der hl. Vincentius von Paul, so stiftete auch er Schulen, Waisenhäuser und Gesellschaften zur Unterstützung der Armen und Kranken. Man hat von ihm auch einige ascetische Schriften, die mehrmals neu gedruckt wurden. (Vgl. [Giry,] Vie de M. J. J. Olier, prêtre, curé de St-Sulpice, Paris 1687; [Nagot,] Vie de M. Olier etc., Versailles 1818. Andere Biographien erschienen [anonym] zu Paris 1841, 1853 (in 2 Bänden) und sonst; eine Bearbeitung seines Lebens nach dem Französischen gab M. Clericus unter dem Titel Olier, der Stifter von St. Sulpice u. s. w. [Handbücher für das priesterliche Leben V], Schaffhausen 1861; Helyot-Migne, Dict. des ordres rel. s. v. Sulpice.) [Schrödl.]

Oliva, ehemalige Cistercienserabtei im Archidiaconat Pommerellen (s. d. Art. Pommern), zwei Stunden nordwestlich von Danzig in der Nähe der Ostsee, gehörte früher zur Diöcese Leslau (oder Wlocławek in Polen); im J. 1821 aber wurde sie durch die Bulle De salute animarum der Diöcese Culm einverleibt.

I. Oliva unter der Herrschaft der pommerellischen Fürsten. Das Jahr der Gründung des Klosters Oliva, eines Tochterklosters der ehemaligen Cistercienserabtei Kolbatz bei Stargard in Pommern, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Wahrscheinlich entstand es 1170 unter dem Herzog Subislaw, nach Anderen erst 1178 unter Sambor (Scriptores rerum Prussicarum I, Leipzig 1861, 669 sqq.). Die Urkunde, durch welche Sambor im J. 1178 dem Kloster sieben Dörfer nebst verschiedenen Rechten verleiht (Perlbach, Pommerellisches Urkundenbuch, Danzig 1882, 6), setzt die Gründung als bereits geschehen voraus. Die Nachfolger Sambors waren gleichfalls darauf bedacht, ihr Lieblingskloster, welches sie auch als Familiengruft erwählten, mit neuem ausgedehntem Landbesitz und werthvollen Gerechtsamen, eigener Gerichtsbarkeit, Freiheit von Abgaben und Lasten, Fischereigerechtigkeit u. s. w. auszustatten. Die Mönche suchten die zum Theil wüsten Landflächen urbar zu machen und zu cultiviren; besonders aber ließen sie sich die Befestigung des Christenthums in Pommerellen und die Ausbreitung der christlichen Religion unter den benachbarten heidnischen Preußen angelegen sein. Es ist indeß unrichtig, daß Christian (s. d. Art.), der Apostel und erste Bischof Preußens, ein Mönch des Klosters Oliva gewesen. Die friedliche Culturarbeit der Mönche von Oliva wurde öfters durch Kriegsunruhen und feindliche Einfälle gehemmt. Im J. 1224 zerstörten die heidnischen Preußen das Kloster und tödteten die Mönche. Ebenso überfielen die Preußen Oliva im J. 1234, äscherten die Klostergebäude ein und ermordeten 7 Laienbrüder und 34 Leibeigene des Klosters (Chronicon Olivense, in den Scriptt. rer. Pruss. V [1874], 597). Dieser Frevel wurde durch die Heidenfahrt des Markgrafen Heinrich von Meißen an den heidnischen Bewohnern Pomesaniens empfindlich gestraft. In den langen Grenzkriegen, welche Swantopolk (1220—1266), der bedeutendste Herzog des pommerellischen Fürstengeschlechtes, mit dem deutschen Orden führte, hatte Oliva viel zu leiden; im Verlauf von wenigen Jahren wurde das Gebiet des Klosters dreimal von dem Ordensheere verwüstet (1243, 1247 und 1252). Nachdem aber diese Streitigkeiten durch den päpstlichen Legaten Jacob, Archidiacon von Lüttich, spätern Papst Urban IV., beigelegt waren, herrschte fortan Frieden zwischen den beiden Parteien bis zum Tode Swantopolks (1266), der ebenso wie seine Vorfahren in Oliva beigesetzt wurde. Das pommerellische Fürstengeschlecht erlosch beim Absterben Mestwins II. im J. 1294. Pommerellen und mit ihm Oliva kam nun für kurze Zeit unter polnische Oberherrschaft (1295—1309). In dieser Zeit (1303) wurde das Augustinerkloster zu Schwornigatz, das urkundlich zuerst 1272 erwähnt wird, mit Genehmigung des polnischen Königs Wenceslaus II. mit Oliva vereinigt (Perlbach, Pommerell. Urkundenbuch 205. 540 f.; Script. rer. Pruss. I, 698). Im 13. Jahrhundert gründeten die Mönche von Oliva ein Nonnenkloster der Cistercienserregel in Zarnowitz; dasselbe wird zuerst in einer Urkunde vom Jahre 1257 erwähnt und blieb unter der Verwaltung von Oliva, bis es im J. 1590 auf Betreiben des Bischofs [illegible]

zewski in ein Benedictinerinnenkloster umgewandelt und mit der Culmer Congregation (s. d. Art. Culm III, 1226) vereinigt wurde (Scriptt. rer. Pruss. I, 673, Anm. 18; Fankidejski, Klasztory ...skie, Pelplin 1883, 8. 179).

II. **Oliva unter der Herrschaft des deutschen Ordens.** Im J. 1309, als Pomerellen an den deutschen Orden kam, begann für das Kloster Oliva eine neue Aera. Anfangs herrschte Mißtrauen zwischen dem Convent und dem deutschen Orden, wie dieß das Verhalten der ersten Comture von Danzig beweist; der deutsche Orden bevorzugte die Bettelmönche und war den begüterten Orden weniger zugethan. Doch bald erkannten die deutschen Ritter in den Mönchen von Oliva vortreffliche Gehilfen bei der Cultivirung des Landes und wandten ihnen deßhalb ihr Wohlwollen zu. „Sie waren uns allezeit wohlwollende und gütige Herren“, las man noch in späterer Zeit auf den Gedenktafeln der Wohlthäter in der Klosterkirche. Es bestätigten der Hochmeister Karl von Trier im J. 1312 und der Hochmeister Ludolf König im J. 1342 die dem Kloster früher in den Jahren 1235, 1283, 1291, 1295, 1303 und 1305 verliehenen und confirmirten Privilegien. Als im J. 1350 eine Feuersbrunst die Klostergebäude einäscherte, so daß nur die Wände (parietes) der Kirche, des Dormitoriums und Refectoriums übrig blieben, waren nach der Chronik unter der großen Zahl der namentlich aufgezählten Wohlthäter an erster Stelle auch nach dem Werthe ihrer Beiträge der Hochmeister Heinrich Dusemer, der Großcomtur (spätere Hochmeister) Winrich von Kniprode und der Abt Goswin von Kolbatz, und die Chronik fügt noch hinzu: De licentia magistri praedicti alii quam plurimi commendatores et officiales nobis subvenerunt. Für die Abtretung der wüsten Landflächen von Schwornigatz im J. 1333, der Fischereigerechtigkeiten auf der Weichsel und dem Frischen Haff und ähnlichen für das Kloster wenig nutzbaren Besitzthums an den deutschen Orden erhielten die Mönche theils Geldrenten, theils kleine, zur Abrundung ihrer Ländereien vortheilhafte Districte (Scriptt. rer. Pruss. I, 717). Am werthvollsten war aber für den Convent der wirksame Schutz, dessen er sich seitens des deutschen Ordens erfreute, so daß er sich jetzt friedlich und ungestört den christlichen Culturinteressen im Geiste des Cistercienserordens widmen konnte. Die Mönche waren bestrebt, die ausgedehnten Ländereien rationell zu bewirthschaften und nutzbar zu machen, ihren Leibeigenen Befreiung oder Erleichterung von den Frohndiensten zu verschaffen, den Armen und Kranken fortwährend ihre liebevolle Fürsorge zuzuwenden. Bischof Gerward von Leslau rühmt in einer Urkunde vom Jahre 1301 die Gastfreundschaft Oliva's und die fortwährende Armenpflege pauperum refectio continua, s. Perlbach, Pomerellisches Urkundenbuch 530). Die Unterhaltung eines Krankenhauses zum Besten der Umwohner des Klosters rechneten die Mönche später zu den ältesten ihrer Pflichten. Die Ländereien Oliva's bestanden um das Jahr 1380 aus sieben großen Gütercomplexen oder Curien (Rathstube, Grebin, Sukczyn, Starzyn, Most oder Brück, Tuchom, Oliva), die von einem Vogt (curiae praefectus) verwaltet wurden und außer den Wirthschaftsgebäuden auch je eine Kapelle hatten. Allmälig errichteten sie in ihrem Territorium sieben Pfarreien (Oliva, Langenau, Mechow, Matern, Starzyn, Rahmel, Rosenberg). Das stille, religiöse und doch betriebsame Leben der Mönche verfloß unter der etwa 150jährigen Ordensherrschaft ohne bedeutendere Störung. Erst gegen Ende der Ordensherrschaft ward das Kloster zweimal schwer heimgesucht. Im J. 1433 drangen die Husiten, welche als Verbündete des polnischen Königs das Ordensland Pommerellen raubend und sengend durchzogen, auch bis Danzig und Oliva vor, plünderten das Kloster und die Kirche und zerstörten einen großen Theil der Klostergebäude; die Kirche jedoch erlitt keine wesentliche Beschädigung. Im Jahre 1440 wurde zu Marienwerder gegen den deutschen Orden der preußische Bund geschlossen, dem aber die einflußreichen Aebte von Oliva und Pelplin, sowie der Prior von Karthaus nicht beitraten. Der 12jährige Städtekrieg (1454 bis 1466), der nach der Besiegung des deutschen Ordens durch den preußischen Bund und die Polen mit dem Thorner Frieden vom Jahre 1466 seinen Abschluß fand, hatte auch für das Kloster Oliva wiederholte Verwüstungen seines Gebietes und Contributionen zur Folge. Durch den Thorner Frieden fiel Pommerellen und mit ihm Oliva an Polen.

III. **Oliva unter polnischer Herrschaft** (1466—1772). Dieser Zeitraum bildet eine wechselvolle Periode in der Geschichte des Klosters. Um das Jahr 1480 wurde Oliva von den polnischen Cistercienserklöstern, speciell von dem Abt von Mogila bei Krakau, aufgefordert, sich ihnen anzuschließen und die studirenden Mönche nach Krakau zu senden. Auf die Beschwerde der beiden Klöster Oliva und Pelplin entschied das Generalcapitel des Cistercienserordens zu Citeaux im J. 1487 und von Neuem im J. 1488, daß Oliva und Pelplin „wegen der großen örtlichen Entfernung und wegen der Verschiedenheit in Sprache und Sitte zwischen den Polen und ihnen nicht der Oberaufsicht und der Visitation der polnischen Klöster, sondern dem Commissar der norddeutschen Klöster rechts der Elbe (monasteria stagnalia, s. in Betreff der Bezeichnung Winter, Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschland III, Gotha 1871, 139) unterworfen sein sollten“. Zugleich wurde bestimmt, ne fratres monasteriorum praedictorum ad studia Cracouiensia mitti cogerentur, sed ad locum in Alemannia situm studiis operam nauaturi amandarentur (Scriptt. rer. Pruss. V, 637). Demgemäß finden sich z. B. im Universitätskatalog von Leipzig bei dem Jahre 1498 und 1511 Mönche aus Oliva

verzeichnet (Winter III, 69. 71). Erst im J. 1580 wurden Oliva und Pelplin mit der polnischen Ordensprovinz vereinigt, nachdem die monasteria stagnalia in der sog. Reformationszeit größtentheils untergegangen waren. Man ersieht aus dem Decret des Generalcapitels vom Jahre 1487, wie aus den Namensverzeichnissen der Conventualen, daß die Mönche der beiden pommerellischen Cistercienserklöster Oliva und Pelplin bis zum 16. Jahrhundert, wenn nicht ausschließlich, so doch zum größten Theil deutscher Nationalität waren; erst seit dem Ende des 16. Jahrhunderts sind die Religiosen gemischter Nationalität (deutsch und polnisch). Wie Oliva seine Unabhängigkeit gegenüber der polnischen Ordensprovinz längere Zeit durch Anrufung des Generalcapitels wahrte, so vertheidigte es seine Rechte gegenüber dem Bischof von Leslau mit Erfolg durch Appellation an den apostolischen Stuhl. Der Bischof verlangte nämlich von Oliva um das Jahr 1500 die Zehntenzahlung und die Unterordnung unter seine Jurisdiction. Das Kloster war aber bereits seit dem 13. Jahrhundert von der bischöflichen Jurisdiction durch päpstliche Privilegien eximirt und von der Zehntenzahlung durch die früheren Leslauer Bischöfe Michael im J. 1249 und Gerward im J. 1301 gegen Abtretung einiger Klosterdörfer befreit (Perlbach, Pommerellisches Urkundenbuch 73. 109. 530). Einen schweren Schlag erlitt aber Oliva unter der polnischen Herrschaft durch Entziehung der freien Abtswahl. An die Stelle der Wahlfreiheit trat um die Mitte des 16. Jahrhunderts das usurpirte Nominationsrecht des Königs; die sog. Wahl des Abtes seitens der Mönche war ein leerer Schein, eine cerimonielle Zustimmung zu der vom Könige getroffenen Wahl. Der letzte Abt, welchen die Mönche frei aus ihrer Mitte erwählten, war Lambert Schlieff (1549 bis 1557). Zu dem ersten Eingriff kam noch die Beschränkung, daß, wie der Reichstag zu Petrikau 1538 bestimmte, nur polnische Mönche von adeliger Herkunft als Aebte wählbar sein sollten; ein bürgerlicher könne nur gewählt werden, wenn kein passender adeliger zu finden sei. Auch auf den Reichstagen zu Krakau (1539) und zu Petrikau (1550) wurden Mönche bürgerlicher Herkunft von der Abtswürde ausgeschlossen; um nicht bezüglich der adeligen Candidaten in Verlegenheit zu kommen, beschloß man zu Petrikau, daß auch adelige Weltpriester polnischer Nationalität gegen die Verpflichtung, in den Orden einzutreten, wählbar seien. Auf dem Reichstag zu Krakau (1588) erhielten die Diöcesanbischöfe das Recht der Administration des Klosters nach dem Tode des Abtes und der Leitung der Abtswahl (s. die angeführten Reichstagsbeschlüsse in Voll. Legum Poloniae, Petersburg 1859, I, 257. 269; II, 9. 258). Erst im J. 1736 concedirte der König August III. auf wiederholtes Drängen der preußischen Stände in den Pacta conventa den beiden Klöstern Oliva und Pelplin wieder die freie Wahl ihrer Aebte, doch mit der Einschränkung, daß nur Adelige gewählt würden und dem Könige die Bestätigung der Wahl vorbehalten bliebe. Die sog. Reformation brachte auch über das Kloster Oliva viel Unheil in materieller wie in religiöser Hinsicht. [illegible] der Säcularisationssucht jener Zeit waren auch [illegible] preußischen Stände (diese behufs Gründung einer Landesschule), die Magnaten des Landes, die mä[illegible]gen Patricier Danzigs lüstern nach den Gütern der reichen Klöster Pommerellens (Oliva, Pel[illegible] Zuckau, Karthaus, Zarnowitz). Selbst der B[illegible] von Leslau, Zebrzydowski, ließ sich im J. 154[illegible] vom König Sigismund August die Verwaltung der Güter der genannten Klöster auf Lebens[illegible] oder doch für die Zeit seines Episcopats in Le[illegible] übertragen, um, wie er angab, dem Verfall der Klöster und der Veräußerung oder Besitznahme ihrer Güter durch Fremde ein Ziel zu setzen. [illegible] energische Protest der fünf Stifter veranlaßte je[illegible] den König zur Zurücknahme seiner Schenk[illegible] (Lengnich, Gesch. der preußischen Lande II, Dan[illegible] 1722, 49). Der König, welcher häufig in G[illegible]verlegenheit war, verpfändete im J. 1561 der S[illegible] Danzig für die Anleihe von 100 000 Th[illegible] das Besitzthum der Klöster Oliva, Zarno[illegible] Zuckau und Karthaus, welche sich auf fünf J[illegible] für das Kapital als Selbstschuldner verb[illegible] und dem Magistrat die Oberaufsicht über [illegible] Einkünfte einräumen mußten (Lengnich 18[illegible]). [illegible] J. 1577 wurde das Kloster Oliva von Dan[illegible] Soldaten in vandalischer Weise ausgeplündert, verwüstet und zerstört; nur die Mauern der K[illegible] und der Klosterwohnungen blieben übrig. [illegible] Ueberfall hatte darin seinen Grund, daß O[illegible] zum neuerwählten polnischen König Stephan [illegible]thory hielt, der Danzig mit Krieg überzog, we[illegible] ihm die Anerkennung verweigerte; die Abneig[illegible] der Häretiker gegen die katholischen Mönche [illegible]gerte noch die Erbitterung. Die Stadt mußte [illegible] ihrer Unterwerfung an Oliva 20 000 Gulden E[illegible]schädigung zahlen; außerdem steuerten der K[illegible] und die polnischen Großen bedeutende Summen zur Restauration des Klosters bei. Weit bekla[illegible]werther als die materiellen Verluste war die E[illegible]buße, welche die Klosterzucht im 16. Jahrhundert erlitt. Unter den vier Aebten Lambert Sc[illegible] (1549—1557), Caspar Geschke (1558—1[illegible] und 1569—1584), Nic. Loka (1560—1569) [illegible] Joh. Kostka (1584—1588) gerieth die D[illegible] bei den Mönchen sehr in Verfall. Durch P[illegible]kämpfe und Intriguen suchte man die Abts[illegible] zu erlangen und zu behaupten, die Klostergüter wurden verschleudert; im Convente herrschte [illegible] weltliches und zügelloses Leben, die Orden[illegible] war vergessen. Schlieff wurde 1557 wegen [illegible]geudung der Klostergüter und wegen anderer Vergehen vom Generalcapitel seines Amtes entsetzt. Geschke aus Konitz führte ein bewegtes [illegible] Früher der Häresie zugethan, bekehrte er sich [illegible] Mönch und Abt in Oliva. Nach zwei [illegible] ging er durch den Machtspruch des Königs [illegible] Absicht, die Klostergüter für die geplante [illegible]

erwähnte Anleihe bei der Stadt Danzig zu verpfänden, er entgegentrat, der Abtswürde verlustig, die er indeß 1569 wieder erlangte. Der frühere Frauenburger Domherr, Abt Nic. Loka, verwaltete das Kloster als eine Apanage; die Zahl der Mönche hatte sehr abgenommen. Gerade in der Zeit, als die klösterliche Zucht in Oliva so verfallen war, trat Philipp Adler aus Konitz 1580 als Novize in's Kloster ein. Voll Unwillen über die Zuchtlosigkeit und Ungebundenheit im Convente verließ Adler im J. 1584 mit drei gleichgesinnten jungen Mönchen Oliva und wandte sich an den seeleneifrigen Diöcesanbischof von Leslau, Rozrazewski, mit der Bitte, ihnen den Aufenthalt in einem andern Kloster zu gestatten, bis in dem Klosterleben Oliva's Wandel geschaffen sei. Der Bischof willfahrte ihrer Bitte; Adler wurde in das Jesuitencolleg nach Posen gesandt. Nach dem Tode des Abtes Johannes Kostka sollte in Oliva die wahre Reformation in katholischem Geiste beginnen. Als der eigentliche Reformator ist der Bischof Rozrazewski, dem ganz Pommerellen wegen der Wiederherstellung des Katholicismus an vielen Orten zum größten Dank verpflichtet ist, anzusehen; sein Hauptwerkzeug aber war der genannte Philipp Adler, von dem auch der eine Theil der **Annales Olivenses** herstammt. Rozrazewski führte im J. 1589 die vier erwähnten eifrigen Mönche nach Oliva zurück und wußte die Nomination des preußischen Edelmanns Konarski zum Abt sowie die Wahl des Nominirten durchzusetzen. Adler wurde Anfangs Novizenmeister und seit 1593 Prior bis zu seinem Tode im J. 1630; er war die Seele bei der Erneuerung und Wiederbelebung des klösterlichen Geistes in Oliva. Der Anfang der Reformation war schon im J. 1580 vom Cistercienserorden selbst gemacht worden. In diesem Jahre wurde nämlich der Abt von Castiglione, Edmund vom Kreuze, vom Generalabt als Visitator aller Cistercienserklöster in Polen und Preußen entsandt. Der fromme Abt, später Generalabt von Citeaux, hielt nach Beendigung der Visitation ein Provinzialcapitel in Wongrowitz ab und erließ sehr heilsame Bestimmungen in den sog. **Statuta Edmundana**, welche in der ganzen Folgezeit bei den polnischen Cistercienserklöstern in großem Ansehen standen. Edmund vom Kreuze war es auch, der die preußischen Klöster Oliva und Pelplin der polnischen Ordensprovinz im J. 1580 zutheilte. Nach dem Provinzialcapitel nahm er eine zweite Visitation vor und bat darauf den König, durch seine Auctorität die Ausführung der getroffenen Anordnungen mitfördern zu helfen. Im J. 1590 visitirte gleichfalls, als besonderer Bevollmächtigter des Generalabtes Edmund, der Prior Claudius aus Frankreich die Klöster der polnischen Ordensprovinz. Von nachhaltiger Wirkung waren jedoch erst die wiederholten, vom Bischof Hieronymus von Rozrazewski (gest. 1600) im Auftrag des Papstes vorgenommenen Visitationen der Klöster; der Diöcesanbischof, ein Mann von apostolischem Eifer, stand den Verhältnissen näher als die außerordentlichen Visitatoren des Ordens aus Frankreich und konnte sich schneller und leichter über den Zustand des Klosters und die Ausführung seiner Bestimmungen unterrichten. Die innigen Beziehungen Oliva's zu den Jesuiten bestanden auch weiter fort. Einige Mönche wurden zur weitern Ausbildung in ein Jesuitencolleg oder nach Krakau geschickt. Seit dem Jahre 1589 erfreute sich das Kloster wieder einer Reihe tüchtiger Aebte; unter diesen war David Konarski (gest. 1616), der die Kirche verschönerte, für die Klosterbibliothek sorgte, 1603 das Recht, die Inful zu tragen, für die Aebte von Clemens VIII. erwirkte und 1611 Theilung der Klostergüter zwischen dem Abt und Convent vornahm. Auch Adam Trebnitz (1617 bis 1630) war ein heiligmäßiger und gelehrter Mann, welcher nicht bloß in Oliva, sondern in allen polnischen Cistercienserklöstern als Commissar der polnischen Ordensprovinz die Beobachtung der Ordensregel streng überwachte und mit christlichem Starkmuth die Brandschatzung des Klosters und der Kirche durch die rohen Söldnerhaufen Gustav Adolfs im J. 1626 ertrug. Kensowski (1641 bis 1667), der auf die Ausschmückung der Kirche mit neuen Altären und auf die Bereicherung der Klosterbibliothek eifrig bedacht war, feierte noch in der Nacht des 3. Mai 1660 den Abschluß des Olivaer Friedens, durch den der schwedisch-polnische Krieg beendigt wurde, in Anwesenheit der Gesandten durch ein **Te Deum** am Hochaltar der Kirche. In der Olivaer Kirche hatte auch der Kronprinz von Schweden und neu erwählte König von Polen, Sigismund III. (1587—1632), den Wahlvertrag vom Jahre 1587 beschworen. Unter den polnischen Aebten verdient außer Trebnitz noch ganz besonders Hacki (1683—1703) erwähnt zu werden. Seit 1646 Mönch in Oliva, war er später eine Zeitlang Kaplan der Königin Christine von Schweden; sie verwandte ihn bei verschiedenen Staatsgeschäften, unter anderem auch bei ihrer Bewerbung um den polnischen Thron im J. 1668. Hacki war ein Mann von großer Gelehrsamkeit, welcher die Mönche durch sein Beispiel und durch eindringliche Reden zur strengen Beobachtung der Ordensregel und zur Beschäftigung mit gelehrten Studien antrieb und viel für die Verschönerung der Kirche that (der jetzige Hochaltar und mehrere Seitenaltäre sind von ihm errichtet). Auf sein Betreiben ward 1673 eine Buchdruckerei im Kloster eingerichtet, die erst 1744 wieder einging, indem die Pressen an die Jesuiten in Braunsberg verkauft wurden; unter den vielen Büchern, welche daselbst gedruckt wurden, sind hier anzuführen **Sermones (5 voll.)** von Hacki und seine Schrift **Maria Deipara semper Virgo**; alsdann mehrere Schriften seines Bruders, der Rector des Jesuitencollegs in Altschottland bei Danzig war. Aus der Zeit des letzten Abtes unter polnischer Herrschaft, Rybinski (1740—1782), sind die beiden trefflichen Prioren Rohweder und Werner zu nennen, welche die Disciplin unter den Conventualen

strenge überwachten und die Einkünfte des Klosters vorzüglich administrirten. Durch Rybinski gelangte besonders die Tonkunst in Oliva zu Ehren; unter ihm wurden die beiden Orgeln in der Kirche, von denen die größere höchst bemerkenswerth ist, errichtet, sowie die neue Abtei (jetzt königliches Schloß) mit herrlichen Parkanlagen angelegt.

IV. Oliva unter preußischer Herrschaft. Bei der ersten Theilung Polens im J. 1772 erhielt Friedrich II. das polnische Preußen mit Ausnahme von Thorn und Danzig; diese kamen erst bei der zweiten Theilung (1793) an Preußen. Am 27. September 1772 erfolgte die Huldigung zu Marienburg, zu welcher der Abt Rybinski für sich und Namens des ganzen Convents den Exprior Werner abordnete. Bereits durch Cabinetsordre vom 1. und 2. November 1772 an den Kammerpräsidenten Domhardt entzog der König den Klöstern und Bisthümern der neu erworbenen Landestheile die Verwaltung ihrer Güter und überwies ihnen als Competenz 50 % des damals ermittelten Reinertrags, „damit die Geistlichen durch deren Bewirthschaftung nicht distrahiret und von ihren geistlichen Verrichtungen um so weniger behindert werden möchten". Die Competenz für Oliva betrug: für den Abt 4708 Thlr. 22 Gr. 7 Pf. und für die Mönche 3505 Thlr. 14 Gr. 4⁴/₅ Pf. (Lehmann, Preußen und die kath. Kirche IV [Publicationen aus den preuß. Staatsarchiven XVIII], Leipz. 1883, 469 ff. 562). In Betreff der Abtswahl traf der König, nachdem Domhardt über den Wahlmodus in Oliva und Pelplin gemäß den vorher angeführten Pacta conventa vom Jahre 1736 berichtet hatte, Anfangs die Bestimmung, daß es wie in Schlesien zu halten sei, d. h. drei von den Mönchen zu erwählende Candidaten seien dem König in Vorschlag zu bringen (Lehmann 473. 491. 554 f.). Später aber beanspruchte Friedrich II. das Nominationsrecht bezüglich der beiden Abteien Oliva und Pelplin; es wurde ihm auch von Rom zugestanden (Lehmann V, 15. 306 f. 309. 318. 479 f. 483. 502). Demgemäß wurde Karl von Hohenzollern, früher Officier, seit 1778 Coadjutor des Bischofs von Culm und seit 1779 Commendatarabt von Pelplin, im Jahre 1782 noch zum Commendatarabt von Oliva nominirt. Ebenso erhielt der letzte Abt Oliva's, Joseph von Hohenzollern, der spätere vortreffliche Bischof von Ermland, seine Würde im J. 1803 durch königliche Nomination. Seit dem Jahre 1772 verfiel indeß das berühmte Kloster mehr und mehr. Die Zahl der Mönche, die bis dahin über 40 und im 17. Jahrhundert gegen 70 betragen hatte, nahm ab. Die napoleonischen Kriege brachten auch über Oliva viel Ungemach; 1807—1814 kam es infolge des Tilsiter Friedens an den Freistaat Danzig. Das Säcularisationsedict vom 30. October 1810 kam bei Oliva im J. 1831 zur Ausführung. Das Kloster, in dem noch fünf Mönche lebten, wurde aufgehoben, die Klosterkirche und die Klostergebäude wurden der katholischen, die bisherige kleine Pfarrkirche ad s. Jacobum der evangelischen Pfarrgemeinde überwiesen. Die sehr bedeutende Bibliothek, welche die seltensten Werke und sehr viele Handschriften enthielt, kam hauptsächlich an die königliche Bibliothek in Berlin und an die Universität Königsberg, theilweise auch an das Priesterseminar in Pelplin. Die Klosterkirche (ss. Trinitatis), ein Backsteinbau in spätromanischem und gotischem Stil, bildet einen langgestreckten, unregelmäßig dreischiffigen, im Westen nur zweischiffigen Raum von 10 Jochen mit einschiffigem Querhause und einschiffigem fünfjochigem, von fünf Seiten des Achtecks eingeschlossenen Presbyterium, das einen Umgang in der Breite des nördlichen Seitenschiffes hat. Bemerkenswerth ist die ungleiche Breite der beiden Seitenschiffe sowie die basilikale Anlage des Mittelschiffes. Die schlanken Spitzhelme der beiden Treppenthürme an der Westfront, zwischen denen sich das Hauptportal befindet, und die drei Dachreiter geben dem Aeußern einen gewissen malerischen Reiz, welcher durch die Schönheit der Landschaft wesentlich erhöht wird (Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen, Danzig 1884, 96—122). Das Innere der Kirche läßt drei verschiedene Bauzeiten erkennen, welche sich an die Zerstörungen durch die Preußen 1234, durch den Brand 1350 und durch die Danziger 1577 anschließen. Die gotischen Gewölbe des Lang- und Querschiffes aus dem Jahre 1582 und des zweischiffigen Sommerrefectoriums aus dem Jahre 1594 beweisen, daß im Osten noch gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Gotik neben der Renaissance gepflegt wurde. In den Ueberresten der Kirche aus dem 13. Jahrhundert besitzen wir das älteste Bauwerk in den Provinzen Ost- und Westpreußen. Außer dem Sommerrefectorium sind noch zwei Haupträume des frühern Klosters architektonisch werthvoll: die Brunnenkapelle mit fein profilirten Sterngewölben und der Capitelssaal mit sechs gut profilirten Kreuzgewölben auf zwei achteckigen Granitsäulen. Der Kreuzgang hat spitzbogige Kreuzgewölbe. Kunstgegenstände sind in bemerkenswerther Anzahl hauptsächlich aus der Zeit von 1590—16[illegible] erhalten; an ihrer Herstellung waren die bedeutendsten künstlerischen Kräfte Danzigs betheiligt. Zu erwähnen ist der frühere Hochaltar (Trinitatisaltar) im nördlichen Seitenschiffe mit gotischen Motiven, ein Werk des Danziger Meisters [illegible] Spörer aus den Jahren 1604—1606; von [illegible] stammt auch das Frescobild im nördlichen Kreuzgang (Kreuzigungsgruppe) aus dem Jahre 1[illegible] Die schön geschnitzten Chorstühle stammen aus dem Jahre 1599. (Vgl. noch Kretschmer, Geschichte u. Beschreibung der Klöster in Pomerellen I [Cistercienserabtei Oliva], Danzig 1847; Neue [illegible] Provinzialblätter IX u. X [1850]; Encyklopedja Kościelna, Warszawa 1891; Słownik geograficzny, Warszawa 1886; [Ledebur], Neues allgem. Archiv für die Geschichtskunde des preußischen Staates, 1836, I, 345 f. II, 193 ff.; Janauschek, Originum Cisterciens. I, Vindob. 1[illegible]

186; Dittrich, Die mittelalterliche Kunst im Ordenslande Preußen, Köln 1887 [Vereinsschrift der Görresgesellschaft], 73. 75. 79; Kemper, Die Inschriften des Klosters Oliva, Neustadt i. Westpr. 1893 [Programm].) [Rosentreter.]

Oliva, Alexander de, O. S. Aug., Cardinal, geb. zu Sassoferrato in Umbrien 1407, schon als Kind infolge eines Gelübdes der Mutter 1413 dem Orden der Augustiner-Eremiten übergeben, wurde, nachdem er in Perugia die Philosophie gelehrt und in Basel dem Concil angewohnt hatte, 1439 zum Provinzialobern für Umbrien gewählt, bald auch von Eugen IV. zum Generalprocurator des ganzen Ordens ernannt. Durch Bitten beim Papste und zeitweise selbst durch die Flucht wußte er sich dieser Würde zu entledigen, um sich wieder ganz den Werken des Seeleneifers wie der Selbstheiligung hingeben zu können. Er wirkte als gewaltiger Prediger in den meisten großen Städten Italiens von Neapel bis Venedig und trat in mehreren mit Erfolg als Friedensstifter auf. Das Ordenscapitel von Tolentino wählte ihn 1459 zum Generalprior des ganzen Ordens, und Pius II. ernannte den wegen Demuth und Bußstrenge weithin verehrten Mann am 5. März 1460 zu Siena ganz unerwartet zum Cardinalpriester mit dem Titel der hl. Susanna, am 11. November 1461 auch zum administrator perpetuus des Bisthums Camerino. Nach mehreren kleinen Legationen, wie zur Friedensstiftung in Perugia oder zur Zurückführung Ancona's unter den Gehorsam, wurde er als legatus a latere beauftragt, zu Ancona von dem Despoten Thomas von Morea das Haupt des hl. Andreas entgegenzunehmen und einstweilen im Schlosse von Narni unterzubringen. Einige Monate später, nach Beilegung der Fehden, welche den Weg unsicher gemacht hatten, überbrachte er mit Cardinal Bessarion und dem Cardinalnepoten Franz Piccolomini die kostbare Reliquie nach Rom, wo sie Pius II. an der Milvischen Brücke feierlich entgegennahm. Als Cardinal setzte Oliva sein strenges Leben fort und verwendete seine Einkünfte zu Werken der Wohlthätigkeit, jedoch mit weiser Zurückhaltung gegenüber Ansprüchen seiner unbemittelten Verwandten. Noch hatte er das 56. Jahr nicht erreicht, als ein heiligmäßiger Tod ihn von der Erde hinwegnahm (21. [?] Aug. 1463). Er hinterließ einige theologische Tractate und Predigtwerke. (Vgl. Ph. Elssius O. S. A., Encomiasticon Augustinianum, Bruxellis 1654, 27 sq.; A. Ciaconius O. Pr., Vitae et res gestae Pontificum R. etc. II, Romae 1677, 1040 sqq.; Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Ingolstad. et Aug.-Vindel. 1768, 639 sqq.; L. Cardella, Memorie storiche de' Cardinali III, Roma 1793, 142 sgg.; L. Pastor, Gesch. d. Päpste II, Freiburg 1889, 205 f.) [O. Pfülf S. J.]

Oliva, Joh. Paul, S. J., General des Jesuitenordens (1664—1681), war geboren am 4. October 1600 zu Genua aus vornehmer und einflußreicher Familie, trat 1616 in die Gesellschaft Jesu und machte seine Studien in Rom gleichzeitig mit dem hl. Johannes Berchmans, dessen Vertrauen und besondere Hochachtung er genoß. Mehrere Jahre lehrte er zu Rom die humanistischen Wissenschaften, war jahrelang dem römischen Novizenmeister, für einige Zeit auch dem Visitator der sicilianischen Ordensprovinz als Gehilfe an die Seite gegeben, versah zehn Jahre hindurch selbst das Vertrauensamt des Novizenmeisters und war wiederholt Rector des deutschen Collegs. Durch Predigten in den bedeutendsten Städten Italiens (seit 1629) erwarb er sich den Ruf eines vortrefflichen Kanzelredners und war seit 1651 als ständiger Prediger im apostolischen Palaste angestellt, ein Amt, das er unter vier Päpsten bekleidete. Innocenz X. wollte ihn während seiner letzten Tage stets an seinem Sterbelager haben und von ihm zum Tode vorbereitet werden. Da die Altersschwäche des Ordensgenerals die Ernennung eines Generalvicars für die Leitung des Ordens nothwendig machte, fiel 7. Juni 1661 die Wahl auf Oliva, der schon bei den letzten Generalswahlen viele Stimmen auf sich vereinigt hatte. Er erhielt sofort die gesammte Leitung des Ordens und mit dem Tode des P. Nickel 1664 auch den Titel des Generals. Vergebens hatte er versucht, mit Rücksicht auf ein schweres Herzleiden und seine ganz zerrüttete Gesundheit von der Würde verschont zu bleiben, und es bedurfte der energischsten Vorstellungen von Seiten der fünf Assistenten, um ihn von der Niederlegung seines Amtes zurückzuhalten. Er starb am 26. November 1681. Oliva stand bei seinen Zeitgenossen im Rufe eines ernsten, vorzüglich tugendhaften Ordensmannes; der Grundzug seines Charakters war Güte und Versöhnlichkeit; seine zahlreichen Erlasse in Ordensangelegenheiten bekunden einen ungemein umsichtigen, erfahrenen und gewissenhaften Obern. Auch was von solchen Schriftstücken in feindlicher Absicht veröffentlicht worden ist (s. z. B. Döllinger-Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten II, Nördlingen 1889, Document Nr. 2), kann dieß nur bestätigen. Oliva veröffentlichte 6 Foliobände exegetischer Arbeiten, mehrere Bände gesammelter Predigten, 3 Bände häuslicher Erbauungsreden und am Ende seines Lebens eine Briefsammlung von nahezu 1000 Briefen, meist an hochstehende Personen; er wollte damit der verstümmelten Herausgabe einzelner dieser Schreiben in gehässiger Absicht, welche befürchtet werden mußte, zuvorkommen. Handschriftlich hinterließ er noch mehrere exegetische Commentare. Er erließ u. A. ein besonderes, alljährlich in den Studienhäusern des Ordens zu verlesendes Rundschreiben, in welchem er auf's Nachdrücklichste zum Studium der orientalischen Sprachen ermuntert. Seine Amtsführung als General fiel in eine der schwierigsten Zeiten des Ordens, der gerade von vielen Seiten heftig befeindet wurde. Neben dem Jansenisten- und dem Regalienstreit hatten namentlich die von den Gegnern des Ordens auf's Eifrigste geschürten Moralstreitigkeiten einen hohen Grad von Schärfe

erreicht. Oliva suchte seinen Orden nach wie vor in der goldenen Mitte zu erhalten. Displicet igitur nimia in jure divino humanoque interpretando indulgentia, moderatio justa non displicet; non enim duritiem sed soliditatem exigimus doctrinae, schrieb er 10. August 1680 an die Provinziale. Ausführlicher noch hat er die Richtung, die in Bezug auf Moralfragen von jeher in seinem Orden die herrschende war, in einem Briefe an P. Honorat Fabri (3. Februar 1669) ausgesprochen, so klar und bestimmt, daß Fabri den Brief seinem Apologeticus doctrinae moralis Soc. Jesu, Coloniae 1672, im Druck voranstellte. Oliva ist derjenige Jesuitengeneral, gegen welchen mit Vorliebe Anklagen gehäuft werden. Ranke schildert ihn (Die römischen Päpste III, 6. Aufl., Leipz. 1874, 85) als politischen Intriguanten und behäbigen, der Unthätigkeit sich hingebenden Lebemann, ohne weitern Beleg als den einer anonymen Schmähschrift, und sehr im Gegensatz zum Urtheile berufener Zeitgenossen und zu dem, was die von Oliva und über Oliva noch vorhandenen Documente ausweisen, und selbst was seine Stellung als möglich zuließ. (Vgl. N. Sotvellus, Bibliotheca Scriptorum Societ. Jesu, Romae 1676, 485; Journal des Savants, Février 1682, 43 ss.; de Backer, Biblioth. des Écrivains de la Compagnie de Jésus V, nouv. éd. par Sommervogel, Bruxelles-Paris 1894, 1884 ss.) [O. Pfülf S. J.]

Olivaint und seine vier Gefährten Ducoudray, Caubert, Clerc, von Bengy, sämmtlich aus der Gesellschaft Jesu, Opfer der Commune zu Paris 1871. Peter Anton Justus Olivaint wurde geboren zu Paris den 22. Februar 1816. Sein Vater war in Moskau zum Lieutenant ernannt worden, war aber wie die Mutter ein Kind der Revolution. So kam es, daß nach der ersten heiligen Communion erst die zündenden Vorträge des P. Lacordaire im J. 1835 die Aufmerksamkeit des jungen Olivaint wieder auf das Christenthum lenkten. Im folgenden Jahre begann Olivaint seine höheren Studien, und im J. 1837 erwählte er Geschichte als sein Fach. Im Beginne desselben Jahres vermochte ihn dann auch P. von Ravignan S. J., wieder das heilige Bußsacrament zu empfangen. Bald wurde Olivaint eines der thätigsten Mitglieder der damals erstehenden Vincenzvereine. In der École normale hatte Olivaint mit seinen Gesinnungsgenossen Anfangs einen harten Stand; denn sie wurden verlacht als „Bande der Einfältigen" (niais). Sie hielten aber fest und gewannen bald die Achtung Aller. Im J. 1839 faßte Olivaint den Entschluß, dem P. Lacordaire zu folgen und Dominicaner zu werden. Die Ausführung scheiterte aber an der Lage seiner Mutter, die seit dem Tode des Vaters auf ihn angewiesen war. Olivaint war nun zwei Jahre Professor der Geschichte, Anfangs zu Grenoble, dann am Colleg Bourbon zu Paris. Welchen Eifer er als Mitglied des Vincenzvereines entwickelte, erhellt daraus, daß er in einem Spitale an Einem Tage 50 Kranke zu bestimmen wußte, daß sie ihre Osterbeicht ablegten. Im Mai 1841 trat Olivaint in das Haus des Herzogs von La Rochefoucauld-Liancourt als Erzieher für dessen dritten Sohn Georg und blieb in dieser Stellung in Montmirail drei Jahre lang. Dort erhielt er dasselbe Zimmer, welches einst der hl. Vincenz als Erzieher der drei Söhne des Herrn von Gondi bewohnt hatte. In Montmirail stiftete Olivaint bald, wie er es früher auch in Grenoble gethan, einen Vincenzverein. Da der Herzog es übernahm, für Olivaints Mutter zu sorgen, so sah dieser endlich [illegible] Hindernisse gegen seinen Eintritt in einen Orden aus dem Wege geräumt. Er hatte unterdessen erkannt, daß Gott ihn in die Gesellschaft Jesu berufen, und so trat er zu Laval in's Noviciat ein am 2. Mai 1845, zur selben Stunde, als in der Kammer der Sturm gegen die Gesellschaft Jesu entfesselt wurde. Da infolge der Anordnung des P. Generals (Roothaan) die Anzahl der Bewohner der einzelnen Häuser vermindert werden mußte, so war Olivaint von October 1845 bis September 1846 in Vannes, dann wurde er als Professor der Geschichte [illegible] Colleg zu Brugelette angestellt. Ende 1847 wurde er aber wieder nach Laval geschickt, um dort Theologie zu studiren. Nachdem er zum Priester geweiht, vollendete er seine theologischen Studien zu Paris in dem Hause auf der Rue des Postes. Im [illegible] 1852 wurde er in dem Colleg auf der Straße Vaugirard, das der Gesellschaft gerade übertragen worden war, mit dem Unterricht in der Geschichte und der Leitung einer Congregation betraut. Inzwischen hatte er das dritte Probejahr zurückgelegt und wurde im J. 1857 zum Rector des Collegs ernannt. Im Anschluß an ein Hospital für genesende Mädchen gründete er dann das Oeuvre de la première sainte communion, eine Veranstaltung, arme, verlassene Mädchen auf eine der Sache entsprechende Weise zur ersten Communion vorzubereiten. (In den Jahren 1859—1877 wurden 2045 solcher Mädchen auf ihre erste heilige Communion vorbereitet.) Schon im J. 1856 hatte Olivaint für die Arbeiter die Gesellschaft des hl. Franz Xaver gegründet, die bei seiner Versetzung bereits 500 Mitglieder zählte. Im J. 1865 wurde er zum Obern des Hauses in der Rue de Sèvres ernannt. Zwei Jahre später starb seine Mutter hochbetagt. Der Sohn hatte sie schon lange [illegible] für ein eifriges katholisches Leben gewonnen [illegible] stand ihr selbst im Tode bei. Während des Krieges verwandelte Olivaint sein Haus in ein [illegible] Spital für Verwundete. Nachdem man sich [illegible] dem äußern Feinde abgefunden, brach der [illegible] Kampf los, den 18. März 1871. Olivaint [illegible] seine Mitbrüder hatten das Gewitter [illegible] sehen und gaben sich auch über ihr eigenes [illegible] keiner Täuschung hin. Olivaint hatte sich [illegible] ziehen sollen; als aber der Augenblick der Gefahr nahte, brachte er die Seinigen in Sicherheit [illegible] blieb selbst nur mit einigen Mitbrüdern [illegible]

Den 4. April gingen ihm von verschiedenen Seiten Warnungen zu. Um 6 Uhr erhielt er die Nachricht, daß die Feinde zwischen 7 und 8 Uhr kommen würden. Um 7¼ Uhr ging er nach der gewöhnlichen Hausordnung in den Speisesaal, aß aber nichts. Als sich dann die „Föderirten" an der Pforte meldeten, eilte P. Olivaint schnell auf sein Zimmer. Dort stärkte er sich mit dem Brode der Engel für die kommenden Leiden; denn man hatte, um für alle Fälle jede Verunehrung des Allerheiligsten auszuschließen, die beiden letzten heiligen Hostien auf das Zimmer P. Olivaints und eines andern Paters gebracht. Man durchsuchte das ganze Haus, fand aber weder Waffen noch Geld. Deßhalb wurden P. Olivaint, der Obere, und P. Caubert, der Procurator, der die Kasse zu verwalten hatte, als Gefangene auf die Polizeipräfectur geführt. — Johann Caubert erblickte das Licht der Welt zu Paris den 20. Juli 1811. Nach glänzenden Studien war er schon sieben Jahre als Advocat in Paris thätig gewesen, als er am 10. Juli 1845 vom P. Rubillon in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurde. Nachdem er seine theologischen Studien vollendet, war er drei Jahre im Priesterseminar zu Blois, sieben Jahre an der Schule St. Genovefa und zehn Jahre in der Rue de Sèvres als Minister, Procurator und Beichtvater thätig. In der Nacht, bevor man Olivaint und Caubert gefangen genommen, wurde von den „Föderirten" auch die Schule St. Genovefa heimgesucht. Von dort führten sie als Geiseln mit auf die Polizeipräfectur 8 Patres, 4 Brüder und 7 Knechte. Am 12. April wurden diese indessen mit Ausnahme P. Ducoudray's, des Rectors, und der PP. Clerc und von Bengy wieder freigegeben. — Leo Ducoudray war geboren zu Laval am 6. Mai 1827. Nachdem er seine juristischen Studien mit dem Doctorexamen abgeschlossen, trat er den 2. October 1852 zu Angers in die Gesellschaft Jesu ein. Nach Vollendung des philosophischen Studiums stand er mehrere Jahre dem Director der Studien an der Schule St. Genovefa zur Seite und widmete sich dann vom Jahre 1861 an für vier Jahre dem Studium der Theologie zu Lyon. Nachdem er sein drittes Probejahr zu Laon zurückgelegt, wurde er im Herbste 1866 zum Rector der Schule St. Genovefa ernannt. In dieser verantwortungsreichen Stellung legte er unter großen Schwierigkeiten unerschütterliche Festigkeit an den Tag. — Alexis Clerc, ein Pariser (geb. 11. Dec. 1819), hatte sich dem Seedienste gewidmet. Nach 13 Dienstjahren trat er im Herbste 1854 zu St. Acheul in die Gesellschaft Jesu ein. Die Philosophie wiederholte er in Einem Jahre und war dann fünf Jahre als Lehrer an der St. Genovefa-Schule thätig. Nachdem er vom Studium der Theologie, dem er sich vier Jahre lang zu Laval gewidmet, auf seinen alten Posten zurückgekehrt war, übernahm er als Priester auch noch die Leitung einer Congregation. Nach überstandener letzter Prüfung legte er am 19. März 1871 die feierlichen Gelübde ab, um sie bald mit seinem Blute zu besiegeln. — Anatole von Bengy, geboren zu Bourges den 19. September 1824, war neun Jahre Zögling der Jesuiten im Colleg zu Brugelette. Vom P. Roothaan selbst in die Gesellschaft Jesu aufgenommen, war er drei Jahre im Colleg zu Brugelette thätig. Nachdem er seine Studien vollendet, nahm er im J. 1856 als Feldkaplan am Krimkrieg theil. Dann war er sechs Jahre in verschiedenen Collegien thätig, widmete sich aber seit dem Jahre 1863 den Arbeiten in der Seelsorge. — Am Gründonnerstag 1871, den 6. April Abends, wurden der Erzbischof von Paris, Darboy, der Präsident Bonjean (ein Gallicaner, den P. Olivaint im Gefängniß bekehrte) und die PP. Ducoudray, Clerc und von Bengy übergeführt nach Mazas, einem Zellengefängniß. Den 13. April wurde den PP. Olivaint und Caubert die heilige Communion gebracht wie in den Zeiten der Verfolgung bei den alten Christen, nicht durch Priesterhand; eine fromme Frau brachte den himmlischen Schatz einer Gefangenwärterin, und diese überreichte ihn den Gefangenen. Denselben Tag noch wurden diese Beiden ebenfalls nach Mazas gebracht, wo die Gefangenen gar nicht mit einander verkehren konnten. P. Olivaint hatte gleich am Abend seiner Verhaftung die geistlichen Uebungen angefangen und setzte sie fort bis zum letzten Tage seines Lebens. Den 15. Mai gelang es abermals, den PP. Olivaint, Ducoudray und Clerc je eine consecrirte Hostie zukommen zu lassen, dießmal im Doppelboden eines Milchgefäßes. Am 22. Mai brachten nochmals zwei fromme Frauen jedem Pater vier heilige Hostien; dieß war das letzte Mal. Am Abend desselben Tages wurden viele Gefangene nach La Roquette gebracht, unter ihnen der Erzbischof Darboy mit 38 Priestern, zu denen auch die fünf Jesuiten gehörten. Dort wurde den Gefangenen am Morgen eine Stunde gemeinsamer Erholung gegönnt. Am 24. Mai brachte P. Olivaint dem Erzbischof die heilige Communion, und ebenso empfingen alle Priester den Leib des Herrn. Am selben Tage Abends wurde der Erzbischof Darboy mit den PP. Ducoudray und Clerc und drei anderen Geiseln an der Umfassungsmauer des Gefängnisses La Roquette erschossen. Freitag den 26. Mai wurden die PP. Olivaint, Caubert, von Bengy mit noch 48 anderen Gefangenen 3 km weit nach der Cité Vincennes an der Haxostraße gebracht. Dort wurden sie auf dem Hofe von einer wüthenden Menge einfach niedergemetzelt mit Revolver, Flinte, Bajonett und Säbel. Den folgenden Tag, den 27. Mai, ward die Commune besiegt. Pfingsten, den 28. Mai, entdeckte man die Leichen der sechs Opfer vom 24. Mai. Am Montag fand man die Opfer des Gemetzels vom 26. P. Caubert war so entstellt, daß ihn sein Schwager nicht mehr erkannte. P. Bazin erkannte die Leiche wieder an dem Kreuz und an dem Beutelchen, worin man ihm die heilige Communion geschickt. Beides trug P. Caubert auf der Brust. Für den Leichnam des P. Olivaint

diente als Bestimmungszeichen seine Lupe (er hatte sehr schlechte Augen), sein Reliquiarium und das Büchlein seines Particularexamens. Den P. von Bengy machte sein Kleid kenntlich; es war von mehr als zwanzig Kugeln durchbohrt. Die Leichen der fünf Jesuiten wurden in der Kapelle der japanesischen Martyrer in der Jesuskirche (Rue de Sèvres) aufgebahrt. Mittwoch den 31. Mai war feierlicher Gottesdienst und dann Beisetzung auf dem Friedhofe Mont-Parnasse. Unter dem Drucke der öffentlichen Meinung aber wurden die Ueberreste am 24. Juli wieder in die Kapelle der japanesischen Martyrer in der Jesuskirche (Rue de Sèvres) übertragen und hier bestattet. Bei der Uebertragung fand eine merkwürdige Heilung statt, worüber der behandelnde Arzt einen Bericht veröffentlichte unter dem Titel „Aerztliche Darlegung einer Heilung, die stattgefunden unter ungewöhnlichen Umständen". Die Verehrung nahm zu, man schlug Medaillen zur Erinnerung, und in dem Hause auf der Rue de Sèvres suchte man in einem Museum alles zu vereinen, was die Diener Gottes besonders in der Gefangenschaft gebraucht hatten. Die Actes de la captivité et de la mort des RR. PP. Olivaint, Ducoudray, Caubert, Clerc, de Bengy, herausgegeben von P. von Ponlevoy S. J. (15. Aufl. Paris 1882), erlebten in zwei Jahren neun Auflagen mit ungefähr 40 000 Exemplaren. Am Grabe der fünf Diener Gottes hielt man die Andacht der Gläubigen in Schranken gemäß den kirchlichen Vorschriften; man duldete nur Blumenspenden von Seiten der Besucher, die zahlreich herbeiströmten. Briefwechsel, Danksagungen und Bitten um Gebet wuchsen so an, daß der Obere die Sorge dafür einem besondern Pater überwies. Als der Buchhändler dem Papste Pius IX. ein Exemplar der Actes überreichen ließ, sandte der heilige Vater eine Antwort, worin die fünf Opfer als Männer, welche aus Haß gegen den Glauben getödtet worden, bezeichnet wurden. Da es an auffallenden Heilungen nicht fehlte, ernannte der Erzbischof von Paris am 16. October 1872 eine Commission mit dem Auftrage, an Ort und Stelle alles zu sammeln, was Bezug hat auf den glorreichen Tod und die etwaigen Wunderthaten der fünf Diener Gottes. — Aus dem Nachlaß des P. Olivaint wurden herausgegeben: Le R. P. Pierre Olivaint de la Compagnie de Jésus. Journal de ses retraites annuelles de 1860 à 1870, 4e éd., Paris 1892; ferner: Aux jeunes gens. Conseils du R. P. Olivaint, recueillis par le P. Ch. Clair de la Compagnie de Jésus, 13e éd., Paris 1884 (s. de Backer, Bibliothèque V, nouv. éd. par Sommervogel, Bruxelles-Paris 1894, 1893 s.). (Vgl. noch Mme M. M. Chatillon, Le R. P. Pierre Olivaint, sa vie, ses oeuvres et son martyre, Paris 1873; P. Ch. Clair, Pierre Olivaint, prêtre de la Comp. de Jésus, 13e éd., Paris 1890, deutsch von P. St. Dosenbach S. J., Mainz 1880; PP. Daniel et Mercier S. J., Léon Ducoudray, Recteur de l'école Sainte-Geneviève, martyr de la commune [1827—1871], Paris 1893.) [Jos. Hövelmann S. J.]

Oliver, Thomas, Fürstbischof von Paderborn, später Cardinalbischof von Sabina, war nach unverbürgten Nachrichten ein westfälischer Edelmann aus der Familie von Ole in der Grafschaft Arnsberg; indessen besteht nicht einmal Sicherheit über Olivers Heimat (Ztschr. für vaterl. Gesch. u. Alterthumskunde, Münster 1888, II, 121). Ebenso ist sein Geburts- und Todesjahr unsicher; im Mai 1230 war er nachweislich todt, und die letzte Nachricht von ihm datirt vom 9. August 1227. — Begründet ist die Annahme, daß Oliver auf der Domschule zu Paderborn seine Erziehung erhalten hat. Er erscheint dann als Domherr von Paderborn und seit 1200 als Scholasticus der Domkirche zu Köln. Im J. 1203 wird er Magister Oliverius genannt, und 1207, während er in Paris verweilte, beauftragte ihn Papst Innocenz III., einen Streit zu schlichten zwischen einem Canonicus zu Reims und dem Remigiuskloster daselbst; 1212 erhielt er einen ähnlichen Auftrag. Inzwischen hatten die reichen Kenntnisse und die außerordentlich hohe Begabung des Mannes, der namentlich viele Sprachen beherrschte und eine Beredsamkeit ganz hervorragender Art besaß, die Aufmerksamkeit des Papstes auf ihn gelenkt, und er wurde nun für wichtigere Angelegenheiten verwendet. Im J. 1210 war er Prediger gegen die Albigenser, 1213 päpstlicher Bevollmächtigter für die Kreuzzugspredigt in der Kölner Kirchenprovinz; 1214 predigt er das Kreuz in Namur, Brabant, Flandern, Geldern, Friesland und anderswo, was er bis Ostern 1217 fortsetzte. Wiederholt berichten die Urkunden von Kreuzerscheinungen am Himmel während seiner Predigten. Sodann war er 1215 beim Lateranconcil in Rom als Vertreter des Erzstifts Köln, und im Frühjahr 1217 schiffte er sich in Marseille zum Kreuzzug ein; an demselben nahm er bis zu Ende theil und beschrieb ihn. Durch seine Beredsamkeit bestimmte er 1218 die Kreuzfahrer zur Landung in Aegypten und zur Belagerung von Damiette. Er construirte sogar eine Maschine, mit welcher der sog. Kettenthurm erobert wurde. Die Stadt fiel aber erst im November 1219, und der Feldzug endete nicht glücklich. Oliver scheint im September 1222 nach Italien und von da nach Köln zurückgekehrt zu sein. Dann (12[illegible]) wurde er zum Bischof von Paderborn gewählt; [illegible] hatte jedoch einen Gegencandidaten an [illegible] von Brakel, der gleichfalls rechtmäßig gewählt zu sein behauptete. Aus dem Prozeß, welcher [illegible] diese Wahl sich entspann, ging Oliver sieg[illegible] hervor. Der Papst bestätigte am 7. April [illegible] Olivers Wahl und cassirte die seines Gegners. Die Entscheidung wurde durch die Erklärung mehrerer Wähler des letztern herbeigeführt, welche [illegible]standen, zu dieser Wahl überhaupt nicht das geringste Recht besessen zu haben. In dieser [illegible] nahm Oliver, seit Mai 1224 namentlich in [illegible]

land, die Kreuzpredigt wieder auf; er wurde vom Volke mit großer Freude empfangen. Im Juli 1225 waltete er noch seines bischöflichen Amtes in Paderborn. Aber schon im August wurde er zum Cardinalbischof von Sabina ernannt, und im September mußte er schon das Domcapitel auffordern, zur Neuwahl zu schreiten. Mit dem hl. Engelbert von Köln, seinem Freunde, war Oliver nach Rom gezogen, wo ihn der Papst zum Bischof weihte und sogleich dabehielt. Engelbert kehrte allein zurück und wurde im November desselben Jahres erschlagen; Oliver folgte ihm bald im Tode nach. — Von Olivers zahlreichen Schriften ist ein Theil gedruckt. Derselbe umfaßt seine Kreuzzugspredigt und den Kreuzzugsbericht von 1217 bis 1222 (s. Historia Damiatina in 45 Kapiteln bei Eccard, Corpus hist. med. aevi II, Francof. et Lips. 1743, 1398 sqq.; daselbst II, 1355 sqq. ist auch Olivers Historia regum terrae sanctae gedruckt). (Vgl. Rosenmeyer, Oliver, in Westfalia, Zeitschrift für Geschichte &c., 1825, 12. Nov.; Junckmann, Magister Oliverius und der Kreuzzug von Damiette, in der Kathol. Zeitschrift 1851, I, 99 ff. 205 ff.; Hoogeweg, Der Kreuzzug von Damiette, in den Mittheilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung VIII [1887], 188 ff.; IX [1888], 249 ff. 414 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 5. Aufl., Berlin 1886, 407, Anm. 3; Hoogeweg, Die Paderborner Bischofswahl von 1223, in der Zeitschrift für vaterländische Geschichte, 1888, II, 92 ff.; Röhricht, Die Briefe des Kölner Scholasticus Oliver, in der Westdeutschen Ztschr. für Gesch. u. Kunst X [Trier 1891], 161 ff. [daselbst auch weitere Literaturangaben].) [Woker.]

Olivet, Thoulier de, s. Thoulier.

Olivetaner, Mitglieder einer vom Benedictinerorden abgezweigten Ordenscongregation, führen ihren Namen nach dem Hauptkloster U. L. Frau von Monte Oliveto (Oelberg) bei Accona zwischen Siena und Arezzo. Ihr Stifter Johannes (nach seiner Bekehrung nannte er sich Bernhard) war 1272 zu Siena aus dem adeligen Geschlechte der Tolomei (Ptolomäi) geboren. Von seinem Oheim Christoph, einem Dominicaner, ward er streng erzogen und hatte sich in den Wissenschaften, besonders der Rechtskunde, sorgfältig ausgebildet. So wirkte er nicht nur eine Zeitlang als tüchtiger Lehrer, sondern machte sich auch in öffentlichen Aemtern, selbst als Doge, um sein engeres Vaterland verdient. Weltliche Ehre und Lust zog ihn von dem Wege der Frömmigkeit und der christlichen Charitas, welche er sonst gern übte, einigermaßen ab, und um seinen Gelehrtenruhm zu erhöhen, kündigte er eine öffentliche Disputation über einen schwierigen Gegenstand vor einem auserlesenen Kreise von gelehrten und hochgestellten Männern an: da wurde er plötzlich des Augenlichtes beraubt. In der Noth wendete er sich an die allerseligste Jungfrau, die er stets verehrt hatte, mit lebhaftem Vertrauen. Wie durch ein Wunder erhielt er die Sehkraft wieder, und nun innerlich umgewandelt, sprach er am festgesetzten Tage vor der geladenen Versammlung so eindringlich über die Verachtung der Welt, daß zwei adelige Freunde, Ambrosius Piccolomini und Patricius Patrici, sich entschlossen, mit ihm gänzlich die Welt zu verlassen und arm dem armen Jesus zu folgen. Sie entäußerten sich ihres Besitzes und begannen auf einem abgelegenen Gute zu Accona ein einsames Leben in strengster Abtödtung. Hier aber fiel bald der Schein auf sie, als huldigten sie den Grundsätzen einer häretischen Secte, und so mußte sich Bernhard vor dem Papste Johann XXII. zu Avignon rechtfertigen. Dieß gelang vollkommen, und der Papst wies ihn an den Bischof Guido von Arezzo, damit dieser den neuen Einsiedlern eine Ordensregel vorschreibe. Der Bischof gab ihnen die Regel des hl. Benedict mit weißem Ordenskleid und hielt sie an, ein Kloster zu bauen; das Diplom ist datirt vom März 1319. Da sofort zu Ehren U. L. Frau auf dem Oelberge (Monte Oliveto) bei Accona das Kloster gebaut wurde, so ist 1319 als Geburtsjahr des neuen Ordens zu bezeichnen. Welch raschen Aufschwung er nahm, läßt sich schon daraus abnehmen, daß er bereits am 17. Mai 1324 von Avignon aus durch Papst Johann XXII. bestätigt und in päpstlichen Schutz genommen wurde (Bull. Rom. IV, August.-Taurin. 1859, 310). Die Strenge der Lebensweise übertraf noch die der ersten Cistercienser; die Olivetaner aßen kein Fleisch und tranken keinen Wein, weßhalb sie auch keine Weinberge bebauten und keine Fässer in den Kellern hatten. Nach und nach folgten sie jedoch der Mahnung des hl. Paulus an Timotheus (1 Tim. 5, 23) und mischten das Wasser mit etwas Wein. Gleichwohl galt ihre Ordensreform längere Zeit für die strengste vorhandene und genoß ein solches Ansehen, daß jede bedeutendere Stadt in Italien so eifrige Ordensbrüder haben wollte und auch erhielt. Deßhalb bestätigte Clemens VI. am 21. Januar 1344 von Avignon aus neuerdings die Congregation, gab ihr viele Facultäten und bevollmächtigte sie, Klöster zu gründen, einstweilen mit der Beschränkung auf Italien (Bull. Rom. l. c. 471 sqq.). Anfangs stand die Genossenschaft unter jährlich gewählten Oberen; später wählte man alle zwei Jahre beim Generalcapitel einen Generalabt. Der heilige Stifter nahm diese Würde erst 1322 an, verwaltete das Amt wiederholt zu größter Erbauung der Seinen, übte heroische Werke der Barmherzigkeit, besonders an den Pestkranken in verschiedenen Orten, und ging nach vielen Kämpfen und Arbeiten am 20. August 1348 in seine Ruhe ein. Seine Verehrung war sehr volksthümlich in Italien, und es wurde ihre kirchliche Anerkennung mehrmals angestrebt; doch erst 1691 gewährte Innocenz XII. Officium und Messe zu seiner Ehre mit dem Titel eines Seligen (vgl. Acta SS. Boll. Aug. IV, 464 ad 487; B. M. Maréchaux, Vie du bienheureux Bern. Toloméi, Paris 1888). Der Orden umfaßte zur Zeit seiner größten Blüte in

Italien und Sicilien sechs Provinzen mit 83 Klöstern und regulären Aebten, die den Gebrauch der Pontificalien hatten und im Generalcapitel gewählt wurden. Einige dieser Häuser waren sehr groß, wie in Neapel, Mailand, Florenz (das berühmte Kloster San Miniato) u. s. f. Kaiser Sigismund errichtete auch einige Klöster in Ungarn, die aber bald wieder in andere Hände kamen. Das Hauptkloster zu Monte Oliveto, ganz wie eine Festung gebaut und fast unangreifbar, war im Stande, die Päpste Paul III. und Pius II. mit ihrem Gefolge und ebenso Kaiser Karl V., der an die 2000 Diener, Ritter und Soldaten bei sich hatte, zu bewirthen. Neben der äußern Wohlhabenheit bewahrte die Congregation auffallend lange die beste Disciplin, so daß sie im Stande war, reformirend auf die Klöster S. Justina in Padua und Monte Cassino, ja selbst auf die Camaldulenser einzuwirken. Die straffe Organisation, die sorgsame Visitation, die ernsten Generalcapitel in jedem zweiten Jahre, die tüchtigen Studien innerhalb der Congregation trugen hierzu nicht wenig bei. Daher konnte Papst Pius II., der selbst den Familien (Piccolomini und Tolomei) der Gründer angehörte, in einer Bulle vom 5. October 1462 den Orden mit Lobsprüchen erheben und mit Gunsterweisungen auszeichnen (Bull. Rom. V, 169 sqq.). Diese wurden erneuert und noch vermehrt durch Julius II. (25. Oct. 1505 und 4. Juni 1507; Bull. Rom. l. c. 412 sqq. 444 sqq.) und Pius IV. (24. Mai 1560; ibid. VII, 26 sq.). Im Jahre 1582 vereinigte Papst Gregor XIII. mit den Olivetanern die Congregation vom heiligen Frohnleichnam. Diese war 1328 von dem Weltpriester Andreas di Paolo aus Assisi mit Erlaubniß des Bischofs von Nocera (in Umbrien) nach der Regel des hl. Benedict und den Observanzen von Citeaux zur Anbetung und Verehrung Christi im heiligsten Altarssacrament gestiftet und von den Päpsten Gregor XI. (1377) und Bonifatius IX. (1393) bestätigt und mit den Privilegien des Cistercienserordens beehrt worden. Sie hatte sich 15 Klöster erworben, als deren Haupt seit 1397 St. Maria in Campis bei Foligni galt; allein im Jahre 1582 war sie auf wenige Klöster mit einer geringen Anzahl Religiosen heruntergekommen. — Auch der Umstand, daß die hl. Francisca Romana (gest. 1440) gerade die Väter des Olivetanerordens zur Leitung ihres Gewissens und ihres Oblateninstituts wählte (s. oben 618 f.) und bei ihnen (in der Kirche Santa Maria nuova neben der Basilika Constantins) ihre letzte Ruhestätte fand, zeigt die ihr gewordene Anerkennung (vgl. Chr. Stelzer, Leben der hl. Francisca Romana, Mainz 1888, bes. 24 f. 152 ff. 367 ff.). Wie die Oblaten, so haben auch einige Frauenklöster, in welchen nach den Statuten der Olivetaner die Gelübde abgelegt wurden, erfreuliche Früchte christlicher Vollkommenheit gezeitigt. Ließ späterhin die ursprüngliche Strenge auch etwas nach, so daß man z. B. wöchentlich an drei Tagen das Fleischessen gestattete, so beweisen doch auch die neuen Constitutionen von 1564 das entschiedene Streben, den Anforderungen der heiligen Regel möglichst gerecht zu werden und einen sichern Weg zum Heil zu bereiten (vgl. Luc. Holsten., Cod. Regul. V, cura Mar. Brockie, ed. August. Vindelic. 1759, 1—118). So wurde nicht nur das Heil der einzelnen Professen gefördert, sondern es gingen aus diesem Orden auch bis in die letzten Zeiten viele sehr tüchtige Kirchenfürsten und Arbeiter am Heile Anderer hervor. Die wiederholten Revolutionen von unten und oben brachten aber auch diesem Zweige am Baum der Kirche den Ruin. Monte Oliveto ist jetzt eine „nationale" Custodie geworden, in welcher nur mit Erlaubniß der königlichen Behörde ab und zu Künstler und Gelehrte Studien machen dürfen und der Tourist flüchtig seine Neugierde befriedigt. Das schöne Olivetanerkloster zu Florenz ist in eine Kaserne umgewandelt. Indeß zählt der Orden noch etwa ein Dutzend Klöster, darunter das zu Rom am Grabe der hl. Francisca Romana und ein neu errichtetes mit Noviciat zu Settiniano bei Florenz. Aus diesem Orden war der ausgezeichnete Cardinal Schiaffino hervorgegangen, der am 23. Sept. 1889 starb und bis zu seinem Tode Generalabt geblieben war. (Vgl. Second. Lancelloti, Hist. Olivetana s. Congreg. S. Mariae montis Oliveti, Venet. 1623; Belforti, Brevis chronol. coenobiorum virorumque illustrium congreg. Montis Oliveti, Mediol. 1720; Helyot, Gesch. der Kloster- u. Ritterorden VI, deutsch Leipz. 1735, 225—254; Moroni, Diz. XLVIII, 299 sgg.) [Braunmüller O. S. B.]

Olivi, Petrus Johannis (nicht Johannes) O. S. Fr., fruchtbarer, aber nicht immer correcter Schriftsteller und Vorkämpfer für die strengere Observanz seines Ordens, hat als Gelehrter und als Reformator während seines Lebens und noch mehr späterhin von begeisterten Anhängern übertriebene Verehrung, aber zugleich von seinen Gegnern rücksichtslose Verdammung und Verfolgung erfahren. So blieb das Urtheil über ihn bis in die Neuzeit schwankend. Erst P. Ehrle S. J. hat zu dem schon bekannten Material viele neue Documente gesammelt, alle kritisch geprüft und im Archiv für mittelalterliche Literatur- und Kirchengeschichte veröffentlicht, so daß jetzt ein unparteiisches Urtheil zu gewinnen nicht schwer ist. In der Schrift „Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften" (Archiv III [1887], 409—540) ist das Wichtigste zusammengestellt; andere einschlägige Documente finden sich in dem Aufsatze desselben „Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne" (Archiv II [1886], 353—416 und III, 1—195). Nach diesen Forschungen war Petrus Olivi als Sohn des Johannes Olivi (daher die Form Johannis) 1248 oder 1249 in Sérignan (Languedoc) geboren, trat schon mit 12 Jahren in den Franciscanerorden und suchte dem erhabenen Beispiele seines seraphischen Vaters mit Ernst und Strenge nachzufolgen. Seine theologischen Studien machte

oder wenigstens vollendete er zu Paris, wo er Baccalarius war. Um Grad und Titel eines Magisters hat er sich, wie es heißt, aus Demuth nicht beworben. Nach seiner eigenen Aussage hörte er noch Vorträge des hl. Bonaventura, welche dieser als Generalminister bei seiner häufigen Anwesenheit in Paris und noch kurz vor seinem Tode zu halten pflegte. Da Olivi auch in Schriften für die strenge Observanz der Regel und gegen manche unläugbare Mißbräuche sehr entschieden und nicht immer maßvoll auftrat, galt er bald als der Führer der Reformpartei, und so ist erklärlich, daß sich hauptsächlich gegen ihn die Angriffe erbitterter Gegner richteten. Am meisten Anstoß erregte bei diesen seine Lehre vom usus pauper. Er behauptete nämlich, daß, wenigstens bei den Minderbrüdern, in dem Gelübde der Armut nicht bloß der Verzicht auf Eigenthum und unabhängigen Gebrauch aller Dinge, sondern auch im Speciellen und Allgemeinen die Verpflichtung zu einer den Charakter der Armut an sich tragenden Beschränkung der Lebensbedürfnisse eingeschlossen sei. Da Olivi auch in seinen theologischen Schriften sich einige unläugbare Blößen gegeben hatte, so wurde er von seinen Gegnern heftig angegriffen und bei verschiedenen Generalcapiteln des Ordens als Häretiker angeklagt. Man darf behaupten, daß seine theoretischen Mißgriffe ebenso wie die mancher anderen Schriftsteller wohl wenig Staub würden aufgewirbelt haben, wenn nicht sein Reformeifer ihm bittere Feindschaft und übermäßig scharfe Kritiken verursacht hätte. Schon auf dem Generalcapitel zu Straßburg (1282) wurde seine Lehre bemängelt und seine Quaestiones (Quodlibeta) von dem Generalminister der Prüfung von sieben Lehrern des Ordens zu Paris übergeben. Diese legten 1283 dem Angeklagten ein mit ihrer Unterschrift und sieben Siegeln unterfertigtes Schriftstück (rotulus) vor, in welchem 34 Sätze meist unwichtiger Art oder philosophischer Natur aus seinen Schriften ausgezogen und mehr oder weniger scharf censurirt waren. Außerdem wurden in einem andern Schriftstück jenen beanstandeten Sätzen 22 Thesen, welche von den Censoren verfaßt waren, entgegengesetzt. Olivi war um Erklärung und nähere Auskunft gar nicht gefragt worden, wurde aber aufgefordert, beide Urtheile unbedingt anzunehmen; auch wurde die Lectüre der Schriften des Angeklagten im Orden verboten. Dieser konnte erst 1285, da ihm seine eigenen Schriften nicht belassen waren, von Nimes aus seine Vertheidigungsschrift einsenden, von welcher Bruchstücke früher schon bei d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus I, Lut.-Paris. 1745, 226—234) veröffentlicht waren, die aber jetzt vollständig bekannt ist. Nicht mit Unrecht beklagt sich Olivi in der Einleitung über die ungewöhnliche Härte, mit der man gegen ihn verfahren sei; namentlich darüber, daß er die Censuren und die Lehren jener Doctoren unbedingt annehmen sollte, so daß er denselben tamquam catholicae fidei aut velut Scripturae sacrae eloquiis aut tamquam determinationi Romani Pontificis aut Concilii Generalis omnino debeat subdi. Erneuerte Anklagen bei mehreren Generalministern und Vertheidigungen dauerten noch mehrere Jahre, ohne daß es zu einer endgültigen Entscheidung kam. Endlich gelang es Olivi, auf dem Generalcapitel zu Montpellier (1287) sich insoweit zu rechtfertigen, daß der damalige General und spätere Cardinal Matthäus von Aquasparta, selbst ein hervorragender Gelehrter, ihn zum Lector in dem Kloster Santa Croce zu Florenz bestimmte. Einige Jahre später wurde er von dessen Nachfolger Raymund Gaufredi mit demselben Amte im Generalstudium zu Montpellier betraut. Auch auf dem Generalcapitel zu Paris (1292) befriedigte seine Vertheidigung. Das schöne, durchaus katholische Glaubensbekenntniß, welches er auf seinem Todesbette (14. März 1298) ablegte, findet sich bei Wadding (Annal. Min. ad a. 1297, n. 34). — Die schärfsten Angriffe auf seine Lehre, seine Person und seine Anhänger erfolgten aber erst nach seinem Tode. Je mehr der Streit um die Armut (s. d. Art.) brennend wurde, desto heftiger wurden Olivi und seine Partei, besonders in Südfrankreich, angegriffen. Wer ihn vertheidigte oder seine Schriften nicht auslieferte, wurde als Häretiker betrachtet und auf das Härteste behandelt. Als nun die sog. Spiritualen bei Clemens V. die Communität des Ordens oder einen Theil derselben wegen vieler Mißbräuche nicht ohne Grund anklagten und eine Trennung von derselben zu erwirken suchten, steigerte sich der Gegensatz bis zu leidenschaftlicher Erbitterung. Die Schriften Olivi's wurden das Hauptarsenal der Spiritualen sowohl zur Vertheidigung als zum Angriff. Er selbst wurde als Heiliger verehrt; Viele wallfahrten zu seinem Grabe. Daß der Gedächtnißtag seines Todes am 14. März 1313 mit einer Art kirchlicher Feier, wenn auch nicht als Fest eines canonisirten Heiligen, war begangen worden, wurde auch ein Punkt der Anklage gegen seine Anhänger. Die Vertreter der Communität des Ordens antworteten auf die gegen sie erhobene Anklage der Regelübertretung mit der Beschuldigung der Häresie. Clemens V. nahm Anfangs eine den Spiritualen günstige Stellung ein, entband die Vertreter derselben einstweilen von dem Gehorsam gegen ihre Ordensobern und gab ihnen 1311 volle Freiheit, ihre Anklagen vorzubringen. Die Acten des nun folgenden Prozesses sind größtentheils noch erhalten und von P. Ehrle (Archiv II, 365 ff. und III, 1 ff.) veröffentlicht. Die Spiritualen hatten in Fra Ubertino da Casale einen tüchtigen Vertheidiger; beachtenswerth ist, was derselbe zur Vertheidigung Olivi's vorbringt (s. besonders Archiv II, 374 ff.). In einigen Stücken rechtfertigt, in andern entschuldigt er ihn, fügt aber (Archiv III, 88) hinzu: Non tamen in omnibus ejus opinionem sequor; und anderswo (a. a. O. 190) sagt er: Esto quod aliqua corrigenda vel dubia contineantur in ea (doctrina), dicimus, quod semper placuit et placet, quod per Sum-

mum Pontificem, ad quem solum spectat dictum negotium, decidatur. Das Resultat der Controverse war, daß Clemens V. den Streit durch einen Mittelweg in zwei Constitutionen zu schlichten suchte. In der dogmatischen Constitution Fidei catholicae fundamenta werden drei katholische Wahrheiten ausgesprochen, welche den drei angeblich von Olivi gelehrten Irrthümern entgegengesetzt sind. Dabei wurden weder die Person Olivi's noch seine Werke erwähnt, welche mithin auch nicht proscribirt wurden. Die zweite Constitution Exivi de paradiso gibt eine authentische Erklärung der Regel des hl. Franciscus, welche im Großen und Ganzen die Grundsätze der Eiferer für die Ordensdisciplin und den Standpunkt der Declaration Nicolaus' III. festhält (s. auch d. Art. Observanz, od. 635). Ueber die Thatsache der in der Communität bestehenden Mißbräuche wird nichts entschieden. Doch diese gutgemeinte Maßregel beendete die Controverse keineswegs. Hieran trugen die unklugen Excesse mancher Spiritualen die Hauptschuld, welche sich eigenmächtig von der Communität trennten und theilweise bald Schwärmereien und gefährlichen Irrlehren verfielen. Dadurch veranlaßten sie Johannes XXII., für die Communität mit aller Entschiedenheit Partei zu nehmen und gegen die Reformpartei scharf aufzutreten. Jetzt konnten die Gegner der letztern im Orden gegen Olivi und dessen Anhänger strenge Maßregeln durchführen. Die Gebeine desselben wurden ausgegraben (1317 oder 1318) und alle seine Schriften auf dem Ordenscapitel zu Marseille 1319 streng verboten. Noch auf dem Capitel zu Terni (1500) wurde dieses Verbot mit einiger Beschränkung erneuert, da Sixtus IV. Einigen solche zu lesen erlaubt hatte. Aus dieser Verurtheilung erklärt sich, daß die noch vorhandenen Handschriften seiner Werke meist anonym oder höchstens mit P. J. (Petrus Johannis) oder gar mit fremden Namen bezeichnet sind. — Um über die Irrthümer in der Lehre Olivi's recht zu urtheilen, hat man zu beachten, daß in der erwähnten dogmatischen Constitution Fidei catholicae fundamenta sicher Bezug genommen wird auf die Quaestiones Olivi's, daß aber von den 33 Sätzen, welche die sieben Ordenslehrer verworfen hatten, nur drei vom Papste beanstandet werden. Es wird als kirchliche Lehre aufgestellt, daß der Lanzenstich, mit welchem die Seite des gekreuzigten Herrn durchstochen worden, wirklich nach der Zeitangabe bei Johannes, also nach dem Tode des Erlösers, geschehen sei. Das Gegentheil hatte Olivi zwar nicht behauptet, aber er hatte darüber disputirt, ob die Worte der heiligen Schrift auch anders ausgelegt werden könnten, wie Einige wollten, und diese Ansicht hatte er nicht ausdrücklich verworfen. Zweitens wurde als Glaubenssatz entschieden, daß die substantia animae rationalis sive intellectivae vere ac per se humani corporis sit forma. Aus den jetzt bekannt gewordenen Quaestiones oder Quodlibeta Olivi's (vgl. P. Thomas M. Zigliara, De mente Concilii Viennensis, Romae 1878, 106 sqq.) ist ersichtlich, daß Olivi in diesem Punkte geirrt hat. Er hat freilich die Lehre, daß die Seele die forma substantialis des Körpers ist, im Allgemeinen nicht bestritten, auch keineswegs, wie gesagt worden, zwei Seelen angenommen. Sein Irrthum bestand vielmehr darin, daß er meinte, die vernünftige Seele sei nicht nach ihrer geistigen Substanz, sondern nach ihren vegetativen und sensitiven Vermögen, welche durch eine distinctio realis von der Substanz und den rationellen Theile der Seele unterschieden seien, die forma des Körpers. Diese Ansicht war schon von Bonaventura (2. Sent. d. 1, p. 2, a. 3, q. 2 ad 3) ausdrücklich verworfen worden. — Drittens wird die Lehre, daß bei der Taufe, auch des Kindes nicht nur die Schuld erlassen, sondern auch die Gnade mit den habitus der übernatürlichen Tugenden eingegossen werde, gegenüber Olivi's Ansicht als die mehr probable erklärt. — Noch ist zu erwähnen, daß nach dem glaubwürdigen Zeugnisse Bernards Guidonis die letzte Schrift Olivi's, sein Commentar zur Apocalypse, von Johannes XXII. im Consistorium vom 8. Februar 13[illegible] verurtheilt worden ist. Mehrere Theologen hatten vorher viele Sätze dieses Buches scharf censurirt; aber noch am 1. October 1322 erklärte jener Papst, er habe bisher niemanden zu einem endgültigen Urtheile in dieser Sache bevollmächtigt, sondern dieses sich vorbehalten. Das Nähere über die spätere Entscheidung ist bisher nicht bekannt geworden. Jedenfalls waren die apocalyptischen Träumereien und mißverständlichen Ausdrücke, welche in diesem Commentare sich finden, unter den damaligen Verhältnissen recht gefährlich.

In Bezug auf den Namen Ketzer, der Olivi nach seinem Tode nicht selten beigelegt worden, bemerkt mit Recht P. Ehrle (Archiv III, 44[illegible]): „Hier zeigt sich klar, daß er durchaus nicht jener von Gott und Menschen verabscheute und verurtheilte Ketzer war, als welchen ihn später die Vertreter der Communität hinstellten, und Guido de Terrena und Eymerich in die Geschichtschreibung einführten." Er hat freilich in einigen Punkten geirrt, war auch nicht frei von überspannten Ideen und den Prophezeiungen des Abtes Joachim von Fiore (s. d. Art.) gegenüber zu leichtgläubig; doch andererseits erregt er auch Sympathien, nicht bloß wegen seiner harten Schicksale, sondern auch wegen seiner persönlichen Frömmigkeit und seines ernsten Strebens nach den höchsten Idealen des Ordenslebens, für welche er Alles einsetzte. An den in seinen Schriften oft dargelegten Grundsätzen kann vernünftigerweise nicht bezweifelt werden, daß es ihm voller Ernst war, als er noch auf dem Todesbette seine vollständige Unterwerfung unter die Entscheidung des heiligen Stuhles aussprach. Er war auch wirklich gemäßigter und achtungswerther als manche anderen Führer der Reformpartei. Während z. B. Ubertino da Casale in seinem Arbor vitae crucifixae die Legenden

der päpstlichen Würde in Bonifatius VIII. läugnete, warnt Olivi gegen solche Verirrung in seinem (von Unterzeichnetem im Hist. Jahrb. III [1882], 652 ff. veröffentlichten) Briefe (vgl. Quaestio 13. de Perfectione evang. über die Zulässigkeit der Abdankung des Cölestin V.; Archiv III, 525) und betont die Pflicht des Gehorsams gegen den Papst, namentlich auch in Bezug auf dessen lehramtliche Entscheidungen. Ausführlicher lehrt er dieses Recht des heiligen Stuhles in seiner Quaestio 12. de perfectione evang. (s. Archiv III, 523 sq.). Daß er den imaginären Fall, wenn der Papst als Privatperson in eine offenbare Häresie verfiele, ausnimmt, war eine damals bei Canonisten und Theologen gewöhnliche, aber nicht ungefährliche Einschränkung (Scheeben, Handb. d. kath. Dogmatik I, Freiburg 1873, 214, Anm. 2). Auch der allgemeine Satz, daß der Papst in votis solemnibus religionis nicht dispensiren könne, kann ihm an und für sich nicht verübelt werden, da ja diese damals weit verbreitete Lehre selbst vom hl. Thomas (Summ. 2, 2, q. 88, a. 11) vertreten und auch vom hl. Bonaventura für probabel gehalten wird (4 Sent., d. 38, a. 2, q. 3). Indeß ging Olivi in der Anwendung dieser Einschränkung des päpstlichen Dispensationsrechtes in gefährlicher Weise über die Grenzen der Wahrheit hinaus. Er faßte nämlich gegen die fast allgemeine Auslegung der Franciscanerregel die zahlreichen Gebote derselben als ebenso viele vota auf, welche als indispensabel selbst die zu bischöflicher Würde erhobenen Professen dieser Regel noch verpflichteten. So kam er dazu, dem Papste das Dispensationsrecht in Bezug auf diese Regel zu bestreiten. — In seiner theologischen Richtung folgt Olivi meistens dem hl. Bonaventura, welchen er als summum nostri temporis et ordinis doctorem bezeichnet; aber im Einzelnen, besonders in philosophischen Fragen, geht er oft sehr frei seine eigenen Wege. Gegen die Philosophen, Aristoteles nicht ausgenommen, trägt er eine gewisse Verachtung zur Schau; auch war er entschieden gegen die zunehmende Verwendung derselben in der Theologie. Darin hatte er damals viele Gesinnungsgenossen, wie neuere Forschungen, besonders mehrere von P. Ehrle S. J. veröffentlichten Schriftstücke zeigen. — Die zahlreichen Schriften Olivi's würden etwa 17 Bände von der Größe der vier Bücher der Sentenzen des Lombardus füllen. Die meisten seiner handschriftlich noch vorhandenen Werke hatte schon Fidelis da Fanna wieder aufgefunden und ihm vindicirt; später und unabhängig von demselben hat P. Ehrle mit sehr glücklichen Resultaten gearbeitet. Für die Dogmengeschichte sind seine Quaestiones oder Quodlibeta von Bedeutung; von diesen ist ein Theil schon im 16. Jahrhundert gedruckt, nach einigen Berichten sogar in zweiter Auflage. Bis vor einigen Jahren kannte man trotz vieler Nachforschungen kein einziges Exemplar dieses Druckwerkes. Zufällig entdeckte der Unterzeichnete ein solches in einer kleinen Klosterbibliothek des Ordens; dasselbe ist Venetiis 1509 apud Lazarum Soardum gedruckt und von P. Ehrle (Archiv III, 467 ff.) genau beschrieben. Außer größtentheils theologischen Quästionen enthält dieser Druck auch das oben erwähnte erste Rechtfertigungsschreiben vom Jahre 1285 mit einem Anhange und noch ein zweites vom Jahre 1283 an einen Mitbruder, ferner eine von Olivi verfaßte Censurirung gewisser Lehrpunkte eines Gegners. Ueber andere ungedruckte, besonders philosophische Quästionen und andere Tractate berichtet Ehrle (a. a. O. 470 ff.). Es scheint nicht, daß Olivi einen vollständigen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden veröffentlicht hat. Wohl aber hat man später, wie auch bei anderen Auctoren geschehen, die genannten Quästionen nach der sachlichen Ordnung des Lombarden zusammengestellt.

Sehr zahlreich sind Olivi's Postillen zu Büchern der heiligen Schrift. Handschriftlich sind erhalten die Postillen Super Genesim, Job, Psalterium, Proverbia, Ecclesiasten, Cantica Canticorum (unter dem Namen Bonaventura's gedruckt in dem von Bonelli 1772 zu Trient edirten Supplementum operum omn. S. Bonav. I, 50—281), Lamentationes Jeremiae, Ezechielem, Prophetas minores, Matthaeum, Lucam (Marcum), Joannem, Epistolam ad Romanos, item ad Corinthios, In Epistolas canonicas. Die verurtheilte Postilla in Apocalypsin befindet sich handschriftlich zu Florenz in der Laurentiana. Fünf sogen. Principia generalia in s. Scripturam (einleitende Vorträge beim Beginne exegetischer Vorlesungen), welche ebenfalls in dem erwähnten Supplementum des Bonelli gedruckt sind, gehören Olivi, nämlich die Tractatus de Scripturarum sanctarum dignitate et excellentia (ib. II, 1053 sqq.); de doctrina evangelica (ib. 1038 sqq.); de s. Scripturae mysterio (ib. I, 283 sqq.); de s. Scripturae materia (I, 348 sqq.); de studio divinarum literarum. Ueber alle diese dem hl. Bonaventura fälschlich zugeschriebenen exegetischen Arbeiten vgl. die neue, vom Franciscanerorden veranstaltete Ausgabe der Opera omnia S. Bonav. VI, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1893, Prolegom. c. I, § 7 et 8. — In Bezug auf die Ordensobservanz sind Olivi's 17 Quaestiones de perfectione evangelica im Allgemeinen und speciell über die Franciscanerobservanz von großer Wichtigkeit für die Geschichte der Entwicklung des Streites über die Armut. Reiche Auszüge gibt P. Ehrle (Archiv III, 497 bis 533). Ferner schrieb Olivi eine Expositio super Regulam Fratrum Minorum, welche nach P. Ehrle (Archiv III, 533) gedruckt ist in der Ausgabe des Firmamentum trium Ord. S. Franc., Venetiis 1513 (fol. 106[a] bis 124[b]); in der Pariser Ausgabe der Firmamenta von 1512 findet sie sich nicht. — Ein Schreiben Olivi's aus dem Jahre 1295 an die Söhne Karls II. von Neapel ist von P. Ehrle veröffentlicht im Anhange seiner Arbeit (Archiv III, 534 sqq.). [Ign. Jeiler O. S. Fr.]

Olmüß (Olomucium, slav. Olomouc), Stadt und Erzbisthum in Mähren. Die alte Burgstadt Olmüß an der March hatte infolge ihrer günstigen Lage ohne Zweifel schon in den ersten Zeiten der Christianisirung Mährens (s. d. Art. Mähren) auch eine besondere kirchliche Bedeutung; ob sie jedoch einem der Bischöfe, die während des 9. und 10. Jahrhunderts im Marchlande wirkten, als Siß diente, ist nicht zu ermitteln; nur zwei als unächt zu betrachtende Urkunden (Cod. dipl. et epistol. Moraviae I, Olomucii 1836, n. 42 et 70) lassen die Consecration der Peterskirche in Olmüß durch den hl. Cyrillus geschehen. Als dann, nachdem Mähren seit 973 zum Bisthum Prag gehört hatte, Herzog Wratislaw in seinem Streben, den Titel eines Königs von Böhmen zu erlangen, die Erhebung Prags zum Erzbisthum betrieb, wurde Olmüß zum Siß eines Suffraganbisthums ausersehen, und wenn auch Prag vorläufig als einfaches Bisthum unter Mainz als der Metropole verbleiben mußte, so konnte doch mit Rücksicht auf die vormalige kirchliche Selbständigkeit Mährens die Errichtung einer neuen mährischen Diöcese namentlich in Rom keinen großen Schwierigkeiten begegnen. Auch Bischof Severus von Prag gab seine Zustimmung, und so wurde im J. 1063 der Benedictiner 1. Johannes I. aus dem Kloster Břevnow (St. Margareth) bei Prag als erster Bischof von Olmüß durch den Mainzer Metropoliten Siegfried ordinirt. Unter ihm wurde 1078 das nachmals berühmte Kloster Hradisch unter den Mauern von Olmüß gegründet und mit seinen Ordensgenossen beseßt. Er selbst konnte sich nicht des ruhigen Besißes seiner Würde erfreuen; der herrschsüchtige böhmische Prinz Jaromir, welcher 1068 auf den Prager Bischofsstuhl gelangt war, strebte, um die dem mährischen Bisthum zugewiesenen Güter wieder zu gewinnen, die Unterdrückung desselben an und vertrieb 1071 den Bischof Johannes mit Gewalt, mußte sich aber 1074 dem Papste unterwerfen und mit Johannes wegen der Güter einen Vergleich eingehen. Durch Parteinahme für den Gegenpapst erreichte er nach dem 1086 erfolgten Tode des Bischofs Johannes thatsächlich die förmliche Wiedervereinigung des Olmüßer Bisthums mit Prag, konnte sich jedoch auch dießmal nicht lange halten und mußte nach der Rückkehr Wratislaws zum rechtmäßigen Papste 1088 flüchten. Wratislaw verlieh dann das Bisthum Olmüß seinem Kaplan Vecilo (Wenzel), welcher indeß nicht consecrirt wurde. Erst 1091 oder 1092 erhielt Olmüß wieder einen rechtmäßigen Bischof, 2. Andreas von Dubrawiß, auf welchen wahrscheinlich 1096 3. Heinrich I. und 1099 4. Petrus I. folgten. 5. Johannes II. („Bentrosus", 1104—1126) hob das Bisthum durch Ankauf der Burg und Herrschaft Kremsier. Noch größern Glanz verlieh ihm 6. Heinrich II. (Zdik, 1126—1150). Er vollendete und consecrirte 1131 die Wenzelskirche, welche fortan an Stelle der allzu kleinen Peterskirche als Cathedrale diente; an derselben richtete er auch ein Capitel von 12 Canonikern und einem Decan ein, während an der Peterskirche 4 Canoniker verbleiben sollten. Dem ganzen Bisthum erwirkte er beim Regensburger Reichstage 1142 volle Exemtion gegenüber den mährischen Fürsten. Er nahm theil an einem Kreuzzuge gegen die Preußen und schloß sich auch dem vom hl. Bernhard angeregten Kreuzzug nach dem heiligen Lande an, aus welchem er kostbare Reliquien nach Olmüß brachte. Eine besondere Vorliebe wandte er dem neuen Prämonstratenserorden zu, dessen Kleid er selbst in Jerusalem angenommen haben soll; thatsächlich gebührt ihm der Hauptantheil an der Gründung der Prämonstratenserabtei Strahow (Mons Sion) in Prag und einer andern (Mons Oliveti) in Leitomischl. Auch nach Olmüß berief er Mönche dieses Ordens, aus welchem eine beträchtliche Anzahl seiner Nachfolger auf dem Bischofsstuhle hervorging. So zunächst 7. Johannes III. (1151—1157), welcher das schon 1149 den Benedictinern entzogene Kloster Hradisch seinen Ordensgenossen übergab; dann 8. Johannes IV. (Calvus, 1157 bis 1172), 9. Dietleb (1172—1182), 10. Peregrinus (1182—1183), 11. Cayn (1183—1194), 12. Engelbert (1194—1199) und 13. Johannes V. (Bavarus von Strakoniß, 1199—1201), welchem leßtern viel Ungünstiges nachgesagt wurde. Der Ruf der Prämonstratenser war jeßt übergegangen auf die Cistercienser, und der nächste Bischof von Olmüß wurde dem Kloster dieses Ordens auf dem Grünberge bei Nepomuk in Böhmen entnommen. Es war 14. Robert, von Geburt ein Engländer (1201—1240). Unter ihm erhielten die Cistercienser ein Kloster in Welehrad, die Cistercienserinnen eines in Tischnowiß, Porta coeli genannt, das bedeutendste Baudenkmal Mährens aus dem Mittelalter. Robert schuf 1206 die Dompropstei in Olmüß, und König Přemysl verband mit derselben die oberste Kanzlerwürde von Mähren.

Während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gingen bedeutende Veränderungen in den öffentlichen Verhältnissen des Landes vor [illegible]. Durch die Erhebung zur Markgrafschaft (11[illegible]) war Mähren zwar nicht unter einen größern Einfluß von Seiten des deutschen Reiches gerathen [illegible], es stieg vielmehr noch die Macht der Könige [illegible] Böhmen, deren Königswürde 1198 zu einer [illegible]lichen geworden war. Aber diese Könige [illegible] selber reichs- und kaisertreu und förderten das deutsches Wesen in der verschiedensten Weise [illegible] eigenen Lande. Da verloren sich auch in Mähren die altslavischen Rechtseinrichtungen bald [illegible] und eine Stadt nach der andern, 1213 auch Olmüß, nahm deutsches, sog. „Magdeburger" Recht an. Vorerst war Breslau Oberhof, von welchem Rechtsbelehrungen aus Mähren einzuholen waren [illegible] 1352 wurde jedoch Olmüß Oberhof für die Städte Mährens mit Magdeburger Recht. [illegible] dieß behauptete sich bis in's 17. Jahrhundert.

hinein. Nun blühte in den Städten das deutsche Bürgerthum empor, dem Handel und Gewerbe Besitz und Ansehen verliehen, und diese Entwickelung des Städtewesens im deutschen Sinne zeigte sich namentlich auch in Olmütz, welches überhaupt schon seit dem 12. Jahrhundert als Landeshauptstadt von Mähren zu betrachten ist. Diese Verhältnisse berührten auch das Bisthum. Die Bischöfe, welche bald meistens dem höhern Adel angehörten, strebten, es dem Bürgerthum voranzuthun, und übernahmen von den Königen die höchsten politischen Mandate, wie bereits Bischof Robert als Statthalter des Königs dasteht. Eine solche Stellung mußte bei allem äußern Glanze doch auch, insbesondere während des Streites zwischen Kaiserthum und Papstthum, mancherlei Gefahr mit sich bringen. Wenig scheint namentlich auch die allgemeine Kirchendisciplin dabei gewonnen zu haben. Bischof Robert erhielt 1239 die Aufforderung, zu resigniren, während das Domcapitel sammt dem Decan excommunicirt wurde. Die vom Capitel später vollzogene Neuwahl, welche auf Magister Wilhelm fiel, wurde wieder von König Wenzel verworfen, und der von diesem eigenmächtig zum Bischof ernannte Hildesheimer Canonicus Konrad verjagte den Gegner und das Capitel. Zu diesen Wirren kam noch die Invasion der Mongolen in Mähren, welche 1241 Olmütz bedrohten, aber nicht einnahmen. Erst 1245 wurde der Streit um das Bisthum durch Annahme des vom Papste empfohlenen 15. Bruno, Grafen von Schaumburg-Holstein, Propstes von Magdeburg und von Lübeck, beendet. Bruno (1245—1281) ist der Gründer des Collegiatstiftes in Kremsier, sowie der Scholasterie und vier anderer Präbenden am Dome zu Olmütz. Das Bisthum hob er außerdem bedeutend bezüglich seiner Einkünfte und seines Glanzes durch Erwerbung mehrerer Herrschaften und durch Errichtung eines eigenen Lehenshofes. In der Politik schloß er sich bald ganz an Premysl Ottokar II. an, der sich mittels Auflehnung 1248 die Stelle eines „jüngern Königs von Böhmen" an der Seite seines Vaters Wenzel I. (des „deutschen Minnesängers") errungen hatte. Mit ihm unternahm er 1254 den Kreuzzug gegen die heidnischen Preußen, und das Chronicon Pulkavae ad a. 1255 schreibt, wie dem Böhmenkönige die Gründung von Königsberg, so dem Bischof Bruno die Erbauung von Braunsberg (Mons Brunonis) zu. Auch in anderen Fällen zog Bruno das Schwert für den König, im Frieden aber arbeitete er für ihn Gesetze aus und verwaltete die von ihm neu erworbenen Provinzen. Nach Ottokars Sturze leistete er dem neuen Herrscher, Rudolf von Habsburg, als Statthalter der nördlichen Hälfte des jetzt in zwei Statthaltereien getheilten Mähren ebenso treue Dienste. Seine Theilnahme am zweiten Lyoner Concil 1274 mag vielleicht auch vorwiegend der Politik (Kaiserwahl) gegolten haben; der Bericht jedoch, den er im Jahre vorher an den Papst sandte und den Raynald (Annal. ad a. 1273, n. 6) mittheilt, zeigt, wie er nicht bloß die politischen, sondern auch die kirchlichen Gebrechen seiner Zeit wohl erkannte. — Die Zeit der nächsten Bischöfe verlief trotz häufiger politischer Stürme weit ruhiger. Es folgten: 16. Dietrich von Neuhaus (1281—1302), 17. Johannes VI. („Haly", aus dem Geschlechte der Waldstein, 1302—1311), 18. Petrus II. (Bradawicz von Lomnitz, 1311—1316), 19. Konrad I. (1316—1326), 20. Heinrich III. (aus dem böhmischen Geschlechte der Berka von Duba, 1327 bis 1333), 21. Johannes VII. („Volek", ein illegitimer Sprosse König Wenzels II., 1334 bis 1351). Unter dem Letztgenannten fand 1344 die Erhebung Prags zur Metropole statt; dieser wurde außer Olmütz noch das neu errichtete Bisthum Leitomischl unterstellt, zu dessen Sprengel die Olmützer Diöcese 30 Pfarreien abtreten mußte. 22. Johannes VIII. (Očko von Wlaschim, 1351 bis 1364) wurde 1364 auf den erzbischöflichen Stuhl von Prag postulirt. 23. Johannes IX. (von Neumarkt in Schlesien, 1364—1380) war vordem Bischof von Leitomischl und Kanzler Karls IV. gewesen. Dieser verlieh ihm für sich und seine Nachfolger den noch jetzt üblichen Titel Comes regiae capellae Bohemiae, mit welchem das Recht der Königskrönung und der Praefectura in sacris an der königlichen Kapelle zu Karlstein während der Anwesenheit des Königs daselbst verbunden war. Unter Johannes IX. kamen Augustiner-Chorherren in Sternberg und Augustiner-Eremiten in Brünn auf. Er hinterließ mehrere Schriften juridischen Inhaltes und eine Vita S. Venceslai (gedruckt Prag 1644). 24. Petrus III. (Jelito, 1380—1387), von bäuerlicher Abkunft aus Niederjohnsdorf an der böhmischen Grenze, war 1355 Bischof von Chur, 1368 Bischof von Leitomischl und 1372 Erzbischof von Magdeburg geworden; da aber illius mores, utpote qui Bohemus erat, indigenis non congruebant (Augustini Series Episcop. Olomuc., ed. Richter, Olomuc. 1831, 122), so gab er Magdeburg 1381 wieder auf und nahm das Bisthum Olmütz an. Er hatte dasselbe bald gegen die Gewaltthätigkeiten Wenzels des Faulen zu vertheidigen. Das kirchliche Leben förderte er durch neue Klostergründungen. 25. Nicolaus („de Prussia", 1388 bis 1397), von Konstanz nach Olmütz berufen, und noch mehr 26. Johannes X. (Mraz, 1398 bis 1403) werden der Verschleuderung und Beraubung des Kirchengutes beschuldigt, handelten aber wohl beide nur unter dem Drucke der sehr ungünstig gewordenen Verhältnisse. 27. Ladislaus (Lacek von Krawař, 1403—1408) vermochte nur zum Theile die entstandenen Schäden wieder gut zu machen. Desto ärger verkürzte die Bisthumsgüter der berüchtigte 28. Konrad II. (von Vechta aus Westfalen, 1408—1412), der 1412 das Erzbisthum Prag übernahm und dort die aus der Hussitengeschichte bekannte traurige Rolle eines Apostaten spielte (s. d. Art. Hussiten VI, 487).

Auch sein Nachfolger, der aus dem böhmischen Adelsgeschlechte der Burnitz stammende Patriarch von Antiochien, 29. Wenceslaus („Kralik", 1413 bis 1416), war mit seiner eitlen Prunksucht kaum der rechte Mann für diese Zeit, obwohl bereits unter ihm die anläßlich der hussitischen Wirren berufene Synode von Wischau gehalten wurde, welche ausgezeichnete Statuten erließ. — Die hussitische Bewegung, welche sich hauptsächlich vom Raube der Kirchen- und Klostergüter nährte, und der sich theils aus Beutegier, theils in der Hoffnung, die unumschränkte Macht über Land und Volk an sich zu reißen, der größte Theil des böhmischen und mährischen Adels angeschlossen hatte, erforderte jetzt für das bischöfliche Amt einen Mann, der „die Heerde nicht nur zu weiden, sondern mehr noch gegen die reißenden Wölfe zu vertheidigen im Stande war". Ein solcher fand sich für Olmütz in 30. Johannes XI. (von Prag, 1416—1430), bekannt unter dem Beinamen „der Eiserne". Schon als Bischof von Leitomischl war er auf dem Concil von Konstanz mit seiner Thatkraft und mit seinem klaren Einblicke in die Schliche der Hussiten für diese der gefürchtetste Gegner geworden (s. d. Art. Hussiten VI, 472 ff.). Während nun die kirchlich treue Mehrheit des Olmützer Capitels den bereits vom Concil zum Administrator ernannten Johannes postulirte, wollte König Wenzel den Wyschehrader Canonicus Alſo (Albert) eindrängen, und dieß ergab einen dreijährigen Kampf, in welchem auch die Stadt Olmütz immer gegen Alſo und dessen hussitischen Anhang stand. In den weiteren Kämpfen mit den Hussiten erwies sich Bischof Johann noch mehrfach als „Hussitenschreck", und selbst Zizka, der „Sieger in 30 Schlachten", mußte vor ihm die Belagerung von Kremsier aufgeben und Mähren endlich räumen. Der eiserne Bischof verstand indeß nicht nur das Schwert, sondern auch die Feder trefflich zu führen. Als Schriften von ihm werden genannt und als saluberrima volumina gerühmt: Linea salutis und Exemplar salutis. Das Vertrauen zu ihm bewog das Prager Domcapitel, ihn nach der Apostasie Konrads von Vechta zum Administrator des Erzbisthums zu wählen, und 1426 zeichnete ihn Martin V. durch die Cardinalswürde aus. Auch sein Nachfolger 31. Konrad III., vulgo Kunz von Zwole (1430—1434), vordem Canonicus in Prag und Dompropst von Olmütz, wurde zum Administrator von Prag gewählt. Er nahm eine Zeitlang eifrig theil an den auf Schlichtung der böhmischen Wirren gerichteten Arbeiten des Concils von Basel, während daheim Kremsier ein Raub der Hussiten wurde. Mit Mühe und unter vielfachen Kämpfen mit den Hussiten vermochte der würdige 32. Paulus (von Miliczin, 1435—1450) einige der geraubten Güter wieder zurück zu erwerben. Da aber, seit die schroff nationale Tendenz des Hussitismus gebrochen war, die im Utraquismus gemilderte Form desselben um so größere Fortschritte, selbst auch in der Bischofsstadt, gemacht hatte, so gedachte schon Bischof Paulus sich zu deren Bekehrung der Hilfe des hl. Johannes von Capistran (s. d. Art.) zu bedienen. Unter 33. Johannes XII. (Haz, aus Brünn, 1450 bis 1454) kam Capistran 1451 nach Olmütz und bekehrte in einigen Wochen 4000 Hussiten, unter ihnen auch Mitglieder des Adels. Zur Erinnerung an sein Wirken wurde bald nachher in Olmütz ein Franciscanerkloster erbaut. 34. Bohuslaus [illegible] Zwole, 1454—1457), ein gelehrter Canonist und Schriftsteller, setzte das Bekehrungswerk [illegible] Schwierig war die Stellung des 35. Prot[illegible] (von Boskowitz, 1457—1482) gegenüber dem [illegible]schlagenen Georg von Podiebrad. Nach dem Bruche mit Rom gründete Bischof Protas [illegible] Adels- und Städtebündniß gegen ihn, welches [illegible] Matthias Corvinus von Ungarn den Besitz [illegible] Mähren einbrachte. Die Zeit von 1482—14[illegible] wird als Interregnum betrachtet. Der zuerst [illegible] dem Bisthum Olmütz betraute Johannes, [illegible] von Großwardein, trat bald in den Franciscaner[illegible]orden ein; auf Grund dessen beanspruchte In[illegible]cenz VIII. das Recht der apostolischen [illegible] und verlieh das Bisthum dem Cardinal [illegible] Das Domcapitel hatte indessen den [illegible] Bohuslaw von Lobkowitz-Hassenstein gew[illegible] dessen Anerkennung auch König Ladislaus [illegible] Kaiser Friedrich III. sich in Rom verw[illegible] Dennoch verlieh Alexander VI. nach der Re[illegible]tion Altieri's Olmütz an seinen Neffen Gio[illegible] Borgia, welcher bereits in Spanien und [illegible] mehrere Bisthümer besaß. Zuletzt sandte [illegible] Capitel den ausgezeichneten Canonicus Sta[illegible]laus Thurzo nach Rom, und diesem gela[illegible] nach jahrelangem Bemühen, die Resignation [illegible]gia's zu erzielen und dem Domcapitel das [illegible] Wahlrecht zurück zu erwirken. Dieses [illegible] dann Stanislaus selbst zum Bischof. 36. Sta[illegible]laus I. (Thurzo, 1497—1540), einem [illegible] ungarischen Geschlechte entsprossen, erwarb a[illegible] die noch verpfändeten oder sonst entfremdeten [illegible]thumsgüter wieder zurück. Als kirchlicher [illegible]hirte hatte er es vor Allem mit der Bekä[illegible] des in der Zeit des Interregnums üppig [illegible] gewucherten Sectenthums zu thun. Der Hu[illegible]mus des ausgehenden 15. Jahrhunderts hatte [illegible] dem Olmützer Clerus zahlreiche Vertreter ge[illegible] scheint aber der kirchlichen Gläubigkeit bi[illegible] gefährlich geworden zu sein. Bischof Thu[illegible] selbst Gönner dieser Richtung; bei ihm wurde [illegible] der zu Fuß zugewanderte Ulrich von Hutten [illegible]lich bewirthet und mit reicher Kleidung und [illegible] prächtigen Rosse beschenkt entlassen; er schätzte [illegible]sonders die Schriften Erasmus' und sandte [illegible]sem manches kostbare Geschenk, wogegen Era[illegible]mus ihm in verschiedenen Briefen Lob [illegible] und ihm auch seine Ausgabe des Plinius [illegible] Von anderen Olmützer Humanisten (vgl. [illegible] Monse, Infulae doctae Morav., Brunae 1[illegible] 80 sq.) ist besonders zu nennen der Do[illegible] Augustin Käsenbrot, genannt Augustinus [illegible]

censis, der in lebhaftesten Beziehungen stand mit Konrad Celtes und mit der gelehrten Donaugesellschaft in Wien, der ersten weithin wirkenden Vertretung des Humanismus in Oesterreich. Von ihm sind gedruckt: Dialogus in defensionem poetices, Venet. 1493; Literae contra perfidiam Waldensium, Lips. 1510—1512; Series seu Catalogus Episcoporum Olomucensium, bei Freher, Scriptt. Rerum Bohem. antiq., Hanoviae 1602, und mit kritischem Commentar und Ergänzungen herausgegeben von F. X. Richter, Olomucii 1831 (vgl. über ihn J. G. Böhmius, Augustinus Olomuc. etc., Dresdae 1758). Von den Secten war damals die der böhmischen Brüder (s. d. Art.) die bedeutendste; diese hatten sich unter den verschiedensten Namen, besonders auch als „Waldenser" und „Picarden", namentlich im nördlichen Mähren sehr verbreitet. Sie gründeten zahlreiche und gute Schulen und zogen durch diese wie durch ihre schönen Kirchengesänge und durch zahlreiche, das Wesen ihrer Irrlehren gewöhnlich verdeckende Druckschriften, die zumeist in Skalitz und in Proßnitz aufgelegt wurden, das Volk an. Gegen sie wurde 1499 der Dominicaner Heinrich Institoris (s. d. Art.) aufgeboten, welcher nach ihren Schriften fahndete und mit einigen ihrer Häupter in Olmütz disputirte. Die Disputation ist gedruckt unter dem Titel S. Romanae ecclesiae fidei defensionis Clypeus, Olomucii 1501. Mehr erzielte gegen sie Bischof Thurzo auf dem Landtage von Brünn 1505, wie auf dem von Prag 1508, indem er hier wie dort ein Verbot dieser Secte und ihrer Conventikel durchsetzte.

Kaum waren die neuen Auswüchse des alten Hussitenthums wenigstens gesetzlich niedergedrückt, als in Mähren das Lutherthum einbrach. Im J. 1522 predigte Dr. Paul Speratus aus der Diöcese Augsburg mit Genehmigung des Rathes in Iglau, und binnen einem Jahre hatte das Lutherthum in dieser Stadt die Oberhand. König Ludwig verbot wiederholt jede religiöse Neuerung und erhielt auch noch 1523 von den Iglauern das Versprechen des Gehorsams. Speratus predigte darauf in Trebitsch und anderwärts, wurde aber ergriffen und nach Olmütz gebracht. Hier wurde er des Irrglaubens überführt und vom Könige zum Feuertode verurtheilt, auf Verwendung hervorragender Calixtiner jedoch zur Ausweisung begnadigt; nur eine Anzahl lutherischer Schriften wurden in Olmütz öffentlich verbrannt. Bald ereigneten sich indeß neue Apostasien, auch aus dem Clerus. Der in Iglau geborene, 1509 ordinirte und schon 1517 zum Weihbischof in Olmütz erhobene Martin Göschl, zugleich Propst des Nonnenklosters Unter-Kanitz, heiratete eine Nonne dieses Klosters und lebte dann in Nikolsburg als Wiedertäufer. Um diese Zeit strömten in Mähren Schwärmer aus allen Ländern zusammen, die im Anabaptismus einen Vereinigungspunkt fanden und der verschiedensten und ärgsten Greuel beschuldigt werden. An Göschl richtete Balthasar Hubmayer 1526 seine Schrift „Ein christenliche Leertafel, die ein yedlicher Mensch, ee er im Wasser getauft wird, vor wissen sollte". Göschl wurde noch 1526 der bischöflichen Würde entkleidet, darauf siebenmal der Tortur unterzogen und dann dem Bischof Thurzo zu lebenslänglicher Haft übergeben. Das Kloster Kanitz wurde aufgehoben. Gegen die Wiedertäufer erwirkte Bischof Thurzo erst 1540 ein strenges Verbot von Seiten des Olmützer Landtages. — Dem gleichfalls gelehrten Bischof 37. Bernard (Zoubek, 1540—1541) folgte 38. Johannes XIII. (Dubravius, 1541—1553), der bekannte Verfasser der zuerst s. l. [Proßnitz] 1552 und später wiederholt gedruckten Historia Bohemiae. Wie er schon als Canonicus dem Bischof Thurzo der beste Rathgeber gewesen war, so wurde er als Bischof von Kaiser Ferdinand zu den wichtigsten Geschäften verwendet und machte sich insbesondere um die Abwehr der Türken wiederholt sehr verdient. Auch gegen die Sectirer schritt er kräftig ein. Dennoch nahm unter 39. Marcus (Kühn, 1553—1565) der Abfall wieder bedeutend zu. In Olmütz traten unter dem Schutze des Stadtrathes Mönche und Nonnen aus dem Kloster, mehrere Pfarrer und (1555) der Domherr Kunczel predigten im Sinne der Reformation; auch die Picarden trotzten dem Verbote der Versammlungen. Die 1564 verkündete kirchliche Gestattung des Laienkelches machte auch das Uebel eher schlimmer als besser; der Utraquismus wuchs, und unter seinem Namen barg sich vielfach der völlige Protestantismus. Deßhalb berief 40. Bischof Wilhelm (Prusinowsky von Wiczkow, 1565—1572) aus Wien die Jesuiten. Diese eröffneten schon 1566 eine Schule mit vier Klassen und bald darauf ein Seminar für Theologen. 1569 hatten sie ihr großartiges Collegium vollendet; mit diesem wurde ein adeliges Convict verbunden, eine fünfte und sechste Klasse und 1574 auch die Philosophie angeschlossen. Durch ein Privileg Maximilians erhielt diese Schule schon 1574 den Rang einer Universität. Nebenher wirkten die Jesuiten viel durch Predigt und prunkvollen Gottesdienst zur Bekehrung der Verirrten; seit längerer Zeit wurde jetzt zum ersten Male wieder die Frohnleichnamsprocession festlich begangen. Als Bischöfe folgten: 41. der gelehrte Johannes XIV. (Grodetzky, 1572 bis 1574), 42. Thomas Albinus (von Helfenberg, 1574—1575), 43. Johannes XV. (Mezon von Teltsch, 1576—1578), 44. Stanislaus II. Pawlowsky von Pawlowitz, 1579—1598). Dieser erzielte in der Wiederherstellung des katholischen Cultus innerhalb der Diöcese reiche Erfolge, trotzdem die von einem Theile des Adels geschützten Picarden immer wieder mit neuer Kühnheit auftraten. Gegen sie und überhaupt zu dem Zwecke, die Kirchendisciplin im Sinne des in der Diöcese bisher weder promulgirten noch recipirten Concils von Trient aufzurichten, wurde 1591 eine Synode in Olmütz gehalten. Das Capitel von Kremsier verdankt diesem Bischofe eine förmliche Neu-

gründung; den Bischöfen von Olmütz aber wurde unter ihm durch Kaiser Rudolf II. der von Seiten der Häretiker bestrittene Fürstenrang mit dem Titel Dux et Princeps S. Rom. Imp. für alle Zeiten erneuert. Während der akatholische Adel in Böhmen und Mähren unter der Forderung allgemeiner Religionsfreiheit immer mehr der Revolution zutrieb, saß auf dem Olmützer Bischofsstuhl 45. Cardinal Franz, Fürst von Dietrichstein (1599 bis 1636). Er war ein Liebling Clemens' VIII. und des hl. Philipp Neri, wurde schon im zweiten Jahre nach seiner Ordination mit dem Purpur geschmückt (1599) und bald darauf zum Bischof von Olmütz gewählt. Als solcher leistete er den Kaisern Rudolf II., Matthias, Ferdinand II. und Ferdinand III. unter den schwierigsten Verhältnissen die wichtigsten Dienste und trat stets für die Reinerhaltung der katholischen Religion ein. Er vermittelte zwischen Rudolf II. und Matthias und benutzte die Gunst des letztern sofort zur weitern Verdrängung der Sectirer aus der Diöcese. Während des Aufstandes, dessen Ausbruch zu verhindern er sich persönlich in Prag bemüht hatte, wurde er von den Empörern eine Zeitlang in Brünn gefangen gehalten; in Olmütz aber, wo nach kurzem Widerstande des seit 1589 ganz katholischen Rathes die „Utraquisten" den Anschluß an die Stände erzwangen, wurden zuerst die Jesuiten vertrieben und protestantischer Gottesdienst eingeführt, dann unter dem vorwiegend aus Protestanten bestehenden neuen Rathe das Domcapitel gefangen gesetzt und im Auftrage der Stände die Werthsachen der Residenzen und der Domkirche confiscirt. Auch vom übrigen Clerus wurden wegen der Weigerung, Friedrich von der Pfalz als König von der Kanzel zu verkünden, Viele eingekerkert. Der Pfarrer von Holleschau, der sel. Joh. Sarkander (s. d. Art.), wurde von den Ketzern grausam zu Tode gequält. Nach der Schlacht am weißen Berge führte Cardinal Dietrichstein als kaiserlicher Generalcommissar und Statthalter die Bestrafung der Empörer mit Vermeidung größerer Härte durch. Zur „Gegenreformation" bediente er sich vorzugsweise der Hilfe der katholischen Orden. Die Jesuiten erhielten ihr Colleg in Olmütz zurück und dazu zwei neue in Iglau und in Znaim; den in Deutschland bisher noch unbekannten Piaristen wurden Collegien in Nikolsburg und in Leipnik gegeben; auch die der katholischen Seelsorger beraubten 300 Pfarreien wurden vielfach mit Ordenspriestern besetzt. In einem 1634 an die römische Propaganda erstatteten Berichte heißt es, von 150000 Akatholiken (unter diesen waren an 20000 Wiedertäufer) seien 100000 bekehrt worden; die übrigen hatten zumeist die Auswanderung vorgezogen, nicht wenige aber verbargen sich. Dem Cardinal von Dietrichstein verdankt außerdem das Collegiatcapitel von Nikolsburg seine Stiftung und der Dom zu Olmütz eine bedeutende Erweiterung und Verschönerung. Auf ihn folgte 46. Johannes XVI. (Platteis von Plattenstein, 1636—1637), welcher noch vor Eintreffen der päpstlichen Confirmation starb. Darauf wählte das Capitel einstimmig 47. den Sohn Kaiser Ferdinands II., Erzherzog Leopold Wilhelm (1637—1662). Dieser gelangte als kaiserlicher Feldherr und Statthalter von Belgien nie zum Empfange der Priesterweihe und ließ das Bisthum durch einen Administrator verwalten; er war auch daneben noch Erzbischof von Magdeburg, Bischof von Passau, Straßburg, Halberstadt und Breslau, Abt von Hirschfeld u. s. f. — Jetzt war seit der Niederwerfung des Sectenthums und der Proscription seiner Anhänger die Macht, der Besitz und das äußere Ansehen des Bischofs und im Verhältniß auch des gesammten geistlichen Standes in Olmütz auf's Höchste gestiegen. Die Stadt selbst verlor zwar schon seit 1636, da Ferdinand II. die neue Landesregierung in Brünn errichtete, ihren Charakter als Landeshauptstadt; auch die bürgerliche Freiheit war mit der Herrschaft der absoluten Regierung dahin. Dann nahmen 1642 die Schweden Besitz von der Stadt und hausten in derselben derart, daß bei ihrem Abzuge 1650 von den 77 adeligen und geistlichen Häusern nur noch 23 und von den 623 bürgerlichen 145 bewohnbar waren; die Ordensleute waren fast alle vertrieben, die Kirchen und Klöster ausgeraubt; 1647 waren von den Schweden einmal „mehr als 100 Wagen" Bücher und andere Schätze aus den Klöstern, darunter die besonders kostbare Bibliothek der Jesuiten, fortgeschafft worden (ein großer Theil davon ging auf dem Wege nach Schweden durch Schiffbruch zu Grunde). Bei der Reconstruction der Stadt traten aber um so mehr der hohe Clerus und die Orden in den Vordergrund. Die Bischöfe wurden nur noch den hohen und höchsten Adel entnommen. Auch der nächstfolgende war wieder ein Kaisersohn, 48. Erzherzog Karl Joseph (1663—1664), ein sehr frommer Prinz, der im Alter von 14 Jahren seinem Oheim als Bischof von Olmütz, Passau und Breslau nachfolgte, aber schon im Jahre darauf starb. Erst 49. Karl II. Graf von Liechtenstein (1664 bis 1695) leitete das Bisthum wieder selbst und gründete sich durch Herstellung eines großartigen Residenzpalastes, sowie durch Errichtung vieler und bedeutender Stiftungen einen glänzenden Namen. Die Kirchendisciplin hob er durch Einführung sorgfältiger Visitationen und durch weitere Ausrottung der noch versteckt zurückgebliebenen Häretiker, welche während der Anwesenheit der Schweden sich wieder sehr gemehrt hatten. Eine andere üble Folge des entsetzlichen Schwedenkrieges war der jetzt auch in Mähren auftretende Hexenaberglaube. Im J. 1680 wurde sogar ein Dechant von Schönberg, Ch. A. Lautner, angeklagt, daß er die Kinder in nomine atri et illius et spiritus atri taufe, ein Mädchen mit dem leibhaftigen Satan copulirt und seiner Wirthin gestattet das beim Wallfahren consecrirte Hostien in den Sch[illegible] zu tragen; er wurde nach fünfjährigem Processe 1685 in Müglitz verbrannt in Anwesenheit [illegible]

von Rom entsandten geistlichen Specialcommission, des hohen Adels von Wien und Prag und 20000 Menschen. 50. Bischof Karl III., Herzog von Lothringen und Bar (1695—1710), war zugleich Bischof von Osnabrück und wurde 1711 Kurfürst von Trier. 51. Wolfgang Hannibal, Graf von Schrattenbach (1711—1738), war ein frommer seeleneifriger Oberhirt und wurde als Kron-Cardinal von Kaiser Karl VI. mit wichtigen Angelegenheiten betraut. 52. Jacob Ernst, Graf von Liechtenstein (1738—1745), vordem Bischof von Seckau, übte persönlich die Pflichten eines Seelsorgepriesters und Armenvaters aus; 1745 wurde er Erzbischof von Salzburg. Es folgten noch die Bischöfe: 53. Ferdinand Julius, Graf von Troyer (1745—1758), seit 1747 Cardinal; 54. Leopold II. Friedrich, Graf von Egkh und Hungersbach (1758—1760), und 55. Maximilian, Graf von Hamilton (1761—1776). Dann wurde durch päpstliche Bulle vom 5. Nov. 1777 Olmüß zum Erzbisthum erhoben und aus seinem Sprengel das Suffraganbisthum Brünn (s. d. Art.) ausgeschieden. Der erste Erzbischof war 56. Anton Theodor, Graf von Colloredo-Waldsee (1777—1811), seit 1803 Cardinal. Unter ihm wurden durch kaiserliche Anordnung in Olmüß allein 8 Klöster aufgehoben und 13 Kirchen gesperrt. Durch die Klosteraufhebungen litten, wie von Zeitgenossen geklagt wird, auf's Empfindlichste die Gewerbetreibenden, die Studirenden und die Armen. Die leeren Gebäude aber wurden in der Folge hauptsächlich zu militärischen Zwecken verwendet, und die bisherige Bischofsstadt, welche nach der Abtretung Schlesiens an Preußen seit 1742 in eine starke Grenzfestung verwandelt worden war, wurde jetzt vornehmlich Garnisonstadt. Auch die Universität wurde 1778 nach Brünn übertragen und dort in ein akademisches Lyceum verwandelt. Der zweite Erzbischof 57. Maria Thaddäus, Graf von Trautmannsdorff (1811—1819), war vordem Bischof von Königgräß gewesen und wurde 1818 Cardinal. Sein Nachfolger 58. Erzherzog und Cardinal Rudolf Johann (1819—1831) erzielte 1827 die Wiederherstellung der Universität in Olmüß. Dann folgten 59. Ferdinand Maria, Graf von Chotek (1832—1836); 60. Maximilian Joseph, Baron von Sommerau-Beckh, Cardinal (1837—1853); 61. Friedrich, Landgraf von Fürstenberg (1853—1892). Dieser ließ die Domkirche in großartiger Weise restauriren, gründete ein Knabenseminar in Kremsier, förderte die Ansiedlung zahlreicher religiösen Genossenschaften in der Diöcese, sorgte für die Aufbesserung der Lage des Clerus und wurde 1879 Cardinal. Der jetzige Erzbischof, 62. Dr. Theodor Kohn, erwählt am 8. November 1892, ist 1845 in Brezniß als Sohn bürgerlicher Eltern geboren und war vordem Professor des canonischen Rechtes, seit 1887 Canonicus und Consistorialkanzler in Olmüß.

Statistisches. Das Metropolitancapitel besteht gegenwärtig aus 14 Residentiar- und 3 Nichtresidentiar-Canonikern. Die letzteren traten erst nach 1875 an die Stelle der bisherigen, vom Capitel ernennbaren 9 Domicellaren, indem die österreichische Regierung erklärte, die Annahme solcher fortan nicht mehr zu gestatten; damit fiel auch die Möglichkeit weg, den Zutritt zum Capitel noch ferner auf Personen altadeliger Abkunft einzuschränken, und 1881 wurden zum ersten Male vom Kaiser mehrere in „kaiserlichen" Monaten zur Erledigung gebrachte Canonicate mit Bürgerlichen besetzt, wogegen das Capitel bei den durch dasselbe vorzunehmenden Besetzungen noch an der Bedingung des Nachweises altadeliger Abkunft festhält. Das Capitel hat das Recht, den Erzbischof, den Propst und den Decan zu wählen und die in den „ungeraden" Monaten erledigten Canonicate mit Ausnahme der drei königlichen zu vergeben; die drei königlichen und alle in den „geraden" Monaten frei gewordenen Canonicate vergibt der Kaiser. Bezüglich der Würden des Archidiacons, des Scholasticus und des Custos steht dem Erzbischof die collatio libera zu. Außer dem Metropolitancapitel besteht in Kremsier ein Collegiatcapitel mit 7 Curat- und 7 Ehrencanonikern. Olmüß hat, nachdem die Universität 1855 wieder aufgehoben wurde, noch eine theologische Facultät mit 7 Professoren, einem Docenten und einem Adjuncten. Das Clericalseminar hatte 1893 207 Alumnen in 4 Jahrgängen. Die Erzdiöcese ist eingetheilt in 8 Archipresbyterate und 50 Decanate; eines dieser Archipresbyterate mit 8 Decanaten liegt innerhalb Preußisch-Schlesien, die übrigen in Mähren. Die Seelenanzahl betrug gegen Ende 1893 (nach dem Catalogus cleri für 1894): a. im mährischen Antheil 1 489 806 Katholiken neben 41 831 Akatholiken, 23 416 Juden und 115 Confessionslosen; b. im preußischen Antheil 128 029 Katholiken neben 6866 Akatholiken und 743 Juden, zusammen 1 690 806. An Seelsorgebeneficien gibt es: 534 Pfarreien (darunter 11 regulare), 81 Localcuratien, 8 Localkaplaneien, 1 Schloßkaplanei, 4 Expposituren. Die Gesammtzahl der Priester betrug 1379, wovon 106 auf die religiösen Orden entfallen. Sonstige Ordenspersonen gab es 77 männliche und 977 weibliche. — Synoden wurden in der Olmüßer Diöcese gehalten in den Jahren 1243, 1253, 1312, 1318, 1349, 1380, 1413, 1431, 1466, 1538, 1568 und 1591. (Vgl. noch Arsen. Theod. Fasseau, Collectio synodorum et statutorum almae dioecesis Olomucenae, Rezii 1766; B. Dudik, Statuten der Diöc. Olmüß vom Jahre 1568, Brünn 1870; J. A. Kubiček, Promulgatio ss. Concilii Tridentini in Moravia, Olomucii 1887; Gr. Wolny, Kirchl. Topographie v. Mähren, Brünn 1855 ff. [Bd. I—V: Olmüßer Erzdiöcese]; F. Richter, Kurze Geschichte der Olmüßer Universität, Olmüß 1841; J. W. Fischer, Geschichte der königlichen Hauptstadt Olmüß, Olmüß 1808; Wilibald Müller, Geschichte der königlichen Hauptstadt Olmüß, Wien und Olmüß 1882.) [Lutsch.]

Olympiodorus, Geschichtschreiber aus Theben in Aegypten (ὁ Θηβαῖος), lebte in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. am Hofe des weströmischen Kaisers Honorius (395—423) und schrieb unter dem Titel Ἱστορικοὶ λόγοι in 22 Büchern die Geschichte des weströmischen Reiches vom Tode des Kaisers Arcadius bis zum Regierungsantritt Kaiser Valentinians III. (407—425). Das Werk, für Kaiser Theodosius II. bestimmt, war eine Fortsetzung der Chroniken von Dexippus und Eunapius, ist aber bis auf einen längern Auszug in der Bibliothek des Photius (Cod. LXXX; bei Migne, PP. graec. CIII, 255—279; vgl. Cod. CCXIV, ib. 702) verloren. Photius charakterisirt die Schreibweise Olympiodors als klar, aber platt und kraftlos, und meint, der Verfasser, der sich dessen selbst bewußt gewesen, habe sein Buch deßhalb auch nur eine ὕλη, d. h. „Materialiensammlung“ und nicht eine „Geschichte“ genannt, obwohl er es in Bücher eingetheilt und diese mit schönen Vorreden versehen habe. Olympiodorus stand wegen seiner Verdienste um den Staat am Kaiserhof in hohen Ehren, war ein vielgereister und philosophisch gebildeter Mann, blieb aber Heide bis an seinen Tod, der nach der Mitte des 5. Jahrhunderts erfolgte. Die Fragmente seines Buches finden sich nebst denen von Dexippus und Eunapius in der Bonner Ausgabe der Byzantiner und in den Historici graeci minores I, ed. Dindorf, Lips. 1870, 450 sqq. (Vgl. Pauly, Real-Encykl. V, Stuttg. 1848, 922; Ersch u. Gruber, Allg. Encykl., Sect. III, 3, s. v.; Fabricius-Harles, Bibl. graec. X, Hamb. 1807, 632.) [Kleffner.]

Olympiodorus, 1. der Aeltere, Aristoteliker zu Alexandria in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr., war der Lehrer des gefeierten und von ihm sehr geschätzten Proclus (s. d. Art. Neuplatonismus, ob. 215). Der Vita Procli von Marinus zufolge besaß Olympiodorus eine seltene Beredsamkeit, aber auch eine solche Tiefe der Gedanken, daß nur wenige seiner Zuhörer ihm mit Verständniß folgen konnten. Schriftlich ist von diesem zu seiner Zeit hochgefeierten Philosophen nichts auf uns gekommen. (Vgl. die zum vorigen Artikel angegebenen Quellen.)

2. Der Jüngere, Neuplatoniker, oft kurz der Alexandriner genannt, lebte im 6. Jahrhundert n. Chr. zu Alexandria als fruchtbarer Ausleger platonischer und aristotelischer Schriften und war das letzte bedeutende Glied der zweiten von Plutarch zu Athen gegründeten neuplatonischen Schule, deren Haupt Proclus war, und von der die spätere neuplatonische Schule zu Alexandria eine Art Filiale gewesen zu sein scheint. Seine noch erhaltenen vier Commentare oder Scholien zu platonischen Dialogen sind, nach den Ueberschriften zu urtheilen, schwerlich von ihm selbst, sondern vielmehr von seinen Schülern nach seinen mündlichen Vorträgen auszugsweise niedergeschrieben worden und machen auf große wissenschaftliche Bedeutung keinen Anspruch. Sie enthalten kaum irgend einen neuen Gedanken von Belang, ja von einem eigentlichen System kann bei Olympiodorus ebenso wenig wie bei den meisten späteren Neuplatonikern die Rede sein. Gleichwohl sind die Scholien wegen ihrer Schärfe und Klarheit für das Verständniß Plato's und mancher Aufstellungen der neuplatonischen Philosophie auch heute noch von hohem Werth; einerseits besaß Olympiodorus eine große Belesenheit, andererseits ging sein ernstes Bestreben dahin, in ächt philosophischer Weise in die Tiefe des Gedankens einzudringen. Jedenfalls hat er das Verdienst, in jener unklaren, verschwommenen Zeit und bei dem rapiden Niedergange der Philosophie durch seine consequente und klare Methode die besseren, wahren Gedanken des Neuplatonismus immer wieder betont zu haben. Von seinen Schülern wurde er deßwegen ὁ μέγας φιλόσοφος genannt. Seine Darstellung der Tugendlehre ist jedenfalls der Beachtung werth; nach seiner Anschauung kann sich die Seele mittels eines allmäligen sittlichen Reinigungsprozesses von der niedern Sphäre bis zum einfachen, nach ihm schon hienieden erreichbaren Schauen der reinen Ideen und des Göttlichen emporringen. Olympiodorus ist der letzte Lehrer der platonischen Philosophie, der uns genannt wird; er mußte den Untergang der heidnischen Philosophenschulen infolge des Edictes des Kaisers Justinian I. noch erleben. Der Neuplatonismus, wie die antike Philosophie überhaupt, war längst kraftlosem Siechthum verfallen; was an wahren Ideen in ihm enthalten war, hatte die christliche Theologie, insbesondere seit Augustinus, in sich aufgenommen, und Justinians Machtgebot war gleichsam nur die öffentliche Bestätigung des Unterganges der alten Philosophie und des Heidenthums überhaupt. Uebrigens ist über die Lebensschicksale dieses jüngern Olympiodorus nichts Näheres bekannt. Mit dem gleichnamigen Verfasser eines Commentars zur aristotelischen Meteorologie ist er eine und dieselbe Person, wie Zeller [illegible] V, 852 gegen diejenigen dargethan hat, welche als Verfasser des genannten Werkes einen zweiten Peripatetiker Olympiodorus annehmen zu müssen glauben. Dagegen irrt Zeller darin, daß er mit Rose den gefeierten Philosophen David den Armenier (s. d. Art.) des jüngern Olympiodorus Schüler sein läßt, da jener doch bereits um den Anfang des 6. Jahrhunderts gestorben ist. (Vgl. Zeller, Philos. der Griechen V, 3. Aufl., Leipzig 1881, 851—853; Ueberweg, Grundriß d. Gesch. der Philosophie I, 7. Aufl., Berlin 1886, § [illegible]; Ersch u. Gruber, Allgem. Encyklop., Sect. III 3, s. v.; Pauly, Real-Encyklopädie V, 922 f., wo auch die Ausgaben von Olympiodorus' Scholien von Stallbaum [Leipzig 1821], Creuzer [Frankfurt a. M. 1821], Finckh [Heilbronn 1847] u. s. w. angegeben sind; J. Simon, Histoire de l'école d'Alexandrie II, Paris 1845, 594 ss.; Vacherot, Histoire crit. de l'école d'Alexandrie [illegible], Paris 1846, 204 ss. Die Vita Platonis des Olympiodorus ist herausgegeben von [illegible]

[Braunschweig 1845]. Die Werke Olympiodors finden sich handschriftlich auf vielen größeren Bibliotheken [Wien, Paris, Venedig, Hamburg]; eine Gesammtausgabe fehlt noch.) [Kleffner.]

Olympiodorus, Diacon zu Alexandrien in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, hat sich als Exeget einen Namen erworben. Die Zeit seines Lebens und Wirkens, welche früher sehr verschieden bestimmt wurde, ist sichergestellt durch die Unterschrift eines handschriftlichen Exemplars seines Commentars zum Propheten Jeremias in der Barberinischen Bibliothek zu Rom (bei S. de Magistris, Acta martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico, Romae 1795, 286 sq.). Dort heißt Olympiodorus „Diacon von Alexandrien, ordinirt durch Erzbischof Johannes Nikiotes (Νικιώτης) von Alexandrien“; der monophysitische Patriarch Johannes III. von Alexandrien, genannt ὁ Νικιώτης oder Νικαιώτης (von Nikiu?), ist nach elfjähriger Amtsführung im Mai 516 gestorben (s. A. v. Gutschmid, Kleine Schriften, herausgeg. von Fr. Rühl II, Leipzig 1890, 456 f.). Der erwähnte Commentar zum Propheten Jeremias ist noch nicht gedruckt; Fragmente desselben dürften in den zahlreichen, freilich meist sehr kurzen Scholien zu erkennen sein, welche die von M. Ghislerius (Lyon 1623) herausgegebene griechische Catene über Jeremias, Klagelieder und Baruch unter dem Namen eines nicht näher bezeichneten Olympiodorus mittheilt (zusammengest. bei Migne, PP. gr. XCIII, 627—780). Vollständig liegt unter demselben Namen ein umfangreicher Commentar zum Prediger vor (Migne l. c. 477—628). Außerdem gibt Migne unter dem Namen dieses Olympiodorus einige Scholien zum Buche Job (l. c. 13—470 passim), Scholien zu den Sprüchen (ib. 469—478, lateinisch) und ein kleines Fragment zu Luc. 6, 23 (ib. 779 sq.). Die Aechtheit der einzelnen Stücke, bezw. die Identität des Scholiasten Olympiodorus bedarf noch der Untersuchung. Die Catene über das Buch Job, welche Migne (l. c. 13—470) ihrem ganzen Umfange nach wiedergibt, gehört als Ganzes nicht Olympiodorus an, wie der lateinische Ueberſetzer dieser Catene, P. Comitolus (Lyon 1586, Venedig 1587), geglaubt hat, sondern ist, wie der Herausgeber des griechischen Textes, P. Junius (London 1637), erkannte, ein Werk des Nicetas, Bischofs von Serrä und spätern Metropoliten von Heraklea (im 11. Jahrh.). [Bardenhewer.]

Omnibonus, einer der ältesten Decretisten (s. d. Art.), lehrte unter Eugen III. (gest. 1153) das canonische Recht zu Bologna, wurde 1157 Bischof von Verona und starb als solcher 1185. Seine Abbreviatio decreti in 16 Distinctiones und 37 Causae (die letzte Causa ist ein Auszug aus dem dritten Theile des Decrets De consecratione) hat Bickell (De Paleis, quae in Gratiani decreto inveniuntur, Marburg. 1827, 5, [Festprogramm]) entdeckt; vgl. auch v. Schulte, Gesch. der Quellen u. Literatur des can. Rechts I, Stuttg. 1875, 119 ff. 250 f. — Omnibonus ist wahrscheinlich identisch mit Omnebene, dem Verfasser gewisser in Abälards Geiste gehaltener theologischer sententiae (s. Denifle im Archiv f. Literatur- und Kirchengesch. des M.-A. I [1885], 461 bis 469, 621). Zahlreiche Stellen dieser nur handschriftlich vorhandenen Sentenzen, welche sich ziemlich enge an ihre Vorlagen, darunter auch die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexanders III., anschließen, hat der Herausgeber der letzteren mitgetheilt (Gietl O. Pr., Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexanders III., Freiburg 1891, Einl. L—LVI). [R. v. Scherer.]

Omnis utriusque sexus, s. Beichte II, 234 ff., Frequenz der heiligen Sacramente IV, 2007 ff. und Oesterliche Zeit.

Omophorion heißt ein in der orientalischen Kirche gebräuchliches bischöfliches Insigne. Es besteht aus einem ungefähr 1/4 Meter breiten und fast 3 Meter langen Streifen von weißem Seidenstoff, ist mit Goldborten und Goldfransen verbrämt und mit goldgestickten Kreuzen geziert. Zuweilen sind in dasselbe auch Figuren, namentlich die eines Lammes, eingewirkt. Das Omophorion wird über der sonstigen Pontificalkleidung getragen, und zwar so um den Hals gelegt, daß die beiden Ausläufer auf der linken Schulter des Bischofs sich kreuzen und von dort an der linken Seite über Brust und Rücken bis etwa zum Knie herabhängen. Gegenwärtig und schon seit dem 9. Jahrhundert tragen alle griechischen Bischöfe das Omophorion. Von besonderer Wichtigkeit ist die Frage nach dem Verhältniß des Omophorions zu dem Pallium (s. d. Art.). Manche läugnen jegliche Analogie beider Insignien (vgl. z. B. Morinus, Commentarius de sacris eccl. ordinat. I, Antwerpiae 1695, 180 sqq.; Bona, Rerum liturgic. lib. I, c. 24, n. 16; Assemani, Cod. liturg. VIII, 4, Romae 1763, 303 sqq.; Wiltsch, Handbuch der kirchl. Geographie und Statistik I, Berlin 1846, 68, Anm. 9). Andere betrachten das Omophorion als ein dem Pallium homogenes Pontificalinsigne (vgl. z. B. Ruinart, Diss. de pallio, in Ouvrages posthumes de . . . Mabillon et de Ruinart II, Paris 1724, 434 ss.; Pelliccia, De christ. eccles. . . . politia I, Colon. ad Rh. 1829, 116; Phillips, Kirchenrecht V, 631; Hefele, Beitr. zur Kirchengesch. u. s. w. II, Tübingen 1864, 219; Hinschius, K.-R. II, Berlin 1878, 23 ff.). Die letztere Ansicht dürfte als die richtige zu bezeichnen sein. Zwar ist gegenwärtig die äußere Form des Omophorions von der des Palliums sehr verschieden; allein sie erinnert immer noch an die ältere Gestalt des Palliums. Dieses wurde nämlich in der ältesten Zeit ähnlich wie noch gegenwärtig das Omophorion auf der linken Schulter zusammengeheftet. Etwa seit dem 9. Jahrhundert begann man die auf Brust und Rücken zur linken Seite herabhängenden Zipfel bis zur Mitte zu ziehen und dort ebenfalls anzuheften. Noch heute besteht das Pallium auf der linken Schulter aus einer doppelten Binde, wie sich

auch die drei Nadeln des Palliums in der alten Anordnung erhalten haben. Beides erklärt sich aus der Geschichte der Form des Palliums, weist aber zugleich darauf hin, daß das Pallium und das Omophorion auf Eine Quelle zurückzuführen sind. Auch die eingestickten Kreuze deuten dieß an. Ferner erinnert die mitunter eingewirkte Figur des Lammes an die dem Omophorion und Pallium gemeinschaftliche symbolische Bedeutung. Beide sollen auf den Hirten hinweisen, welcher das verirrte Schäflein auf seine Schultern nimmt und zur Heerde zurückträgt. Auch war in der ältern Zeit das Omophorion keineswegs wie jetzt allen griechischen Bischöfen gemeinsam. Erst später führte die Eitelkeit dieser Prälaten wie zu der reichern Ausgestaltung des Omophorions, so zum Tragen desselben durch alle Bischöfe. Dadurch sank das Omophorion zu einem Ehreninsigne herab, während es ursprünglich ebenso das Abzeichen der Patriarchal- und Metropolitangewalt gewesen ist, wie noch heute das lateinische Pallium, von geringen Ausnahmen abgesehen, das Insigne der päpstlichen bezw. erzbischöflichen Jurisdiction ist. [Kreutzwald.]

Oncommera (Ontcommena, Kümmerniß) ist der Beiname einer heiligen Jungfrau und Martyrin Wilgefortis, welche wahrscheinlich durch Verschmelzung zweier Legenden auch unter dem Namen Liberata vorkommt (AA. SS. Boll. Julii V, 50 bis 70 und Stadler, Heiligenlexikon s. vv. S. Kummernissa und S. Liberata). Nach der Legende war Wilgefortis die Tochter eines heidnischen Königs von Portugal. Zum christlichen Glauben bekehrt, machte sie das Gelübde der Jungfräulichkeit. Als ihr Vater sie zum Unterpfand des Friedens mit einem König von Sicilien vermählen wollte und sie sich dessen weigerte, ließ er sie in's Gefängniß werfen, bis sie sich seinem Willen fügen und den Götzen opfern würde. Sie aber betete zum Herrn, er möge sie so entstellen, daß sie keinem Manne mehr gefalle. Darauf wuchs ihr ein Vollbart. Als ihr Vater sie so erblickte, fragte er voll Entsetzen, wer sie in diesen Zustand versetzt habe. Sie erklärte, sie habe ihren Bräutigam, der am Kreuz gestorben, darum gebeten. Da ließ sie der Vater mit den Händen an ein Kreuz heften, damit sie ihrem Bräutigam ähnlich werde. Nach der bayrischen Sage (bei Schöppner, Sagenbuch der bayerischen Lande I, München 1874, 426) hatte ihr Vater sie mit einer rauhen Kutte zu bekleiden befohlen und von ihrer frühern Herrlichkeit ihr zum Spott nur die königliche Krone und die goldenen Schuhe belassen. So wird sie abgebildet; an ihr Geschlecht erinnern nur die lang herabwallenden Haare. Gewöhnlich kniet auf ihrem Bild vor ihr ein auf der Geige spielender Mann, welchem sie einen ihrer Schuhe zuwirft. Dieß erklärt die Sage folgendermaßen: Als die Leiche noch am Kreuze hing, kam ein blutarmer Musiker, dessen Familie dem Verhungern nahe war, und spielte in der Erinnerung an Wilgefortis' ehemalige Wohlthätigkeit vor ihrem Kreuze sein schönstes Stück. Da warf sie ihm einen ihrer goldenen Schuhe zu. Als man den Verlust entdeckte und den vermißten Schuh bei ihm fand, wurde er als Dieb zum Tode verurtheilt. Auf dem Gang zur Richtstätte bat er, nochmals vor der Leiche der Heiligen spielen zu dürfen. Und siehe, in Gegenwart der zahlreichen Menge warf sie ihm auch den zweiten Schuh zu; so kam seine Unschuld an den Tag. Ihr Vater und das Volk bekehrten sich, und sie ward nun ehrenvoll begraben (Schöppner a. a. O.). Nach einer andern Version (bei Stadler III, 643) hatte sie vom Kreuze herab noch eindringlich den christlichen Glauben gepredigt. Viel Volk und ihr Vater bekehrten sich; dieser erbaute zur Sühne eine Kirche zu Ehren der hl. Scholastika und stellte darin das goldene Bild seiner gemarterten Tochter auf. Das Bild half dann dem Geiger in derselben Weise, wie oben erzählt ist. Die tiroler und belgische Sage stimmt im Wesentlichen damit überein. (Vgl. auch das Gedicht von Justinus Kerner, Der Geiger von Gmünd [Cotta'sche Ausgabe der Dichtungen Kerners I, Stuttgart und Tübingen 1841, 255 ff.], welcher das Wunder auf die hl. Cäcilia bezieht.) W. Menzel (Christliche Symbolik I, 2. Aufl. Regensburg 1856, 110. 535) glaubt hierin Züge aus einem ältern heidnischen Cultus und Mythus finden zu sollen, was jedenfalls nicht haltbar ist. In Spanien kennt man den Martertod der hl. Liberata um der gelobten Virginität willen; aber vom Bart und vom Geiger weiß man nichts. In England und Holland findet man das gebartete Bild, aber ohne den Geiger. Das Martyrolog. Rom. von 1586 hat zum 20. Juli: In Lusitania s. Wilgefortis Virginis et Martyris, quae pro christiana fide ac pudicitia decertans in cruce meruit feliciter consummare martyrium. Das portugiesische Martyrologium, gedruckt 1591 zu Coimbra, fügt bei, daß die Heilige von den Deutschen Ontcommera und von einigen lateinisch Liberata genannt werde (AA. SS. Boll. l. c. 66). Ein 1533 zu Paris für die Kirche von Salisbury in England gedrucktes Gebetbuch hat zu Ehren der hl. Wilgefortis eine metrische Antiphon mit Erwähnung des Bartes (crevit barba facie) und der Oration: Familiam tuam, quaesumus Domine, beatae Wilgefortis virginis et martyris tuae, regis filiae, meritis et precibus propitius respice; et sicut ad preces ipsius barbam, quam concupivit, sibi coelitus accrescere fecisti; ita desideria cordis nostri supernae gratiae digneris beneficiis augmentare (AA. SS. Boll. l. c. 6[illegible]). Das Proprium der München-Freisinger Diöcese hat nur die Oratio de Com. VV. et MM. — Die verschiedenen Namen der Heiligen erklären sich wohl folgendermaßen: Das flämische Ontcommena (= Entkommene) entspricht dem lateinischen Liberata. Oncommera, Ohnkummerniß, abgekürzt Kümmerniß, bedeutet die Heilige, welche ohne Angst und Kummer den Martertod erlitt, oder auch, welche ihre Verehrer durch ihre [illegible]

bitte von Angst und Kummer befreit. Wilgefortis erklärt sich als virgo fortis.

Frühzeitig hat aber die Kritik darauf hingewiesen, daß diese Wilgefortis- oder Kümmernißbilder nichts Anderes seien als Bilder des gekreuzigten Heilands, insbesondere Nachbildungen des unten zu besprechenden Crucifixes in Lucca. So Baron von Blun in Prag in einem Brief von 1687 an den Bollandisten P. Papebroch (AA. SS. Boll. l. c. 59) und A. Pilgram in seinem Calendarium chronolog., Viennae 1781, 174. — Das erste sicher datirte Bild Christi am Kreuz in einem syrischen Evangeliencodex von 586, jetzt in der vaticanischen Bibliothek, stellt den Heiland bekleidet mit langem Gewande dar. Noch bis zum 11. Jahrhundert bildete man den gekreuzigten Heiland als lebend ab, in langem Prachtgewand, mit der Königskrone auf dem Haupte (regnavit a ligno Deus, im Hymn. Vexilla regis) (vgl. Jacob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 3. Aufl., Landshut 1880, 109, Note 6; und Art. Kreuz VII, 1072 f.). Ein sehr alter, so bekleideter Crucifixus, das sog. volto santo, befindet sich in der Domkirche zu Lucca. Der Sage nach ist er von Nicodemus gefertigt und mag zur Zeit der Kreuzzüge dahin gekommen sein. Vor dem Bild, dessen einer Schuh abgezogen ist und auf einem Kelch ruht, kniet ein Spielmann. Dasselbe Bild, ohne den Spielmann, findet sich auf den Münzen der Stadt Lucca vom Jahre 1235 an bis 1756, stets mit der Umschrift Sanctus vultus (Abbildungen bei Stockbauer, Kunstgeschichte des Kreuzes, Schaffhausen 1870, 264, und im Kalender für kathol. Christen, Sulzbach 1872, 112 f.). Vermuthlich eine Nachbildung desselben ist das Bild des Sanctus Salvator oder „Sente Hulfen", welches seit der Mitte des 14. Jahrhunderts auf dem Hülfensberg bei Heiligenstadt im Eichsfeld verehrt wurde. Nach der Reformation ward dasselbe als das der hl. Wilgefortis verehrt, bis vor etwa 50 Jahren ein anderes altes Christusbild Gegenstand der Verehrung wurde (Schäfer, Der Hülfensberg, Heiligenstadt 1853, und Waldmann, Ueber den thüringischen Gott Stuffo. Eine Untersuchung der ältern Geschichte des Hülfensberges, Heiligenstadt 1857). Sicher ist eine genaue Nachbildung des ersten Hülfensberger Bildes dasjenige, welches um 1354 in das Kloster der Dominicanerinnen zu Bamberg kam. Es wurde von Innocenz VI. (1352 bis 1362) mit denselben Ablässen begabt wie das im Eichsfeld und wird seit der Säcularisation unter dem Namen der „göttlichen Hilfe" in einer Seitenkapelle der Pfarrkirche zu St. Gangolf verehrt. Es stellt einen lebenden Christus vor, die Arme fast wagrecht ausgebreitet, nur die Hände an's Kreuz geheftet; die Füße sind nackt, frei schwebend, aber mit den Wundmalen bezeichnet. Das Haupt trägt eine goldene Krone, der Leib ist vom Halse bis zu den Knöcheln mit einem faltigen, reich verzierten Kleide bedeckt (Abbildung im Kalend. f. kathol. Christen, Sulzbach 1867, 116). Ein ähnliches Bild, eine imago salvatoris nostri sive statua ab auxilio, dicta „der Gehilfe", in der Dominicanerkirche zu Mühlhausen, wurde 1524 von den Anhängern Münzers zerstört. Ein anderes derartiges Bild S. Salvatoris oder sente Gehulfin stand in einer Kapelle auf der Brücke vor Saalfeld; auch dieses hatte unten den Geiger, aber im 16. Jahrhundert kannte man noch die Bedeutung des Bildes, wie die eingemeißelte Inschrift Salvator mundi 1516 beweist (Kalender f. kathol. Christen 1867, 114 ff.). — Die deutschen Kalendarien scheinen vor dem 15. Jahrhundert eine heilige Kümmerniß nicht zu kennen. Die Legende ist also wohl erst später aufgekommen und zwar vermuthlich auf folgende Weise. Als die ungekleideten Crucifixbilder in allgemeine Aufnahme gekommen waren, mußten die bekleideten, welche sich da und dort aus alter Zeit erhalten hatten, auffallen, und wo sich nicht eine sichere Tradition über ihre Bedeutung erhalten hatte, suchte man eine Erklärung für sie. Das lange Gewand und die Königskrone zogen den Gedanken von Christus, den man jetzt nur im Zustand des Leidens darstellte, ab, und man dachte an eine gekreuzigte königliche Jungfrau, insbesondere an die spanische Liberata und die Wilgefortis, welche nach Ansicht des Bollandisten Cuper von der hl. Liberata zu unterscheiden ist, da ihr Name nicht spanisch oder portugiesisch, sondern eher eine deutsche oder belgische Umgestaltung von virgo fortis ist. P. Cuper sah in einem Hospital der Beguinen zu Mecheln ein Bild der s. Wilgefortis alias Ontcommene, welches im 16. Jahrhundert aus einem zerstörten Beguinenhaus hierher übertragen wurde. Dasselbe zeigt eine mit Händen und Füßen an's Kreuz geschlagene Jungfrau (ohne Bart) mit einem Heiligenschein und der hl. Geist-Taube über der rechten Hand schwebend (Abbildung AA. SS. Boll. l. c. 60). Zur Erklärung des Bartes an den nicht mehr als solche erkannten Salvatorbildern dachte man etwa an die Legende von der hl. Paula Barbata aus Avila in Spanien, welche auf ihr Gebet so verunstaltet worden war (AA. SS. Boll. Febr. III, 174). Der Spielmann auf den Wilgefortisbildern, welcher sich bereits auf dem Salvatorbild von Lucca findet, erinnert einigermaßen an die Sage, welche dem berühmten Crucifix über dem ehernen Thore in Byzanz eine besondere Verehrung verschaffte. Dasselbe wurde ἀντιφωνήτης (Bürge) genannt, weil es einst gesprochen und für einen armen Schiffer, der in Geldverlegenheit war, Bürgschaft geleistet haben soll (Stockbauer a. a. O. 170. 268). Jedenfalls liegt dem Luccaner Spielmann eine locale Tradition zu Grunde, welche in Vergessenheit gerieth und bei dem Kümmernißbilde wieder auftauchte. Außer der angegebenen Literatur siehe noch: Kalender für kathol. Christen, Sulzbach 1864, 49 ff.; 1865, 115 f.; 1866, 212 ff. [Weber.]

Oneida-Gemeinde (Oneida Community, nach Oneida, einer Stadt und Grafschaft im Staate New York), entstanden 1831 infolge einer Er-

weckung durch Humphrey Noyes, war eine der vielen communistischen Gemeinden, welche in Nordamerika seit geraumer Zeit gegründet worden sind. Wie bei anderen dieser Art, z. B. bei der durch den schwäbischen Bauern Georg Rapp gegründeten Economy Community oder bei den Shakers, beruht der Communismus der Oneida Community auf religiöser (biblischer) Grundlage, im Unterschied von der durch den Franzosen Etienne Cabet in's Leben gerufenen Icaria Community, wo die Religion „Privatsache" und jedem Mitglied von 17—18 Jahren die Wahl der Religion nach Belieben freigestellt ist. Jedem bei ihr Eintretenden versprach die Oneida-Gemeinde in schriftlichem Vertrag, ihn nebst Familie mit allen Lebensbedürfnissen zu versehen, seine Kinder zu unterrichten, bei eintretender Arbeitsunfähigkeit ihn oder die Seinigen zu erhalten. Der Eintretende dagegen versprach, die Interessen und Wohlfahrt der Gemeinde mit seiner Hände Arbeit wie mit seinem Einfluß und der Arbeit der Kinder und Familie zu fördern. Alles sollte jedoch gelten als freiwillige Leistung zum Dienste der Brüder, so daß beim Ausscheiden aus der Gemeinde kein Anspruch auf Lohn erhoben werden konnte. Die Production war ganz communistisch eingerichtet; in Oneida wie bei den Shakers war es im Wesentlichen auch die Consumtion, indem hier auch die Wohnhäuser und die Mahlzeiten gemeinsam waren. In den meisten anderen derartigen Gemeinden, z. B. Icaria, herrscht dagegen Familienhaushalt. Zu beachten ist, daß in diesen Gemeinden nur das Recht auf Existenz, nicht das auf vollen Arbeitsertrag Grundlage der Gütervertheilung ist. Im Allgemeinen gilt der Grundsatz Cabets: De chacun suivant ses forces; à chacun suivant ses besoins. In der Oneida-Gemeinde soll Weibergemeinschaft und vollständiger Antinomismus sich entwickelt haben; sie ist seit Ende der achtziger Jahre aufgelöst; ihr ehemaliger Secretär, Wilh. Alfred Hinds, hat das Verdienst, über die innere Einrichtung dieser communistischen Gemeinden ein werthvolles Werk veröffentlicht zu haben. (Weiteres über Bibelcommunismus s. in d. Artt. Perfectionisten, Shakers.) (Vgl. Nordhoff, The Communistic Societies of the United States, London 1875, 259 ff.; Hinds, American Communities, Brief Sketches of Economy, Zoar, Bethel, Aurora, Amana, Icaria, the Shakers, Oneida, Wallingford and the Brotherhood of the New Life, Oneida 1878.) [O. Pfülf S. J.]

Onesimus (Ὀνήσιμος) hieß 1. im Neuen Testament ein Sklave aus Colossä (Col. 4, 9), welcher seinem Herrn entlaufen war und sich, um unerkannt zu bleiben und ein Auskommen zu finden, nach Rom gewandt hatte. Hier lernte der hl. Paulus ihn kennen und bekehrte ihn zum Christenthum; dasselbe nahm er nicht bloß äußerlich an, sondern richtete auch sein Leben nach dem neuen Glauben ein, so daß er „ein vielgeliebter und treuer Bruder" (a. a. O.) heißen konnte. Als vollkommener Christ mußte er auch die Verpflichtung anerkennen, zu seinem rechtmäßigen Herrn zurückzukehren, und bei der Erfüllung dieser Pflicht gab ihm der Apostel das classische Schreiben an seinen Herrn mit, welches als „Brief an Philemon" im Canon steht. — 2. ein Bischof von Ephesus, der von seiner Gemeinde nach Smyrna geschickt wurde, um den heiligen Martyr Ignatius auf seinem Wege nach Rom zu begrüßen (Ign. ad Eph. 1; Eus. H. E. 3, 36, 5). — 3. der hl., Bischof von Soissons, gest. 361 (AA. SS. Boll. Maji III, 204). [Kaulen.]

Onesiphorus (Ὀνησιφόρος), im Neuen Testament ein Christ aus Ephesus, der den hl. Paulus daselbst mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln unterstützt hatte und ihm später auch zu Rom die Gefangenschaft erträglich zu machen suchte. Der Apostel gedenkt dieser Liebe 2 Tim. 1, 16—18 mit großer Dankbarkeit und wünscht seinem Hause dafür die reichste Vergeltung, vermuthlich weil Onesiphorus selbst zu der Zeit, da Paulus an Timotheus schrieb, gestorben war. Wenn griechische Martyrologien diesen Onesiphorus als Bischof von Colophon nennen und ihn als Martyr sterben lassen, so liegt wahrscheinlich eine Verwechslung zu Grunde, da Onesiphorus als Bischofsname nicht selten ist. Ein Bischof dieses Namens erscheint auf dem Concil zu Chalcedon als Gegner Dioscurs (Hefele, Conc.-Gesch. II, 437). [Kaulen.]

Onias (Ὀνίας, syr. [illegible]), Name mehrerer jüdischen Hohenpriester, von denen zwei im Alten Testament genannt werden. Onias I., Sohn und Nachfolger des mit Alexander dem Großen gleichzeitigen Hohenpriesters Jeddoa (2 Esdr. 12, 11), nach Josephus Vater Simons des Gerechten (Jos. Antt. 12, 4, 10), ist derjenige Onias, an welchen der spartanische König Arius einen Brief richtete (1 Mach. 12, 7 ff.). — Onias II., der Sohn Simons des Gerechten, war beim Tode seines Vaters noch minorenn, so daß er das Hohepriesterthum seinen Oheimen Eleazar und Manasse überlassen mußte und erst nach dem Tode des letztern, um 240, das angestammte Amt antreten konnte. Bei seinem Tode folgte ihm sein Sohn Simon II. — Onias III., Sohn Simons II., war Hoherpriester zur Zeit des syrischen Königs Seleucus IV. Philopator (187—17[illegible]), der auf Anstiften des Tempelhauptmanns Sim[illegible] seinen Reichskanzler Heliodor nach Jerusalem schickte, um die Tempelschätze zu rauben. [illegible] das Gebet des frommen Hohenpriesters ward der Gottesraub wunderbarerweise vereitelt (2 Mach. 3, 1 ff.). Später jedoch mußte Onias ge[illegible] die Nachstellungen des genannten Simon [illegible] Könige selbst Schutz suchen (2 Mach. 4, 1—[illegible]). Nachdem dann Seleucus gestorben war, [illegible] ihm ein anderer Verfolger in seinem eigenen Bruder Jason, welcher Seleucus' Nach[illegible] Antiochus Epiphanes durch große Geldsu[illegible] dahin brachte, ihm die hohepriesterliche [illegible] zu übertragen (2 Mach. 4, 7 ff.). Der U[illegible] wurde selbst wieder durch Simons Bruder [illegible]

laus verdrängt, dieser aber vom König abgesetzt. Als er dann, um wieder in sein Amt zu kommen, den Tempelschatz plünderte und zur Bestechung verwandte, rügte Onias dieß seiner Pflicht gemäß und ward deßwegen auf Menelaus' Anstiften ermordet; eine Schandthat an einem heiligen Manne, welche selbst dem syrischen Könige Thränen auspreßte und ihn zur strengsten Bestrafung veranlaßte (2 Mach. 4, 23 ff.). — Onias IV. kann der eben genannte Menelaus insofern heißen, als er nach Josephus den letztern Namen erst später annahm (Antt. 12, 5, 1). — Onias V. (IV.) war der Sohn Onias' III. und ging, als nach Menelaus' Hinrichtung einem Andern als ihm das Hohepriesterthum übertragen wurde, nach Aegypten (Jos. Antt. 12, 9, 7). Hier suchte er einen Ersatz für die gewünschte Würde, indem er einen ihm von Ptolemäus VI. Philometor (181 bis 145) überlassenen Tempel der Bubastis zu Leontopolis zu einem jüdischen Tempel umbaute und denselben, freilich ohne großen Erfolg, etwa seit 160 v. Chr. als Opferstätte für das hellenistische Judenthum proclamirte (Jos. Antt. 13, 3, 1 sqq.). (Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I, Leipzig 1890, 717.) [Kaulen.]

Onkelos, s. Bibelübersetzungen II, 717, und Targum.

Onolatrie, die göttliche Verehrung des (wilden) Esels, war Gegenstand einer der Vorwürfe, welchen die Heiden im Alterthum den Juden aus Mangel einer nähern Kenntniß von ihren religiösen Gebräuchen machten (vgl. Diod. Sic. 34, 1). Die betr. Angabe findet sich am bestimmtesten bei Tacitus (Hist. 5, 4) ausgesprochen und ist auf seine Auctorität hin vielfach geglaubt und wiederholt worden (vgl. Göser in der [Tüb.] Theol. Quartalschr. L, 1868, 583 ff.). Als im römischen Reich das Christenthum sich verbreitete, wurden die Christen den Juden fast durchgehends gleichgeachtet und wie diese wegen des Eselsdienstes verspottet, so daß noch Tertullian (Apolog. 16) und Minucius Felix (Oct. 9. 28) die Christen dagegen in Schutz nehmen mußten. Diese früher weniger beachtete Thatsache hat ein reges Interesse hervorgerufen, nachdem im Jahre 1856 zu Rom an der Wand einer ehemaligen Wachtstube ein Graffito entdeckt wurde, welches einen Soldaten in anbetender Stellung vor einem an's Kreuz geschlagenen Manne mit einem Eselskopf darstellt. Das Ganze trägt die Unterschrift Ἀλεξάμενος σέβεται θεόν, „Alexamenos verehrt (seinen) Gott", und ist den gewöhnlichen Kennzeichen nach aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts herzuleiten. Offenbar wird hier die religiöse Gesinnung eines christlichen Soldaten (der sich selbst in die Wand einer benachbarten Kammer als Alexamenus fidelis eingeschrieben hat) verspottet, und wir erhalten damit die doppelte Bestätigung sowohl für den Glauben der damaligen Christen an die Gottheit des Gekreuzigten als für den Vorwurf der Onolatrie, welcher den Christen gemacht wurde. (Vgl. Garrucci, Il Crocifisso graffito in casa dei Cesari ec., Roma 1857; Kraus, Das Spottcrucifix vom Palatin und ein neu entdecktes Graffito, Freiburg 1872; Ders., Real-Encyklop. II, 774 ff.) [Kaulen.]

Ontologischer Beweis vom Dasein Gottes, s. Anselm, der hl. I, 893, und Gott V, 868.

Ontologismus nennt man jene philosophische Doctrin, welche im menschlichen Geiste eine auf unmittelbarer Intuition beruhende Idee Gottes annimmt und durch diese dann jede anderweitige intellectuelle Erkenntniß bedingt sein läßt. Vom Mysticismus (s. d. Art.) unterscheidet sich der Ontologismus dadurch, daß er die angenommene intuitive Idee von Gott bloß als directe Erkenntniß gelten läßt, während der Mysticismus lehrt, der menschliche Geist vermöge auch zu einer reflexen unmittelbaren Anschauung Gottes durch natürliche Kraft sich zu erheben (eigentliche contemplative Erkenntniß). Die in dem gedachten Sinne auf unmittelbarer Anschauung beruhende Idee ist nach den Ontologisten dasjenige, was wir das „natürliche Licht der Vernunft" nennen, durch welches und in welchem wir Alles erkennen. Den Namen „Ontologismus" erhielt diese Doctrin erst in neuerer Zeit (durch Gioberti); der Sache nach aber ist sie weit ältern Datums. Nur ist sie in verschiedenen Formen aufgetreten.

I. Die Grundzüge der ontologistischen Doctrin treffen wir schon bei Marsilius Ficinus (1433 bis 1499) in dessen Theologia Platonica, und in weiterer Entwicklung bei Malebranche (1638 bis 1715) in dem Werke Recherche de la vérité. Die Lehre Beider ist in den betreffenden Artt. dargestellt. — Im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts ist endlich die ontologistische Doctrin in neuer Form aufgestellt worden von dem italienischen Philosophen Vincenzo Gioberti (1801 bis 1852, s. d. Art.), namentlich in seinem Buche Introduzione allo studio della filosofia, Torino 1839. Er weicht in vielfacher Beziehung von seinen Vorgängern ab; dem Princip nach steht jedoch seine Doctrin mit der Lehre der letztern auf gleicher Linie. Unsere Erkenntniß, lehrt Gioberti, kann nur unter der Voraussetzung als wahr und vollkommen anerkannt werden, daß die Ordnung unseres Erkennens (die psychologische oder logische Ordnung) congruent ist mit der Ordnung des Seins (mit der ontologischen Ordnung), weil nur dann vollständige Harmonie zwischen Denken und Sein vorhanden ist und wir nur dann die Dinge in Wahrheit aus ihrer Ursache erkennen. Wie daher in der Ordnung des Seins (in der ontologischen Ordnung) Gott das Erste ist und alles Weitere aus ihm erst hervorgeht, so muß auch in der Ordnung unserer Erkenntniß (in der psychologischen Ordnung) Gott das Ersterkannte sein, und alle anderweitigen Erkenntnisse können erst auf diese Erkenntniß Gottes als durch sie bedingt folgen. Das Primum psychologicum ist also dasselbe mit dem Primum ontologicum; beide mit einander bilden das Primum philosophicum.

Ist aber Gott das Ersterkannte, dann kann diese Erkenntniß nicht eine durch die geschöpflichen Dinge vermittelte sein; denn dann würde sie aufhören, die erste und ursprüngliche zu sein. Sie muß also als eine unmittelbare, intuitive betrachtet werden. Wir schauen in unserem Geiste das göttliche Sein unmittelbar an. Es steht also der menschliche Geist von Natur aus in unmittelbarem Contact mit Gott, indem ihm die intuitive Idee von Gott innewohnt. Allerdings ist es nicht das Wesen Gottes, wie es an sich ist, das wir anschauen; aber wir schauen Gott an als das absolute Sein, durch welches alles anderweitige relative Sein bedingt ist. Es ist jedoch zu unterscheiden zwischen directer und reflexer Erkenntniß. Directe Erkenntniß ist die einfache Auffassung des Objectes; die reflexe Erkenntniß dagegen besteht darin, daß wir das also inne gewordene Object in's Bewußtsein einführen, näher betrachten und für unsere Erkenntniß verdeutlichen. Die ursprüngliche Intuition des göttlichen Seins nun hat bloß den Charakter einer directen Erkenntniß und ist daher auch noch unbestimmte, verworrene Erkenntniß. Soll der Mensch zu einer bestimmten, klaren und deutlichen Erkenntniß Gottes kommen, so muß das reflexive Denken dem göttlichen Sein sich zuwenden, um es durch Zuhilfenahme sinnlicher Bilder zu bestimmen und nach seinem Inhalte zu erklären. Dadurch kommen wir dann zu einem festen und klaren Begriffe von Gott. Hierzu aber ist das Wort, die Sprache unumgänglich nothwendig. — Fragt man nun weiter, wie wir denn in unserer Erkenntniß von Gott auf die endlichen, geschöpflichen Dinge hinüberkommen, so beantwortet Gioberti diese Frage damit, daß er auf den Schöpfungsact in Gott verweist. In der ursprünglichen Intuition, so lehrt er, wird Gott von uns geschaut als concretes Wesen, so wie er in der Wirklichkeit ist. Gott aber ist in concreto so, daß er andere, von ihm verschiedene Wesen schafft. Als solches schaffendes Sein wird er daher auch in der Intuition erfaßt. In dieser ist somit ein Dreifaches eingeschlossen: das absolute Sein für sich, dann der freie Schöpfungsact und endlich die creatürlichen Wesen selbst. Denn wir können Gott nicht als schaffendes Wesen anschauen, ohne damit zugleich zur Erkenntniß der geschaffenen Wesen fortzugehen, d. h. wir können ihn nicht als schaffend erkennen, wenn nicht zugleich auch das Geschaffene mit in unsere Erkenntniß eintritt. Daraus folgt also, daß die Erkenntniß der geschöpflichen Dinge für uns dadurch bedingt ist, daß wir in Gott den Schöpfungsact, wodurch deren Existenz bedingt ist, anschauen. Die ideale Formel, welche als das Fundament aller Wissenschaft betrachtet werden muß, spricht sich somit in dem Satze aus: L'Ente crea le esistenze. Die Erkenntniß Gottes ist daher allerdings die Bedingung und Voraussetzung der Erkenntniß aller übrigen Dinge; aber wir kommen zur Erkenntniß der Wesenheiten dieser Dinge nicht dadurch, daß wir sie aus dem Wesen Gottes ableiten, d. h. wir begreifen die Wesenheiten der Dinge nicht aus Gottes Wesenheit; vielmehr erkennen wir dieselben nur dadurch, daß Gott sie uns durch den Creationsact zu erkennen gibt, und wir erkennen sie nur insoweit, als sie uns durch Anschauung des Creationsactes offenbar werden. Wie wir daher Gottes Wesen nie vollkommen begreifen können, so ist auch das innerste Wesen der geschaffenen Dinge unserer Erkenntniß nicht vollkommen zugänglich. — Gioberti bezeichnet diese seine Doctrin als „Ontologismus", weil sie eben von der Erkenntniß des Urseienden ausgeht und von diesem zur Erkenntniß des relativen Seins herabsteigt, im Gegensatze zum „Psychologismus", der von den geschaffenen Dingen und vom Ich ausgeht und von da auf dem Wege der Schlußfolgerung zu Gott hinaufsteigt.

Der Ontologismus Gioberti's blühte besonders in den vierziger Jahren, selbst in den besten katholischen Schulen, z. B. in Jesuitencollegien, von welchen aus ein etwas modificirter Giobertismus, namentlich in Süditalien und Sicilien, verbreitet wurde. Zu nennen ist hier namentlich P. Romano (gest. 1879; vgl. über ihn di Giovanni, P. Romano e l'ontologismo in Sicilia, Palermo 1879). Später jedoch wurde der Ontologismus von den Jesuiten entschieden bekämpft (vgl. die Schriften der PP. Liberatore, Cornoldi und Kleutgen). Uebrigens war in Sicilien dem Ontologismus bereits vorgearbeitet worden durch die Schriften Miceli's und durch den Franciscanerbischof d'Aquisto, der sich selbst als Gesinnungsgenosse Gioberti's bekannt hat. Fortgesetzt wurde diese Richtung in Süditalien durch den Bibliothekar Vito Fornari in Neapel (Della armonia universale, Firenze 1862), sowie durch Ant. Maugeri, Präsidenten der philosophischen Facultät in Catania (Corso di lezioni di filosofia, Catania 1865), Vincenzo di Giovanni, Professor der Philosophie zu Palermo (Principii di filosofia prima, Palermo 1863) und Garzilli (Essai sur la formule idéale avec les problèmes les plus importants de la philosophie d'après Gioberti, Palermo 1850). Auch in Frankreich machte sich um dieselbe Zeit eine ähnliche Richtung geltend; sie war ausgegangen von dem Seminar von Vals und endete mit den Schriften von Hugonin und Brancherau.

Interessant sind die Beweise, welche von neueren Ontologisten für das Dasein einer intuitiven Idee von Gott im menschlichen Geiste beigebracht zu werden pflegen. 1. Um etwas, sagen sie, als endliches, zufälliges und relatives Sein zu erkennen, ist in uns die Idee eines Unendlichen, Nothwendigen und Absoluten wesentlich vorausgesetzt. Denn Endlichkeit, Zufälligkeit und Relativität ist an sich etwas Negatives, und ein Negatives ist nur durch seinen Gegensatz, das Positive, erkennbar. Folglich muß uns jene Idee von Natur aus zukommen, und das ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß wir das Unendliche, Nothwendige

und Absolute, Gott, unmittelbar anschauen. 2. Ebenso muß in uns, damit wir etwas als wahr, gut und schön erkennen können, die Idee der absoluten Wahrheit, Güte und Schönheit vorausgesetzt werden. Denn da etwas nur dadurch wahr, gut und schön sein kann, daß es mit der absoluten Wahrheit, Güte und Schönheit übereinstimmt, so kann es auch nur dadurch als wahr, gut und schön erkannt werden, daß dessen Uebereinstimmung mit dem absolut Wahren, Guten und Schönen erkannt wird. Folglich muß jene Idee des absolut Wahren, Guten und Schönen in uns sein, und zwar bedingt durch unmittelbare Intuition. 3. Endlich erkennen wir die Dinge als mehr oder minder vollkommen. Mehr oder minder vollkommen ist aber ein Wesen nur dadurch, daß es mehr oder minder dem höchst Vollkommenen sich annähert. Folglich können wir es als mehr oder minder vollkommen auch nur erkennen durch Vergleichung mit dem höchst Vollkommenen. Zur Ermöglichung dieser Vergleichung ist aber wiederum in uns die Idee des höchst Vollkommenen vorausgesetzt, daher hier der gleiche Schluß auf die unmittelbare Intuition des höchst Vollkommenen — Gottes — gemacht werden muß.

II. Untersuchen wir nun diese ontologistische Doctrin näher, so muß 1. deren Grundprincip zunächst vom theologischen Standpunkte aus entschieden abgewiesen werden. Eine visio intuitiva läßt sich in Bezug auf Gott nach der Lehre der Kirche durch bloße natürliche Erkenntnißkraft nicht gewinnen. Denn, wie der hl. Thomas (Summ. theol. 1, q. 12, a. 4 et 5) ausführt, eine solche intuitive Erkenntniß wäre eine visio Dei per essentiam, und diese ist dadurch bedingt, daß die göttliche Wesenheit selbst die species intelligibilis ist, durch welche Gott erkannt wird. Eine solche Erkenntnißweise ist aber bloß für Gott, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, die natürliche; für den geschöpflichen Intellect dagegen ist sie dieses nicht. Soll der Mensch zu einer solchen visio Dei per essentiam gelangen, so kann das nur auf übernatürliche Weise geschehen, dadurch nämlich, daß Gottes Wesenheit selbst durch übernatürliche Erleuchtung sich mit dem menschlichen Intellecte verbindet und ihm dadurch die unmittelbare Anschauung ihrer selbst ermöglicht. Darum ist denn auch der Satz der Begharden: Anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad videndum Deum, von der Kirche ausdrücklich verworfen worden. — Nun sagen die Ontologisten allerdings, es handle sich in ihrer Doctrin nicht um eine visio Dei per essentiam; denn sie wollten nicht behaupten, daß wir die göttliche Wesenheit, wie sie an sich ist, anschauten; die Anschauung, wie sie sich dieselbe dächten, beziehe sich nur auf Gott, insofern er das unendliche absolute Sein, die absolute Wahrheit, Schönheit u. s. w. sei, also nur auf gewisse göttliche Attribute. Allein das ist eine nichtige und zudem ganz unverständliche Ausflucht. Es handelt sich ja hier um eine intuitive, nicht um eine abstractive Erkenntniß Gottes. In der abstractiven Erkenntniß kann man allerdings die göttlichen Attribute in Gott für sich denken, ohne zugleich die göttliche Wesenheit als solche ausdrücklich und explicite mitzudenken. In der intuitiven Erkenntniß dagegen schaut man Gott an, wie er ist, in seinem realen An-sich-sein. In diesem seinem realen An-sich-sein aber ist Gott die absolute Einheit alles dessen, was in ihm ist; mit anderen Worten: Alles, was in Gott ist, ist in ihm realiter Eins und dasselbe, seine Eine und einfache Wesenheit. Folglich ist es gar nicht möglich, daß man in Gott etwas anschaue, ohne dessen Wesenheit selbst anzuschauen. Es ist also gar keine andere unmittelbare Intuition Gottes möglich als die visio Dei per essentiam. Auf diese mußte auch Gioberti nothwendig hinauskommen, wenn er lehrt, daß wir den Schöpfungsact in Gott anschauen. Der Schöpfungsact ist ein Act Gottes; wie kann man aber einen Act anschauen, ohne das Wesen anzuschauen, welches diesen Act vollzieht? — Was soll es ferner heißen, wenn die Ontologisten behaupten, die ursprüngliche Intuition des göttlichen Seins habe nur den Charakter einer directen und daher unbewußten Erkenntniß und könne nie zu einer reflexen, bewußten Erkenntniß werden? Sie wollen dadurch den Mysticismus abwenden; aber überall können wir dasjenige, was wir direct erkennen, zur reflexen und bewußten Erkenntniß bringen, dadurch, daß wir dem direct Erkannten mit unserem Denken uns zuwenden, um es in's Bewußtsein einzuführen und es im Bewußtsein zu entwickeln und zu verdeutlichen. Ja dadurch vollendet sich erst die Erkenntniß eines Objectes in uns. Warum sollte also das nicht auch hier stattfinden, wo es sich um die directe und reflexe Erkenntniß Gottes handelt? Die Ontologisten machen hier eine ganz unmotivirte, willkürliche Ausnahme von der Regel. Der Ontologismus ist also in dieser Beziehung eine Halbheit; wenn sein Grundprincip weiter verfolgt wird, so muß es unabweisbar zum vollen Mysticismus führen. In Bezug auf den Gioberti'schen Ontologismus in specie kann man mit Recht fragen: Wie können wir denn den Schöpfungsact in Gott anschauen und von ihm auf die Erkenntniß der geschaffenen Dinge hinüberkommen, wenn die Schauung jenes Schöpfungsactes nicht schon eine reflexe, also mystische ist?

Die Beweise, welche für die gedachte unmittelbare Intuition beigebracht werden, sind ganz hinfällig. Es ist vor Allem unrichtig, daß, um etwas als endlich, contingent und relativ zu erkennen, die Idee des Unendlichen, Nothwendigen und Absoluten in uns vorausgesetzt sei. Um etwas als endlich, begrenzt zu erkennen, braucht man nur zu erkennen, daß es nicht alle Vollkommenheiten in denkbar höchstem Maße in sich schließt, daß in ihm auch Mängel und Unvollkommenheiten sich vorfinden. Ebenso braucht man, um ein Wesen als zufällig zu erkennen, weiter nichts zu erkennen, als daß es existiren und nicht existiren kann. Um endlich

ein Wesen als relatives zu erkennen, braucht man wiederum nichts weiter zu erkennen, als daß es nicht aus sich existirt. Wozu also die Idee des Unendlichen, Nothwendigen und Absoluten? — Ebenso ist es unrichtig, daß, um etwas als wahr oder gut zu erkennen, die Idee der absoluten Wahrheit und Gutheit in uns vorausgesetzt sei. Denn damit ein Satz als wahr erkannt wird, braucht er bloß unmittelbar oder mittelbar evident zu sein. Gerade auf diese Evidenz hin, nicht etwa aus einem andern Grund, erkennt man ihn als wahr. Um ferner eine Handlung als gut zu beurtheilen, braucht man nichts weiter, als zu erkennen, daß die Handlung mit dem sittlichen Gesetze im Einklang steht. Eine Idee vom absolut Wahren und Guten ist also zu dieser Erkenntniß keineswegs nothwendig. — Endlich ist es auch unrichtig, daß, um die Dinge als mehr oder minder vollkommen zu erkennen, die Idee eines allervollkommensten Wesens in uns vorausgesetzt sei; denn ganz gewiß erkennen wir dieses, daß ein Wesen vollkommener sei als das andere, nicht dadurch, daß wir beide mit dem absolut Vollkommenen vergleichen, sondern vielmehr dadurch, daß wir in dem einen mehrere und größere Vollkommenheiten entdecken als in dem andern. Von den verschiedenen Graden der Vollkommenheit in den Dingen müssen wir allerdings auf ein höchst Vollkommenes schließen; aber zur Erkenntniß dieser verschiedenen Grade der Vollkommenheit ist die Idee eines absolut Vollkommenen nicht vorausgesetzt.

2. Es ist aber nicht bloß das Grundprincip des Ontologismus abzuweisen: auch die Art und Weise, wie die Ontologisten auf der Grundlage dieses Princips das Wesen und den Ursprung der intellectuellen Erkenntniß erklären, ist unhaltbar und unverständlich. So sollen wir nach Malebranche die Dinge dadurch erkennen, daß wir deren Ideen in Gott anschauen, wozu wir veranlaßt werden durch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, insofern die Wahrnehmung derselben die gelegenheitliche Ursache bildet, auf welche hin wir deren Ideen in Gott uns zuwenden. Aber da sind wir berechtigt, die Frage zu stellen: Wie kommt es denn, daß wir immer gerade derjenigen Idee in Gott uns zuwenden, welche dem in der sinnlichen Vorstellung sich präsentirenden Objecte entspricht? Dazu ist ja doch nothwendig, daß wir jenes Ding zuerst in sich erkennen; sonst könnten wir gar nicht wissen, welche Idee ihm in Gott entspricht. Erkennen wir aber das Ding schon vorher in sich, dann bedürfen wir nicht mehr der Anschauung seiner Idee in Gott, um es zu erkennen. Es ist also überhaupt nicht abzusehen, wozu diese Anschauung der Idee des Dinges in Gott im Interesse der Erkenntniß nütze sein solle. — Nach Gioberti ferner soll die Erkenntniß der Dinge außer Gott dadurch bedingt und vermittelt sein, daß wir den Schöpfungsact in Gott anschauen. Aber wie soll das zugehen? Der Schöpfungsact ist entitative, d. h. sofern er ein Act Gottes ist, diesem immanent; wie soll also dieser unserer Anschauung zugänglich sein, da wir ja doch nach Gioberti das Wesen Gottes nicht anschauen, sondern der Inhalt der ursprünglichen intuitiven Idee nur Gott als das absolute Sein sein soll? Terminativ dagegen, d. h. in seinem Verhältnisse zur Wirkung, ist er ein transeunter Act, der ursprünglich die Entstehung der Welt bewirkt hat, jetzt aber als eigentlicher Schöpfungsact nicht mehr fortbesteht. Auch in dieser Richtung kann er also nicht angeschaut werden. — Aber wollten wir auch diese Anschauung des Schöpfungsactes zugeben, so würde sie uns doch nicht zur Erkenntniß der geschöpflichen Dinge nach ihrem Wesen und ihren wesentlichen Eigenschaften führen können, denn der Schöpfungsact schließt nur den Grund der Existenz der Dinge in sich, nicht aber den Grund ihrer Wesenheit und ihrer wesentlichen Eigenschaften. Nach ihrer Wesenheit und nach ihren wesentlichen Eigenschaften sind diese begründet in dem göttlichen Verstande, insofern sie das, was sie sind, nur dadurch sind, daß sie nach der Idee, welche von Ewigkeit her im göttlichen Verstande von ihnen existirt hat, geschaffen sind. Sind aber die Wesenheit und die wesentlichen Eigenschaften der Dinge im Schöpfungsacte nicht begründet, so können sie in diesem auch nicht angeschaut werden. — Ueberhaupt muß der Ontologismus zuletzt zu einer pantheistischen Weltanschauung führen. Denn nach dieser Doctrin (namentlich nach Gioberti) soll der Grund davon, daß wir die Dinge bloß in Gott erkennen können, darin liegen, daß die Dinge an sich und durch sich nicht intelligibel seien, sondern bloß in Gott und durch Gott. Aber jedes Seiende ist gerade dadurch, daß es ein Seiendes ist, d. h. eine Entität oder Realität hat, intelligibel, so wie umgekehrt nur dasjenige in sich intelligibel ist, was eine Entität, eine Realität hat. Entität und Intelligibilität sind correlative Begriffe. Sind also die Dinge in sich und durch sich nicht intelligibel, so kann man auch nicht mehr sagen, daß sie ein eigenes Sein, eine eigene Realität haben. Man muß vielmehr annehmen, daß sie, wie sie nur in Gott intelligibel sind, so auch ihr Sein, ihre Entität nur in Gott haben; mit anderen Worten: ihr Sein fällt mit dem göttlichen Sein zusammen. Wir stehen bei der pantheistischen Weltanschauung. — Die eingehendste Kritik katholischerseits fand der Ontologismus in den Monographien der beiden Dominicaner Cardinal P. Thom. Zigliara (Della luce intellettuale e dell' ontologismo, Rom 1874) und P. Lepidi (Examen philos.-theol. de Ontologismo, Lov. 1874). [Stöckl.]

Onuphrius, der hl., ein ägyptischer Anachoret, ist das Bild der am weitesten gegangenen Entäußerung und Beschränkung aller Lebensbedürfnisse. Er war Mönch in einem Kloster der Thebais, verließ dasselbe aber, als er von der wunderbaren Ascese der Anachoreten hörte, und brachte dann noch 70 Jahre in einer Höhle der östlichen Steppe zu. Seine Nahrung waren Früchte und Kräuter

wie sie der Boden bot; als Kleidung diente ihm neben den Resten seines Mönchsgewandes nur noch das Haar, das seinen ganzen Körper bedeckte. Nur einmal in jedem Jahre sah er einen Menschen, indem ihn ein vier Tagereisen entfernt wohnender Einsiedler besuchte, um eine geistliche Aufsicht über ihn zu führen. Bei einem dieser Besuche starb derselbe in Onuphrius' Armen, und dieser blieb nun vollständig vereinsamt, bis er nach Gottes Fügung von einem ägyptischen Mönche Paphnutius aufgefunden wurde. Noch während er diesem seine Lebensgeschichte erzählte, zeigte sich die Todtenblässe auf seinem Gesichte, und er starb eines seligen Todes. Der Gastfreund begrub ihn und schrieb dann für weitere Kreise auf, was er von Onuphrius erfahren hatte. Dieß darf wohl als geschichtlich gelten, obwohl das Eigenthümliche der ganzen Erscheinung später legendenhaft ausgemalt und durch Züge aus dem Leben alt- und neutestamentlicher Anachoreten erweitert worden ist; als Zeit der betreffenden Vorgänge kann, da die Person des Schreibers nicht zu ermitteln ist, nur vermuthungsweise das 4. Jahrhundert gelten. In Rom ist dem hl. Onuphrius eine Kirche auf dem Janiculum geweiht, in welcher Reliquien von ihm verehrt werden. Schon im 12. Jahrhundert sollen Theile des heiligen Leibes im Besitze Heinrichs des Löwen gewesen sein, der sich unter seinen besondern Schutz gestellt hatte; aus dieser Zeit stammt auch die Verehrung des hl. Onuphrius zu München, von der das große Bild daselbst auf dem Eiermarkt Zeugniß ablegt. (Vgl. AA. SS. Boll. Jun. II, 519 sqq.; Migne, PP. lat. LXXIII, 211; Bone, Buch d. Altväter, Paderborn 1863, 98 ff.; Stadler, Heiligenlexikon IV, 622 ff.; V, 988. Weitere Literaturangaben bei Chevalier, Répertoire s. v.) [Kaulen.]

Onymus, Adam Joseph, ein katholischer Theologe, der eine Zeitlang der falschen Aufklärung huldigte, war geboren am 29. März 1754 zu Würzburg, wo er schon mit 16 Jahren in's Clericalseminar aufgenommen wurde. Am 16. Mai 1775 disputirte er öffentlich über die Geschichte der Offenbarung; am 29. März 1777 wurde er Priester und am 26. Mai Licentiat der Theologie. Nach einigen Jahren der Seelsorge wurde er Hofmeister in der v. Frankenstein'schen Familie zu Mainz; von dort berief ihn 1782 Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal als Subregens in sein Clericalseminar nach Würzburg. In demselben Jahre wurde er Doctor der Theologie und im folgenden Jahre an Stelle des verstorbenen Exjesuiten Holzklau unter Beibehaltung seiner Stellung im Seminar Professor der Exegese und geistlicher Rath, 1786 auch Canonicus am Collegiatstift zum Neuen Münster; 1789 verließ er das Clericalseminar und wurde Regens des adeligen Seminars, zugleich Director der Gymnasien in Würzburg und Münnerstadt. Der Zeit voranschreitend, verlangte er schon damals für die Jugend die Einführung gymnastischer Uebungen. Nach der Säcularisation wurde er von der kurbayrischen Regierung zum Landesdirectionsrath für Schulsachen ernannt. Als durch Erlaß vom 5. October 1803 neben der katholisch-theologischen Facultät auch eine protestantische errichtet wurde, beide aber zu einer „Section der für die Bildung des religiösen Volkslehrers erforderlichen Kenntnisse" verschmolzen wurden (Wegele, Geschichte der Universität Würzburg II, Würzburg 1882, 469), mußten die übrigen Professoren zurücktreten, nur Onymus und Berg (s. d. Art.) durften bleiben. Denn bisher war Onymus im Fahrwasser der Aufklärung gesegelt und war noch über die Absichten der Regierung hinausgegangen. So hatte er als Decan bei einer Facultätsberathung (7. Januar 1803) u. A. gefordert, die künftigen Priester sollten erst nach vollendetem Studium der Theologie in's Seminar eintreten und nur Ein Jahr in demselben bleiben. Durch längern Aufenthalt in demselben bilde sich ein gewisser esprit de corps, der von da aus auf den ganzen Stand übergehe und ihm bei eintretenden Umständen Macht und Einfluß verleihe; der (geistliche) Stand solle nicht als Stand wirken; nur der Einzelne soll in dem ihm angewiesenen Wirkungskreis thätig sein, im Stillen wie jeder andere Bürger seinem Berufe abwarten und um das, was darüber hinausliegt, unbekümmert sein (Schwab [s. u.], 342 f.). Als im J. 1809 Würzburg an den Großherzog von Toscana fiel, trat eine Reaction im kirchlichen Sinne ein, die theologische Facultät wurde unter Beibehaltung aller akademischen Rechte in's Seminar verlegt (Wegele 510), und die bisherigen Professoren wurden in Ruhestand versetzt. Im J. 1815 aber, als Würzburg wieder an Bayern kam, wurde Onymus reactivirt und erhielt die Professur der Dogmatik. Nun trat eine entschiedene Aenderung seiner theologischen Richtung auch in seinen Schriften zu Tage. Er sandte seine Schrift „Ueber die Verhältnisse der katholischen Kirche" rc. (1818) und „Die Glaubenslehre der katholischen Kirche, praktisch vorgetragen", 3 Bde. (1820 bis 1823), mit der Bitte um Approbation an Papst Leo XII., erhielt eine solche zwar nicht, weil dieß nicht gebräuchlich ist, empfing aber im Auftrag des Papstes durch die Münchener Nuntiatur ein sehr anerkennendes Schreiben d. d. 25. November 1823 ([Tüb.] Theol. Quartalschr. 1824, 179 f.). Im J. 1824 zum Domdechanten ernannt, legte er die Professur nieder und verabschiedete sich von dem Lehramt mit dem Programm Presbyterium ejusque partes in regimine ecclesiae. Im folgenden Jahre wurde er Generalvicar, und am 9. September 1836 starb er im Alter von 82 Jahren, hochgeachtet wegen seiner Frömmigkeit, seines Eifers in der Seelsorge, die er bis in sein hohes Alter übte, und wegen seiner Mildthätigkeit, die er u. A. durch eine Stiftung für arme Kinder bethätigte.

Seine bedeutenderen Schriften sind: Opera S. Justini Mart. graece et lat., 3 voll., Wirceburg. 1777—1779 (in der Oberthür'schen Ausgabe der polemischen Schriften der Kirchenväter). Die Weis-

heit Jesu Syrachs Sohn, ... mit Anmerkungen, Würzb. 1786—1788, 2 Bde.; Entwurf zu einer Gesch. des Bibellesens, ebd. 1786; Gesch. des Alten und Neuen Testamentes, 5 Bde., ebd. 1787—1802; De usu interpretationis allegoricae in novi foederis tabulis, ib. 1803; Der 104. Psalm ... mit Anmerkungen, ebd. 1807; Ueber die Verhältnisse der katholischen Kirche; oder Beantwortung der Punkte, welche der Freyherr von Wangenheim in seiner Eröffnungsrede bey der Berathung mehrerer deutschen Bundesstaaten über die Angelegenheiten der deutschen katholischen Kirche vorgelegt hat, ebd. 1818; Programma de eo, quod justum est circa rationem et revelationem, ib. 1819 (er erklärt darin die kantische Philosophie für unvereinbar mit der Religion); Meine Ansichten von den wunderbaren Heilungen, welche der Fürst Alexander von Hohenlohe seit dem 20. Junius d. J. in Würzburg vollbracht hat, ebd. 1821, 1.—3. Aufl. (er erklärt darin, daß Angesichts der Thatsachen nichts übrig bleibe, als „zu bewundern und zu verehren die überschwängliche Macht des Glaubens, und anzubeten den, der so gewaltig durch die Macht des Glaubens wirkt"); Die Dämonenlehre der Alten, oder die Idee des Göttlichen in ihrer Ausartung bei den Aegyptern, Phöniciern und Griechen, ebd. 1822; Die Principien der Glaubenslehre der katholischen Kirche, Sulzbach 1823; Die Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche in katechetischer Form, zweiter Theil zu der vorstehenden Schrift (Die Sittenlehre), ebd. 1826; Die Lehre von den Heilsmitteln, welche die christliche Religion darbietet, katechetisch vorgetragen, Sulzbach 1825; Homilien und Betrachtungen über die Leidensgeschichte, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, die Sendung des heiligen Geistes und den Anfang seiner heiligen Kirche, Würzburg 1827; Das Leben und die Lehre Jesu nach Matthäus, Marcus, Lucas in Homilien, Sulzbach 1831. (Vgl. Ruland, Series et vitae Proff. S. Theol. Wirceburg., Wirceb. 1835, 180 sqq; Schwab, Franz Berg, Prof. der K.-G. an der Universität Würzburg, Würzb. 1869; Allg. deutsche Biographie XXIV, 359 ff.) [Weber.]

Ooliba (אָהֳלִיבָה) und **Oolla** (אָהֳלָה), im A. T. (Ezech. 23) zwei symbolische Namen für die beiden Reiche Juda und Israel, deren Untreue gegen Gott den Herrn als eheliche Untreue zweier Gattinnen gegen ihren rechtmäßigen Gemahl dargestellt wird. [Kaulen.]

Oolibama (אָהֳלִיבָמָה), im A. T. 1. eine horitische, nach allgemeiner Bezeichnung hethitische Fürstentochter, eine der Frauen Esau's (Gen. 36, 2), welche auch den Namen Judith (s. d. Art.) führte. — 2. die Großtante dieser erstgenannten Frau (Gen. 36, 25). — 3. ein Wohnsitz der edomitischen Stammesfürsten, welcher vermuthlich nach der zweitgenannten seinen Namen erhielt (Gen. 36, 41. 1 Par. 1, 52). [Kaulen.]

Oonsell, Wilhelm van, O. Pr., gefeierter niederländischer Kanzelredner und fruchtbarer Schriftsteller auf dem Gebiete der Predigtliteratur, war im J. 1571 zu Antwerpen geboren. Seine Studien machte er hauptsächlich in Spanien; dann trat er (1593) zu Gent in den Dominicanerorden und wurde zuerst als Professor der Theologie in Antwerpen verwendet. Später bekleidete er im Orden der Reihe nach das Amt des Subpriors zu Maastricht, des Priors zu Gent und Brügge und des Definitors der belgischen Ordensprovinz. Zugleich übte er fortwährend mit ebensoviel Eifer wie Erfolg das Predigtamt aus. Er starb plötzlich, als er eben in den Convent zu Gent eingekehrt war, im J. 1630. — Bei Quétif-Echard (Script. O. Pr. II, 465 sq.) werden elf von ihm verfaßte Werke aufgeführt, von denen hier folgende erwähnt werden mögen: Consolatorium animae hinc migrantis, Gandavi 1617 (ein Krankenbuch); Syntaxis instructissima ad expeditam divini verbi tractationem ex variis conceptibus s. scripturae ordine alphabetico concinnata, Antverpiae 1622 u. öfter; Hieroglyphica sacra, ib. 1627; Tuba Dei, Gandavi 162[illegible]; außerdem gab Oonsell (s. Quétif-Echard l. c.) drei Werke älterer Auctoren heraus, darunter die geschätzten Sermones Fr. Hugonis de S. Prato Florido (gest. 1322). An der Herausgabe des Consolatorium theol. Fr. Joannis de Tambac. wurde Oonsell durch den Tod verhindert. [A. Eiser.]

Operarii pii, Congregation, s. Arbeiter, fromme.

Opfer (oblatio) als Gabe an die Gottheit bildet den wesentlichen Bestandtheil des Cultus in allen Religionen. Jedoch zeigt sich neben der leicht erkennbaren allgemeinen Idee des Opfers bei den verschiedenen Religionen eine große Verschiedenheit in der genauern Fassung, praktischen Anwendung und geschichtlichen Entwicklung. Insbesondere spielt das Opferwesen in der Offenbarungsreligion des A. T. eine wichtige Rolle; die im Christenthum gewirkte Versöhnung beruht auf dem Opfer Christi am Kreuze, und in der Wiederholung und Vergegenwärtigung dieses Opfers ist die Seele und die Lebensquelle des katholischen Cultus enthalten.

I. Das Opfer im Allgemeinen. 1. Verbreitung. Es gibt keine Religion ohne irgend ein Opfer und hat nie eine solche gegeben. Selbst die sog. Naturreligionen der wilden Völker haben dasselbe noch in irgend welcher Form. Zwar [illegible] man daraus, daß es in dem gemeinsamen [illegible] der arischen Völker kein Wort für Opfer gebe, die Folgerung ziehen, es habe diesem Völkerstamm in der vorgeschichtlichen Periode die Idee des Opfers gefehlt; allein da Sanscrit und Zend nicht nur denselben Namen für das Opfer haben, [illegible] auch eine große Menge Worte mit einander [illegible] die sich auf minutiöse Technik des alten Cerimoniells beziehen (vgl. auch M. Müller, Physische Religion, aus dem Englischen übersetzt von Dr. [illegible] Leipzig 1892, 100 f.); da ferner Veda und [illegible] bereits in den ältesten Zeiten ein kleinlich [illegible] gebildetes Opferceremoniell enthalten und [illegible]

germanischen Religionen von Anfang an das Opferwesen ausgebildet haben, so muß das Opfer schon vor der Trennung der Stämme vorhanden gewesen sein. Die Geschichte der indischen und der iranischen Religion beweist andererseits, daß auch die ausgebildeten Religionen des Opfers nicht entbehren können, vielmehr gerade diesem die größte Aufmerksamkeit schenken, indem sie die roheren Gebräuche der Vorzeit mildern und eine feste Organisation des Ritus und der Liturgie herstellen. Auch der Buddhismus und der Neuplatonismus, welche man neben dem Christenthum zur Erlösungsreligion zu zählen pflegt, sind thatsächlich nicht ohne Opfer. Wohl verurtheilte Buddha Opfer und Bußübungen, besonders die blutigen Opfer, und in seiner „gottlosen" Religion scheint das Opfer auch keine Stelle zu haben; aber im Grunde greift er doch bloß die Opfer an, welche der Brahmanismus eingeführt hatte: die Buddhisten bringen ihrem Buddha unblutige Opfer dar. Auch Porphyr hat zum Theil aus doctrinären Gründen die unblutigen Opfer für die ältesten Opfer erklärt. Wenn einzelne christliche Confessionen das Opfer verwerfen, so müssen sie doch die Opferidee im Werke Christi anerkennen. — Im Alten Testament bringen Abel und Cain das erste Opfer dar. Noe opferte nach der Sintflut reine Thiere. Außerdem erscheinen die Patriarchen nur noch Gen. 31, 54; 46, 1 opfernd. Sonst wird wohl die Errichtung von Altären berichtet (Gen. 12, 7. 8; 13, 4. 18; 26, 25; 33, 20; 35, 7), aber vom Opfer nichts erwähnt. Die Opferscene auf Moria bildet eine Ausnahme. Eine Libation wird Gen. 35, 14 genannt. Daß aber das Opfer, namentlich das Bundesopfer, bekannt war, zeigt Gen. 15, 9. Endlich erscheint Gen. 14, 18 das aus Brod und Wein bestehende Opfer Melchisedechs.

2. Eintheilung. Die Opfer waren theils unblutige, theils blutige. Obwohl das erste biblische Opfer beide repräsentirt, so galt doch in der Patriarchenzeit das blutige Opfer als das Hauptopfer. Viele Archäologen betrachten die unblutigen Opfer als die ältesten Opfer des Heidenthums, besonders der Griechen und Römer. Eine Bestätigung findet diese Ansicht darin, daß bei Homer θύειν Opfer darbringen und verbrennen lassen, räuchern bedeutet, wie auch in der heiligen Schrift räuchern so viel als den Göttern opfern, sie verehren ist. Bei den Chaldäern in Babylon hatten die vegetabilischen Opfer, vorzüglich das Räucheropfer, das Uebergewicht und wurden dicht vor der Gottheit dargebracht, während die Thieropfer nur im Vorhof geschlachtet wurden. Die Bedeutung schlachten für θύειν, Schlachtopfer für θυσία gehört erst der spätern Zeit an. Wenn daher Porphyr mit Theophrast die Ansicht vertritt, daß ursprünglich nur Pflanzen und Blumen geopfert worden seien, indem sie verbrannt wurden, so hat er wenigstens philologisch-historische Gründe für sich, ohne daß deßhalb der spätere Gebrauch von θυσία für Thieropfer lediglich auf einem Mißverständniß von θυμιᾶν = aus der Erde sprossen, beruhen muß (vgl. Euseb. Praep. ev. 1, 9; Dem. ev. 1, 10; Ovid. Fast. 1, 337). Auch für die grausamen vorderasiatischen Culte ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Fruchtbarkeit der Pflanze mit ihrer Seele den Anstoß zu unblutigen Opfern gab und die blutigen Opfer erst auf die vegetabilischen Räucheropfer folgten, wenn auch der rohe Naturalismus gerade im jährlichen Naturprozesse ein Vorbild des anthropologischen und theogonischen Dualismus hatte. Chrysostomus und seine Nachahmer ließen sich von jener neuplatonischen Ansicht leiten, wenn sie bei der Erklärung von Hebr. 10 θυσία und προσφορά als blutige und unblutige Opfer unterschieden und die blutigen Opfer bei den Juden nur als eine Concession Gottes an die hartherzigen Juden betrachteten, damit diese nicht zu den blutigen Opfern, wie sie von den Heiden den Dämonen dargebracht wurden, sich wenden sollten. Die Zurückführung der blutigen heidnischen Opfer auf die Dämonen war bei den Kirchenvätern seit Justin allgemein. — In der vedischen Religion scheint ursprünglich jede auf Gott bezogene Handlung (karma = Act) als Opferact gegolten zu haben. Thieropfer scheinen ursprünglich nicht vorhanden gewesen zu sein. Das den Indern und Iraniern gemeinsame Somaopfer ist ein unblutiges Opfer. Und in diesem unstreitig größten und heiligsten Opfer der Arier macht sich auch noch eine reinere Anschauung, die Vereinigung mit Gott durch geheiligte Nahrung, geltend. Ob die vedischen Inder das Thieropfer von anderen verbündeten Stämmen angenommen oder mit der Nahrungsänderung eingeführt haben, läßt sich nicht mehr feststellen. Immerhin ist es wahrscheinlich, daß der Uebergang zur Fleischnahrung hier und anderwärts (vgl. Gen. 9, 3 ff.) die Einführung und Verbreitung der Thieropfer gefördert hat. Je weniger den naturalistischen Religionen der specifische Unterschied zwischen Mensch und Thier zum klaren Bewußtsein kam, desto eher mochte man durch Tödtung und Verzehrung eines Thieres eine Schuld zu begehen fürchten. Zwar galt im Zoroastrismus das Vernichten der schädlichen Thiere Ahrimans als ein verdienstliches Werk, aber um so mehr mußten die nützlichen Thiere Ormuzds geschont und gepflegt werden. Um daher den Gott, in dessen Schutz die Thiere standen, nicht zu erzürnen, gab man ihm davon ab, weihte sie ihm oder opferte dafür der Gottheit zum Ersatz ein ihr feindliches und verhaßtes Thier. Daraus erklärt sich, daß ursprünglich „schlachten" und „opfern" ziemlich identisch waren, und daß nicht geschlachtet wurde, ohne daß man opferte. War einmal der Gebrauch vorhanden, so konnte leicht der Glaube entstehen, daß die dem Gotte wohlgefälligen Thiere zum Opfer auszuwählen seien. Bei den Indern traten mit der Abneigung gegen die Fleischnahrung auch die Thieropfer wieder zurück oder wurden durch ein einfaches Surrogat ersetzt; doch sind dieselben nie ganz verschwunden (Hardy, Vedisch-brahmanische Periode

der Religion des alten Indiens, Münster 1893, 150 f.).

Sind demgemäß im höchsten Alterthum die unblutigen Opfer auch vorherrschend gewesen, so ist es doch historisch nicht hinlänglich begründet, denselben eine absolute Priorität zuzuerkennen. Ein Beweis hierfür sind schon die Menschenopfer, welche heutzutage bei wilden Stämmen in Afrika und in der Südsee noch häufig vorkommen, früher aber über die ganze bewohnte Erde verbreitet waren. Besonders hervorgethan haben sich darin die alten semitischen Religionen, in welchen das Kinderopfer einen wesentlichen Theil des Cultus bildete. Sind doch selbst die Juden häufig genug in diesen Greuel der Canaaniter zurückgefallen, und hat noch König Mesa seinen Sohn auf den Mauern der Stadt für die Erlangung des Sieges hingeschlachtet (4 Kön. 3, 27). Kann man auch weder aus dem Opfer Abrahams und Jephte's noch aus dem Gesetze für die Erstgeburt auf einen frühern Gebrauch von Menschenopfern schließen (vgl. P. Scholz, Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel, Regensburg 1868, 119 ff.), so setzen diese Berichte doch die Bekanntschaft mit der Idee voraus. Noch weniger kann Richt. 8, 18 ff. 1 Sam. 15, 32 f. ein Rest des Gefangenenopfers erkannt werden, wenn auch bei den Arabern die Sitte herrschte, daß man der Gottheit das Beste von der Beute darbrachte (Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg 1893, 128). Aber auch bei den Indogermanen waren die Menschenopfer allgemein im Brauch. Bei den Griechen, Römern, Galliern, Germanen reichen sie weit in die geschichtliche Zeit herein, bis sie durch blutige Züchtigungen (spartanische Jünglinge) oder symbolische Opfer (Puppen) ersetzt wurden. Im anerkannten Vedaceremoniell wird zwar nie ein Mensch getödtet, denn das Opferritual für Menschenopfer war nur symbolisch, den Opfermenschen oder die Opfermenschen ließ man frei und brachte statt ihrer andere Opfer dar. Doch wurde in der Sage ein „Allopfer" verherrlicht, in welchem ein Vater seinen Sohn dem Tode übergab, und dieses Allopfer wurde als das vollkommenste Opfer angesehen. Daß auch bei den Aegyptern ursprünglich Menschenopfer im Gebrauche waren, bezeugt die Sitte, den Opferthieren ein Siegel aufzubrennen, das einen knieenden Menschen vorstellte, dem die Hände auf den Rücken gebunden und ein Schwert an die Kehle gesetzt war (Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniß zu dem einen auf Golgatha, Würzburg 1841, 14). Danach scheint Vieles dafür zu sprechen, daß die Menschenopfer den Thieropfern vorangingen und erst durch die mildere Sitte allmälig verdrängt wurden. Nur bei den Semiten, deren Naturalismus, Grausamkeit und Sinnlichkeit tiefer wurzelten, machte erst der fremde Cultus dem schrecklichen Gebrauch ein Ende. Bei den „wilden" Völkern, welche, wie die Mexicaner, Hunderte von Menschen an den Festen opferten oder, wie viele Negerstämme, den Todtencult mit dem Kannibalismus beschimpfen, liegen die Verhältnisse ebenso. Weil nach dem Zeugnisse Porphyrs der Kannibalismus noch zu seiner Zeit vorkam, wollte man die alten Griechen zu Menschenfressern machen. Doch herrschte dieser häßliche Mißbrauch nur bei äußerst verwilderten Stämmen (Scythen, Lycäer). Ursprünglich wurden von den Menschenopfern die besseren Stände betroffen, später kaufte man die Kinder der Armen. In Mexico wurden wie jetzt in Afrika Verbrecher und Kriegsgefangene oder Sklaven verwendet. — Sonst wurden als Opfergaben für unblutige und blutige Opfer die besten Erzeugnisse (Erstlinge) des eigenen Fleisches, die Früchte des Feldes und der Heerde, also nützliche Gegenstände und Thiere ausgewählt. Die ältesten unblutigen Opfer sind Mehl, Salz, Kuchen, Backwaaren, die oft in Nachbildungen von Thieren bestanden, Weihrauch, Milch, Oel, Butter, Honig, Wein. Diese wurden allein oder in Verbindung mit Thieropfern dargebracht. Die Römer haben zwar auch selbständige Wein- und Weihrauchopfer gespendet, sonst aber unblutige Opfer mit den Thieropfern stets verbunden. Die Inder und Perser haben im Soma-Opfer ein eigenthümliches, an die Frucht des Baumes des Lebens erinnerndes und für die Eucharistie vorbildliches Opfer. Zu den blutigen Opfern wurden vor Allem die Hausthiere genommen; Mensch [illegible], Roß, Rind, Schaf und Ziege ist die Reihenfo[illegible] der Opfer in den Veden. Hie und da kommen [illegible] Vögel, selten Fische und Wildbret vor, welch[illegible] auch zu jenen Zeiten noch selten als mensch[illegible] Nahrung benutzt wurde. Für die verschieden[illegible] Götter wurden großentheils die ihnen geheilig[illegible] sie repräsentirenden Thiere, öfter aber auch fei[illegible]liche genommen (Bock, Schwein), andere für [illegible] überweltlichen als für die unterweltlichen Gö[illegible] Die Zahl der Thiere richtete sich oft nach der [illegible] der Gäste für die Opfermahlzeit. Bei den Grie[illegible] stieg sie an großen Festen nicht selten bis auf 1[illegible] und mehr; die eigentliche Hekatombe bestand [illegible] 100 Stieren. Die Römer opferten kleinere Thi[illegible] Schafe, Schweine, doch auch Löwen und [illegible] erst unter den Kaisern wurden die Hekatom[illegible] häufiger. — In Betreff der Beschaffenheit [illegible] Opfergaben galt allgemein, daß dieselben von [illegible]letzungen und Fehlern frei sein, dem Besten, [illegible] noch nicht im Gebrauche des Menschen gest[illegible] hatte, entnommen werden sollten; nur in [illegible] begnügte man sich mitunter mit schadhaften [illegible] Das männliche Geschlecht hatte den Vorzug [illegible] sollte das Geschlecht der Gottheit möglich[illegible] sprechen. Aehnlich wurde auch zum Theil [illegible] Farbe bestimmt; den oberen Göttern opferte [illegible] weiße, den unteren schwarze Thiere. Die [illegible] wurden bei öffentlichen Opfern von der [illegible]schaft, dem Staate, bei privaten Opfern [illegible] dem Opfernden oder einer Confraternität [illegible]milie u. s. w. aufgebracht. Je nach dem [illegible] des Opfers traten in der Auswahl und im [illegible] verschiedene Aenderungen ein. Doch ist [illegible]

nur für die mosaischen Opfer von besonderer Bedeutung.

3. **Die Entstehung des Opfers.** Als allgemein mit der Religion und dem Cultus unzertrennliche Einrichtung ist das Opfer mit der Religion entstanden. Nach der Offenbarung hat Gott im Paradies selbst die Religion gestiftet. Ob aber im Urstand neben dem Opfer des Gehorsams und des ganzen Lebens in der Hingabe an Gott ein äußeres Opfer dargebracht wurde, entzieht sich unserer Kenntniß, da die heilige Schrift darüber schweigt und über die Dauer des Urstandes jeder Anhalt fehlt. Will man das Speisopfer eng mit der Mahlzeit verbinden, so hindert nichts, ein „Genußopfer" anzunehmen und dabei an den Genuß der Frucht vom Baume des Lebens zu denken, während das Essen von der Frucht des Baumes der Erkenntniß das Gegenstück, ein Opfer an die dämonische Macht, darstellen würde. Hiernach wäre das Opfer in seinem Princip göttlicher Einsetzung. Es hätte zwar seine Voraussetzung in den natürlichen Anlagen des Menschen, aber diese wären wie für die Religion, so speciell für das Opfer vom ersten Augenblicke an durch ein besonderes Liebes- und Gnadenverhältniß belebt und entwickelt worden. Opfer und Religion sind sicher in der Natur des Menschen begründet, aber durch die besondere Offenbarung Gottes vermittelt. So wenig nun mit dem Sündenfall das Gottes- und Selbstbewußtsein verloren ging, ebenso wenig konnte dieß mit der Opferidee geschehen. Wenn also die natürliche Vernunft dem Menschen die Abhängigkeit von einem höhern Wesen, welches von Allen Gott genannt wird, dictirt und die natürliche Unterwürfigkeit des Untergebenen unter den Höhern die Anerkennung dieser Oberherrschaft fordert, deren äußerer Ausdruck im Opfer erscheint (Thom. S. th. 2, 2, q. 85, a. 1), so schließt dieß eine Erinnerung an das Verhältniß zu Gott im Paradies und eine übernatürliche Einwirkung nicht aus. Ein instinctus divinus wird denn auch für das Opfer Abels und Cains angenommen, eine Leitung der religiösen Gefühle, aus welchen, wie die Sprache aus der natürlichen Anlage, das Opfer hervorgegangen sei. Weiter zu gehen scheint das Schweigen der heiligen Schrift und die Idee des Opfers zu verbieten. Doch ist nicht einzusehen, warum die Einsetzung durch Gott unstatthaft sein sollte, da doch die complicirte mosaische Opfergesetzgebung direct auf Gott zurückgeführt wird. Die Vermittlung der Engel ist bloß ein spätjüdisches Theologumenon. Die griechischen Sagen von der Erfindung des Opfers durch Prometheus und den Centauren Chiron oder die ältesten Könige Melissäus, Phoroneus und Cekrops, sowie die Traditionen der asiatischen Culturreligionen weisen auf jenen höhern Ursprung hin. — Ob von den Stammeltern sich der Opfergebrauch auf alle Nachkommen vererbte oder dieser so naturwüchsig ist, daß an eine Entlehnung oder Vererbung nicht gedacht zu werden braucht, läßt sich ähnlich wie die Frage über die Entstehung und Verbreitung der Religion beantworten. Wer hier ein traditionelles Moment anerkennt, ohne die natürliche Anlage des Menschen preiszugeben, der wird es dort nicht läugnen können. Warum sollten sich Religion und Cultus nicht ihrem Principe nach von den Ureltern vererbt haben? Selbst wenn man die alten Opfer als die natürlichsten Acte des gewöhnlichen Lebens betrachtet, welche sich mit geringen Abweichungen in den entlegensten Theilen der Welt und unter Völkern wieder finden, die nicht im geringsten verwandt sind oder mit einander in Beziehung stehen, wird man doch gestehen müssen, daß sie ein durch die Erziehung und das Herkommen angeregter Ausdruck des religiös-moralischen Gefühles sind. So mannigfach auch das Erbe der Väter modificirt wurde, der alte Grundzug blieb doch bestehen; die Formen änderten sich, die Sache blieb. So konnte auch im Heidenthum das Opfer mehr und mehr von Gott losgetrennt und mit der Natur des Menschen und der Welt verbunden werden; die Entstehung verdankt es gleichwohl nirgends dem nackten Naturalismus. Geschichte und Erfahrung zeigen allerdings, daß insbesondere die Tischgemeinschaft das Mittel war, die Idee des Opfers zu realisiren. Deßhalb ist es in der neuern Religionsgeschichte und Religionsphilosophie zur Mode geworden, hierin die Entstehung und Verbreitung des Opfers zu suchen. Die Opfer sollen ursprünglich aus nichts Anderem bestanden haben als aus mancherlei Art Speisen, die von den Menschen selbst übrig gelassen waren. Die Götter seien mehr oder weniger menschlich gedacht und ihnen Speisen zur Sättigung dargebracht worden. Das Opfer sei den Göttern zum Verzehren hingestellt worden, um sie zu kräftigen, und für diese Leistung an die Götter hätten die Menschen von denselben wie von ihresgleichen eine entsprechende Gegenleistung erwartet (M. Müller a. a. O. 95 f. 162; Siebeck, Lehrb. der Religionsphilosophie, Freiburg 1893, 279 f.). Den Anlaß für Libationen und Opfer habe das Andenken an die Abgeschiedenen gegeben, deren man beim Herdfeuer, welches in der vedisch-brahmanischen Cult- und Lebensordnung das Kriterium bildet und bei Griechen und Römern eine Hauptrolle spielt, gedachte, oder denen man Speisen auf das Grab legte. Die Bewohner von Mexico warfen den ersten Bissen von ihren Mahlzeiten in's Feuer, ohne zu wissen, warum. Manche tungusische, mongolische und türkische Stämme machen es ebenso. Also dachten die Menschen beim Schmaus und Vergnügen in ihrer kindlichen Weise, daß sie auch ihren abgeschiedenen Freunden etwas abgeben müßten, und daß auch die höheren Freunde, welche sie in der Natur verehrten, nicht vergessen werden dürften. Die Neger haben jetzt noch diesen Todtencult, die asiatischen Religionen haben ohne Ausnahme Ahnenverehrung mit Opfer, ähnlich dem Götzendienst. Das Morgen- und Abendopfer bei semitischen wie arischen Völkern wird mit dem Morgen- und Abendmahl zusammengebracht. Am

Mittag werden einige Körner Getreide auf das Feuer geworfen, einige Tropfen Honig auf den Altar im Hause gegossen, sei es zur Erinnerung an die abgeschiedenen Eltern oder mit einem Gedanken an die Sonne, die Geberin alles Lichtes, oder an die höheren Mächte überhaupt. Der opferfähige Brahmane thut nach erlangter geistiger Mündigkeit den ersten Schritt in Ausübung seiner Opferpflichten durch Anlegung eines eigenen und von da ab unablässig zu unterhaltenden Feuers. Der Vollzug der Cerimonie richtet sich immer nach dem Mond (Neu- oder Vollmond). Ebenso opfert man zu Anfang der drei Jahreszeiten. Weil diese einfachen Spenden oder festlichen Versammlungen in der Familie oder im Dorfe jeden Tag, Monat, jedes Jahr wiederkehrten, erhielten sie den Charakter des Heiligen und Solennen (sollennis von sollus ganz und annus Jahr, jährlich) und dienten zugleich dazu, die wichtigeren Jahresabtheilungen dem Geiste der Jugend vorzuführen und die Pflichten des Haushalts einzuschärfen. — Aber trotz alledem läßt sich der religiöse Grundgedanke des Opfers nicht verkennen. Wie der Ahnencult nicht die Religion veranlaßt hat, so auch nicht das Opfer. Die Götter stehen über den Ahnen, die Opfer über den Speisen. Mahlzeit und Opfer gehörten nur deßhalb so wesentlich zusammen, daß selbst ihre Benennungen verwechselt wurden, weil man bei der Mahlzeit mit Dank und Ehrfurcht der Götter gedachte. Die spätere Speisung der Götter ist mehr oder weniger Priesterbetrug. Freilich ist der Genuß das Charakteristische aller heidnischen Opfer, und seit ältester Zeit wurden reichliche Opfermahle gehalten; auch stellte man sich nach ursprünglicher Anschauung die Götter als Mitgenießende dar; allein dieß findet seine Erklärung in dem richtigen Gedanken, daß der Mensch durch den Genuß der Gott geweihten Gaben in Gemeinschaft mit Gott selbst tritt. Besonders tritt dieß im alten Soma-Opfer hervor, welches zuerst eine einfache Libation war, von welcher die Opfernden tranken, allmälig aber zu einem göttlichen Trank wurde, welcher göttlicher Natur theilhaftig macht, ja für die Götter selbst zur stärkenden Nahrung dient, Gott selbst ist. Aber hieraus läßt sich auch die materialisirende Entwicklung des Opfers überhaupt begreifen. Die anthropomorphistischen Ausdrücke von der Speise der Götter, dem Wohlgeruch des Opfers (Gen. 8, 21: Odoratus est Dominus odorem suavitatis, dazu die keilinschriftliche Flutsage: „Die Götter sogen ein den Duft, die Götter sogen ein den wohlriechenden Duft, wie Fliegen sammelten sich die Götter über dem Opfernden"; vgl. auch Aug. De civ. Dei 10, 19: Non ... ut ait Porphyrius et nonnulli putant, cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent) u. s. w. beweisen nicht, daß ursprünglich die Götter menschliche Tischgenossen waren, denn die menschliche Sprache kann einmal solcher Nothbehelfe nicht entbehren. Sie führen allerdings leicht zu Mißverständnissen und Aberglauben.

Ging doch in den vorderasiatischen Religionen der Genuß um des Fleisches willen bis zur Befriedigung der schamlosesten Lust, und ist doch der Kannibalismus zum Theil eine Consequenz davon. Allein der Mißbrauch setzt den rechten Gebrauch voraus. Insbesondere im Alten Testament ist oft auf die fromme Gesinnung des Opfernden hingewiesen. Wenn schon in vielen vedischen Hymnen die Dichter sich mit den späteren Entwicklungsformen des indischen Opfers wohl vertraut zeigen, so ist das Alter der religiösen Idee dieser natürlichen Opfer anerkannt. Es folgt daraus eben, daß das ganze tägliche und jährliche Leben als eine Art Gottesdienst betrachtet wurde. Der Dank für das in Speis und Trank, in Feld und Haus Beicherte läßt sich darin gar nicht verkennen. Das Wort dafür wurde dem gewöhnlichen Leben entnommen, weil ursprünglich Alles Gott geheiligt war. Das gewöhnliche Wort für opfern im Sanskrit ist yag, wovon yagña Opfer, yag-us Opferformel, yagya zu verehren (ἅγιος). Warum aber yag diese Bedeutung hat, kann die Philologie nicht feststellen, weil es unmöglich ist, diese Wurzel auf eine Wurzel von allgemeinerer Bedeutung zurückzuführen. Eine andere Wurzel ist hu. Sie bezeichnete „ausgießen" und wurde zunächst angewandt auf die Thätigkeit des in's Feuer Schüttens von Getreide und Oel und anderen Stoffen. Daher havis, havya Opfer, â-hâva Krug, guhû Löffel, hotar Priester, homa, âhuti Libation. Später nahm die Wurzel eine allgemeinere Bedeutung an, jedoch nicht so allgemein, um für Thieropfer anwendbar zu sein. Im Griechischen bedeutet χυ oder χε[illegible] einfach ausgießen, χύτρα einen irdenen Topf. [illegible] ließe sich phonetisch auf dieselbe Quelle zurückführen, aber seine Bedeutungen machen Schwierigkeiten. Der Ausdruck ῥέζειν θεῷ = Gott ein Opfer darbringen, ῥέζειν βοῦν = ein Rind opfern, aus Ϝέργ (Werk) und δρᾶν ist einfach = thun, wie facere und operari, weil das Opfern vorzugsweise als wirksame That (karma), alles [illegible] ursprünglich als gottwohlgefälliges Werk g[illegible] Daher τελετή von τέλλω, τελέω verrichten, [illegible] enden. Sacrificium ist facere sacrum, [illegible] opus sacrum oder rem sacram, die Weihe [illegible] Gott und das Geweihte selbst (actio consecrata, res consecrata). Allerdings kommt beim blutigen Opfer noch hinzu, daß ein lebendiges [illegible] zu tödten als etwas Großes betrachtet [illegible] Σφάζω, σφάγω hängt mit φάγω zusammen [illegible] bedeutet zertheilen, spalten, schlachten; [illegible] Homer vom Verbrennen vegetabilischer Gaben gebraucht, ist das lateinische fio, das sich in [illegible] erhalten hat, und heißt anzünden, räuchern; [illegible] und λείβω, libo = ausgießen. Alle diese Wörter beweisen nur den Zusammenhang des Opfers [illegible] dem ganzen Leben des Menschen; die eigentliche Idee der äußern Handlung ist aus der ganzen [illegible] giösen Anschauung zu erschließen. Nur [illegible] sicher, daß die Hingabe an Gott und die Ge[illegible] schaft mit Gott (Communion) überall dem O[illegible]

zu Grunde liegen (vgl. Gen. 31, 54; 46, 1. Ex. 32, 6). — Die Hingabe hat aber neben dem Zweck der Tischgemeinschaft zugleich den weitern Zweck, die Manen und Götter, denen man einen Einfluß auf die irdischen Verhältnisse zuschrieb, günstig zu stimmen, zur Gegengabe zu veranlassen und ihnen für ihre Gaben zu danken. Die Erkenntniß der eigenen Schwäche, Ohnmacht und Sündhaftigkeit, welche das tägliche Leben vermittelte, trieb den Menschen von selbst dazu, eine höhere Hilfe zu suchen; der Glaube an eine höhere Macht und an die Reinheit der Götter, verbunden mit der Ueberzeugung, daß sich dieselben nach Menschenart durch freiwillige Gaben gnädig stimmen lassen, bestimmte den Menschen zur Hingabe des Besten aus seinem Besitze, um dadurch den Genuß des Andern und das Geschenk weiterer Güter zu sichern. Die Gottheit erscheint beim Opfer als beschenkter Theil, und der Geber erwartet eine Gegenleistung für seine Wohlthaten. Dieser egoistische Zug ist besonders in der vedischen Religion ausgebildet, welche für das Opfer geradezu den Grundsatz des do ut des aufstellt. Die Befriedigung der Wünsche wurde zur Hauptsache, und zwar für die Götter sowohl als für die Menschen. „Gib mir, und ich gebe dir" (Rigveda 1, 30, 16). „Da du mir dieß gegeben hast, werde ich dir das geben." Das Erste könnte dem Bittopfer, das Andere dem Dankopfer seine Entstehung verliehen haben. Ja selbst ein egoistisch-exclusives Moment macht sich darin geltend, daß der Opfernde mit Neid oder Schadenfreude auf Andere nur seine eigenen persönlichen Wünsche befriedigt wissen will. Bei den Griechen galt ebenso der Grundsatz: „Geschenke bestimmen das Walten der Götter wie der Könige" (vgl. Il. 9, 535 sqq.; Plat. Rep. 3, 390 E.; Eurip. Med. 964). Daraus erklärt sich auch die Sitte der Weihgeschenke, welche als eigentliche Opfer betrachtet wurden. In Aegypten rühmten sich die alten Könige der zahlreichen Gaben, welche sie den Göttern dargebracht haben; einer suchte den andern hierin zu überbieten. Diese Leistungen wurden aber mit klarem Bewußtsein wie ein Tauschgeschäft angesehen, denn in den Annalen wird neben der Gabenreihe als Gegenleistung die Versicherung der Götter berichtet, daß sie dem Könige dafür neue Länder geben werden, wofür dieser wieder neue Gaben in Aussicht stellt. Eine Ausartung dieser anthropomorphistischen Auffassung ist im Schamanismus zu erkennen, welcher gerade dadurch gekennzeichnet wird, daß er, indem er den sichern Erfolg durch die Gabe oder das Opfer garantiren will, eine magische Wirksamkeit annimmt. So verschieden die Mittel hierfür sind, bei allen heidnischen Völkern finden sich Spuren davon, und alle wollen Gott gleichsam zwingen, gnädig zu sein, seine Gaben zu spenden. Im Zusammenhang damit stehen oft Fasten und Bußübungen, Kasteiungen, Verwundungen, ekstatische Ausschreitungen, welche auf den Kampf zwischen Geist und Fleisch hinweisen, und den Zweck, durch Abstinenz das gestörte Verhältniß wiederherzustellen, andeuten. Aber es ist dabei nicht zu vergessen, daß die Heiden diese Mittel weit mehr aus physischen als aus ethischen Gründen anwendeten, so daß die ethische Abstinenz nicht als Entstehungsgrund des Opfers gelten kann.

4. Opfer und Gebet. Das Wort Grimms: „Das Opfer ist nur ein Gebet, das mit Gaben dargebracht wird", hat allgemeine Zustimmung gefunden, enthält aber nur einen Gedanken, den schon der hl. Thomas ausspricht (Summa theol. 2, 2, q. 85, a. 3 ad 2): Primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios hujusmodi interiores actus; et hoc est principale sacrificium. Gebet, Anbetung und Opfer sind die älteste und allgemeinste Art der Gottesverehrung. Das Gebet ist aber nicht nur ebenso weit verbreitet als das Opfer, sondern mit Ausnahme der mosaischen Opfer, bei denen desselben keine Erwähnung geschieht, obgleich es nicht ganz gefehlt haben kann (vgl. 1 Sam. 7, 9. 2 Par. 29, 27 ff. Job 42, 8. 1 Mach. 12, 11. 2 Mach. 1, 23 ff.; die Vulgata übersetzt כִּפֶּר = sühnen mit rogabit sacerdos), gibt es nirgends ein Opfer ohne Gebet. Andacht, Lied oder Gebet galt den Indern als „Opferspeise". Daher nahm Brahma (= Gebet) mit der Zeit die Bedeutung Opfer an, und der Ritus wurde zum Brahma. Weil aber nach indischer Anschauung das Opfer eine die Weltordnung wesentlich bedingende und vermittelnde Macht war, so wurde zuletzt dem Opfer die Schöpfung der Welt zugeschrieben und Brahma als Opfer und Gebet zum Urgrund alles Seins gemacht. Denn das Gebet als Wort hat magische Bedeutung, insofern es als wirksamer Träger der göttlichen Kraft und des göttlichen Willens betrachtet wird. Die spätere kosmologische Speculation der Inder und Iranier hat diesen Gedanken weiter ausgebildet. Er zeigt sich auch in der Beurtheilung der Wirksamkeit des Segens und des Fluches (Lasaulx, Ueber die Gebete der Griechen und Römer, Würzburg 1842; Ders., Ueber den Fluch, ebd. 1843) und der Formeln, welche beim Opfer angewandt werden (Plinius, H. N. 28, 2 [3]: Quippe victimam caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli). Bei den Indern beruht die Kraft und Wirksamkeit der cerimoniellen Handlung auf dem geistigen Elemente der Formeln, welche dieselbe, wie die Seele den Leib, durchdringen und gestalten. Besonders bei den Römern wurde dem begleitenden Worte eine magische Wirksamkeit beigeschrieben und jeder Verstoß auf's Strengste verboten; daher sammelte man die Gebete in den Ritualbüchern. Bei den Griechen gab es, soweit unsere Bekanntschaft mit ihnen reicht, keine Ritualbücher mehr, aber es hatte solche gegeben. Weil bei ihnen keine geschlossene Priesterkaste bestand, so wurden die liturgischen Formeln mehr vernachlässigt. Doch kennen wir auch noch aus den späteren Zeiten Gebetsformeln, welche den Opferact begleiteten (ἱερὸς

ὀλολυγμός). Das Nämliche ist besonders der Fall in den altindischen Culten, denn der größere Theil der Veden besteht aus Opferhymnen. Die vedischen Dichter bringen auch ähnlich wie die Propheten Klagen über den äußerlichen Opfercult vor und weisen darauf hin, daß schließlich doch Gebet besser sei als Opfer allein. Denn das Gebet ist eigentlich der Verkehr der Seele mit Gott, wird aber im gewöhnlichen Leben ein Mittel der Gottesverehrung, eine Leistung an Gott, ein geistiges Opfer. Da nun das äußere Opfer gerade diese Tendenz hat, so läßt sich das materielle Opfer nicht vom Gebet, wenigstens nicht von Gebetsgesinnung, trennen. Das Opfer ohne Gebet ist ohne religiöse Bedeutung, Gebet im weitesten Sinne muß dem Opfer vorausgehen und es begleiten. Wie das, was unser Inneres bewegt, im Worte einen Ausdruck sucht, so muß auch die äußere Handlung durch diesen Interpreten der Gesinnung die besondere Beziehung und den eigenthümlichen Charakter erhalten. Das Gebet ist nur die ideale Seite des Realen, der Opferduft, welcher vom Altar des Herzens aufsteigt. Das Gebet bezieht sich aber direct auf die Gottheit. Deßhalb ist das mit demselben verbundene Opfer seinem Ursprunge nach gleichfalls eine Erhebung zu Gott, gewährt aber zugleich die im Gebete erflehten Güter durch eine Vereinigung mit Gott. In den Veden gilt Agni, der Gott des Feuers, der Bote zwischen den Göttern und Menschen, als Ueberbringer von Gebeten und Opferspenden zu der Wohnung der Götter. Sehr bald glaubte man aber, daß er die Götter von ihren Wohnungen zu den Wohnungen der Menschen und besonders zu den Wohnungen, wo Opfer dargebracht würden, herabbringe; zuletzt galt er als Priester, so daß er der Reihe nach Opferfeuer, Opferer, Priester war.

5. **Ritus des Opfers.** Dieser ist sehr verschieden, weil er nicht wie die Opferidee ein nothwendiger Ausfluß des religiösen Gefühles und der natürlichen Gotteserkenntniß ist, sondern mehr oder weniger auf Herkommen und positiven Bestimmungen beruht, die nach Ort und Zeit verschieden sind (Oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; et ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina; et ideo in hoc differunt; S. Thom. Summa theol. 2, 2, q. 85, a. 1 ad 1). Im Begriff des Opfers liegt es, daß etwas mit der Gabe geschehen muß; was aber zu geschehen hat, läßt sich nicht a priori bestimmen. Eine allgemein übliche Form des Opferns bestand darin, daß die Opfergaben — seien es Thiere oder Feldfrüchte — ganz oder theilweise verbrannt oder ausgegossen wurden. Die Opferthiere wurden ursprünglich ganz verbrannt, später geschah dieses selten; es wurde den Göttern gewöhnlich der Schenkel oder ein Theil des Fleisches, das Fett, bei den Römern nur die Eingeweide zusammen mit unblutigen Opfern verbrannt. Den himmlischen oder Luftgöttern wurden die Extremitäten, den unteren Göttern das ganze Thier verbrannt, weil es nicht erlaubt war, von dem, was für die Unterwelt bestimmt war, etwas zu genießen. Nach Hesiod hat Prometheus die Menschen belehrt, nur einen Theil zu verbrennen. Bei den Speiseopfern wurde ein Theil dessen, was den Menschen zur Mahlzeit diente, im Feuer geopfert oder als Libation ausgegossen. Bei den Persern durfte vom Thieropfer nichts in's Feuer gelegt werden, weil dieses als göttlich galt. Das Fleisch wurde nach Hause genommen, die Gottheit begnügte sich mit der im Blute befindlichen Seele. Der nicht verbrannte Theil der blutigen Opfer, von denen jedenfalls das Blut ausgegossen wurde, galt durch das Opfer als consecrirt, geheiligt, d. h. vom profanen Gebrauch ausgeschlossen, konnte aber für den Priester oder die Opfernden und ihre Angehörigen an heiliger Stätte oder auch zu Haus zur Mahlzeit zubereitet werden, wodurch eine Communion mit der Gottheit und der Theilnehmer unter einander bewirkt wurde. Denn wie das Feuer als Aneignungsorgan, gleichsam als der Mund Gottes galt, so wurde angenommen, daß der im Feuer gegenwärtige Gott das Ganze heilige und durch die Feuerspeise auch am Opfermahl theilnehme. Entsprechend dem feierlichen Acte wurden auch die Ceremonien möglichst feierlich gestaltet. Wenn nicht ein besonderer Charakter und Zweck des Cultus dem Opfer eine specielle Richtung gab, so trugen die allen Zeiten und Völkern des classischen Alterthums gemeinsamen Gebräuche wesentlich den Charakter eines Festmahles und der Festfreude. Insbesondere waren (neben Gebet und Mahl) Spiel, Tanz und Gesang gebräuchlich. Nur bei den Semiten und bei dem spätern Apollocult tritt der Charakter des Ernstes, der Sündenschuld, der Abstinenz mehr in den Vordergrund. Doch kennt auch die patriarchalische Periode noch kein Sündopfer. Dieses ist speciell theokratischer Art und daher dem vor- und nachmosaischen Heidenthum unbekannt. Dagegen fehlt den anderen Opfern die Sühne nicht ganz. Im Allgemeinen aber sollte Alles die freudige, freiwillige Hingabe an die Gottheit und das Glück ihrer Gegenwart andeuten: die Kleidung der Priester und Opfernden, der Schmuck der Altäre oder Götterbilder. Selbst die Opferthiere sollten diesen Schein erwecken, indem sie geschmückt wurden und an einem losen Strick geführt wie von selbst zu folgen schienen. Entfloh das Thier, so durfte es bei den Griechen und Römern nicht mehr zum Altar geführt werden. Vor dem Schlachten suchte man dasselbe durch verschiedene Manipulationen zu einem Nicken mit dem Kopfe zu veranlassen, damit es gleichsam seine Einwilligung zur Opferung geben sollte. Selbst bei den Kinderopfern der Semiten wurde dieser Charakter zu wahren gesucht. Die Mutter, welche ihr Kind brachte, durfte nicht weinen, beschwichtigte ihr Kind, und wenn dieses dem glühenden Moloch in die Arme geworfen wurde, spielte eine berauschende Musik, damit das Weinen des Kindes übertäubt werde.

Opfernden nicht gerührt würden. Verschiedene Cerimonien, besonders Waschungen und Besprengungen mit Wasser, symbolisirten die Reinigung der Opfernden, Weihrauch wurde angezündet, dem Thier mit einem Guß von Quellwasser und Wein Opferschrot und Weihrauch über den Kopf gegossen (molam et vinum inspergere; ohne mola salsa, d. h. mit Salz vermischtes Mehl, welches auf den Kopf des Opferthieres gelegt wurde, konnte nach Numa's Verordnung kein Opfer dargebracht werden, daher Opfer = immolatio) und endlich unter Pfeifen- und Flötenmusik, bei besonders feierlichen Opfern auch unter Absingung von Chorliedern und unter Reigentänzen das Thier mit dem Beil geschlagen und ihm die Kehle zerschnitten. Das Blut wurde aufgefangen und theils um den Altar gegossen, theils auf die Umstehenden gesprengt. Beim Todtenopfer war das Blut die Hauptsache, weil es zur Reinigung diente; den unterirdischen Göttern wurde es in einen Graben zum Gemüsse ausgegossen. Alle, welche am Opfer theilhaben wollten, mußten das Opferthier und die Opferschüsseln berühren. Nach der Verbrennung des betreffenden Theiles und der Libation mit rothem Wein in die Flamme folgte bei Griechen und Römern eine Adoration, die wie die ganze Opferhandlung stehend vollzogen wurde, und endlich scheint der Herold die Versammelten mit den Worten entlassen zu haben: Λαοῖς ἄφεσις — Ite, missa est (Apul. Metam. l. 11 [ed. Bipont. 267]; vgl. das ilicet [ire licet], valete oder ex templo für die Entlassung des Volkes [Plaut. Asin. 3, 3, 4. Cist. 4, 2, 17; Serv. Comment. in Aen. 2, 424]). Hierauf hielten die Priester die Festmahlzeit, bei Privatopfern auch die Opfernden mit Bekannten und Freunden. Insofern das Thier Gott geweiht (ὅσιος) wurde, hieß das Opfer hostia (pro hostibus arcendis); sofern es auch den Menschen zur Nahrung diente, victima (pro victoria; vgl. Pauly, Realencyklopädie VI, 668, Anm. 1). — Opferstätte war zuerst das Haus und die freie Natur, je nachdem es sich um private oder öffentliche Opfer handelte. Bald wurden bestimmte Oertlichkeiten ausgewählt, Bäume, Haine, Höhen rc. und für das Opfer ein erhöhter Platz hergerichtet. Dieser war ursprünglich ein einfacher Stein (Gen. 12, 7. 8; 13, 4. 18); die Verehrung solcher Steine geht überall bis in die frühesten Zeiten hinauf. Durch die Weihe (sacratio) wird ein solcher zur Wohnung der Gottheit, ein Ort der Anrufung des göttlichen Namens. Im Rigveda findet sich noch keine bestimmte Vorschrift für die Wahl der Opferstätte. Es wird als Ort das „Haus des Opferers" genannt, aber auch auf einen Opferplatz im Freien hingewiesen. Nach späterer Vorschrift mußte die Opferstätte geschützt, höher als ihre Umgebung, eben gelegen und fest sein. Die Perser hatten ursprünglich weder Tempel noch Altäre. Weil aber das Opfer die heilige Erde nicht berühren durfte, wurde auf dem Boden eine Unterlage von geschichteten Reisern hergestellt. Bei den Römern galt für alle Opfer als Haupterforderniß der Altar und Herd (Nec licere vel privata vel publica sacra sine foco fieri [Serv. in Aen. 3, 134]. Diis superis altaria, terrestribus aras, focos inferis dicari [Serv. in Eclog. 5, 65]; vgl. das griechische βωμός und ἐσχάρα). Die Erhöhung, welche im Herd ein Vorbild hat, wird symbolisch für die Bedeutung des Opfers verwendet. Das Hinzuführen der Thiere war Sache derer, welche das Opfer darbrachten; die Opferhandlung wurde in der ältesten Zeit wohl vom Hausvater, später aber überall von Priestern vollzogen. Oft theilten sich mehrere in die verschiedenen Functionen. Die Inder hatten handelnde, singende und recitirende Priester. Vielfach war der Priester bei den Heiden ein Staatsbeamter; bei den Chinesen ist der Kaiser der höchste Priester. Doch war im Allgemeinen die Meinung herrschend, daß der Priester Vermittler zwischen Gott und den Menschen sei.

6. **Zweck und Bedeutung des Opfers.** So zweifellos der religiöse Charakter des Opfers ist, so schwierig ist es, die den äußeren Handlungen zu Grunde liegende Idee genau festzustellen. Auch heute gilt noch, was Lasaulx gesagt hat: Sinn und Bedeutung des Opfers gehört zu den schwierigsten Problemen der Religionsphilosophie. Einestheils sind die Opfer Symbole gewisser Gefühle, Wünsche, Ideen, andererseits sind sie Typen des Zukünftigen. Jenes läßt sich aus dem Ritus, dieses aus der Erfüllung im Christenthum ableiten. Der Begriff der Hingabe (προσφορά, oblatio) ist wohl der Grundgedanke aller Opfer. Der Mensch gibt der Gottheit einen Theil des für den Hausbestand nöthigen Besitzes hin, um ihr Verehrung und Dank auszusprechen und ihre Huld zu erwerben oder sich zu erhalten. Dabei ist vorausgesetzt, daß Gott eine Freude an dieser Gabe und an der Gesinnung habe, in welcher dieselbe dargebracht wird. Das Wohlgefallen soll dadurch erhöht werden, daß in dem Act der Unterwerfung zugleich die Anerkennung und Verehrung symbolisirt ist. Darin findet Augustinus den Grund, warum auch die Dämonen Opfer wollten und kein Mensch solche für sich fordert (Contra advers. legis et proph. 1, 18, 37; vgl. Thomassin, De incarn. 10, 2). Durch das Verbrennen oder Ausgießen kommen diese Gaben in den Besitz Gottes, und durch die Annahme tritt der Opfernde in Gemeinschaft mit Gott. Denn nicht in der Vernichtung, sondern in der Hingabe und Weihe an Gott besteht der wesentliche Charakter des Opfers. Auch bildet die Abstinenz, welche in der Entäußerung sicher vorhanden ist, kein wesentliches Moment, obwohl die ganze Gesinnung und Handlung viel dazu beitragen kann, das sittliche Wesen des Menschen zu läutern und zu fördern. Das Ausgießen der Libationen und das Tödten der Thiere sind nur das Mittel, die Opfergaben und damit die Opfernden in Gemeinschaft mit Gott zu bringen. Dem Verbrennen muß nothwendig die Tödtung vorausgehen; das Tödten oder Schlachten ist aber nicht das Opfer (Hostia quippe occidi-

tur, ut offeratur [Gregor. I. In Ezech. l. 2, Hom. 10, 19). Das allgemein übliche „Schlachten" weist auf die Zubereitung der Gabe für Gott hin. Viel wichtiger ist das Blut, welches bei der Tödtung aufgefangen und am Altar ausgegossen wird; denn nach antiker Anschauung ist im Blute die Seele. Indem diese mit dem Blute Gott hingegeben wird, wird ihm das Höchste dargebracht. Da der Grundsatz „Seele um Seele, Blut um Blut" galt, so war im Blute zugleich ein Ersatz für das eigene Leben gegeben. Dieß tritt am deutlichsten im Menschenopfer hervor, weil die menschliche Seele am besten für den Menschen als Ersatz gelten kann. Da aber die Hausthiere dem Menschen am nächsten stehen, so lag es nahe, bei milderer Anschauung die Menschenopfer durch Thieropfer zu ersetzen. Wollte man das Opfer mit der Tödtung für abgeschlossen betrachten, so hätte man für das Ausgießen des Blutes, die Hingabe des Lebens in demselben und für das Verbrennen keine annehmbare Erklärung mehr. Denn ihre Bedeutung kann doch nicht darin bestehen, daß die „beiden wesentlichen Momente des Opfers, welche bereits in der Tödtung des Opferthieres durch Blutvergießung sich aussprachen, nochmals im Besondern zur klaren und hervorragenden Darstellung gebracht werden". Dem widerspricht schon die Thatsache, daß gerade das Blutausgießen eine Hauptfunction des Priesters ist, während das Tödten, welches übrigens nirgends als ein Strafvollzug erscheint, auch von demjenigen, welcher das Opfer darbringt, vollzogen werden kann. Ebenso kommt die Opfermahlzeit bei der genannten Erklärung nicht zu ihrer vollen Geltung. Deßhalb kann man auch nicht ohne Weiteres das Blutsprengen als propitiatorisch, das Verbrennen als latreutisch bezeichnen. In erster Linie bezeichnet beides die Hingabe der Seele, des eigenen Selbst an Gott und die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott. Die heiligende Kraft des Feuers ist ja ebenso bekannt wie seine Rolle in der heidnischen Mythologie. Gott selbst war ja Feuer, oder dieses war eine von Gott gesandte Macht, und nicht selten sollte das Feuer vom Himmel das Opfer verzehrt haben. Die Perser geben bloß die Seele im Blut hin, und Philo (ed. Lut.-Par. 1640, 839 B) erklärt bereits die Vergießung des Blutes als eine Spende der Seele. Der Herr selbst bezeichnet sein Erlösungsopfer als eine Hingabe seiner Seele (Matth. 20, 28). Andernfalls wären auch die selbständigen unblutigen Opfer gar nicht zu erklären. Beim ältesten Opfer des Weihrauchs (und Oeles) gilt der beim Verbrennen sich entwickelnde Wohlgeruch als Hauptzweck. Die Analogie mit der Zubereitung der Speise (S. Thom. Summa theol. 1, 2, q. 102, a. 3 ad 5) liegt jedenfalls näher. Erst wenn die Opferspeise vom Feuer, dem verzehrenden und reinigenden Munde der Gottheit, aufgenommen und geheiligt ist, wird sie zum Wohlgeruche. Andererseits bemerken schon die Väter (z. B. Theodoret. q. 62 in Exod.; vgl. q. 53 in Gen.), daß verbranntes Fleisch und verbrannte Knochen keinen Wohlgeruch verbreiten, weßhalb die fromme Gesinnung das Wohlgefallen Gottes erwerben müsse. Nur in diesem Sinne kann gesagt werden, daß Gott der Herr der geistlichen Nahrung „zu seinem jehovistischen Bestande" bedurfte (Kurtz, Der alttest. Opfercultus [Anhang zur Gesch. des Alten Bundes II], Mitau 1862, 41 f. 59). Denn im Alten Bunde trat die Vereinigung des Israeliten mit dem Bundesgott an die Stelle der Vereinigung des Menschen mit Gott überhaupt. Die Verbindung des blutigen mit dem unblutigen Opfer im Verbrennen und in der Libation kann auch nur künstlich im Interesse der Theorie vom latreutischen und propitiatorischen Moment als Nachahmung der Scheidung des Blutes vom Leibe im blutigen Opfer dargestellt werden. Dieß trifft schon deßhalb nicht zu, weil bei den selbständigen unblutigen Opfern keine Blutlibation stattfand. Die Hingabe bleibt also die Hauptsache, und weil die blutigen Opfer die wichtigsten sind, liegt der Schwerpunkt im Ausgießen des Blutes als des Trägers des Lebens, dessen Quelle und Princip die Gottheit ist, und welches schon an und für sich als das Göttliche erschien und darum der Gottheit hingegeben wurde. Das Schlachten ist nur ein materialer Bestandtheil des Opfers, das priesterliche Darbringen der formale. Daraus ergibt sich, daß weder die jetzt wieder gewöhnliche anthropopathische noch die in den Kreisen der Offenbarungsgläubigen früher allgemein gehegte juridische Erklärung den geschichtlichen Thatsachen ganz entspricht. Die physisch-magnetische Erklärung Baaders geht zwar auf die Bedeutung des Blutes besser ein, verliert sich aber in mystisch-pantheistischen Speculationen. Die anthropopathische Erklärung, welche die Götter zu einfachen Tischgenossen der Menschen macht, weiß die Bedeutung des Blutes, welches nicht als Speise gelten kann, und des Weihrauchs und Oeles nicht zu würdigen, verkennt die symbolische Form der Opfer und zeigt weder für das kosmische Moment der Naturreligionen noch für das ethische Moment der höhern Culturreligionen ein Verständniß. Die Voraussetzung eines derartig niedrigen Anfanges aller Religion widerspricht den alten Nachrichten über arische und semitische Vorzeit. Die Tischgemeinschaft ist ein berechtigtes Moment, wird aber in dieser Ausschließlichkeit einseitig und irreführend. Andererseits geht die juridische Auffassung zu weit, wenn sie das Tödten als die Grundidee oder Seele des Opfers, als den Culminationspunkt bezeichnet, und zwar als Strafe, aus welcher Vergebung und Versöhnung folge. Sonst könnte das Blutvergießen nicht eine so hervorragende Bedeutung haben, das Gebet nicht so innig mit dem Opfer verbunden sein; die Sühne durch das Opfer bezieht sich auf den Menschen, nicht auf Gott (Non Deo, sed nobis utilia pietatis officia exercentur; Aug. Ep. [illegible] 1, 6; vgl. Contra adversarios legis et proph. 1, 18, 37). Nirgends wird im Alterthum die Opferidee in der Form eines gerichtlichen Straf[illegible]

dargestellt und nirgends das Opfer als Object der Strafe betrachtet. Im Gegentheil war man der Ansicht, daß Geopferte zur Gemeinschaft mit Gott gelangen. Ueberhaupt war das Menschenopfer nicht Straftod, sondern eine Verherrlichung, Vergöttlichung. Gerade diese Vergöttlichung wurde aber auch für die Opfernden angestrebt, denn die Opfer vertraten die Stelle der Opfernden. Nun ist diese Stellvertretung zunächst nicht als streng juridische, sondern als symbolische anzusehen, welche insofern auch eine reale Bedeutung erhielt, als der Opfernde in der Gesinnung sein eigenes Leben mit dem Leben des Opfers an die Gottheit hingab und dadurch der Gemeinschaft würdig wurde (Igitur non sacrificia sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio Deus; sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare Deum quasi ab amico; Irenaeus, Advers. haer. 4, 18, 3). Hierin wie in der Stellung des Menschen zur ganzen Natur liegt auch das berechtigte Moment der juridischen Erklärung, zumal wenn man die ethische Seite in Betracht zieht. Denn ist es auch richtig, daß die heidnischen Religionen vorwiegend Naturreligionen waren und die Sühne deßhalb kosmisch faßten (d. h. als eine Hingabe des Individuellen an das Allgemeine, des Einzellebens an das Lebensprincip in der Natur), ja daß auch das Opfer zur Symbolik der Kosmologie und Theogonie wurde, wie es z. B. die Osiris-Isis-Mythe zeigt und die Wahl der den Göttern heiligen und sie repräsentirenden Thiere beweist, so ist doch nicht zu verkennen, daß dieser Naturalismus mit seinen kosmologischen Speculationen ein Product späterer Reflexion ist, und daß der ethische Charakter in den indogermanischen und semitischen Religionen nie ganz verwischt wurde, so sehr auch das Ziel der Sühne auf Besänftigung des launischen Zornes der Götter gerichtet und durch zeitliches Unglück bestimmt war. Weder die Inder und Iranier noch die Assyrier und Babylonier hätten sonst so tiefergreifende Hymnen über Sünde und Schuld, Strafe und Erlösung verfaßt. Die Opfer hatten ja auch eine ernste Seite, strebten auch sittliche Entsündigung und Heiligung an; sie hatten jedoch ihr höchstes Ziel in der Vereinigung mit Gott. Der Heide betrachtet sein Opfer nicht als Mittel, sondern als Schlußglied im Prozesse seiner Rechtfertigung, denkt sich sein Opfer als reale Sühnung, welche die schließliche Vereinigung mit Gott bewirkt. Die perfectivische Umwandlung der Opfergabe durch das Feuer symbolisirte die Umwandlung, Vollendung des Opfernden, welche in der Tischgemeinschaft den Abschluß fand. Die τελείωσις, Vollendung, ist der Zweck des Opfers (Hebr. 9, 9; 10, 1. 14). Im Allgemeinen kann man also das Opfer definiren als die Darbringung (προσφορά, oblatio) einer äußern Gabe aus unserem Eigenthum, welche durch die Weihung (sacratio) in Gottes Eigenthum übergeht und durch irgend eine Umgestaltung, gewöhnlich durch das Ausgießen und Verbrennen, von Gott angenommen wird und den Opfernden heiligt, zur Gemeinschaft Gottes bringt. In der Darbringung der Gabe liegt eine Entäußerung, wie sie nach der innern und äußern Seite dem gewöhnlichen Begriff des Opferbringens entspricht; dieselbe hat aber zum Zweck, Gott die schuldige Hochachtung und Ehrerbietung zu beweisen, die Huld Gottes zu bewahren oder wieder zu gewinnen und besondere Bitten und Wünsche zu unterstützen. Haben die Väter und Scholastiker auch die juridische Seite stark betont, so haben sie doch den Zweck der Heiligung und Liebesgemeinschaft nicht übersehen. Besonders Augustinus ist hierin vorangegangen (Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo ... Etsi ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium res divina est, ita ut hoc quoque vocabulo id Latini veteres appellaverint. Si ergo corpus ... sacrificium est, quanto magis anima ipsa cum se refert ad Deum, ut igne amoris ejus accensa formam concupiscentiae saecularis amittat fit sacrificium; De civit. Dei 10, 6). Isidor resumirt allgemein: Sacrificium est victima et quaecunque cremantur in ara seu ponuntur. Omne quod Deo datur aut dedicatur aut consecratur (Etym. 6, 19, 30). Alexander von Hales nähert sich Augustinus (Sacrificium est oblatio, quae sacra fit offerendo et sanctificat offerentem; Summa theol. 3, q. 55, n. 4, a. 1). Der hl. Thomas betont die Anerkennung der göttlichen Herrschaft (In oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat; Summa theol. 1, 2, q. 102, a. 3. Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum; 3, q. 48, a. 3. Ad hoc quod spiritus hominis perfecte uniatur Deo; 3, q. 22, a. 2. Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum; 2, 2, q. 85, a. 3 ad 3). Später hat man statt des aliquid facere circa rem oblatam das conficere rem gebraucht (Suarez) und dieses wieder näher erklärt durch conficere per immutationem. Daraus ergab sich die Schuldefinition: Sacrificium est oblatio rei corporalis, qua haec res per immutationem (transformativam) conficitur et conficiendo consecratur in testimonium majestatis et ordinis creaturae in Deum, ut primum principium et ultimum finem (vgl. Tanner in 2, 2, disp. 5, q. 3, dub. 1; Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik III, Freiburg 1882, 403). Seit Vasquez wurde aus der confectio eine destructio,

aus der immutatio eine demutatio und das dominium Dei vor Allem das dominium vitae et mortis. Deßhalb ist bis heute die gemeinübliche Definition: Sacrificium est oblatio rei sensibilis cum ejus destructione vel immutatione soli Deo facta per legitimum ministrum ad recognoscendum supremum ejus in res omnes creatas dominium ritu mystico consecrata. De Lugo und seine Nachfolger betrachten das Opfer als eine protestatio des göttlichen dominium über Sein und Nichtsein, welche durch Vernichtung der Opfergabe versinnbildet werde. Indeß entspricht die Betonung der destructio jedenfalls nicht der heidnischen Auffassung, aber auch nicht der Auffassung des Alten Testaments, wie alsbald zu zeigen sein wird. Man definirt deßhalb besser allgemein: Das Opfer ist die Darbringung einer äußern Gabe aus unserem Eigenthum mittels deren Veränderung durch den rechtmäßigen Diener, zum Ausdruck der Anerkennung und Huldigung gegen die Erhabenheit Gottes und zum Zweck der Versöhnung und Vereinigung mit ihm. [Schanz.]

II. Mosaische Opfer. Diese betrachten fast alle Väter und viele Scholastiker, unter den Juden Maimonides und seine Nachfolger, in neuerer Zeit Spencer und viele andere Rationalisten als eine Concession (συγκατάβασις) Gottes an die Schwachheit der Juden, um sie vom Abfall zu den blutigen Opfern der Heiden zurückzuhalten. Im Widerspruch damit wird zugleich angenommen, daß die Opfergesetzgebung den Ritualen der Aegypter, Aramäer oder anderer Völker entnommen sei. Beides ist unrichtig. Läge den blutigen Opfern nicht eine tiefere Idee zu Grunde, so wären sie nicht nur kein Mittel gegen den Götzendienst, sondern ein Beförderungsmittel desselben gewesen: die Entlehnung aus dem Heidenthum hätte den Götzendienst erst recht fördern müssen. Dagegen spricht aber auch weiterhin die einheitliche Idee, welche den ganzen jüdischen Cultus beherrscht und in dem Ausspruch gipfelt: Seid heilig, denn ich bin heilig (Lev. 11, 44). Diese bis in's Einzelne erkennbare Idee läßt das ganze Gesetz als ein Werk aus Einem Gusse erkennen und den Finger Gottes unschwer errathen. Der Charakter der Heiligkeit hätte einem aus beliebigen Resten gesammelten Ritualgesetz nicht so allgemein aufgeprägt werden können, auch nicht, wenn nachexilische Gottesmänner den Versuch dazu gemacht hätten, wie die moderne Kritik annimmt, indem sie den „Priestercodex" in die Zeit Esdras' versetzt. Moses hat vielmehr nach göttlicher Anweisung ein einheitliches Opfergesetz geschaffen, welches durch seine ethische Tiefe, seine großartige Symbolik und Typik einzig in der alten Geschichte dasteht. Nur die allgemeine Idee des Opfers und die wenigen Vorbilder von Friedens- und Brandopfern (Gen. 4, 4. Ex. 10, 25; 18, 12) aus der Patriarchenzeit dienten zur Voraussetzung. Diese zeigen allerdings, daß auch die mosaischen Opfer den gemeinsamen Grundgedanken aller Opfer haben; aber wie die israelitische Religion allein sich zum vollen Monotheismus erhob, so brachten sie allein die ethische Sühne und die persönliche Beziehung zu dem Vater im Himmel zum Ausdruck. Dadurch wurde das ganze Opferwesen zur Vorbereitung auf das Opfer Christi, in welchem auch die Väter die Erklärung und Erfüllung desselben finden.

1. Namen und Eintheilung. Die allgemeinste Bezeichnung ist מִנְחָה, θυσία, προσφορά, δῶρον, donum, Gabe, Abgabe, Tribut. Dieser ursprüngliche Gattungsname zeigt sich noch Gen. 4, 4 f. 1 Sam. 2, 17; 26, 19. Später wurde das Wort für die unblutigen Opfer, speciell für den festen oder frumentarischen Theil (mit Einschluß des Oeles), im Gegensatz zu [illegible], σπονδεῖον, σπονδή, libamen, gebraucht. Das ganze vegetabilische Opfer heißt daher [illegible] מִנְחָה. Die Art der Darbringung für alle Opfer wird durch [illegible] δῶρον, Nahebringung, und עֹלָה, ἀναφορά, ascensio, Aufsteigung, ausgedrückt. Beide Wörter gehen von der Vorstellung aus, daß ein Fernes Gott nahe gebracht wird, ein Theil des für den Hausstand nöthigen Besitzes Gott zur Nahrung übergeben, zum Himmel emporgebracht wird, womit zugleich der Begriff der Entfremdung und Sühne angedeutet ist. Das eine wurde zum Namen des Opfers überhaupt, das andere zum Namen des Brandopfers. Die blutigen Opfer, זֶבַח, θυμα, victima, sind durchaus die Hauptsache; die unblutigen kommen zwar auch selbständig vor, lehnen sich aber in der Regel als Zugaben an die blutigen an (1 Sam. 3, 14 זֶבַח und מִנְחָה; vgl. Hebr. 5, 1; 8, 3; 10, 8). Zu den blutigen Opfern durften als Opferthiere nur genommen werden: Rinder, Schafe und Ziegen, welche ausschließlich den eigentlichen Viehstand bildeten, und in gewissen Fällen auch Turteltauben oder [illegible] junge Tauben; beim Reinigungsopfer der Aussätzigen Sperlinge. Die Thiere mußten, mit Ausnahme der Tauben, über deren Alter nichts [illegible] ist, wenigstens acht Tage alt sein (Lev. 22, 27). Schafe und Ziegen opferte man gewöhnlich, wenn sie ein Jahr alt waren (Ex. 29, 38. Lev. 9 [illegible] 12, 6; 14, 10. Num. 15, 27; 28, 3. 9. 19 u. [illegible] Gen. 15, 9 erscheinen dreijährige Widder und Ziegen als Opferthiere. Bei den Rindern [illegible] Lev. 9, 3 ein Jahr vorgeschrieben; gewöhnlich nahm man sie jedoch in einem höhern Alter, [illegible] dreijährig (Gen. 15, 9). Gedeon opferte [illegible] einen siebenjährigen Stier (Richt. 6, 25 ff.). Rinder werden als Opferthiere zuweilen [illegible] oder [illegible] gewöhnlich פַּר und פָּרָה genannt. Die Opferthiere müssen, wie überall, tadellos (תְּמִימִם), d. h. ohne Fehler (מוּם) sein. Die Fehler, welche ein Thier zum Opfer untauglich machen, werden Lev. 22, 19—25 speciell aufgezählt (s. P. Scholz, Alterthümer II, Regensburg 1868, 126 f.). Da das Opferthier aus dem Eigenthum genommen werden mußte, so war die Darbringung des Buhlerlohns verboten (Deut. 23, 18). Auch Geraubtes (Mal. 1, 13), ja Geschenktes (2 Sam. 24, 24) [illegible]

nicht geopfert, wohl aber Gekauftes und von Fremden dem Heiligthum Gespendetes (1 Esdr. 6, 9; 7, 17. 21 f.), denn es war auch Nichthebräern erlaubt zu opfern, wie Israeliten auch für Heiden opferten (Lev. 17, 8; 22, 18. 25. Num. 15, 13 ff.). Weil ferner die Bestimmung für die Nahrung maßgebend war, so konnten unreine Thiere nicht geopfert werden. Ein solches Opfer wäre ein schlechter Ausdruck der Opfergesinnung für die „Speise des Herrn" gewesen. Die blutigen Opfer waren gesetzlich vorgeschriebene oder freiwillige. Die ersteren waren öffentliche, wie das Morgen- und Abendopfer, die Sabbats- und Festopfer, oder private, welche Einzelne aus besonderen Veranlassungen darbrachten. Nach der Verschiedenheit des Zweckes und des Rituals unterschied man Sünd- (חַטָּאת) und Schuldopfer (אָשָׁם), Brandopfer (עֹלָה, כָּלִיל) und Dank- oder Friedensopfer (שְׁלָמִים, זֶבַח). Das Brandopfer wurde allein, die anderen nur in Begleitung mit einem Brandopfer dargebracht. Beim Sünd- und Schuldopfer durfte nur Ein Thier dargebracht werden, weil der Gnadenact Gottes die Hauptsache war; beim Brand- und Friedensopfer war keine Grenze gesetzt, weil die freiwillige Gabe im Vordergrunde stand. Wenn alle drei oder zwei Opfer dargebracht wurden, so war die gewöhnliche Reihenfolge: Schuld-, Sünd-, Brand-, Friedensopfer (Ex. 29, 14. 18 ff. Lev. 5, 8. 10; 8, 14. 18. 22; 9, 3. 4. 8. 12. 15 ff.; 16, 11 u. a.). Doch läßt sich die umgekehrte Folge Lev. 12, 6 ff. und Num. 28 u. 29 nicht bloß aus der Wichtigkeit des vorangestellten Brandopfers erklären, denn auch Lev. 1 ff. ist dieselbe Reihenfolge eingehalten, weil das richtige Bundesverhältniß vorausgesetzt ist, in welchem der Lobpreis dem Sündenbekenntniß vorangeht, wenn auch principiell der Mensch nie ganz frei von Sünde ist. Auch Philo (ed. Lut.-Par. 1640, 837 D sq.); vgl. Jos. Antt. 3, 9, 1—4) zählt Brandopfer, Friedens- und Sündopfer und erklärt diese Folge aus dem Zweck der Opfer: Verehrung Gottes und Nutzen der Opfernden, indem entweder ein Gut erlangt oder ein Uebel entfernt wird. Die moderne Pentateuchkritik findet die Sünd- und Schuldopfer zuerst bei Ezechiel, „der sie freilich als bekannt voraussetzt" (Smend 320). Früher seien sie Geldbußen gewesen (4 Kön. 12, 16). Im Gesetz treffe nur beim Schuldopfer eine Geldentschädigung zu. Bei den Talmudisten (Mischn. Sebachim 5, 1. 7. 8; Edajoth 8, 6) findet sich noch die Eintheilung der Opfer in hochheilige (קָדְשֵׁי קָדָשִׁים) und minderheilige (קָדָשִׁים קַלִּים), welche in der Eintheilung des Gesetzes in hochheilige und heilige eine Analogie hat. Zu den hochheiligen Opfern gehörten alle Brand-, Sünd- und Schuldopfer sowie die öffentlichen Friedensopfer, zu den minder heiligen die privaten Friedensopfer, die Erstgeburten, die Zehnten und das Pascha.

2. **Das Ritual der blutigen Opfer.** Das gemeinsame Ritual umfaßt fünf Punkte: das Herzubringen, die Handauflegung, das Schlachten, das Blutsprengen und das Verbrennen. Die drei ersten Handlungen wurden vom Opfernden vollzogen (Lev. 1, 3—5; 3, 2. 8. 13; 4, 4. 15. 24. 29 u. a.); in späterer Zeit übernahmen, besonders bei den für das ganze Volk an Festen dargebrachten Opfern, die Priester und Leviten das Schlachten, Hautabziehen und Zerstücken des Opferthieres (2 Par. 29, 22. 24. 34). Die Tauben wurden stets vom Priester selbst geschlachtet (Lev. 1, 15). Das Opferthier mußte vor den Herrn (Lev. 1, 5; 3, 1 u. a.), zur Thüre des Versammlungszeltes vor den Herrn (Ex. 29, 42. Lev. 1, 3; 4, 4 u. a.), d. h. in den Vorhof der Stiftshütte oder des Tempels, wo der Brandopferaltar stand, gebracht werden. Doch gab es zur Zeit, als der Tempel noch nicht gebaut war und die Stiftshütte keine feste Stelle hatte, verschiedene Opferstätten. Das Handauflegen und Schlachten geschah an der Nordseite des Altars (Lev. 1, 11; vgl. 6, 25; 7, 2). Nur bei Opfern für die ganze Gemeinde verrichteten die Aeltesten oder die Vertreter des Volkes die Handauflegung (Lev. 4, 15). Bei der Erstgeburt, dem Zehnten, dem Osterlamm und den Taubenopfern sowie den von Nicht-Hebräern dargebrachten Opfern fiel sie weg, bei letzteren, weil dieselben nicht in den Vorhof hineingehen durften, und weil es nach rabbinischem Grundsatz für die Heiden (גוֹיִם) keine Sühne gab. Denn nach gewöhnlicher Auffassung sollte die Handauflegung die Uebertragung der Sünden oder der Schuld des Opfernden symbolisiren. Abgesehen von den Brandopfern ging der Handauflegung ein Sündenbekenntniß voraus (Lev. 5, 5 f.; 16, 21. Num. 5, 6 ff.); nach jüdischer Ueberlieferung war es mit der Handauflegung verbunden. Nach Lev. 1, 4 bedeutet auch beim Brandopfer die Handauflegung eine Sühne. Nach Lev. 17, 11 ist es aber unmöglich, eine Uebertragung der Sünde anzunehmen, weil die Sühne durch die Seele im Blut voraussetzt, daß die Sünde noch am Opfernden haftet. Dem Opferthier kann also nur die Verpflichtung zur Sühne symbolisch übertragen werden: Lev. 16, 21 ist von gar keinem Opfer die Rede; Lev. 24, 14 ist eine Weihe zur Sühne. Selbst Kurtz mußte später (Opfercult 72 ff.) zugeben, daß es sich nur um die Uebertragung oder die Uebernahme der Verpflichtung für den Opfernden handle. Allgemein ist durch die Handauflegung die Weihe für einen bestimmten Zweck ausgedrückt. Ueber die Art des Schlachtens wurde vom Gesetz nur für das Taubenopfer eine Vorschrift (Abkneipen) gegeben, welche das Abfließen des Blutes zum Zweck hat; für die vierfüßigen Thiere bestimmt die Tradition, daß das Opferthier durch einen solchen Stich oder Schnitt in die Kehle getödtet werde, durch welchen alles Blut möglichst schnell herausströmen könne. Dieses „Schächten" wurde auf das Schlachten überhaupt übertragen, weil Blut und Ersticktes nicht genossen werden durfte. Maimonides hält dieses Schlachten für den leichtesten Tod. Ob das

Schlachten das Wesen des Opfers sei, ist auch im Gesetz nicht entschieden, trotzdem der Tod im Alten Testament als Strafe der Sünde erscheint und auf die Sünde mit aufgehobener Hand gesetzt war. Die Vertilgungen feindlicher Völker (Js. 34, 6 ff. Jer. 46, 10 f.; 50, 27 ff. Ez. 39, 17 ff.) sind keine Opfer, sondern Schlachtungen zur Strafe; der Widder Abrahams (Gen. 22, 13), die Sühne des unbekannten Mörders durch die Tödtung einer Kuh (Deut. 21, 1—9), das Gelöbniß Mosis (Ex. 32, 32) und die Sühne an die Gabaoniten (2 Sam. 21, 6 ff.) beweisen nur den Satz: „Blut für Blut, Leben für Leben". Auch daß der Opfernde, nicht der Priester, das Thier, und zwar vor dem Altar, schlachtete, weist auf ein anderes Opfermoment hin. Denn ist das Thier auch nicht das ipse ego, sondern das alter ego des Opfernden, so bleibt doch nur die Hingabe des Lebens, aber nicht in den Tod, sondern an Gott. Dieß beweist die vom Priester vollzogene Blutsprengung, welche auch von der jüdischen Tradition als radix und principium sacrificii bezeichnet wird (vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, Heidelberg 1839, 200, Anm. 2), wie auch das Opfer für ungültig erklärt wurde, wenn ein Laie das Blut gesprengt hatte (Mischn. Sebachim 2, 1). Die biblische Grundlage ist Lev. 17, 11. Damit ist für alle Opfer der Zweck der Sühne gewahrt und diese in den Act der Blutsprengung verlegt. Das Decken der Sünde bezeichnet aber das Aufheben oder Tilgen derselben, das Decken des Sünders ein Reinigen von der Sünde. Nicht erst Ezechiel hat die Sühne in den Cultus eingeführt, sondern dieselbe beherrscht das ganze Alte Testament (vgl. Riehm, Begriff der Sühne im A. T., Gotha 1876 [Programm]). Das Bewußtsein der Sünde und die Furcht vor dem Richter suchte nicht nur eine cultische Sühne, sondern eine wirkliche Versöhnung mit dem Herrn, welche nach dessen Gesetz im Opfer vermittelt werden sollte. Die abfälligen Urtheile der Propheten über das Blut der Stiere und Lämmer und Böcke (Js. 1, 11 ff. Jer. 6, 20; 7, 21 f.; 14, 12. Os. 6, 6. Am. 5, 21 f. u. a.), sowie die Erklärung des Apostels im Hebräerbriefe (9, 9. 13; 10, 4. 11) zeigen, daß an und für sich die alttestamentlichen Opfer nur eine symbolische Sühne bewirkten, welche erst dadurch zu einer realen wurde, daß durch den Glauben des Opfernden die Beziehung auf das künftige Opfer des Messias hergestellt wurde (vgl. Augustin. Ep. 149, 8; Contr. duas epist. Pelag. 1, 7). Mit der messianischen Zeit hören daher auch nach rabbinischer Anschauung die Thieropfer auf, denn sünd- und schuldlos ist die Thierseele nur, weil sie der Sünde nicht fähig ist. — Wie das Verfahren mit dem Blut bei den verschiedenen Opferarten verschieden war, so auch die Verbrennung ([illegible]). Bei einigen Opfern wurde das Thier ganz, bei anderen nur theilweise (Fett der Eingeweide, Nieren, Leberlappen, Fettschwanz) verbrannt. Jedenfalls wurde dem Herrn das Beste zur Speise, zum Wohlgeruch dargebracht. Aber gerade diese Theile sprechen gegen die Destructionstheorie, denn sie dienen nicht zum Genuß des Menschen. Das nicht verbrannte Fleisch gehörte entweder den Priestern oder den Opfernden und ihrer Familie zu der vom Herrn geheiligten Opfermahlzeit. Wie die unblutigen, so wurden auch die animalischen Opfer nach Lev. 2, 13 mit Salz bestreut. Dieß sollte die Würze für die im Feuer aufgehende Gabe bilden und den Wohlgeruch für den Herrn, der im Feuer sich die Gabe aneignete (ignis consumens; Deut. 4, 24). Diese Aneignung äußerte sich sichtbarerweise bei Aarons, Gedeons, Davids, Salomons und Elias' Opfer (Lev. 9, 24. Richt. 6, 21. 1 Par. 21, 26. 2 Par. 7, 1. 3 Kön. 18, 38). Wenn aber dabei von einer Speise für den Herrn die Rede ist, so kann sie nur in der durch den Wohlgeruch symbolisirten Gesinnung des Opfernden erkannt werden. Will man bei der Blutsprengung eine Stellvertretung durch ein alter ego annehmen, so muß bei der Verbrennung das ipse ego subjectiv eintreten. Gerade hier zeigt es sich, daß das Wesen des Opfers (קָרְבָּן) die Darbringung der Gabe und der Zweck die Vereinigung mit Gott ist. Der Sühneact oder die Blutmanipulation hat im Namen des Opfers keinen Ausdruck gefunden. Er erscheint als das Secundäre, später Hinzugekommene, insofern der Mensch sich bewußt wurde, daß ohne Sühne sein Opfer Gott nicht angenehm sein könne. Selbst wenn man Blutsprengung und Verbrennung wie Rechtfertigung und Heiligung unterscheiden wollte (vgl. Kurtz, Opfercult 131 [illegible]), so wäre doch die Heiligung das Ziel der ganzen Handlung. Der constante Ausdruck für das Verbrennen des Fleisches auf dem Altar ist [illegible], während sonst שָׂרַף gebraucht wird. Das [illegible]gehenlassen in Rauch und Dunst, das Auf[illegible]lassen zum Himmel ist die Hauptsache.

3. Im Einzelnen weicht der Ritus in den letzten zwei Punkten verschiedentlich ab. Das Ritual [illegible] die **Sündopfer** (pro peccato) findet sich [illegible] 4, 1—5. 13 ff. und 6, 24—30. Es gab mehrere Klassen derselben, und sowohl die Opferthiere [illegible] die Darbringung derselben richteten sich nach [illegible] Personen, für welche sie dargebracht wurden [illegible] etwa nach den Uebertretungen, die durch sie gesühnt werden sollten. Letztere waren übrigens [illegible]mer nur aus Unwissenheit und Uebereilung [illegible]gangene Gesetzesverletzungen, denn vorsätzliche Uebertretungen wurden mit dem Tode [illegible] (Scholz, Alterthümer II, 154 ff.). Bei öffentlichen Sündopfern an Festtagen oder festlichen [illegible]heiten, die sich auf das ganze Volk bezogen, [illegible] das Opferthier immer ein Ziegenbock. [illegible] vaten Sündopfern dagegen für bestimmte [illegible] einzelner Personen fand eine gewisse [illegible]statt. War ein Sündopfer für den Hohen[illegible] nöthig, so mußte er einen jungen Stier darbr[illegible] die Hand auf dessen Kopf legen und ihn [illegible] schlachten, etwas von dem Blute in's Heilige [illegible]

und siebenmal gegen den Vorhang des Allerheiligsten sprengen und die Hörner des Rauchopferaltars damit bestreichen, das übrige Blut aber am Fuße des Brandopferaltars ausgießen, dann auf diesem Altar die gewöhnlichen Opferstücke (das Fett der Eingeweide ꝛc.) verbrennen, alles Uebrige aber an die Stelle, wohin die Asche vom Altar geschüttet wurde, hinaustragen und dort verbrennen lassen. War für die ganze Gemeinde wegen eines bestimmten Vergehens ein Sündopfer nöthig, so mußte das Volk ebenfalls einen jungen Stier opfern, und die Aeltesten legten im Namen des Volkes demselben die Hände auf den Kopf, worauf er geschlachtet wurde. Das Blut und die Opferstücke und alle übrigen Theile des Thieres mußten vom Hohenpriester ebenso behandelt werden wie im vorigen Falle. Hatte ein Stammfürst ein Sündopfer zu bringen, so war das Opferthier ein Ziegenbock. Er mußte ihm die Hand auf den Kopf legen und ihn schlachten, der Priester dann etwas von dem Blute an die Hörner des Brandopferaltars streichen, das übrige am Fuße desselben ausgießen und die gewöhnlichen Opferstücke auf dem Altar verbrennen. Hatte endlich jemand vom gemeinen Volke ein Sündopfer zu bringen, so war das Opferthier eine Ziege oder ein weibliches Lamm; der Opfernde mußte demselben die Hand auf den Kopf legen und es schlachten, der Priester etwas von dem Blute an die Hörner des Brandopferaltars streichen, das übrige am Fuße desselben ausgießen und die gewöhnlichen Opferstücke auf ihm verbrennen. Wessen Vermögen jedoch zu einer Ziege oder zu einem Lamme nicht hinreichte, konnte statt dessen auch zwei Turteltauben oder sonstige junge Tauben darbringen (Lev. 5, 7—10). Was nach Verbrennung der Opferstücke noch übrig war, gehörte den Priestern zum Zeichen der Uebernahme der Missethat (vgl. Lev. 10, 17) und mußte von ihnen am heiligen Orte als ein vom Herrn bereitetes Mahl gegessen werden, jedoch nur bei denjenigen Sündopfern, von deren Blut nichts in's Heilige gekommen war, während sonst alles übrige Fleisch hinausgebracht und verbrannt werden mußte. Danach unterschied man zwischen inneren und äußeren Sündopfern. Die besondere Art der Besprengung der Hörner des Brandopfer- oder Räucheraltars oder der Capporeth läßt den Charakter der Sühne nach den verschiedenen Graden erkennen. Ein unblutiges (Speis- und Trank-) Opfer war mit dem Sündopfer nicht verbunden, wohl aber durfte, wessen Vermögen selbst zur Anschaffung von Tauben nicht zureichte, ein Zehntel-Epha Mehl ohne Oel und Weihrauch als Sündopfer darbringen (Lev. 5, 11—13; die Stelle Lev. 5, 1—13 handelt nämlich nicht vom Schuldopfer, wie Bähr meint, sondern vom Sündopfer; vgl. Kurtz, Das mos. Opfer, Mitau 1842, 229 ff.; Opfercult 174 ff.). Das Schuldopfer (pro delicto) ist nur eine Nebenart des Sündopfers und hat es mit der Sühnung solcher Vergehen zu thun, bei denen es sich um eine mehr wissentliche Uebertretung und zugleich um irgend eine Veruntreuung oder Rechtsverletzung handelt, für welche Restitution eintreten muß. Die einzelnen Fälle werden in den drei Stellen Lev. 5, 15. 17; 6, 2 f. ausdrücklich angegeben. An der ersten handelt es sich um unabsichtliche Veruntreuungen an dem Gott Geheiligten, also um Schmälerung oder Vorenthaltung dessen, was man an das Heiligthum und seine Diener zu entrichten hat; an der dritten um wissentliche Abläugnung von etwas Anvertrautem, Gefundenem oder Entwendetem; an der zweiten (V. 17) ist zwar von einer solchen Beeinträchtigung nicht ausdrücklich die Rede, aber man muß schon vermöge des Zusammenhanges und wegen der Schätzung des zu Entrichtenden unter der Versündigung ebenfalls eine solche denken, die zugleich eine Beeinträchtigung fremden Eigenthums war (Num. 5, 6 ff.). In solchen Fällen nun mußte der dem Heiligthum oder einem Nebenmenschen zugefügte Schaden ersetzt und ein Fünftel darüber gegeben, zugleich aber ein Widder als Schuldopfer dargebracht werden. Ueber den Darbringungsritus wird nur gesagt, das Blut müsse ringsum an den Altar gesprengt, die Opferstücke auf demselben verbrannt und das Uebrige von den Priestern am heiligen Orte gegessen werden (Lev. 7, 2—6). Mehr war nicht nöthig, wenn noch die ausdrückliche Bestimmung gegeben wurde, daß in dieser Hinsicht für das Sünd- und Schuldopfer einerlei Vorschrift gelte (Lev. 7, 7; 14, 13). Die häufigsten, ältesten (Gen. 4, 4; 22, 2 ff. Job 1, 5; 42, 8) und allgemeinsten Opfer, welche als Adorationsopfer alle anderen Opfer in sich enthielten, waren die Brandopfer. Das Rituale für dieselben findet sich Lev. 1, 3—17 und 6, 8—13. Es durften zu ihnen bloß männliche Thiere genommen werden, jedoch von allen Thierarten, die überhaupt zu Opfern zulässig waren. Das Herbeibringen des Opferthieres, das Handauflegen und Schlachten war bei allen blutigen Opfern dasselbe, mithin hier nicht anders als im vorigen Falle. Das Blut aber wurde bei den Brandopfern, die vorwiegend latreutisch waren, anders verwendet als bei den Sünd- und Schuldopfern; man mußte es nämlich immer ringsum an den Altar sprengen und bei Taubenopfern an der Wand des Altares ausfließen lassen. Dann zog der Opfernde dem Thiere die Haut ab, die sofort den Priestern gehörte (Lev. 7, 8), zerstückte das Thier und wusch Eingeweide und Schenkel. Hierauf legten die Priester die Stücke, den Kopf und das Fett über das auf dem Altar brennende Feuer und verbrannten Alles auf dem Altar. Nur der Hüftnerv wurde weggeworfen. Auf diese gänzliche Verbrennung deuten auch schon die Namen dieses Opfers: עֹלָה und כָּלִיל, LXX ὁλοκαύτωμα oder ὁλοκαύτωσις oder ὁλοκάρπωμα, bei Philo ὁλόκαυστον (Holocaustum est, quod totum offertur Deo et sacro igne consumitur; Hieron. In Ezech. 45, 15). Mit dem Brandopfer war immer zugleich ein unblutiges Opfer verbunden, bestehend in Mehl oder Brod, Oel und

Wein, an Größe dem Opferthiere entsprechend. Das Mehl und Oel (sammt Weihrauch) bildeten das Speisopfer (מִנְחָה), das immer auch gesalzen werden mußte (Lev. 2, 13), der Wein das Trankopfer. Bei Schafen und Ziegen war das unblutige Opfer ein Zehntel-Epha Mehl, ein Viertel-Hin Oel und ebenso viel Wein; bei einem Widder zwei Zehntel-Epha Mehl, ein Drittel-Hin Oel und ebenso viel Wein; bei einem Rinde drei Zehntel-Epha Mehl, ein halber Hin Oel und ebenso viel Wein (Num. 15, 4—10). Von diesen Speiseopfern wurde nur ein kleiner Theil (אַזְכָּרָה) wirklich geopfert, nämlich eine Handvoll Mehl mit einem verhältnißmäßigen Theil Oel, und das Uebrige gehörte den Priestern (Lev. 2, 2 f.); nur die Speiseopfer, welche Priester zu bringen hatten, mußten ganz verbrannt werden (Lev. 6, 23). An diesem allgemeinen Anbetungsopfer konnten sich auch die Heiden betheiligen. Nächst den Brandopfern waren die Dank- oder Friedensopfer die häufigsten, die gewöhnlich זֶבַח שְׁלָמִים, zuweilen auch einfach שְׁלָמִים (Lev. 7, 14) und sogar bloß שֶׁלֶם (Amos 5, 22) genannt wurden; bei den LXX (Kön. und Sprichw.) εἰρηνική (sc. θυσία), (Pentat., Jos., Richt., Chron., Ez.) σωτήριον oder θυσία σωτηρίου, in der Vulg. victima pacifica oder hostia pacificorum. Es gab ihrer drei Arten, nämlich Lobopfer (זֶבַח תּוֹדַת הַשְּׁלָמִים, LXX θυσία αἰνέσεως, Lev. 7, 15, oder kürzer זֶבַח הַתּוֹדָה, V. 12), Gelübdeopfer (נֶדֶר, LXX εὐχή, Lev. 7, 16; 22, 21) und freiwillige Opfer (זֶבַח נְדָבָה, LXX ἑκούσιον oder κατὰ αἵρεσιν, Lev. 7, 16; 22, 18. 23). Das Rituale für ihre Darbringung findet sich Lev. 3, 1—17; 7, 11—21. 29—36. Es konnte zu denselben jedes der Thiere, die überhaupt zu den Opfern erlaubt waren, ohne Unterschied des Geschlechtes gebraucht werden. Zum נְדָבָה war sogar ein Opferthier mit Fehlern tauglich, welche es für andere Opferarten (schon für's נֶדֶר) unbrauchbar gemacht hätten (vgl. Lev. 22, 23). Nur Tauben werden nicht genannt. Bei der Darbringung wurde das Thier bis zum Blutsprengen auf dieselbe Weise behandelt wie das Thier des Brandopfers. Dagegen wurde nicht das ganze Thier verbrannt, sondern nur die Opferstücke wie beim Sünd- und Schuldopfer. Außerdem wurde noch die Brust und die rechte Schulter abgesondert und jene zur Webe, diese zur Hebe verwendet, weßhalb jene auch die Webebrust (חֲזֵה הַתְּנוּפָה), diese die Hebeschulter (שׁוֹק הַתְּרוּמָה) genannt wurde. Worin die Webe und Hebe bestanden habe, wird nicht näher angegeben, wenn man nicht Hebe = Abhub nehmen will (Scholz, Alterthümer II, 182 f.). Der jüdischen Ueberlieferung zufolge legte der Priester die Brust auf die Hände des Opfernden und unter dieselben seine eigenen Hände und bewegte sie vorwärts und rückwärts (מוֹלִיךְ וּמֵבִיא) nach der Thüre des Tempels hin; dann verfuhr er ebenso mit der rechten Schulter, nur daß hier die Bewegung aufwärts und abwärts (מַעֲלֶה וּמוֹרִיד) ging (vgl. Bähr, Symbolik II, 355).

Zuweilen scheinen aber beiderlei Bewegungen mit einander verbunden worden zu sein; denn nach Ex. 38, 24 wurde die Webe mit den nämlichen Dingen vorgenommen wie nach Num. 31, 52 die Hebe. Die Webe ist ein symbolischer Weiheact, ein Act der Hingabe an Gott, dem die Annahme der Gabe und die symbolische Heiligung und Weihe von Seiten Gottes entspricht. Sie hat demgemäß Analogie mit der Wirkung des Altarfeuers. Nachher gehörte die Brust den Priestern, die Keule dem functionirenden Priester; dieses Fleisch mußte an einem reinen Orte (בְּמָקוֹם טָהוֹר) gegessen werden. Das übrige Fleisch wurde zu einer Opfermahlzeit verwendet und von dem Opfernden selbst mit seinen Angehörigen, soweit sie levitisch rein waren, am Orte des Heiligthums und noch am Tage des O[illegible] selbst verzehrt (vgl. auch Ez. 39, 19. 20). [illegible] übrig blieb, mußte am andern Tag verbrannt werden; nur vom Gelübde- und freiwilligen Opfer durfte noch am zweiten Tage gegessen werden, und erst das, was am dritten Tag noch übrig war, mußte verbrannt werden. Mit dem Dankopfer wurde, wie mit dem Brandopfer, immer auch ein unblutiges Opfer verbunden, welches zum blutigen in demselben Verhältnisse stand wie beim Brandopfer; nur kamen, wenn das Opfer ein Lobopfer war, noch ungesäuerte Kuchen mit einer Zugabe sogar von gesäuertem Brode hinzu (Lev. 7, 12 [illegible]). Dieses Beiopfer wurde nicht verbrannt, sondern fiel dem fungirenden Priester zu. — Was das gegenseitige Verhältniß dieser Opfer betrifft, so kommt dabei vor Allem die Verwendung des Blutes in Betracht. Das Blut ist als Sitz der Seele [illegible] des animalischen Lebensprincips (Lev. 17, 11) [illegible] allen blutigen Opfern das sühnende Element. [illegible] her heißt es ausdrücklich, das Blut sühne [illegible] die Seele (Lev. 17, 11). Demnach haben [illegible] blutigen Opfer das Moment der Sühne gemeinsam, nur erscheint dasselbe nicht bei allen [illegible] gleiche Weise. Am meisten tritt es hervor bei den Sündopfern; bei diesen gilt die eigenth[illegible] und bedeutungsvolle Verwendung des Blutes [illegible] die Hauptsache. Das Blut ward gewöhnlich [illegible] Hörner des Brandopferaltars, als die wich[illegible] Theile desselben, gestrichen und in einigen [illegible] sogar in's Heilige und Allerheiligste geb[illegible], während es bei den übrigen blutigen Opfern [illegible] an die Seitenwände des Altars gesprengt oder [illegible] Fuße desselben ausgegossen wurde. Bei [illegible] Opfern ist also die Sühne das Hauptmoment; [illegible] sind im eigentlichsten Sinne die Sühnopfer; [illegible] es handelt sich dabei in der Regel um Sühne [illegible] bestimmter Uebertretungen. Beim Brandopfer [illegible] gegen tritt das Verbrennen des Opferthieres [illegible] Hauptsache hervor. Die gänzliche Verbrennung, also die völlige Hingabe desselben an den Herrn [illegible] das Verhalten des Opfernden zu dem Herrn [illegible] bolisiren und Zeichen und Ausdruck seiner [illegible] Hingabe an denselben sein, also Zeichen und Ausdruck jener innern Gesinnung und Stimmung, [illegible] dem wahren Theokraten immer eigen sein [illegible]

Deßwegen ist dieses Opfer auch das häufigste und allgemeinste und wird täglich zweimal, am Morgen und am Abend, dargebracht; das Abendopfer muß bis zum Morgen und das Morgenopfer bis zum Abend verbrannt werden, und das Feuer darf auf dem Altare nicht erlöschen (Lev. 6, 9); deßwegen wird dieses Opfer auch das immerwährende Brandopfer genannt (עֹלַת תָּמִיד, Num. 28, 3; עֹלַת הַתָּמִיד, Ex. 29, 42. Num. 28, 6; עֹלַת הַתָּמִיד, Num. 28, 10. 15. 23. 24. 31). Das sühnende Moment tritt hier zurück, und die Sühne bezieht sich nicht auf einzelne bestimmte Sünden, sondern auf Versündigung und Sündhaftigkeit überhaupt, auf die Erbschuld. Daß aber den Brandopfern ein sühnendes Moment gar nicht zukomme, ist mit Unrecht behauptet worden (vgl. Kurtz, Opfercult 66 ff.), wie genugsam daraus erhellt, daß allem Opferblut überhaupt (Lev. 17, 11) und dazu noch dem Brandopfer insbesondere (Lev. 1, 4) ausdrücklich sühnende Kraft zugeschrieben wird (vgl. Is. 60, 7. Jer. 6, 20). Das Friedensopfer hat die Blutsprengung mit dem Brandopfer und die Verbrennung der Opferstücke mit dem Sündopfer gemein; ihm eigenthümlich aber und als Hauptsache hervortretend ist, daß der Opfernde selbst von dem Opferthiere ißt, und dieses eben macht den eigenthümlichen Charakter des Friedensopfers aus. Da nämlich das Friedensopfer sich auf bereits empfangene oder gehoffte und in Aussicht stehende göttliche Wohlthaten bezieht — daher zugleich Bittopfer —, so liegt ihm schon die Voraussetzung zu Grunde, daß der Opfernde Gottes Wohlgefallen hat und in seiner Gnade und einer gewissen Lebensgemeinschaft mit ihm steht, und eben dieß wird dadurch angedeutet, daß er von dem Opfer, das er dem Herrn darbringt, auch selbst genießen und so gleichsam Tischgenosse des Herrn sein darf (Oblatio munerum et participatio sacrae mensae multam fiduciam praestant appropinquationis et de familia Dei efficit participantes. Ejus enim censetur esse familia, a quo pascitur et de cujus mensa vivit. Quare manifestum est hujusmodi sacrificia participantibus imprimere familiaritatem et proximitatem ad Deum, dum eos Dei commensales quodammodo efficiebant; Guillerm. Paris., De legibus c. 2, ed. Lut.-Par. 1516, fol. XV). Nun ist auch klar, warum zwar das Brandopfer allein, die anderen Opfer aber, wenn sie öffentlich waren, nur in Begleitung mit einem Brandopfer dargebracht werden durften, und warum, wenn zwei oder alle drei der besprochenen Opferarten mit einander dargebracht werden, in der Regel das Sündopfer dem Brandopfer und dieses dem Dankopfer vorangeht (vgl. Kurtz, Mos. Opfer 111). Die Sühne mußte, wo sie nöthig war, zuerst vorgenommen werden, dann konnte erst die Selbsthingabe an Gott und die Lebensgemeinschaft mit ihm sich bethätigen.

4. Die bisher besprochenen Opfer waren zugleich auch die periodischen täglichen und festlichen Opfer, nur daß dieselben, namentlich die Brandopfer, an den Festen vervielfältigt wurden. Außerdem schreibt das Gesetz noch einige außerordentliche Opfer vor. Dahin gehören zunächst die Weihopfer, die nur je einmal dargebracht wurden, nämlich das Opfer bei der Schließung des Bundes (Ex. 24, 5—11), das Einweihungsopfer der Priester (Ex. 29, 1—37; Lev. 8) und das Weiheopfer der Leviten (Num. 8, 5 ff.). Das erste bestand aus Brandopfern und Dankopfern, die aber nach dem Zwecke dieses Opfers eigens modificirt waren, namentlich in Betreff der Blutsprengung (vgl. Hebr. 9, 18—21). Das zweite bestand in einem Sündopfer, einem Brandopfer und einem Dankopfer, aber ebenfalls wieder mit besonderen Modificationen, die dem eigenthümlichen Zwecke des Opfers entsprachen (s. d. Art. Priester bei den Hebräern). Das dritte bestand in einem Sündopfer und einem Brandopfer, bei deren Darbringung wiederum einzelne sonst nicht vorkommende Cerimonien stattfanden (s. d. Art. Leviten VII, 1864 f.). Andere außerordentliche Opfer waren die Reinigungsopfer, nämlich das Opfer der rothen Kuh (Num. 19) und das Reinigungsopfer des Aussätzigen (Lev. 14, 1—32). Wer sich durch Todtenberührung verunreinigt hatte, mußte durch ein eigens dazu bereitetes Reinigungswasser gereinigt werden. Es mußte nämlich eine fehlerlose rothe Kuh, welche noch kein Joch getragen, als Sündopfer außerhalb des Lagers geschlachtet, von ihrem Blute siebenmal gegen die Stiftshütte gesprengt und dann die ganze Kuh sammt dem Blute und der Haut verbrannt und noch Cedernholz, Carmesin und Ysop in den Brand geworfen werden. Die dadurch gewonnene Asche wurde an einem reinen Orte aufbewahrt, und wenn man Reinigungswasser bedurfte, wurde solches einfach dadurch bereitet, daß man etwas von der Asche in ein Gefäß that und Quellwasser darauf goß. Mit diesem Wasser mußte der durch Todtenberührung unrein Gewordene am dritten und siebenten Tage mittels eines eingetauchten Ysopbüschels besprengt werden. Die große Verschiedenheit dieses Sündopfers von den gewöhnlichen Sündopfern hat ihren Grund in der Bestimmung desselben. Weil es sich um symbolische Aufhebung der zu Tod und Verwesung eingetretenen engen Beziehung handelt, so sind die Erfordernisse an dem Opferthiere solche, welche auf Leben und frische, ungeschwächte Lebenskraft hindeuten, wie das weibliche Geschlecht, die rothe Farbe und die Unberührtheit vom Joch. Die Schlachtung und Verbrennung geschah aber nicht beim Heiligthum, sondern außerhalb des Lagers eben wegen der engen Beziehung des Opfers zu Tod und Verwesung, wegen welcher auch alle mit der Darbringung Beschäftigten bis auf den Abend unrein wurden (vgl. Kurtz, Mos. Opfer 302 ff.). — Das Reinigungsopfer der gesund gewordenen Aussätzigen bestand in einem eigens modificirten Schuldopfer, einem Sündopfer und einem Brandopfer mit dem dazu gehörigen unblutigen Opfer. Die

Verschiedenheit des Schuldopfers von den gewöhnlichen Schuldopfern hat wieder in der Bestimmung desselben ihren Grund. Dem Aussätzigen war nicht nur das Heiligthum unzugänglich, sondern er war auch von allem theokratischen Verbande ausgeschlossen und nicht mehr actives Mitglied des theokratischen Volkes. Sein Schuldopfer mußte die Wiederaufnahme in diese Mitgliedschaft vermitteln und erhielt daher manches Eigenthümliche, was sich bei den sonstigen Schuldopfern nicht findet. Weitere außerordentliche Opfer, die zwar periodisch wiederkehrten, aber einen eigenthümlichen ungewöhnlichen Charakter hatten, waren das Paschalamm (Ex. 12, 3 ff. Deut. 16, 1—8; s. d. Art. Feste IV, 1437) und das Opfer der beiden Böcke am Versöhnungstage (Lev. 16, 1—34; s. d. Art. Feste IV, 1443). Ersterem hat man sogar in polemischem Eifer gegen die katholische Lehre vom Meßopfer den Opfercharakter abgesprochen, obgleich ihm derselbe in der Schrift ausdrücklich zugeschrieben wird (vgl. Kurtz, Mos. Opfer 255). Das Paschalamm war ein eigenthümlich modificirtes Friedensopfer, wie schon daraus erhellt, daß es, mit Ausnahme der Opferstücke, von den Opfernden gegessen werden mußte, und bezog sich auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburt, während die ägyptische durch den Würgengel getödtet wurde (Ex. 12, 27). Von den beiden Böcken am Versöhnungstage erscheint nur der eine, der durch das Loos dem Herrn zugefallen war und als Sündopfer dargebracht wurde, als ein wirkliches Opfer im eigentlichen Sinne; der andere aber, der dem Azazel (s. d. Art.) zugefallen war und in die Wüste entlassen wurde, war kein eigentliches Opfer und hatte nur symbolische Bedeutung. — Ein außerordentliches Opfer war endlich noch das Eiferopfer (מִנְחַת קְנָאֹת oder מִנְחַת הַקְּנָאֹת, Num. 5, 11—31). Wenn nämlich ein Mann gegen seine Frau eifersüchtig und sie ihm des Ehebruchs verdächtig war, ohne daß er die That selbst beweisen konnte, so mußte er die Frau mit einem Speisopfer von einem Zehntel-Epha Gerstenmehl, ohne Oel und Weihrauch, vor den Priester bringen. Dieser nahm heiliges Wasser in ein irdenes Gefäß, that etwas Staub vom Fußboden des Heiligthums hinein, entblößte das Haupt des Weibes, legte das Speisopfer auf ihre Hände und sprach für den Fall ihrer Schuld einen schweren Fluch über sie aus. Dann schrieb er den Fluch auf, wusch die Schrift in dem genannten Wasser ab, brachte das Speisopfer dar und gab endlich dem Weibe das Wasser zu trinken. War sie schuldlos, so sollte ihr der Fluch nicht schaden; war sie aber schuldig, so sollte er sich an ihr erfüllen. Die Eigenthümlichkeiten des in diesem Falle zu bringenden Opfers erklären sich wieder aus seiner Bestimmung. Weil keine Sünde gesühnt werden durfte, da ja das Verbrechen ungewiß und, falls es wirklich stattgehabt hatte, durch kein Opfer zu sühnen war, so wurde kein blutiges Opfer, sondern bloß ein Speisopfer gebracht, und zwar von geringer Qualität (Gerstenmehl statt des sonst üblichen Weizenmehles), ohne Zweifel mit Rücksicht auf den wenigstens verdächtigen Charakter der Frau.

5. **Von den unblutigen Opfern** war bei Gelegenheit der Brand- und Friedensopfer schon die Rede. Bei Sünd- und Schuldopfern gab es keine Beiopfer, mit Ausnahme derjenigen, welche Aussätzige bei ihrer Reinigung darzubringen hatten (Lev. 14, 10 ff.). Die Beiopfer bestanden in Mehl, Oel und Wein. Das Mehl (סֹלֶת) war feines gereinigtes Mehl, wie schon aus der Benennung סֹלֶת erhellt, da סְלַת im Chaldäischen „Mehl reinigen" bedeutet; es war also Mehl von bester Qualität und darum ohne Zweifel auch Weizenmehl. Dieses Mehl wurde aber nicht immer als solches, sondern oft auch als schon zubereitete Speise, nämlich als Brod oder Kuchen dargebracht. Der pentateuchische Text erwähnt drei Arten derselben. Die eine heißt מַאֲפֵה תַנּוּר (im Ofen Gebackenes), und diese Kuchen waren wieder entweder sehr dünne fladenartige (רְקִיקִים) oder etwas dickere und durchlöcherte Kuchen ([illegible]; erstere wurden mit Oel überstrichen, bei letzteren war schon der Teig mit Oel vermischt. Von der zweiten Art wird der Ausdruck מִנְחָה עַל־הַמַּחֲבַת gebraucht. Es waren also auf der Pfanne gebackene Kuchen. Auch hier wurde der Teig mit Oel geknetet, [illegible] Kuchen hart gebacken und dann in Stücke gebrochen und mit Oel begossen. Die dritte Art heißt [illegible] מַרְחֶשֶׁת; unter מַרְחֶשֶׁת verstehen die LXX und Vulg. einen Rost (ἐσχάρα, craticula), die Rabbinen dagegen ein tiefes Gefäß, und dafür spricht die Bedeutung des Wortes רָחַשׁ (aufwallen, [illegible] sprudeln); es sind dann Kuchen gemeint, die [illegible] einem topfartigen Gefäß in heißem Oel [illegible] oder gebacken wurden (vgl. Lev. 2, 4 ff.). [illegible] nach erscheinen als die wichtigsten Bestandtheile des unblutigen Opfers das Mehl oder Brod als Haupt[illegible] bestandtheil des Speiseopfers und der Wein [illegible] Trankopfer. „Beide sind zunächst die Frucht [illegible] das Erzeugniß menschlicher Arbeit und Sorg[illegible] und zwar für das Bundesvolk in einem Land[illegible] dessen unmittelbarer König und Gebieter Jeh[illegible] war. Sie sind daher sehr bezeichnende Symb[illegible] für das, was dem Gläubigen, nachdem er in [illegible] göttliche Gnade aufgenommen, als einem Die[illegible] Gottes zur Lebensaufgabe gesetzt ist, indem [illegible] nämlich im Reiche und Dienste Jehova's auch [illegible] sittlichen Kräfte üben und mit den Früchten [illegible] stiger Arbeit, also mit guten und heilvollen We[illegible] vor Gott erscheinen soll. Von den übrigen [illegible] gaben, die das Brandopfer begleiteten, war [illegible] Oel ein symbolischer Hinweis auf die Gnade [illegible] heiligen Geistes; der Weihrauch ein Ausdruck [illegible] zu Gott gerichteten Gesinnung, der Andacht [illegible] des Gebetes; das Salz ein Zeichen der [illegible] oder heilvollen Erkenntniß, die im Denken [illegible] Handeln Wahres vom Falschen, das sittlich [illegible] und Rechte vom Selbstischen und Bösen [illegible] scheidet und den geistigen Menschen vor [illegible] Verderben bewahrt" (Veith, Eucharistia [illegible]

1847, 57 f.). Das unblutige Opfer ist also symbolische Nachahmung der blutigen und Darstellung der fortwährenden Bethätigung des Gnadenverhältnisses mit Gott, in welches der Mensch durch die blutigen Opfer symbolisch eingesetzt wird durch Gesetzeserfüllung und Tugendübung. Das Vorhandensein selbständiger unblutiger Opfer wurde von einzelnen Protestanten in der Polemik gegen das Meßopfer bestritten, ist aber zweifellos. Abgesehen von der ältern Zeit, in welcher das Opfer Kains und Melchisedechs genannt wird, schreibt das Gesetz unblutige Opfer vor, wie aus einer Vergleichung von Lev. 2 mit Num. 15; 28; 29 hervorgeht. Die gewöhnlichen waren: das Rauchopfer auf dem Rauchopferaltar, das Opfer von Brod und Wein auf dem Schaubrodtisch und das Leuchtopfer in den brennenden Lampen des goldenen Leuchters; diese wurden im Heiligthum dargebracht. Dagegen fanden im Vorhof statt: die Mincha, welche nach dem Vorbilde Aarons der Hohepriester täglich darzubringen hatte (vgl. Lev. 6, 20 ff.; Jos. Antt. 3, 10, 7); die Erstlingsgabe am zweiten Paschatage; die Erstlingsbrode am Pfingstfest (s. Feste IV, 1439); die Erstlinge (s. d. Art. IV, 860 f.), die aber nicht als Opfer in strengem Sinn betrachtet werden können. Als freiwilliges Privatopfer wurden Schrot, Mehl und Kuchen in Verbindung mit Weihrauch dargebracht. Als Ausnahmen müssen auch das Eiferopfer und das Sündopfer des völlig Armen (Lev. 5, 11) hier genannt werden. Was den Ritus der unblutigen Opfer betrifft, so wurde von der die Brand- und Friedensopfer begleitenden Mincha ein Theil auf dem Altar verbrannt und der Rest den Priestern überlassen; nach jüdischer Tradition wäre das Ganze verbrannt worden. Der Wein wurde gänzlich ausgegossen, ein Theil in das Feuer zum lieblichen Geruch für den Herrn (Ex. 29, 40. 41. Lev. 23, 18. Num. 15, 7. 10; 28, 8; 29, 6), der Rest an den Altar oder auf den Altar (Eccli. 50, 16 f.). Beim selbständigen unblutigen Opfer brachte der Priester den abgehobenen Altarantheil nebst der ganzen Zugabe von Weihrauch auf den Altar und verbrannte ihn als Gedächtnißantheil (אַזְכָּרָה, μνημόσυνον, memoriale) an den Herrn (Lev. 2, 9. 16; 5, 12; 6, 9; 24, 7. Num. 5, 26). Der übrige, durch die Askara hochheilig gewordene Theil fiel den männlichen Mitgliedern der Priesterschaft anheim (Lev. 2, 3. 10; 7, 9. 10), welche ihn im Vorhofe verzehrten (Lev. 6, 16). Das hohepriesterliche Speiseopfer mußte wie jede von einem Priester gebrachte Mincha als Ganzopfer (Lev. 6, 23) vollständig verbrannt werden. Dagegen fielen die Ostergarbe und Pfingstbrode ganz den Priestern anheim. Vom Sündopfer des Armen, welches nur in Feinmehl ohne die Zuthat von Oel und Weihrauch bestand, erhielt der Priester den Rest. Eine Weinlibation wird bei den selbständigen unblutigen Opfern in der heiligen Schrift nirgends erwähnt, muß aber nach Ex. 25, 29; 37, 16; Num. 4, 7 bei den Schaubroden angenommen werden. Das Oel wurde nie ausgegossen, sondern mit den anderen Gaben auf dem Altar verbrannt. Es war wie der Weihrauch nur Zuthat. Ueberall tritt hier die Sühne zurück, um den Charakter der innigen Lebensgemeinschaft mit Gott hervortreten zu lassen. [Welte (Schanz).]

III. Das Opfer Christi. 1. Die Lehre der heiligen Schrift. Mit der Erscheinung des von den Propheten verheißenen, durch die alttestamentlichen Institutionen typisch vorgebildeten und vorbereiteten Messias und seines Reiches sollte das bisherige Opferwesen und Priesterthum aufhören, denn es war nur ein τύπος, eine σκιὰ τῶν μελλόντων. Auch die Rabbinen waren dieser Ansicht. Thatsächlich ist das jüdische Opferwesen durch die Zerstörung des Tempels beseitigt worden. An die Stelle der zahlreichen Thier- und Speiseopfer trat das für alle Zeiten und Menschen wirksame Opfer des Messias und Erlösers, in welchem von da an auch alle geistlichen Opfer der Gläubigen ihren Ausgangs- und Mittelpunkt haben. Denn das Opfer Christi war gerade deßhalb ein vollkommenes und im Gegensatz zum symbolischen Opfer ein wahres Opfer, weil es ein geistliches war sowohl hinsichtlich seines Priesters und Inhalts, des Gottmenschen, als hinsichtlich der geistlichen Macht, durch welche es vollzogen wurde. Zwar erscheint das ganze Leben des Gottmenschen als ein fortwährendes Opfer der Erniedrigung und Entäußerung, doch concentrirt sich die Bedeutung des Opfers Christi im blutigen Tod am Kreuze (Phil. 2, 6 ff.). Deßhalb sind in erster Linie die blutigen Opfer des Alten Bundes, vor Allem das Sündopfer, typisch für das Opfer Christi, und es tritt hier die stellvertretende Sühne in den Vordergrund. Darauf waren nicht bloß die nur symbolisch-typisch sühnenden blutigen Opfer hingerichtet, sondern darauf verwies auch ausdrücklich der Prophet Isaias (c. 53): „Der Knecht Gottes hat nicht Gestalt noch Schönheit, ist verachtet, der Mann der Schmerzen. Unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen; er ist verwundet unserer Missethaten wegen, zerschlagen wegen unserer Vergehungen; die Züchtigung zu unserem Frieden ist auf ihm, und durch seine Striemen wurden wir geheilt; der Herr hat auf ihn die Schuld unser Aller gelegt. Er ist geopfert, weil er selbst gewollt, und thut seinen Mund nicht auf; wie ein Schaf wird er zur Schlachtung geführt, und gleich dem Lamme vor seinem Scheerer, ist er stumm und öffnet seinen Mund nicht." Allein der allgemeinen Maxime der Offenbarung entsprechend war auch für den Knecht Gottes Leiden und Tod der Durchgang zum Sieg und zur Herrlichkeit. „Aus der Bedrängniß und aus dem Gericht ist er hinweggenommen; und er wird geben Gottlose für sein Grab und den Reichen für seinen Tod (d. h. man weist bei Frevlern ihm sein Grab an und bei einem Reichen in seinem Tode), deßhalb, weil er Unrecht nicht gethan und Trug nicht war in seinem Munde; und der Herr wollte ihn zermalmen im

Leiden. Wenn er dahingegeben als Sünd-(Schuld-) opfer sein Leben, wird er schauen dauernde Nachkommenschaft; dafür, daß geduldet hat seine Seele, wird er schauen und sich sättigen; durch seine Kenntniß wird rechtfertigen der gerechte Knecht Gottes Viele und wird deren Missethaten selber tragen." — Hier liegt unzweifelhaft die Lehre vom stellvertretenden Leiden und Sterben vor. Diese setzt aber nothwendig entsprechende Opfervorstellungen voraus. Doch ist zu beachten, daß der Knecht Gottes mit dem Lamme verglichen wird, welches nicht zum Sünd-, sondern zum Brandopfer verwendet wurde, und daß die Verherrlichung desselben und die Rechtfertigung der Menschen als Ziel des Todes dargestellt wird. Demgemäß ist auch hier das Wesen des Opfers nicht in die „Schlachtung", sondern in die freiwillige Hingabe des Lebens an Gott gelegt. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben diese Weissagung zwar verhältnißmäßig wenig benutzt, doch liegt Apg. 8, 32 f. 1 Petr. 2, 22. 24 f. eine directe Verwendung und Joh. 1, 29. 36. Offenb. 5, 6. 12; 13, 8 eine indirecte Beziehung vor. Auch 1 Cor. 15, 3 ff. Hebr. 9, 28 lassen sich kaum anders erklären (vgl. Luc. 22, 37). Matth. 8, 17 ist das Citat für einen andern Zweck umgedeutet (s. d. Art. Erlösung IV, 810 ff.).

Die Lehre vom Opfer Christi ist aber auch der Hauptgedanke des Neuen Testaments. Der Herr selbst bezeichnet es als seine Sendung, sein Leben für seine Schafe hinzugeben (Joh. 10, 11. 17. 18; 15, 13; vgl. 1 Joh. 3, 16), zum Lösegeld für Viele hinzugeben (Matth. 20, 28. Marc. 10, 45) und sein Fleisch für das Leben der Welt zu opfern, sein Blut für Viele zu vergießen (Joh. 6, 51 f. Luc. 22, 19. 20. 1 Cor. 11, 24; vgl. Eph. 5, 2). Die wiederholte Voraussage seines Kreuzestodes hatte einerseits den Zweck, die Jünger auf den schmerzlichen Ausgang vorzubereiten, sollte aber andererseits auch die volle Freiwilligkeit zur Uebernahme des aus Liebe zu den Menschen vom Vater bestimmten Opfers hervorheben. Der Hohepriester Caiphas wird ohne sein Wissen zum Propheten, indem er im hohen Rath erklärt: „Es ist besser, daß Ein Mensch für das Volk sterbe, als daß das ganze Volk zu Grunde gehe." „Das sagte er nicht aus sich selbst," fügt der Evangelist hinzu (Joh. 11, 51), „sondern als Hoherpriester jenes Jahres weissagte er, daß Jesus für das Volk sterben wollte, und nicht bloß für das Volk, sondern auch, um die zerstreuten Kinder Gottes zu Einem zu sammeln." Die Apostel betrachteten den Kreuzestod Christi als das Opfer zur Vergebung unserer Sünden (Röm. 5, 10; 6, 10; 8, 32. 2 Cor. 5, 21. Gal. 1, 4; 3, 13. Eph. 2, 16. Col. 1, 20; 2, 14. 15. 1 Petr. 2, 24. 1 Joh. 2, 2), als Lösegeld (ἀντίλυτρον) für Alle (1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14). Als Preis des Loskaufs von der Sünde wird das kostbare Blut Jesu Christi, des reinen und makellosen Lammes, bezeichnet (Eph. 1, 7. Col. 1, 20. 1 Petr. 1, 18. 19), welches die Sünden sühnt (Röm. 3, 25) durch die Besprengung oder Waschung (1 Petr. 1, 2. 1 Joh. 1, 7; 5, 6. 8. Apoc. 1, 5; 7, 14), die Menschen rechtfertigt (Röm. 5, 9) und mit Gott vereinigt (Eph. 2, 13. 18), ja Alles im Himmel und auf Erden versöhnt (Col. 1, 20), die Kirche erwirbt (Apg. 20, 28) und für Gott aus allen Stämmen sammelt (Apoc. 5, 9). Daher ist es das Blut des Neuen Bundes (Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20. 1 Cor. 11, 25. 27). [illegible] unverkennbare Anlehnung an den alttestamentlichen Opferbegriff und Opferritus findet ihre Bestätigung und Weiterführung im Hebräerbrief. Denn hier wird Jesus Christus als der wahre und ewige Hohepriester dargestellt, welcher ohne Sünde [illegible] aber mit den Sündern Mitleid hat und als Vorbild Leiden und Tod auf sich nimmt, um durch sein Blut ein vollkommenes Sündopfer darzubringen. Er verkostet für Alle den Tod, um durch den Tod den zu besiegen, welcher die Herrschaft des Todes hat, den Teufel (2, 9. 14), und die aus der Knechtschaft zu befreien, welche in Todesfurcht waren (2, 15). In den Tagen seines Fleisches hat er Bitten und Flehen zu dem hingebracht, der [illegible] kann, und vollendet wurde er allen, die ihm gehorchen, Urheber des Heiles (5, 9). Nicht mittels Blutes von Böcken und Kälbern, sondern mittels seines eigenen Blutes ging er ein für allemal [illegible] das Heiligthum ein, ewige Erlösung findend; denn wenn das Blut von Böcken und Stieren, und die Asche der Kuh, welche die Befleckten sprengt, [illegible] zur Reinheit des Fleisches, wie viel mehr wird das Blut Christi, der durch den ewigen Geist sich selbst fleckenlos Gott dargebracht hat, die Gewissen reinigen von todten Werken zum Dienste des lebendigen Gottes (9, 12—14)? Dem fremden [illegible] welches der Hohepriester jährlich in das [illegible] heiligste für seine und die Vergehen des Volkes hineintrug (9, 7. 25), stellt der Verfasser das [illegible] Blut des neutestamentlichen Hohenpriesters, [illegible] irdischen Heiligthum das himmlische gegenüber. Dieses Blut ist das Blut des Neuen Bundes, [illegible] ches durch den Tod gewonnen werden mußte. [illegible] Blut hat aber Moses zur Besprengung verwendet. Im Blut wird Alles gereinigt, und ohne Blutvergießung gibt es keine Vergebung (9, 22). [illegible] nach ist αἱματεκχυσία vorwiegend als Besprengung zu erklären. So ist Christus einmal auf den [illegible] schluß der Zeiten offenbar geworden zur [illegible] gung der Sünde durch sein Opfer (θυσία 9, [illegible]). Weil das Blut der Stiere und Böcke nicht [illegible] Sünden tilgen kann, deßhalb kam er in die [illegible] und sprach: „Opfer und Darbringung hast du [illegible] gewollt, einen Leib aber hast du mir [illegible] Ganzopfer und Sündopfer haben dir nicht gefallen. Da sprach ich: Siehe, ich komme ... zu thun, [illegible] deinen Willen." In diesem Willen sind wir [illegible] heiligt durch die Darbringung des Leibes [illegible] Dieser hat ein Opfer für die Sünden dargebracht und sich für immer zur Rechten des Vaters [illegible] (10, 4 ff. 12; vgl. 9, 28). Deßhalb haben wir [illegible] versicht für den Eingang zum Heiligthum im [illegible] Christi (10, 19), zum Mittler des Neuen Bundes

Jesus, und zu dem Blut der Besprengung, das besser redet als das Blut Abels (12, 24). Vom Altarfeuer ist und kann keine Rede sein, nicht bloß weil es sich vor Allem um das Sündopfer handelt, sondern weil der Leib Christi nicht zerstört wurde und werden sollte. Das Altarfeuer ist bei diesem höchsten Opfer in der unendlichen Liebe zu suchen, mit welcher Jesus durch den ewigen Geist sich selbst zum blutigen Opfer weihte (Joh. 17, 19); denn eine größere Liebe gibt es nicht, als daß einer sein Leben für seine Feinde hingibt (vgl. Röm. 5, 6 ff.). Nicht als ob das makellose Opfer erst durch dieses Liebesfeuer gereinigt werden müßte, aber es bildete den Uebergang zur Verklärung und zur Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Vater im Himmel, zur ewigen Verherrlichung des Gottmenschen, der nun im Himmel fortwährend Opfer für uns darbringt, d. h. die Verdienste seines einmaligen Opfers uns zuwendet. Will man auch hierin den Antitypus verfolgen, so kann man in der durch die Wiederbelebung und Himmelfahrt vollzogenen Bethätigung und Verwirklichung der religiösen Liebe eine Läuterung durch das Altarfeuer zur Verähnlichung mit Gott erkennen und die Wiederbelebung als ein „priesterliches immutatives Darbringen eines Opfers in der Gestalt des Brandopfers" betrachten. Doch sind alle Speculationen über das himmlische Opfer mystischer Art.

Die Wirkungen dieses Opfers für den Opfernden sind damit bereits angedeutet. Die Herrlichkeit, welche er vor Gründung der Welt besessen hatte, wurde ihm wieder zu Theil (Joh. 17, 5). Gott hat ihn erhöht und hat ihm einen Namen gegeben, der über jeden Namen ist (Phil. 2, 9). Er hat den Herrscher dieser Welt besiegt, ist triumphirend aus dem Grabe auferstanden und in den Himmel aufgefahren, wo er zur Rechten des Vaters seine königliche Herrschaft ausübt bis zum Ende, wann er das Königthum dem Vater übergibt, nachdem er alle Herrschaft, Macht und Gewalt vernichtet hat (1 Cor. 15, 24). Diese Wirkungen des Kreuzesopfers gehen aber auch auf diejenigen über, welche Christus durch sein Blut erkauft und zu seinem Leibe angenommen hat. Die Menschen, für welche Jesus durch seinen stellvertretenden Tod (mors satisfactoria, vicaria) genuggethan hat, wurden befreit von der Knechtschaft der Sünde (Röm. 5, 10; 8, 1—4. Eph. 1, 7), vom Fluche des Gesetzes (Gal. 3, 13. Eph. 2, 15. Hebr. 9, 14) und von der Herrschaft der Finsterniß, des Todes und des Teufels (1 Cor. 6, 20. Col. 2, 13—15. Hebr. 2, 14). Dieser negativen Seite, welche im Leiden und Tod Christi ihre Voraussetzung hat, entspricht aber auch die positive. Wie Christus durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehen mußte, so ist auch seinen Jüngern dieser Weg vorgezeichnet. Indem sie in der Taufe mit ihm sterben, stehen sie auch mit ihm zum neuen Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit wieder auf. Sie werden im Bad der Wiedergeburt vom heiligen Geiste erneuert, um als neue Creatur Gott zu dienen und einst für immer mit Gott vereinigt zu werden. Das heilige Opferfeuer der Liebe, welches am Kreuz die menschliche Natur heiligte und zum Brandopfer und Sündopfer verwandelte, durchdringt den mystischen Leib Christi und stellt seine Braut, die Kirche, rein und untadelhaft dar. Wenn durch die Eine Sünde Adams der Tod über alle Menschen gekommen ist, so ist um so mehr die Gnade und das Geschenk des Einen Menschen überreich für viele (Röm. 5, 15. 2 Cor. 8, 9). Christus ist gekommen, damit sie das Leben im Ueberflusse haben (Joh. 10, 10) und durch seinen Tod zum ewigen Leben gelangen (Hebr. 5, 9; 9, 15; 10, 19). Darin liegt die Bedeutung der Opfermahlzeit, in deren Bild die heilige Schrift so gern das ewige Leben, das Reich Gottes darstellt. Die Scholastiker erkennen in den verschiedenen Wirkungen das Sünd- (Röm. 4, 25), Friedens- (Hebr. 5, 9) und Brandopfer (Hebr. 10, 19).

2. Die Lehre der Kirche. Schon die apostolischen Väter, namentlich Barnabas, Clemens und Ignatius, geben eine tief empfundene Darstellung von dem für unsere Sünden gestorbenen Sohne Gottes und schildern das Opfer Christi als ein stellvertretendes Sühnopfer. Das nicänische Glaubensbekenntniß drückt dieß in den Worten aus: crucifixus etiam pro nobis. Doch bestand das Opfer Christi nach den Vätern nicht in einem äußern Strafact der göttlichen Gerechtigkeit, der sich an Christus vollzog und um dessentwillen den sündigen Menschen ihr sündhafter Zustand nicht angerechnet werden soll, sondern nachdem durch Christi Tod die Sünde getilgt, wurde in seiner Auferstehung das neue Leben wieder hergestellt. Jesus, das Wort Gottes, ist Mensch geworden und für die Menschen gestorben und auferstanden; er wurde durch seine unendliche Liebe, was wir sind, damit wir durch ihn würden, was er ist. Dieser Gedanke prägte sich besonders in der mystischen Auffassung des Erlösungswerkes aus. Die Menschwerdung Christi bedeutet die Aufhebung der Scheidewand zwischen Himmel und Erde, die Vereinigung Gottes mit den Menschen. Wie wir im ersten Adam Gott beleidigten, so sind wir im zweiten mit ihm versöhnt worden, indem wir gehorsam waren bis zum Tod am Kreuze. Sein Leiden und Sterben ist auch unser Leiden und Sterben. Indem der Logos Gottes seinen Tempel und sein leibliches Organ für Alle als Lösegeld (ἀντίψυχον) dahingab, hat er durch den Tod die Schuld gelöst, und so hat der mit Allen durch seinen Leib verbundene unvergängliche Sohn Gottes Alle durch die Hoffnung auf die Auferstehung mit Unvergänglichkeit überkleidet. Diese mystische Auffassung des Werkes Christi wird aber näher erklärt durch die Lehre von der Erlösung und Versöhnung (redemtio et reconciliatio). Die Erlösung wurde zunächst als ein Loskaufsgeschäft dargestellt, bei welchem die der Herrschaft des Teufels verfallenen Menschen um den Preis des Todes Christi befreit wurden. Jesus gab seine Seele zum Löse-

geld für Viele hin. Doch wurde die besonders von Origenes vorgetragene Meinung, als ob dem Teufel und nicht Gott das Lösegeld dargeboten worden sei, bald bekämpft und nur der allgemeine Satz festgehalten: Justitia diabolus superandus erat (Aug. De trin. 13, 13, 17). Als Abälard die Vorstellung von einem Recht des Teufels an die Menschheit bekämpfte, wurde er vom hl. Bernhard der Irrlehre bezichtigt. In modificirter Weise wurde diese Theorie noch bis in die neuere Zeit vertheidigt. Die Väter haben übrigens stets damit die Lehre von der Erlösung und Versöhnung verbunden. Wenn auch der formelle Ausdruck satisfactio vicaria bei ihnen in den ersten zehn Jahrhunderten nicht vorkommt, so ist doch ihre solutio s. exsolutio debiti, wodurch der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehen sollte, mehr formell davon verschieden. Ganz bestimmt drückt sich Irenäus hierüber aus, der in der Regel als der erste Zeuge für die Satisfactionstheorie unter den Kirchenvätern angeführt wird. Ein Gottmensch mußte die Schuld Adams tilgen, damit durch den Gehorsam des Einen Viele gerettet würden und das ewige Leben erlangen. Diesen Gehorsam hat Jesus durch sein demüthiges und selbstverläugnendes Leben, ganz besonders aber durch seinen Kreuzestod geleistet. Er hat durch sein Blut uns erlöst, seine Seele für unsere Seele, sein Fleisch für unser Fleisch dahingegeben (Adv. haer. 5, 1, 1; 16, 3). Auch Origenes sucht den satisfactorischen Werth des Todes der Gerechten und Martyrer, welcher auch von den Heiden anerkannt war, von dem universellen Werth des Kreuzesopfers abzuleiten. Bei Cyrill von Jerusalem sind die verschiedenen Ansichten vereinigt. Er sagt (Catech. ad illum. 13, 33): „Der Heiland hat dieses erduldet, um mit seinem am Kreuze vergossenen Blute alles zu versöhnen, was im Himmel und auf der Erde ist. Denn wir waren Feinde Gottes durch die Sünde, und Gott beschloß, daß der Sünder sterben müsse. Es mußte nun eines von beiden geschehen: entweder mußte Gott bei seiner Drohung bleiben und Alle vertilgen, oder Barmherzigkeit gebrauchen und seinen Ausspruch ändern. Aber siehe die Weisheit Gottes! Er sicherte dem Ausspruch die Wahrheit und der Barmherzigkeit die Wirksamkeit. Christus nahm in seinem Leib die Sünden auf das Holz, damit wir, durch seinen Tod von den Sünden befreit, der Gerechtigkeit leben. Nicht gering war, der für uns starb; es war kein sichtbares Opferlamm, kein bloßer Mensch, auch nicht bloß ein Engel, sondern ein Mensch gewordener Gott." Eusebius (Dem. ev. 10, 8, 33 sqq.) bezeichnet das Opfer Jesu als λύτρον, ἀντίψυχον, ἀντίλυτρον. Das Concil von Ephesus (431) lehrt im 10. Anathematismus, Christus sei Hoherpriester und Apostel unseres Bekenntnisses geworden, um, wie die Schrift sage, sich selbst für uns Gott und dem Vater zum lieblichen Wohlgeruch darzubringen. Augustinus betont das Opfer des Unschuldigen für die Schuldigen. Ueberall erscheint der Tod Christi als der entscheidende Act, als Versöhnung, Erkaufung, stellvertretende Genugthuung; überall wird das Christenthum als die Religion der Versöhnung, welche zur Vereinigung mit Gott führt, gefeiert. Wird öfter darauf hingewiesen, daß Gott auch durch sein bloßes Wort unser Heil herstellen konnte, so soll damit nur die unendliche Liebe des Erlösers betont werden, welcher sein Leben unter schweren Leiden hingeben wollte, um uns ein Vorbild zu geben und die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in gleicher Weise vor Augen zu stellen. Augustinus faßt die Bedeutung des Kreuzesopfers (De trin. 4, 14, 19) schön unter den Fragen cui, a quo, quid, pro quibus offeratur zusammen: Idem ipse unus verusque (vgl. Contra advers. leg. et proph. 1, 18, 37: Quoniam singulari et solo vero sacrificio pro nobis Christi sanguis effusus est).

Während die griechische Kirche bei der mehr mystischen Versöhnungslehre der Väter stehen blieb, hat die abendländische Kirche die Versöhnungslehre weitergeführt und wissenschaftlich zu rechtfertigen gesucht. Grundlegend ist Anselm von Canterbury mit seiner Satisfactionstheorie in der Schrift Cur Deus homo geworden. Nachdem er die Loskaufungstheorie kritisirt hat, zeigt er, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit und für seine Ehre nur durch den Opfertod eines Gottmenschen Genugthuung erhalten konnte. Die späteren Scholastiker haben den Grundgedanken zwar festgehalten, weil er entschieden biblisch ist; aber sie erkennen keine strenge Nothwendigkeit, sondern nur eine Congruenz an, d. h. sie lehren, daß es der Gerechtigkeit Gottes nicht widersprochen hätte, dem Menschen auch ohne adäquate Genugthuung aus Barmherzigkeit Sünde und Schuld nachzulassen, aber es sei der Gerechtigkeit entsprechend, daß eine solche verlangt wurde. Geleistet wurde sie aber von Christus aus unendlicher Liebe. Dadurch ist der Kreuzestod zugleich zum Act der Offenbarung der göttlichen Liebe und der Gehorsam Christi zum Vorbild für die Gläubigen geworden. Denn Christus hat mehr gethan, als die strenge Gerechtigkeit erforderte, um den Menschen überreichliche Gnade zu verdienen und ihnen ein Beispiel zu hinterlassen. Das Tridentinum lehrt anläßlich des heiligen Meßopfers (Sess. XXII, c. 1): Is igitur Deus et Dominus noster (sc. sacerdos secundum ordinem Melchisedech), etsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur etc.; es nennt das Kreuzesopfer ein sacrificium cruentum semel in cruce peragendum ... quando per sui sanguinis effusionem nos redemit, eripuitque de potestate tenebrarum et in regnum suum transtulit, und hebt besonders das sacrificium propitiatorium hervor (ib. c. 2) (vgl. Sess. V, can. 3: Qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo [Eph. 2, 13. Col. 1, 13. 1 Tim. 2, 5 f.]. Sess. VI, c. 7: Qui ... sua sanctissima passione in ligno crucis nob-

justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit). Der römische Katechismus gibt eine weitere Ausführung dieser Gedanken, indem er einerseits die Gründe für diese schmerzvolle Todesart, andererseits den Zweck des ganzen Opfers darlegt: Hoc enim in passione et morte Filius Dei salvator noster spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac deleret et pro eis Patri abunde cumulateque satisfaceret (1, 4, 13). Als Wirkungen des Kreuzesopfers zählt er (ib. 17) auf: die Befreiung von der Sünde (Col. 2, 13. 14. Apoc. 1, 5), der Herrschaft des Teufels (Joh. 12, 31. 32) und den Sündenstrafen (Tum vero quia nullum gratius et acceptius Deo sacrificium offerri potuit, Patri nos reconciliavit, eum nobis placatum et propitium reddidit. Postremo, quoniam peccata sustulit, coelorum etiam aditum, communi humani generis peccato interclusum, nobis patefecit [Hebr. 10, 19]). Als Gründe für diese Früchte des Opfers werden (ib. 17; vgl. 2, 4, 53) genannt: die vollendete Genugthuung, welche Jesus Christus für unsere Sünden leistete; der überreiche Preis, welchen er für unsere Schulden bezahlte; das Gott besonders angenehme Opfer seines eigenen Sohnes (Eph. 5, 2. 1 Petr. 1, 18. 19. Gal. 3, 13). Zum Schluß hebt der Katechismus das erhabene Beispiel hervor, welches Jesus uns in seinem Tode gegeben hat, indem er alles, was er während seiner öffentlichen Wirksamkeit lehrte, gleichsam an dem Einen Tage seines Leidens in sich selbst zur Darstellung brachte. Durch die Nachahmung Jesu soll der höhere Zweck des Opfers, die Verbreitung des Reiches Gottes, die Heiligung der Menschheit und die Gemeinschaft mit Gott befördert werden. Aus diesen Wirkungen des gottmenschlichen Opfers erklärt sich der freudige Dank der Väter für das Werk der Liebe, welcher in dem classischen: O felix culpa, quae talem meruit salvatorem, des hl. Augustinus einen allgemein aufgenommenen Ausdruck erhalten hat. Die Frage über das Mittel der Erlösung ist in den Artt. Christus und Erlösung beantwortet. Das Subject des Erlösungsopfers ist die göttliche Person des Logos, das Werkzeug die menschliche Natur (Idem sacerdos, idem et hostia: sacerdotium tamen et sacrificium humanae conditionis est officium; Ambr. De fide 3, 11, 87).

IV. **Das heilige Meßopfer** ist das an das Opfer Christi sich anschließende, dasselbe erneuernde immerwährende Opfer des Neuen Bundes, in welchem Christus zugleich als Opferer und als Opfergabe durch den Priester sein Fleisch und Blut unter den Gestalten von Brod und Wein dem Vater im Himmel darbringt.

1. **Einsetzung.** Während die blutigen Opfer des Alten Bundes im Opfer Christi am Kreuze ihre Erfüllung und ihr Ende erreicht haben, hätten die unblutigen Opfer keinen Antitypus im Neuen Bunde, wenn nicht Christus in der Eucharistie neben dem Sacrament zugleich ein unblutiges Opfer eingesetzt hätte. Die Propheten haben nicht nur auf das Eine Opfer, welches alle blutigen Opfer überflüssig machen werde, hingewiesen, sondern auch ein neues Opfer in Israel geweissagt, welches nicht an den einen Ort zu Jerusalem gebunden, sondern an allen Orten dem Herrn dargebracht werden solle. Besonders klar hat Malachias 1, 11 ein solches Opfer vorausgesagt („Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern, und an jedem Ort wird meinem Namen geopfert, gespendet, und zwar ein reines Opfer. Denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht der Herr der Heerschaaren"). Diese Stelle kann sowohl wegen des Wortes מִנְחָה als wegen der Ausdehnung auf alle Völker weder von einem jüdischen Opfer, noch vom Kreuzesopfer an sich gedeutet werden. Es ist aber auch die Beziehung auf die messianische Zeit klar vorgezeichnet, denn von dieser hatten die Propheten längst die allgemeine Verehrung des Namens Gottes verkündigt. Die Präsensform steht wie im Alten Testament häufig, besonders in prophetischer Rede, für die Zukunft. Diese Beziehung fordert auch das Vorhergehende, weil für die Gegenwart wohlgefällige Opfer begehrt werden, und das Folgende, weil als Begründung etwas Gleichzeitiges gegeben ist, welches mit den Worten „unter den Heiden" und „an jedem Ort" in die Zukunft hineinreicht. Denn daß hier die Heiden als Subject der Gottesverehrung gedacht sind und nicht vom Gottesdienst der unter den Heiden zerstreuten Juden die Rede ist, ergibt sich schon daraus, daß der levitische Gottesdienst beseitigt werden soll. Beides trifft für die Zeit des Propheten nicht zu. Die Juden in der Diaspora waren zu gering an Zahl und Verbreitung, als daß durch sie der Name Gottes unter allen Völkern groß gemacht worden wäre, auch wenn anzunehmen wäre, daß sie den Gebrauch, Speiseopfer darzubringen, angenommen hätten. Der Ausdruck „mein Name ist groß" kann nur von einer positiven Gottesverehrung verstanden werden. Ein bloßes Ahnen der Zukunft seitens des Propheten ist ausgeschlossen, weil der Herr Subject ist und nach den Propheten die Heiden erst in der messianischen Zeit den Herrn verehren werden. Das Targum Jonathans muß das Opfer von dem Gebet der Juden in der Diaspora erklären, wodurch weder dem Begriff des Opfers noch der allgemeinen Verbreitung Genüge geschehen ist. Daher bleibt nur die Erfüllung in der christlichen Kirche übrig. Es passen auch alle Eigenschaften des vorausverkündigten Opfers zu dem unblutigen Opfer der katholischen Kirche. Die Christen haben die Bedeutung dieser Weissagung alsbald erkannt und in dem, was hier angekündigt wird, die Anbetung im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 23) gefunden. Direct benutzt wird dieselbe schon in der „Lehre der Apostel", von Justin, Irenäus und vielen Anderen. Wäre von ihnen die Stelle auch nur als Anwendung auf die Eucharistie gebraucht, so würde

damit doch der Opfercharakter der Eucharistie vorausgesetzt. Irenäus sagt aber auch (Adv. haer. 4, 17, 5) mit klaren Worten: „Jesus lehrte ein neues Opfer, welches die Kirche von den Aposteln empfangen hat und auf der ganzen Erde darbringt ..., von welchem einer der zwölf Propheten, Malachias, so geweissagt hat.“ Eusebius sagt (Dem. ev. 1, 10, 36) im Anschluß an die Prophetenstelle: „Wir opfern Gott ein volles und schreckliches und hochheiliges Opfer; wir opfern ein reines Opfer auf neue Weise nach dem neuen Bunde.“ Theodoret bemerkt zu Mal. 1, 11: „Das Hinschlachten der unvernünftigen Thiere hat aufgehört; das unbefleckte Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, wird allein geopfert.“ Wenn das Gebet damit vereinigt wurde, so folgt daraus nicht, daß die Gebete, mit welchen die Gaben dargebracht werden, die Seele des Opfers im Neuen Testament und der äußere Ritus nur eine Cerimonie sei. Sonst würde auch das Kreuzesopfer seinen objectiven Werth verlieren. Auch das Tridentinum (Sess. XXII, cap. 1) und der Catechism. Rom. (Euch. u. 73) haben das Citat aus Malachias aufgenommen.

Der Voraussage des Opfers entspricht auch die Voraussage des Priesterthums (Js. 66, 21); denn die aus Gnade berufenen Völker sollten ein neues, nicht durch fleischliche Abstammung bestimmtes, sondern nach dem Wohlgefallen Gottes erwähltes Priesterthum erhalten. Die Veränderung des Opfers und des Priesterthums gehen Hand in Hand (Hebr. 7, 12). Darauf weist David in Ps. 109, 4 hin: „Der Herr hat geschworen, und es wird ihn nicht reuen: du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs.“ Dieser aber war Priester des höchsten Gottes. Demnach kann es sich bei der Gabe von Brod und Wein (Gen. 14, 18) nicht um eine bloße Erfrischung, sondern nur um eine oblatio handeln. Wenn weiter berichtet wird, Melchisedech habe den Abraham gesegnet und ein Dankgebet zu Gott gerichtet für den verliehenen Sieg, so ist der bei einem patriarchalischen Könige selbstverständliche Doppelcharakter des Priesterkönigs hervorgehoben und die Gabe als Dankopfer gekennzeichnet, ob nun eine Opfermahlzeit nachgefolgt ist oder nicht. Der Verfasser des Hebräerbriefes bezieht dieses Vorbild auf den Hohenpriester des Neuen Bundes (7, 1—4; 8, 3; vgl. 5, 4—6). Wenn er auch gerade die Gaben nicht nennt, weil sie für seinen Zweck, die Judenchristen vom aaronitischen Priesterthum und Cultus abzuhalten, nicht geeignet waren, so ist doch das eucharistische Opfer eine ebenso nothwendige Folgerung als das ewige Hohepriesterthum mit dem Opfer im Himmel. Die Väter (Clemens von Alexandrien, Cyprian) machen auch die Anwendung auf das eucharistische Opfer. Augustinus verbindet die Opfer Melchisedechs und Malachias'. Die Schaubrode mit der Weinspende als unblutiges Opfer bieten einen zutreffenden Typus. Das Paschalamm hat seine Erfüllung im Kreuzestode gefunden (1 Cor. 5, 7); aber die Beziehung auf das letzte Abendmahl und die Paschamahlzeit lassen erst das ganze Priesterthum Christi und die volle Bedeutung des Kreuzesopfers erkennen. Ueber den Opfercharakter des Pascha kann kein ernstlicher Streit entstehen (Ex. 12, 1—13. 27; 34, 2[illegible] Num. 9, 6. 7. 13); Philo, Josephus und das spätere Judenthum lassen hierüber keinen Zweifel. Der Neue Bund wurde aber durch das Paschamahl inaugurirt: das Blut, welches Jesus vergießen wird, ist das Blut des Neuen Bundes. Wenn das Opfer des Neuen Bundes wie das Pascha die dankbare und freudige Erinnerung an die göttliche Befreiung heiligt, die gläubigen Glieder der auserwählten Nation in einer innigen Bruderschaft des Glaubens und Lebens vereinigt, so kündigt es an, daß ein erhabener Vertrag zwischen dem [illegible] und seinem Volke besiegelt ist, und wendet die Gedanken und die Herzen auf das Opfer, dessen Blut diesen Bund ratificirt hat; aber dieß geschieht nur vollkommen, wenn, wie beim jüdischen Pascha, das Opfer des Lammes sich immer wieder erneuert, in der christlichen Kirche ein fortwährendes Opfer besteht, welches als Fortsetzung und Erneuerung des Opfers am Kreuze wirkt. Das Paschaopfer faßte die drei Opferformen, Sünd-, Brand- und Friedensopfer, in einer Weise zusammen, daß es ebenso der vollkommenste sinnliche Typus des von Christus als dem geistlichen Haupte und dem Stammvater der Menschen für deren Erlösung und Wiedergeburt darzubringenden Opfers sein sollte, wie das Opfer Abrahams der geistige Typus desselben ist. In ähnlicher Weise vereinigt aber auch die Fortsetzung dieses Paschaopfers in der Kirche die verschiedenen Formen der alten Opfer, indem das unblutige Opfer zur Sühne der Sünden und zum Lob und Dank Gott dargebracht wird und das Opfermahl die Gläubigen mit dem Haupte und unter sich zum Leibe Christi vereinigt, [illegible] und stärkt. An und für sich ist es der Antitypus der unblutigen Opfer, in Verbindung mit dem Kreuzesopfer der Antitypus der Beiopfer. — Dieses Opfer hat Jesus in der That nach der [illegible] des vorbildlichen Pascha eingesetzt und mit [illegible] Jüngern gefeiert. Indem er am Vorabend [illegible] Todes, als er bereits im Begriffe stand, sich selbst als Hoherpriester seinem Vater darzubringen, Brod und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelte und vom Leib sagte, „der für euch dahingegeben“ (Luc. 22, 19) oder „für euch gebrochen wird“ (1 Cor. 11, 24), vom Blut, es sei das Blut des [illegible] Bundes, „welches für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ (Matth. 26, 28); indem er dann die Jünger aufforderte, dieß zu seinem Andenken, zur Verkündigung des Todes des Herrn (1 Cor. 11, 24 f.) zu thun, kennzeichnete er [illegible] Opfer im Zusammenhang mit dem bevorstehenden Kreuzesopfer und die Opfermahlzeit. Eine [illegible] zum Andenken zu wiederholende religiöse Handlung mußte als Opferhandlung erscheinen, bei welcher ein Unterschied zwischen „Thun“ ([illegible]

„Opfern" (θύειν) nicht gemacht werden darf. Damit hat Christus, wie auch die Participia Praesentis der auf Brod und Wein als Opfer anzuwendenden Verba (geben, brechen, ausgießen) beweisen, das bevorstehende blutige Opfer unblutigerweise anticipirt und seinen Jüngern die unblutige Wiederholung des blutigen Opfers befohlen. Diese haben den Herrn auch in diesem Sinne verstanden, denn ihre Feier der Geheimnisse hatte einen vollständigen Opfercharakter. Dieselbe wird freilich in der Apostelgeschichte zuerst einfach als Brodbrechen und Gebet bezeichnet (Apg. 2, 42. 46); allein schon bald (13, 2) tritt der technische Ausdruck Liturgie ein. Zwar wird dieses Wort auch allgemein für die Verwaltung eines öffentlichen Amtes gebraucht; aber nach biblischem Sprachgebrauch bildete das Opfern den wesentlichen Theil des priesterlichen Dienstes. Deßhalb hat sich bei den Griechen der Name Liturgie für die Feier des heiligen Opfers eingebürgert und erhalten. Noch entschiedener beweist die Vergleichung mit den jüdischen und heidnischen Opfern den Opfercharakter der Eucharistie (1 Cor. 10, 16 ff.). Es kann unmöglich „lediglich von ihrem (der Gemeinde) eigenen fortgesetzten Genuß des einmal vollbrachten Opfers und der dadurch gestifteten Versöhnung" die Rede sein, wenn der Apostel sagt, im fleischlichen Israel nähmen diejenigen, welche das Opfer essen, am Altar theil; bei den Heiden opfere man den Dämonen und nicht Gott, so daß die Christen, welche vom Götzenopferfleisch genießen, sich zu Genossen der Dämonen machten. Bei dem jüdischen Friedensopfer war die Opfermahlzeit eine vom Herrn als Gastgeber gegebene, und es fand eine innige Vereinigung zwischen Gastgeber und Gästen und diesen unter sich statt; nach heidnischer Anschauung fand beim Opfer eine Mahlzeit mit den Göttern statt. Daher muß der Apostel als Vergleichungspunkt das Opfer im Auge haben; Altar, Tisch, Opfermahlzeit, Tischgemeinschaft passen nur hierauf. Indem die Gläubigen das Brod brechen und den Kelch segnen, verkündigen sie den Tod des Herrn und vollziehen die von ihm angeordnete Opferhandlung. Beim Empfang sind sie Tischgenossen des Herrn und werden mit Christus auf's Innigste vereinigt. Die geistigen Opfer (Röm. 12, 1. Hebr. 13, 15 f. 1 Petr. 2, 5) schließen das äußere Opfer um so weniger aus, als der Apostel selbst für die Theilnahme an der Eucharistie eine heilige Gesinnung verlangt (1 Cor. 11, 27 f.). Gewiß verlangt das Christenthum zur Uebermittelung der Erlösungsgnade in erster Linie die Herzensreinheit; aber diese schließt die Theilnahme an dem Opfer der Erlösung doch nicht aus, sondern fordert sie. Die Religion des Geistes und der Wahrheit hat die Opfer in Jerusalem und auf Garizim abgeschafft, aber nicht um jeden äußern Gottesdienst zu beseitigen, sondern um an die Stelle der vorbildlichen Opfer das wahre, Gott wohlgefällige, äußere und geistliche Opfer zugleich zu setzen. Eine Gottesverehrung ohne Opfer gibt es nicht. Das Tridentinum sagt also gewiß nicht zu viel, wenn es bemerkt (Sess. XXII, c. 1): Quam (mundam oblationem) non obscure innuit Apostolus Paulus Corinthiis scribens etc. Endlich ist noch Hebr. 13, 10 anzuführen: „Wir haben einen Opferaltar, von welchem zu essen diejenigen keine Macht haben, welche dem Zelte dienen." Diese Stelle wurde im Alterthum vielfach auf das Meßopfer bezogen und von den meisten Exegeten, namentlich seit der Reformation, so erklärt. Dagegen haben Thomas, Nicolaus von Lyra, Titelmann, Estius, Oswald, Stentrup und fast alle protestantischen Exegeten (nicht Böhme, Bähr, Ebrard u. A.) den Altar (θυσιαστήριον) vom Kreuz Christi und das Essen (φαγεῖν) bildlich vom geistlichen Genusse durch den Glauben verstanden. Das Tridentinum und der Katechismus haben, wohl mit Rücksicht auf den hl. Thomas, die Stelle auch nicht citirt. Zweifellos ist es, daß der Apostel im ganzen Briefe das einmalige Opfer am Kreuze zum Hauptthema hat. Dieß erheischte sein Zweck, die Judenchristen vom jüdischen Cultus zurückzuhalten. Daraus folgt, daß, wenn 13, 10 die Eucharistie erwähnt ist, dieß nur beiläufig geschehen konnte und durch den Wortlaut und Zusammenhang bewiesen werden muß. Jedenfalls kann sie nur in Verbindung mit dem Kreuzesopfer in den Gedankengang eingereiht werden, wonach auch im Meßopfer das einmalige Opfer vom Hohenpriester des Neuen Bundes dargebracht wird und beide im Wesen identisch sind. Beim Zusammenhang ist nicht nur das Folgende (V. 12), sondern auch das Vorhergehende zu berücksichtigen. Die Christen sollen durch die Gnade ihren Glauben befestigen, nicht durch Speisen (βρώμασι), d. h. Opferspeisen der Juden. Wenn nun der Apostel V. 10 von einem Opferaltar redet, von welchem diejenigen nicht essen dürfen, welche dem Zelte dienen, d. h. die jüdischen Priester, so muß man doch an ein wirkliches Essen einer geistlichen Speise denken, wie es 1 Cor. 10, 16 ff. der Fall ist. Zwar wird φαγεῖν ἐκ τινος auch bildlich gebraucht (Joh. 6, 50. 51); aber gewöhnlich dient es zur Bezeichnung des leiblichen Genusses (6, 26) und wird vom Apostel selbst auf den Genuß vom Opferfleisch bezogen (1 Cor. 9, 13; vgl. 7). Muß daher an das eucharistische Mahl gedacht werden, so kann auch der Altar nichts Anderes als der Tisch des Herrn sein (1 Cor. 10, 21), welcher schon von Ignatius als Altar bezeichnet wird; die Bezeichnung des Kreuzes als Altar (ara) ist spätern Ursprunges. V. 11. 12 sind aber eine Begründung für den Ausschluß der Priester; denn der Nachdruck liegt auf dem Tod außerhalb der Stadt, wodurch der Typus des Sündopfers am Versöhnungstage in Erfüllung ging. Die Juden hatten also keinen Antheil an Christus und seinem Opfer. Dieß ist um so mehr zu beachten, als beim jüdischen Opfermahl Gott der Gastgeber war, so daß die Gemeinschaft des Altars als ein Essen am Tische Gottes und Gott als Spender dieser Speise zu betrachten war. Das ge-

meinschaftliche Mahl der ersten Christen war also cultisch im überlieferten Sinne, eine Theilnahme am Tische Gottes, eine Opfermahlzeit, welche das Sühn-, Lob- und Dankopfer am Kreuz zur Grundlage hatte, aber durch die Erneuerung desselben die höhere Weihe erhielt. Die am Kreuz in vollendeter Weise realisirte Opferidee beherrscht das ganze Christenthum von Anfang an. Das Reich des Herrn ist nicht von dieser Welt, deßhalb müssen sich seine Jünger auf Opfer, Entbehrungen, Leiden gefaßt machen. Nur wer Christo das Kreuz nachträgt, kann sein Jünger sein und durch ihn zum Vater im Himmel gelangen. Diese Opfergesinnung bethätigte sich aber bei dem vom Herrn zur Erinnerung an sein Leiden und Sterben eingesetzten eucharistischen Opfer. Die Väter haben, wie schon die Verwendung der Malachiasstelle beweist, alsbald dieses Opfer gefeiert und auf dasselbe, als den Mittelpunkt des religiösen Lebens, alle geistigen Opfer des Dankes, Gehorsams, der Liebe u. s. w. bezogen. Besonders gab dazu Ps. 49 Veranlassung (Zeno, L. 1, tr. 15; Aug. Contra advers. legis et proph. 1, 18, 37; Enarr. in Ps. 49, 15 sq.). Aus diesen frommen Gebeten und Danksagungen mußte sich allmälig eine Liturgie entwickeln, wie sie in der Messe der alten Liturgien vorliegt (s. d. Art. Messe VIII, 1313 f.). Die gemeinsame Mahlzeit, zu welcher die Gläubigen die Gaben mitbrachten, war zugleich Ausdruck der brüderlichen Gemeinschaft, so daß alle Momente des Opferwesens zur Geltung kamen. Die Lehre vom eucharistischen Opfer wird aber auch von den Vätern als Lehre des Herrn vorgetragen. Schon die Apostellehre berichtet von dem Opfer (θυσία) der Christen in ihrem Leben und in der Eucharistie wie von einer selbstverständlichen Sache. Ignatius bezeichnet die Eucharistie als Fleisch unseres Erlösers, welcher für unsere Sünden gelitten und vom Vater in seiner Güte von den Todten auferweckt worden ist (Ad Smyrn. 7). Die wiederholte Erwähnung des Altars, durch den man mit dem Bischofe, den Presbytern und Diaconen in Verbindung tritt und die Zugehörigkeit zur Kirche documentirt, sowie die Bemerkung, daß durch die Feier der Liturgie die Kräfte des Satans gebrochen werden (Ad Phil. 4; Eph. 5. 13; Magn. 7; Trall. 7), zeigen den Zusammenhang mit dem Kreuze, an welchem die Macht des Satans zerstört wurde. Angesichts der Parallelstellen ist es nicht möglich, ἄρτος τοῦ θεοῦ (Ad Eph. 5) vom Heil, der Aussicht auf die Seligkeit, und ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου nur von der Gemeinschaft in der Gemeinde zu verstehen, vielmehr wurde diese Gemeinschaft durch das gemeinsame Opfer hergestellt und gestärkt und die gemeinsamen Gebete damit verbunden. Clemens von Rom (Ep. I ad Cor. c. 40—44) vergleicht die Bischöfe und Diaconen mit den Priestern und Leviten und ermahnt sie, die Opfer und Dienstleistungen (προσφορὰς καὶ λειτουργίας) nach der vorgeschriebenen Ordnung zu besorgen. Da δῶρα (προσφέρειν) und προσφοραί Wechselbegriffe bei Clemens sind und die λειτουργία der Bischöfe mit der Liturgie der alten Priester verglichen wird, so kann er nur an ein analoges Opfer im Neuen Bunde denken. Wenn dieß besteht, deutet er durch εὐχαριστεῖν an. Daß bei Justin die Abendmahlshandlung als Opferhandlung dargestellt wird, ist unbestritten. Ja es klingt bei ihm bereits die Unterscheidung von προσφορά (oblatio [Dial. 41; Apolog. 1, 67]) und θυσία (sacrificium [Dial. 117]) an. Jene besteht nicht bloß im Act der Darbringung, sondern zugleich im dargebrachten Gegenstand, Speise, Brod und Wein, diese in dem λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας. Doch ist kein bloßer Gebetsact gemeint, denn es erscheint ja der Vorsteher der Gemeinde als Opferspender; εὐχαριστίαν ποιεῖσθαι (Apolog. 1, 65) und εὐχαριστηθεῖσα τροφή (ib. 1, 66) können sich nicht auf einen Gebetsact beziehen, da Justin anderwärts denselben Gedanken mit προσφέρειν θυσίας, τουτέστι τοῦ ἄρτου τὴν εὐχαριστίαν καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τὴν εὐχαριστίαν (Dial. 41) und τὸν ἄρτον ποιεῖν, τὸ ποτήριον εὐχαριστοῦντας ποιεῖν (Dial. 70) wiedergibt, ποιεῖν aber die Summe der zur Liturgie gehörigen Acte, speciell „das Opfer darbringen" bedeutet. Justin hat in allen diesen Stellen (vgl. auch Dial. 116—118) die sacrificielle Seite der Eucharistie vor Augen, weßhalb er auch die ἀνάμνησις als Weihe- und Opferact besonders betont. Irenäus stellt gleichfalls die Eucharistie als ein wirkliches und wahres Opfer dar. Er verbindet προσφορά und θυσία mit einander und ist der erste der Väter vor Cyprian, welcher als Object Christus selbst bezeichnet (Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Judaei autem non offerunt: manus enim eorum sanguine plenae sunt: non enim receperunt verbum, quod [mit den besten Handschriften, nicht per quod] offertur Deo; Adv. haer. 4, 18, 4). Bei Irenäus kann man bereits die Hauptmomente: Darbringung, Umwandlung durch Gebet (Epiclese) und Communion unterscheiden. Tertullian beschreibt das eucharistische Opfer als eine fortwährende Repräsentation des Kreuzesopfers in der Kirche. Cyprian braucht also keinen „neuen Opferbegriff im Cultus" aufzustellen, sondern nur das Ueberlieferte genauer zu bestimmen und auszubilden, indem er die Zusammengehörigkeit des Abendmahlsopfers mit dem speciellen Priesterthum, die Beziehung zum Kreuzesopfer hervorhebt und die Abendmahlsfeier unter den Gesichtspunkt der Incorporation der Gemeinde und der Einzelnen in Christus stellt. Sacrificium, sacrificium celebrare und andere sind ihm geläufige Ausdrücke; die consecrirten Elemente, der Leib und das Blut Christi, gelten ihm als die Objecte des Opfers, die Früchte des Opfers werden Allen zu Theil, selbst den abwesenden Brüdern und Schwestern, deren im Opfer und Gebet gedacht wird (Nam si Christus Jesus Dominus et Deus noster

ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum ... offert in ecclesia Deo Patri; Ep. 63, 14). Die Fragmente Hippolyts sind zwar stark angezweifelt, aber aus dem zweifellos Aechten läßt sich doch erkennen, daß er mit Cyprian übereinstimmt, und daß die in Rede stehende Opfervorstellung damals allgemein war. Vom 4. Jahrhundert an ist überhaupt jeder Zweifel ausgeschlossen, wie Eusebius und Cyrill (vgl. Nicaenum can. 18: προσφέρειν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ) einerseits, Ambrosius und Augustinus andererseits beweisen. Von da an kann es sich nicht mehr um den Beweis für das Vorhandensein des Opfers, sondern nur noch um die Erklärung desselben handeln. Augustinus sagt (De civ. Dei 10, 20): Per hoc (sacrificium) et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio: Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium; er nennt die Eucharistie sacramentum memoriae (C. Faust. 20, 21) und findet diese Rückbeziehung auf das Kreuzesopfer der Hinweisung der alten Opfer auf das messianische Opfer verwandt. Fulgentius, Cäsarius u. A. haben die Identität beider Opfer neben der verschiedenen Weise der Opferung weiter untersucht. Leo I. feiert nach 1 Cor. 5, 7 Christus als das Osterlamm, welcher sich als neues und wahres Versöhnungsopfer außerhalb des Lagers kreuzigen ließ, damit nach dem Aufhören des Geheimnisses der alten Schlachtopfer ein neues Opfer auf den neuen Altar gelegt werde, und das Kreuz Christi nicht der Altar des Tempels, sondern der Altar der Welt sei. Wo die Mannigfaltigkeit der fleischlichen Opfer aufhört, ersetzt das eine Opfer des Leibes und Blutes all' die verschiedenen Opfer. Denn Jesus ist das wahre Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt (Serm. de pass. 8, 5. 7). Gregor I. hat die Ausdrücke eucharistia, missa, sacrificium, oblatio, hostia, sacramentum passionis, communio. Die mittelalterliche Theologie hat sich dieser Lehre angeschlossen, und die Kirche hat danach entschieden. Das vierte Lateranense lehrt: In qua (sc. ecclesia) idem ipse sacerdos est et sacrificium Jesus Christus: cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur (Denzinger, Enchir. n. 357). In dem den Waldensern vorzulegenden Glaubensbekenntniß wird der Glaube an das Opfer der Eucharistie gefordert. Martin V. verwarf die hussitische These, es sei im Evangelium nicht begründet, daß Christus die Messe angeordnet habe (Denzinger l. c. n. 370. 481). Da die Reformatoren das Meßopfer als eine „vermaledeite Abgötterei", als einen „vom Papst erfundenen Teufelsgreuel" auf's Heftigste bekämpften, so sah sich das Concil von Trient veranlaßt, diese Lehre ausführlich zu behandeln. Dieß geschah in der 22. Sitzung. Das erste Kapitel handelt von der Einsetzung, das zweite von dem propitiatorischen Charakter des heiligen Meßopfers. Can. 1 wird dasselbe als verum et proprium sacrificium bezeichnet; can. 2 wird die Einsetzung der Apostel zu Priestern und der Auftrag, zu opfern, vertheidigt; can. 3 der Irrthum zurückgewiesen, daß dasselbe nur ein Opfer des Lobes und Dankes oder eine leere Erinnerung an das Kreuzesopfer sei. In dieser Lehre vom Meßopfer und dem damit zusammenhangenden besondern Priesterthum liegt der tiefste Grund des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus. Das tridentinische Glaubensbekenntniß enthält den Satz: ... in missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis. Ebenso wurde die 45. These des Bajus verworfen (Sacrificium missae non alia ratione est sacrificium quam generali illa, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhaereat; Denzinger l. c. 925).

2. Das Wesen des heiligen Meßopfers. Von dem oben ausführlicher dargestellten Opferbegriff kann hier um so mehr ausgegangen werden, weil das Meßopfer nicht ein absolutes, sondern ein relatives, durch seinen Zusammenhang mit dem Kreuzesopfer näher bestimmtes Opfer ist; denn daraus folgt, daß es bei der Identität des Opfernden und der Opfergabe doch in der Opferweise mehr einen repräsentativen Charakter hat. Was zunächst die Tradition der Kirche betrifft, so gehen die Väter auf den specifischen Opfercharakter nicht näher ein, obwohl Tertullian und Cyprian bereits bedeutungsvolle Anweisungen geben. Chrysostomus betont die Identität mit dem Kreuzesopfer und vergleicht den Vorgang mit dem Feuer, welches Elias vom Himmel herabgerufen hat, um das Opfer auf dem Altar zu verzehren. Der Priester bringt den heiligen Geist herab und verrichtet ein Bittgebet, daß die Gnade auf das Opfer herabkomme, durch dasselbe alle Herzen entzünde und glänzender mache als das im Feuer geläuterte Silber (De sac. 3, 4; 6, 4; In Ep. ad Hebr. Hom. 17, 3). Gregor I. findet ähnlich wie Augustin (De civ. Dei 10, 6) den Hauptzweck in der Vereinigung (communio) mit Christus, dessen Leib die Gläubigen bilden. Im Mittelalter wiegt der Begriff der memoria und repraesentatio vor. Das Meßopfer ist eine immolatio Christi, weil es eine imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio. Die nähere Erklärung des Opferactes war je nach der vom Opfer festgehaltenen Theorie verschieden. Jedenfalls konnte aber dieser Act nicht im Offertorium gesucht werden, weil in diesem Brod und Wein, nicht der Leib und das Blut Christi dargebracht werden, und zwar vom Priester (mit der Gemeinde), nicht von Christus, der in der Consecration mit seinen eigenen Worten eingeführt wird. Wenn mitunter

Brod und Wein als Gaben bezeichnet werden, so ist diese Bezeichnung, wie schon beim Apostel, von der äußern Erscheinung genommen. Es gehört ja bei allen Opfern nicht bloß die Materie, sondern auch die daran bewirkte Veränderung (per modum termini) zum Opfer. Der hl. Thomas, Bonaventura u. A. verlegen den Opferact in die Consecration; Andere verbinden damit die Communion (so Bellarmin, die Salmanticenser, Tournely) oder verlegen jenen Act in das Brodbrechen, das Eintauchen der Partikel in den Wein und die Communion (so Canus; vgl. auch Hoppe, Die Epiklesis, Schaffhausen 1864, 323). Doch hat letztere Ansicht wenig Anhänger gefunden, weil das Brechen sich nur auf die Species, nicht auf den Leib Christi bezieht. Wenn dem hl. Chrysostomus, welcher die Identität des eucharistischen mit dem verklärten Leibe scharf hervorhebt, die Meinung zugeschrieben wird, daß der wirkliche Leib gebrochen werde (In 1 Cor. Hom. 24, 2), und diese elementare Auffassung bis auf Berengars Zeit ausgedehnt wird, so legt man auf den Wortlaut ein zu großes Gewicht. Aber auch bei der Communion bezieht sich die Veränderung (Vernichtung) bloß auf die Gestalten. Dagegen ist auch in der Consecration nicht durch Wandlung der Substanz (Suarez) oder mystische Tödtung des himmlischen Leibes in der Trennung von Leib und Blut (Lessius), sondern durch die getrennten Gestalten an sich eine Erinnerung und Repräsentation des Vorgangs am Kreuz hergestellt. In dieser Trennung kann man auch eine immutatio hostiae erkennen, insofern der ganze Christus nur per concomitantiam zugegen ist (Vasquez, Tournely). Andere (Lugo, Franzelin) suchen zwischen Vasquez und Lessius zu vermitteln, indem sie die Consecration (und Communion?) als Opferhandlung betrachten und die Destruction in der Selbstentäußerung und Selbstvernichtung finden. Der verklärte Christus versetze seinen Leib mittels der Consecration in den niedrigen sacramentalen Zustand, in welchem er auf dem Altar erscheine, und sei ohne den Gebrauch der leiblichen Sinne gegenwärtig. In dieser Erniedrigung und in diesem Nichtgebrauch der Sinne, ja in der Suspension der organisch-sinnlichen Thätigkeiten bis zur commixtio corporis et sanguinis bestehe das Wesen des Opfers, weil der Zustand des Todes vollständig realisirt sei. Allein abgesehen davon, daß diese Suspension ein schwer begreifliches Theologumenon ist, wäre doch in Wahrheit keine Destruction vorhanden, sondern nur der Schein einer solchen erweckt; denn der verklärte Leib kann in keiner Weise zerstört oder verstümmelt werden. Man bleibt daher besser bei der memoria und repraesentatio stehen und findet die immutatio in der durch die Verwandlung unter getrennten Gestalten, die zum Wesen des repräsentativen Opfers nothwendig sind, angedeuteten Absicht, Gott zu versöhnen, und in der feurigen Liebesgabe des Gottmenschen. „Alle Liturgien betrachten das wirkende heilige Opferfeuer als Sinnbild des in der eucharistischen Wandlung wirksamen Feuers des heiligen Geistes" (Scheeben, Dogmatik III, 401). Wie die alttestamentlichen Opfergaben durch Verbrennung der askara (i. e. gleichsam gewandelt wurden und als heilige nur vom Priester genossen werden durften, so wird auch die neutestamentliche Opferspeise bei der Opferthat Christi durch dessen heiligen Geist als Altarfeuer gewandelt und geheiligt, so daß sie nur von Reinen genossen werden darf. Daher ist das höchste Ziel die Vereinigung mit Gott, welche in der Communion auf die vollkommenste Weise bewirkt wird. Die Communion gehört also wenigstens zur Integrität des Opfers. Beschränkt sie sich auf den Priester, so hat sie in den genannten blutigen und unblutigen Opfern des Alten Testaments ein Vorbild. In der Consecration ist das Brandopfer, in der Communion des Priesters das Sündopfer, in der allgemeinen Communion das Friedensopfer verwirklicht. Eugen IV hebt die Repräsentation (Ad Armenos, bei Denzinger, Ench. n. 593), das Tridentinum die Repräsentation und das Gedächtniß (memoria) hervor, verwirft aber die nuda commemoratio, welche als geschichtliche Erinnerung ohne realen Zusammenhang mit dem Kreuzesopfer wäre und die wirkliche Gegenwart im Sacrament ausschließen würde; vielmehr finde eine applicatio des Kreuzesopfers zur Nachlassung der Sünden statt. Das Meßopfer ist Lob-, Danksagungs- und Sündopfer (... in divino hoc sacrificio ... idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit ... Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Sess. XXII, c. 2). Der Unterschied des relativen Meßopfers vom absoluten Kreuzesopfer ist aber nicht bloß accidentell (Sotus, Valentia, Vasquez), sondern specifisch (Suarez, Lugo, Pasqualigo). Der Zusammenhang wird am besten hergestellt, wenn man, wie die Wirksamkeit Christi in der Kirche überhaupt, so seine Opferthätigkeit im Meßopfer als Fortsetzung der Menschwerdungs- und Erlösungsthätigkeit auffaßt und so das gesammte Werk Christi vom Et verbum caro factum est bis zum Consummatum est fortwirkend denkt. Freilich kann Christus nicht mehr verdienen, aber dennoch ist eine perennirende Activität Christi zum Zwecke unserer Heiligung denkbar, durch welche fort und fort die Früchte des Erlösungswerkes applicirt werden. Das im Himmel ewig gegenwärtige Kreuzesopfer wird uns, die wir an Zeit und Raum gebunden sind, nach den Formen unseres Seins und Erkennens vergegenwärtigt.

3. **Die Wirkungen des heiligen Meßopfers.** Aus der Verbindung mit dem Kreuzesopfer und der Charakterisirung desselben als Lob- und Anbetungsopfer (sacrificium latreuticum), Dankopfer (s. eucharisticum), Bittopfer (s. impetratorium) und Sühnopfer (s. propitiatorium)

rium) folgt, daß das Meßopfer die unendlichen Früchte des Kreuzesopfers der Kirche und den Einzelnen zuwendet. Auf die Nachlassung der Sünden und Strafen bezieht sich vor Allem das, was die Väter von einer Tilgung der Sünden durch die Communion berichten (Si mortem annuntiamus, annuntiamus remissionem peccatorum. Si quotiescunque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur, debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur. Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam; Ambr. [Maxim.] De sacr. 4, 6, 28). Die Väter berufen sich hierfür auf die Einsetzungsworte und auf das „Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt". Cyprian, Ambrosius u. A. wie die Griechen stimmen darin überein, daß durch dieses heilbringende Opfer die Sünden dieser Welt getilgt werden. Zur Zeit des ersten Abendmahlsstreits galt die Lehre von der Messe als dem täglichen Opfer für die Sünden bei beiden Parteien. Sie brauchte nicht erst durch Paschasius sichergestellt zu werden, sondern war längst durch den paulinischen Einsetzungsbericht und die kirchliche Liturgie gesichert. Im Mittelalter wurde sie allgemein vorgetragen (Quamvis ergo haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis, pro quibus offertur vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suae devotionis, et non pro tota poena; S. Thom., Summa th. 3, q. 79, a. 5). Doch ist die Messe nicht die nächste Ursache für die Nachlassung der Todsünden, sondern Ursache nur insofern, als sie die Gnade der Contrition erwirkt. Damit ist schon angedeutet, daß die Wirksamkeit des Meßopfers ex opere operato doch anders aufzufassen ist als bei den Sacramenten. Denn das Opfer ist in erster Linie zur Ehre Gottes, das Sacrament zur Heiligung des Menschen eingesetzt. Bei diesem tritt die Wirkung nothwendig mit dem Empfang ein, bei jenem ist sie für die Einzelnen eine mittelbare. Selbst wenn einzelne Scholastiker (z. B. Cajetan) geradezu die Nachlassung der nach der Taufe begangenen Sünden als Wirkung bezeichnen, so schließen sie die anderen Mittel doch nicht aus. Durch diese Zuwendung der objectiven Wirkung des Meßopfers per modum impetrationis und demgemäß auch ex opere operantis wird das Maß der Gnade wesentlich nach der sittlichen Leistung bestimmt. Wie im Kreuzesopfer objectiv die Sünden aller Menschen gesühnt sind, diese Sühnung aber den Einzelnen subjectiv zugeeignet werden muß, so werden auch im Meßopfer der göttliche Zorn beschwichtigt und actuelle Gnaden dem Sünder erwirkt, aber letztere können nur den Empfänglichen, Demüthigen, Reumüthigen zu Theil werden. Dadurch erhält das Opfer mit dem Charakter des Dankes für alles, was der Schöpfer und Erlöser für uns gethan hat, zugleich den Charakter eines Bittopfers um die Gnaden, welche Christus im Opfer verdient hat. Die Bitte ist aber, wie der Dank, allgemein. Das Opfer am Kreuz wurde für alle Menschen dargebracht; das eucharistische Opfer kann gleichfalls nur die Begnadigung der ganzen Menschheit zum Zweck haben. Das Meßopfer ist das große Versöhnungs-, Lob- und Bittopfer, durch welches der Zorn Gottes besänftigt, seine strafende Hand von der Menschheit zurückgehalten und ihm die höchste Verehrung dargebracht wird. Deßhalb ist es auch der katholischen Frömmigkeit eigen, beim heiligen Opfer Aller zu gedenken, für Alle zu beten (vgl. 1 Tim. 2, 1 ff.). „Wir opfern für das Heil des Kaisers, aber unserem und seinem Gott, aber so, wie Gott es befohlen hat, in reinem Bittgebet" (Tertull. Ad Scap. 2). „Bei jenem Opfer der Versöhnung rufen wir Gott an für den allgemeinen Frieden der Kirche, für die gute Ordnung der Welt, für die Könige, Soldaten und Bundesgenossen; für die Kranken und für alle, die der Hilfe bedürfen, bitten wir und bringen dieses Opfer dar" (Cyrill. Catech. myst. 5, 8). Diese Bedeutung der commemoratio vivorum ist so alt und allgemein, daß sie ein allgemeiner Beweis für die Wirkungen des Meßopfers ist; doch ist die Bitte von der speciellen Zuwendung der Wirkung des heiligen Opfers (applicatio) zu unterscheiden. Von dieser sagt schon Augustinus, daß sie nur an Glieder der Kirche geschehen könne (De anima 1, 9, 10), wozu Thomas bemerkt: „für wirkliche oder mögliche Glieder". Für diese kann aber das Opfer in geistigen und leiblichen Nöthen applicirt werden. — Die commemoratio mortuorum ist nicht weniger alt. Im Martyrium des hl. Polycarp (c. 18) und des hl. Ignatius (c. 7) finden sich bereits die Andeutungen für den gemeinsamen Gottesdienst am Todestag. Man feierte denselben „sowohl zum Andenken derjenigen, welche die Kämpfe schon bestanden haben, als zur Uebung und Vorbereitung der Nachkommen zu gleichem Kampfe". Der 13 Jahre nach Ignatius verstorbenen Symphorosa wurde eine Feier am Todestage veranstaltet. In den Cömeterialkirchen feierte man die oblatio pro defunctis, das eucharistische Opfer für die Seelenruhe der Verstorbenen und mit den armen Brüdern das Todesliebesmahl. Tertullian und Cyprian gebrauchen bereits den Ausdruck offerre pro defunctis. Besonders gern hielt man diese Opfer in den Grabanlagen (memoriis) der Martyrer. Augustinus hat für seine Mutter das heilige Opfer dargebracht. Doch gilt auch hier für die specielle Zuwendung obiger Grundsatz. Diese Fürbitten nutzen bloß den Würdigen, nicht Allen. Für die bis zum Tode Unwürdigen darf man gar nicht beten (Aug. De civ. Dei 21, 24; Gregor. I. Mor. 34, 19, 38). Denen, welche sie nutzen, bringen diese Bitten volle Nachlassung oder mildern wenigstens ihre Pein (Aug. Ench. 110). Auch nach Chrysostomus darf man nur für die im Glauben Abgeschiedenen opfern; für die Katechumenen darf man nur Almosen darbringen (In Ep. ad Phil. Hom. 3, 4). Mit der weitern

Verbreitung des Christenthums und der Lauigkeit der Gläubigen wurden die Privatmessen, in welchen der Priester allein communicirte und oft mit dem Meßdiener allein in der Kirche war, häufiger. Dadurch traten auch die Oblationen der Gläubigen zurück und wurden zum Theil durch das Meßstipendium (s. d. Art.) ersetzt. Durch die Application wird demjenigen, für welchen das Opfer dargebracht wird, der fructus ministerialis s. medius zugewendet; denn seit Scotus unterscheidet man den fructus generalissimus für alle Gläubigen, fructus specialissimus für den Priester und fructus ministerialis für die Application, oder auch fructus generalis, individualis, ministerialis. Diese applicatio per modum impetrationis kann, wie aus der dargestellten Väterlehre, aus Entscheidungen der Kirche und aus der Bedeutung des kirchlichen Opfers hervorgeht, nur für Glieder der streitenden oder leidenden Kirche geschehen, und auf solche muß daher der Priester sie beschränken; doch wird in neuerer Zeit vielfach einer weiter gehenden Praxis das Wort geredet, falls das Aergerniß vermieden wird. Eine Zusammenfassung der Wirkungen gibt das Tridentinum. Als geistige Güter nennt es die Gaben der Buße und der Nachlassung der Sünden für die gut Disponirten, als leibliche Güter die Unterstützung in allen Nöthen, welche mit den Folgen der Sünde auf Erden verbunden sind. Sodann lehrt es, das Meßopfer sei wahrhaft sühnend, weil es die unblutige Wiederholung des Kreuzesopfers sei, und verleihe denen, welche mit rechtem Glauben und ehrfurchtsvoller Gesinnung und zerknirschtem Herzen zu Gott hinzutreten, Barmherzigkeit und Hilfe zur rechten Zeit. Ja, durch dieses Opfer versöhnt, verleihe der Herr die Gabe der Buße und lasse auch die größten Verbrechen nach (crimina et peccata etiam ingentia dimittit). Weil aber das Meßopfer identisch mit dem Kreuzesopfer sei, so geschehe dadurch dem Kreuzesopfer in keiner Weise Eintrag, sondern es würden vielmehr die Früchte des letztern durch jenes in reichlichstem Maße empfangen. Da hier die subjective Seite sehr betont ist, so besteht kein Widerspruch mit dem ersten Kapitel, wo von der Applicirung der heilsamen Frucht des Kreuzesopfers zur Nachlassung der täglichen Sünden die Rede ist. Deßhalb könne die Messe für die Sünden, Strafen, Genugthuungen und andere Bedürfnisse der Gläubigen, aber auch für die in Christus Verstorbenen, welche noch nicht vollständig gereinigt seien, nach apostolischer Tradition dargebracht werden. Zur vollen Theilnahme der Gläubigen würde auch ihre Communion nothwendig sein, da eben in dieser die Vermittlung des Meßopfers zwischen dem Kreuzesopfer und den Sacramenten zur Geltung kommt. Deßhalb wünscht die Synode die Communion der Anwesenden; wenigstens sollen sie sich durch die geistliche Communion mit dem Priester bei der Communion vereinigen. Zur Anwesenheit verpflichtet sind die Gläubigen an allen Sonn- und Festtagen. Dieser Verpflichtung entsprechend muß der Priester, welcher die Seelsorge (cura animarum) hat an diesen Tagen für seine Gemeinde appliciren (vgl. Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 14 De ref.). Letztere Pflicht besteht auch für die aufgehobenen Feiertage; doch ist hierfür in manchen Diöcesen die Annahme eines Stipendiums gestattet, mit der Verpflichtung, dasselbe zu allgemeinen Diöcesanzwecken an den Bischof abzuliefern.

Literatur. Zur allgemeinen Geschichte des Opferwesens vgl. außer den gelegentlich citirten Schriften noch Chantepin de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Freib. 1887—1889; zum griechisch-römischen Cultus die Handbücher über die Alterthümer von Becker-Marquardt (2. Aufl. Leipz. 1876—1887), Hermann (3. Aufl., Freib. 1882—1892) u. A. und die Art. Sacerdote-Sacra, Sacrificia in der (gegenwärtig in 2. Aufl. erscheinenden) Realencyklopädie d. classischen Alterthumswissenschaft von Pauly-Teuffel. Zu den alttestamentlichen Opfern: Becanus, De triplici sacrificio, naturae, legis, gratiae (Opusc. II, Lugduni 1631, 583 sqq.); Outram, De sacrificiis libri duo, Lond. 1677 (Amstelod. 16[illegible]); Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mos. Cultus, ihre Liturgie, ihre symbolisch-typische und dogmat. Bedeutung, Regensburg 1848; Ders., Das Opfer des alten und neuen Bundes, ebd. 1870; [illegible] Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte, Mainz 1861; Wangemann, Das Opfer nach der Lehre der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, Berlin 1866; Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel, 2. Aufl., München 1869; Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterth., Bielefeld u. Leipzig 1884 f.; Schm[illegible], Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opferthora, in den Theolog. Studd. und Krit. 1891, 205 ff. Zum Opfer Christi vgl. d. Art. Erlösung; ferner Tanner, Cruentum Christi sacrificium incruent. missae sacr. explicatum, Pragae 1669; Thomassinus, Dogmata theologica: De incarn. l. 10, Paris. 1680; [illegible]trup, Praelectiones dogmaticae de verbo incarnato II, Oeniponte 1889, 205 sq.; [illegible] Die Lehre von der Genugthuung Christi, [illegible]born 1891. Ueber das hl. Meßopfer sind d. [illegible] Messe und die Schriften von Valentia, Bellarmin, Vasquez, Suarez, Lugo, Salmanticenses, [illegible]ligo u. A. zu vergleichen; ferner Kössing, [illegible] Erklärung der hl. Messe, 3. Aufl., Regensb. [illegible]; Gihr, Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt, 5. Aufl., Freiburg [illegible]; Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der [illegible] drei Jahrhunderte, Regensburg 1892; Sch[illegible], Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche, Freiburg 1893, 432 ff. [illegible] [Tübinger] Theologische Quartalschrift [illegible] 177 ff. [Schanz.]

Opfergang, s. Oblationen.

Opferstock, ein geschlossener Behälter, welcher zur Aufnahme von freiwilligen Geld- und anderen Spenden (Opfer) für kirchliche oder wohlthätige Zwecke dient und an einer leicht zugänglichen Stelle in oder vor den Kirchen, Spitälern und Wohlthätigkeitsanstalten angebracht und mit einer Oeffnung zum Einlegen der Opfergaben versehen ist; die Bestimmung der Einlagen wird in der Regel durch eine Aufschrift angezeigt. Wie im Tempel der Juden bereits zur Zeit des Königs Joas (4 Kön. 12, 9. 2 Par. 24, 8 ff.) zur Aufnahme der Tempelsteuer und anderer Spenden Geldladen (שׁוֹפָרוֹת, γαζοφυλάκιον) angebracht waren (vgl. Schegg, Biblische Archäologie, Freiburg 1887, 457), eine Einrichtung, welche noch zur Zeit Christi bestand (Marc. 12, 41. Luc. 21, 1. Joh. 8, 20), so hatten auch die christlichen Kirchen durch alle Jahrhunderte Sammelkasten (corbona, arca, capsa), um die Spendung von Almosen und von Beiträgen für kirchliche Bedürfnisse ohne Aufsehen zu ermöglichen oder zu erleichtern. Wenn große kirchliche Interessen eine allgemeine Unterstützung erforderten, wurde durch die Päpste oder Bischöfe, wie durch Innocenz III. zu Gunsten des Kreuzzuges, die Aufstellung besonderer Opferkasten angeordnet. Wie noch jetzt in manchen Gegenden, so waren auch in Oberitalien zur Zeit des Mailänder Provinzialconcils von 1576 (s. Acta eccl. Mediol., ed. Paris. 1645, 212) in den Kirchen selbst Sammelkasten zur Aufnahme von Getreide, Gemüse u. dgl. eine altherkömmliche Einrichtung. In früheren Zeiten werden, wie noch jetzt, diese Stöcke von mannigfacher Art gewesen sein: hölzerne oder metallene Kasten, welche bald an einen Pfeiler, eine Wand festgeklammert, bald in das Mauerwerk eingefügt sind, oder ein Pfeiler, eine niedrige Säule von Stein oder Holz. Der deutsche Name wie das mittelalterliche truncus (französisch tronc) deutet darauf hin, daß als Opferstock zumeist ein ausgehöhlter Block oder Baumstumpf hergerichtet oder jenem eine ähnliche Form gegeben wurde; eiserne Beschläge boten die nöthige Sicherheit, Schnitz- und Meißelarbeit sorgte für einen entsprechenden Schmuck. — In einzelnen Gegenden nennt man Opferstock auch ein Leuchtergerüst, einen Lichterrechen, auf welchen brennende Kerzen zu Ehren eines Heiligen vor seinem Bilde oder auch bei dem Todtenofficium und bei der heiligen Messe zum Troste der Abgestorbenen aufgestellt werden. [K. Schrod.]

Opferung Mariä, s. Marienfeste VIII, 817 f.

Opferung Mariä, Congregationen von der, s. Maria, Orden und Congregationen VIII, 732 f.

Ophel, s. Jerusalem VI, 1312. 1318.

Ophir (אוֹפִיר), im A. T. 1. Personenname für einen Abkömmling Sems, einen der 13 Söhne Jectans (Gen. 10, 29. 1 Par. 1, 23). Die letzteren erscheinen, soweit sie anderweitig bekannt sind, als Stammväter von ebenso vielen arabischen Stämmen, deren Wohnplätze wegen der Bemerkung Gen. 10, 30 im südlichen Arabien zu suchen sind (s. d. Art. Arabien I, 1196). — Insofern auch diese Wohnplätze den Namen der betr. Stämme tragen, ist Ophir 2. der Name eines Landes, welches wegen der Gen. 10, 29 eingehaltenen Anordnung in der Nähe des bekanntern Saba (s. d. Art.) gesucht werden muß. Dasselbe ist hauptsächlich als Ziel von Salomons überseeischen Handelsunternehmungen bekannt geworden (3 Kön. 9, 28; 22, 49; 1 Par. 29, 4). Als Hauptproduct dieses Landes erscheint Gold, neben welchem nur einmal (3 Kön. 10, 11) auch ein kostbares Holz genannt wird. Die Angaben der heiligen Schrift machen wahrscheinlich, daß das Gold in Ophir gewonnen, nicht als in einem Emporium erhandelt wurde; denn von ausgeführten und zum Tausch verwendeten Landesproducten ist keine Rede, und im hebräischen Text des A. T. heißt edles Gold nicht bloß Ophirgold (z. B. 1 Par. 29, 4. Ps. 45, 10), sondern auch einfach Ophir (Job 22, 24). Da nun früher die Ansicht bestand, in Arabien sei niemals Gold gefunden worden, so ward Ophir nach vielerlei anderen Stellen an den Küsten des indischen Oceans verlegt. Josephus (Antt. 8, 6, 4) erklärt die Halbinsel Malacca für das salomonische Goldland; andere Gelehrten suchten dasselbe an der Ostküste von Afrika, noch andere in Ostindien, wieder andere an der Ostseite Asiens; selbst Hispaniola in Amerika ward zur Zeit seiner Entdeckung mit dem biblischen Ophir identificirt. Die mannigfaltigen hierüber geäußerten Ansichten sind verzeichnet und beurtheilt in W. Smith's Dictionary of the Bible s. h. v. Jetzt aber hat Sprenger in seinem Buch „Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus", Bern 1875, 52 ff., gezeigt, daß an der Westküste von Jemen einst reiche Goldlager ausgebeutet wurden, und Burton, der im Auftrage des ägyptischen Khedive 1876 und 1877 diese Küste untersuchte, fand die alten Bergwerke wieder auf, über welche er, freilich mit irrthümlicher Bezeichnung, in den Werken The Gold Mines of Midian and the Ruined Midianite Cities, 2. ed., London 1878; The Land of Midian (revisited), 2 vols., London 1879, Aufschluß gab. Als weitere aus Ophir gewonnene Handelsgegenstände werden 3 Kön. 10, 11 auch kostbare Hölzer und Edelsteine genannt, als deren Heimat das südliche Arabien wohl anzusehen ist; nur irrthümlich aber werden Elfenbein, Affen und Pfauen als Ausfuhrartikel von Ophir angenommen, da an den betr. Stellen (3 Kön. 10, 22. 2 Par. 9, 21) diese Gegenstände als Ergebniß von Seefahrten bezeichnet werden, welche nach dem spanischen Tartessus, sei es um Afrika herum oder durch den damals benutzbaren Kanal bei Suez, unternommen wurden. [Kaulen.]

Ophiten (Ophianer, Serpentini, Schlangenbrüder), eine gnostische Secte, die von der Schlange (ὄφις) ihren Namen erhielt. Die Schlange spielte nämlich eine Hauptrolle in ihrem System, insofern sie den Fall des Menschen veranlaßt hat, der aber für sie der Uebergang zur Gnosis ist. Die Secte

bestand jedenfalls schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts, da bereits Irenäus sie kennt (Adv. haer. 1, 30) und Celsus ihr Diagramma zu seinen Angriffen gegen das Christenthum benutzte (Orig. C. Cels. 6, c. 25. 29). Nach Origenes rühmten sie sich, einen gewissen Euphrates zu ihrem Urheber zu haben (l. c. c. 28), der nach Moragenes durch Apollonius von Tyana in der Magie unterrichtet sein sollte (l. c. c. 41) und zuerst in Syrien, dann in Rom lehrte, wo er bei den Kaisern Trajan und Hadrian in nicht geringer Gunst stand. Dieser Euphrates ist aber wahrscheinlich kein Anderer als der in den Philosophumenen des Origenes genannte Stifter der Peraten (4, 2; 5, 13; 10, 10), die nur eine von den vielen Schulen bildeten, in welche die ophitische Gnosis zerfiel. Ob auf Euphrates das ganze ophitische System zurückzuführen ist, bleibt zweifelhaft. Nach ophitischer Lehre war von Ewigkeit nichts als der Bythos und die Materie, die sich in Wasser, Finsterniß, Abgrund und Chaos gliedert. Jener war das Urlicht und zugleich der Urmensch, dessen erste Emanation die Ennoia war, die als zweiter Mensch gedacht wird. Der dritte Aeon war weiblichen Geschlechtes. Man nannte ihn das erste Weib, die Mutter alles Lebens, die Weisheit Gottes, den heiligen Geist. Aus der Verbindung dieses dritten Princips mit den beiden ersten sei ein viertes entsprungen, das Christus heißt. Aus diesen vier Potenzen bestand das Pleroma. Indeß war aus jener Verbindung noch ein anderer unvollkommenerer Aeon entstanden, der den Namen Prunicus oder Sophia führt. Nun nahmen der erste und der zweite Mensch die Mutter oder den heiligen Geist, der bisher über den Elementen geschwebt hatte, zugleich mit Christus in ihre Wohnung oder den Bythos. Diese ophitische Viereinigkeit bildet die wahre heilige Kirche. Die (niedere) Sophia aber, welche von ihren Vätern einen Theil des Lichtes und von ihrer Mutter eine wollüstige Neigung (daher der Name Prunicus) zur Materie hatte, stürzte sich in das ihr nächste Element, das Wasser, und drang bis zum dritten, dem Abgrund, vor. Die Materie, welche den in der Sophia vorhandenen Lichttheil verspürte, drang mächtig auf sie ein und verhinderte sie, zur Lichtwelt, aus welcher sie gefallen war, zurückzukehren. Sie bewohnte nun den von ihr hervorgebrachten Lufthimmel, welcher zwischen Gott und der Materie als Scheidewand diente. In diesem Zustande zeugte sie den Jaldabaoth, der seinerseits sieben andere Engel hervorbrachte und somit an der Spitze einer Ogdoas steht. Diese Engel bewohnten die großen Körper, welche wir Planeten nennen. Jaldabaoth wollte über die anderen Planetenfürsten eine Oberherrschaft ausüben, was sich diese jedoch nicht gefallen ließen. Hierüber erbittert, blickte er leidenschaftlich in die Hefe der Materie hinab und erzeugte aus ihr einen sehr unvollkommenen Geist, welcher die Gestalt einer Schlange hatte. Triumphirend über all diese Werke, beanspruchte er wieder von den Planetenfürsten göttliche Verehrung. „Ich bin der Vater und Gott," rief er, „und über m[illegible] ist keiner." Die Sophia Prunicus überführte ih[illegible] der Lüge, indem sie ihn auf das oberste Princ[illegible], den Urmenschen oder Menschensohn, hinwies. Bestürzt von diesem Worte, rief Jaldabaoth: „Komm[illegible], laßt uns den Menschen machen nach unse[illegible] Bilde." So wurde die Schöpfung des Mensch[illegible] durch eine auf den Demiurgen Jaldabaoth geschehene Einwirkung des Urmenschen (des höch[illegible] Princips) veranlaßt, und es ist klar, daß d[illegible] Menschengeschlecht an beiden Principien, an Ge[illegible] und Materie, theilhaben mußte. Der nun erschaffene Mensch, Anfangs seelenlos, empfing unt[illegible] Einwirkung der Sophia von Jaldabaoth das ge[illegible] Vermögen, den Nus und die Enthymesis; er e[illegible] sich sogleich zum Urmenschen mit Verachtung sein[illegible] Schöpfer. Das war der Anfang des Abfalles v[illegible] Jaldabaoth. Indeß suchte dieser den Adam dur[illegible] die Hervorbringung des Weibes vom Höhern abzulenken, ein Plan, den die Sophia hinter[illegible] Sie ließ die Schlange in's Paradies eindrin[illegible] und durch dieselbe die beiden Menschen verle[illegible] das Gesetz des Jaldabaoth zu übertreten; ge[illegible] dieser Ungehorsam führte sie zur Erkenntniß des höchsten Gottes. Darüber erzürnt, jagte Jaldabaoth, der Weltbeherrscher, sie aus dem Paradies. Seither blieben sie und ihre Nachkommen [illegible] Drucke desselben sowie den verderblichen Ein[illegible] des schlangenartigen Satans und seiner Engel au[illegible] gesetzt. Doch zu ihrem Heile wirkte Sophia[illegible] wußte sogar Jaldabaoths Anschläge ihrem [illegible] dienstbar zu machen. Sie hinderte die falschen [illegible] pheten, sein Lob zu verkünden, wie ihnen be[illegible] war, und nöthigte sie, höhere Wahrheiten v[illegible] höchsten Gott und dem zukünftigen Messias zu [illegible] künden. Zuletzt wandte sie sich an das Urweib [illegible] den heiligen Geist) und verlangte vom Urme[illegible] die Sendung Christi. Ihre Bitte ward erh[illegible] fort kündigte sie die Ankunft des Messias durc[illegible] hannes an, verordnete die Bußtaufe und be[illegible] Jesum zu, damit der Aeon Christus bei seiner [illegible] kunft ein reines Gefäß finde. Dieser stieg [illegible] alle Himmel herab und verband sich mit [illegible] Augenblicke der Taufe. Jesus Christus wirkt[illegible] der, verkündete den unbekannten Vater und [illegible] sich offen als Sohn des Urmenschen. Deßhalb [illegible] Jaldabaoth die Juden zum Angriff auf den [illegible] lichen Jesus, und dieser starb am Kreuze. [illegible] Christus und die mit ihm vereinigte Sophia [illegible] sich in den Sitz der Gottheit zurück, erweck[illegible] einen Geist aus der Oberwelt den todten [illegible] und zogen ihn in einem feinen ätherischen [illegible] nach sich. Seither dürfen alle Seelen, die [illegible] Herrschaft des Demiurgen entwachsen sind, [illegible] himmlische Heimat des Pleroma zurückkehren. [illegible] sobald alles Pneumatische im Reiche des [illegible] baoth angezogen und alles Licht im Pleroma [illegible] sammelt ist, ist die Erlösung vollendet [illegible] Ende der Welt vorhanden. Die bloß [illegible] Naturen dagegen werden mit Jaldaba[illegible] Aufenthalt in der Gehenna oder dem [illegible]

erhalten. — Die Ophiten gebrauchten, wie Origenes (C. Cels. 6, 31) sagt, allerhand Kunstgriffe und Trugmittel, um die Leute für ihre Lehre zu gewinnen, so u. A. sieben schwülstige Gebetsformeln, welche den pneumatischen Seelen, die sich durch die sieben Reiche der Sterngeister in's Pleroma erhöben, bei ihrem Eintritte in jedes dieser Reiche in den Mund gelegt wurden (Orig. l. c.); ebenso ein merkwürdiges Diagramma, d. i. eine mit seltsamen Namen beschriebene und mit symbolischen Thierbildern bemalte Zeichnung von verschlungenen Kreisen, die als eine Art bildlicher Darstellung oder symbolischen Abrisses der ophitischen Glaubenslehren anzusehen ist. Nach Anleitung dieses Diagramms muß man mit Matter (Hist. critique du Gnosticisme II, Paris 1828, 220 ss.) und Lipsius (s. u.) bei den Ophiten einen guten und einen bösen Geist Ophis unterscheiden, nur daß ersterer nicht als ein besonderes Wesen gedacht, sondern mit der Natur der Sophia, der Mutter des pneumatischen Samens, identisch ist. Wohl nur den Ophiten, welche einen guten Geist Ophis verehrten, ist der eigenthümliche Schlangencult zuzuschreiben, über den verschiedene Quellen berichten. Sie unterhielten in einem Kasten oder in einer Höhle eine lebendige Schlange, ließen das auf den Tisch gestellte Abendmahlsbrod von ihr belecken, worauf dasselbe gebrochen und ausgetheilt wurde und jeder der Anwesenden die Schlange küßte. Das nannten sie ihr vollkommenes Opfer, das mit einem Loblied zur Ehre des höchsten Gottes, den die Schlange im Paradies den Menschen bekannt gemacht, seinen Abschluß fand. So berichten Epiphanius (Haer. 37, 5), Theodoret (Haeret. fab. 1, 14), Augustinus (De haer. c. 17). Auch Origenes sagt, die Ophiten hätten die Schlange verehrt, weil sie den ersten Menschen guten Rath ertheilt, und fügt hinzu, daß keiner in ihre Gemeinschaft aufgenommen werde, der nicht zuvor Verfluchungen wider Jesus ausgesprochen habe (C. Cels. 6, 28). Letztere Mittheilung paßt nicht zu der Lehre des Diagramms, sondern muß aus anderweitigen Nachrichten geschöpft sein. Denn nach dem Diagramm verehrten die Ophiten Jesum, weil er sie von der Gewalt der weltschöpferischen Mächte befreite und die Erlösten durch die Gnosis dem obern Lichtreiche zuführte. Die ophitische Partei, welche Jesum verfluchte, kann demnach nicht diejenige gewesen sein, aus deren Mitte das Diagramm hervorging. Nach Lipsius bezieht sich diese Nachricht am wahrscheinlichsten auf einen Theil der Cainiten. Nach ihnen sei „Christus" von Judas verrathen worden, weil er böse war (Epiph. Haeres. 38, 3). „Christus" scheine ungenauer Ausdruck für Jesus zu sein; unter diesem aber verstehe jener Zweig der Cainiten sicher den demiurgischen Messias. Die Ophiten zerfielen in mehrere Secten: die Cainiten (s. d. Art. II, 1672); die Naassener, welche in der Schlange der Genesis (נָחָשׁ) das lebenerzeugende Princip in der untern Welt erblickten; die Peraten, welche meinten, allein durch die dem Untergange geweihte Welt durchschreiten (περᾶν) zu können, ohne selbst mit unterzugehen (Philos. 5, 12 sq.); die Sethianer, welche Seth als den Urheber des pneumatischen Geschlechtes betrachteten und denselben in Christus abermals erscheinen ließen. — Die Ophiten bestanden trotz der wilden Zügellosigkeit, die wenigstens bei einem Theile derselben in den unnatürlichsten Ausschweifungen zu Tage trat, jahrhundertelang; noch im J. 530 mußte Justinian strenge Edicte gegen sie erlassen. (Vgl. Walch, Entwurf einer vollständigen Hist. der Ketzereien I, Leipzig 1762, 447 ff.; Lipsius, Ueber die ophitischen Systeme, in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 1863, 411 ff.; 1864, 37 ff.; Hönig, Die Ophiten, Berlin 1889.) [Peters.]

Ophni, im A. T. 1. (עָפְנִי) eine Stadt des Stammes Benjamin (Jos. 18, 24). — 2. einer der verbrecherischen Söhne des Hohenpriesters Heli (1 Sam. 1, 3; 4, 17). [Kaulen.]

Opstraet, Johann, einer der eifrigsten Vertreter der jansenistischen Tendenzen und des Rigorismus, wurde am 3. October 1651 zu Beeringen bei Lüttich geboren. Nachdem er an der Universität zu Löwen Philosophie und Theologie studirt hatte, ward er 1675 daselbst zum Professor der Syntax im Colleg der heiligen Dreifaltigkeit ernannt; 1677 wurde ihm die Professur der Poesie übertragen, die er mit großem Beifall bis zum Jahre 1685 bekleidete. Inzwischen hatte er 1680 die Priesterweihe empfangen und im J. 1681 sich das Licentiat der Theologie erworben. Durch den Einfluß des jansenistisch gesinnten Professors Gummarus Huygens, der Regens des Collegs Hadrians VI. war, erhielt er 1685 einen Lehrstuhl der Theologie in diesem Colleg und 1686 eine gleiche Professur im erzbischöflichen Seminar zu Mecheln. Seine jansenistische Richtung trat hier offen zu Tage; als daher nach dem Tode des schwachen Erzbischofs Alfons de Berghes (1689) ein entschiedener Gegner des Jansenismus, Humbert de Precipiano, den erzbischöflichen Stuhl bestieg, erhielt Opstraet alsbald (1690) seine Entlassung. Er kehrte nach Löwen in seine frühere Stellung zurück, behielt aber in seiner Doctrin die nämliche Richtung. An den theologischen Controversen nahm er den lebhaftesten Antheil und bekämpfte insbesondere den angesehenen Theologen Martin Steyaert (s. d. Art.), der als Gegner des Jansenismus galt und auch in der Moral eine gemäßigte Richtung innehielt. Dem Regens des Collegium Viglius, Hennebel, welcher als Abgeordneter der Universität in Sachen der damals schwebenden Controversen nach Rom ging und dort fast acht Jahre sich aufhielt, leistete Opstraet bei der Ausarbeitung der Denkschriften für den Papst und die römischen Congregationen vielfache Hilfe; er vertrat denselben auch mehrere Jahre in der Leitung seines Collegs. Inzwischen wünschte Opstraet sich an der Universität den theologischen Doctorgrad zu erwerben und legte im December 1698 die Thesen zu der erforderlichen Disputation vor. In-

dessen stieß seine Zulassung zum Doctorat, da er des Jansenismus höchst verdächtig war, an der Universität auf heftigen Widerstand, und auf königlichen Befehl wurde jedes weitere Vorgehen in dieser Angelegenheit sowie die Zulassung Opstraets zur Disputation untersagt. Im J. 1704 wurde er sogar durch ein Decret Philipps V. aus Belgien und allen dem König von Spanien untergebenen Staaten ausgewiesen. Allein schon 1706, als die belgischen Niederlande an Oesterreich gefallen waren, konnte er nach Löwen zurückkehren und seine Professur im päpstlichen Colleg wieder aufnehmen. Im J. 1709 wurde er zum Regens des Collegs du Faucon ernannt, und in dieser Stellung verblieb er bis zu seinem Tode (29. November 1720). Er hatte durch eine Erklärung alle seine Schriften dem unfehlbaren Urtheile der Kirche unterworfen und auch zwei Tage vor seinem Tode die heiligen Sterbesacramente empfangen. Da er aber vielfach den Jansenismus vertheidigt und auch noch in den letzten Jahren, nachdem die Universität feierlich die Bulle Unigenitus angenommen, gegen diesen Beschluß geschrieben hatte, so weigerten sich verschiedene Professoren und Collegien, seinem Begräbnisse beizuwohnen. — Opstraet führte als Priester einen unbescholtenen Lebenswandel, galt als ein Mann von umfassender Gelehrsamkeit und wurde von seinen Gesinnungsgenossen vielfach zu Rathe gezogen; auch durch seine Schriften hatte er sich einen bedeutenden Ruf erworben. Eine Sammlung derselben erschien 1771 zu Venedig in 9 Bänden mit dem Titel Opstrati Opera omnia; indeß ist die Sammlung keineswegs vollständig. In einem genauern Verzeichniß der Schriften Opstraets (s. Analectes pour servir à l'hist. ecclés. de la Belgique XXI, Louvain 1888, 310 ss.) werden 76 Schriften aufgeführt, welche er theils unter seinem Namen, theils anonym veröffentlicht hat; dazu kommen noch einige, die ihm von verschiedenen Auctoren zugeschrieben werden. Alle sind durchweg in jansenistischem Geiste oder zur Vertheidigung des Rigorismus geschrieben. Dahin gehören seine zahlreichen Streitschriften gegen den Löwener Professor Steyaert, den Augustiner Desirant, Daelman, Parmentier, gegen L. de Meyer, Francolini und andere Jesuiten. Eine Schrift, welche mehrfach wieder aufgelegt wurde, ist der Pastor bonus, seu idea, officium, spiritus et praxis pastorum, zuerst Mecheln 1689; eine französische Uebersetzung erschien 1703 zu Rouen. Im J. 1764 wurde eine neue Ausgabe des Buches mit einigen Aenderungen vom Bischof Firmian von Passau veranstaltet; doch wurde das Werk durch ein Decret der Congr. s. Officii vom 27. Februar 1766 verboten. Nach Opstraets Tode erschien seine Theologiae dogmaticae, moralis, practicae, scholasticae Pars I in 3 Bänden (Lovanii 1726—1728), sowie (anonym) De locis theologicis Dissertationes decem (Insulis Flandrorum 1737); das letztere Werk wurde 1739 auf den Index gesetzt. Unter den anonymen Schriften Opstraets findet sich auch eine lateinische Uebersetzung der Réflexions morales Quesnels in 8 Bänden (Lovanii 1694—1698). (Vgl. Reusens in den Analectes etc. [s. o.] XXI, 95. 309 ss.; Hurter, Nomenclator liter. II, 2. ed. Oeniponte 1893, 697 sq. 1030; Reusch, Der Index II, Bonn 1885, 1253.) [B. Jungmann.]

Optatus, der hl., Bischof von Mileve in Numidien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Sein Lebensgang ist nicht näher bekannt. Augustinus bemerkt gelegentlich (De doctr. christ. 2, 40, 61), Cyprianus, Lactantius, Victorinus, Optatus und Hilarius seien „mit Gold und Silber und Kleidern reich bepackt aus Aegypten ausgezogen", d. h. mit Schätzen weltlicher Wissenschaft ausgerüstet aus dem Heidenthum zum Christenthum übergetreten. Augustinus führt hier [illegible] Todte an (ut de vivis taceam), und auch [illegible] um 400 nennt er Optatus „den Bischof von Mileve ehrwürdigen Andenkens" (venerabilis memoriae Milevitanus episcopus; Contra epist. Parmen. 1, 3, 5). In einer etwas jüngern Schrift (De un[illegible] eccl. 19, 50) will Augustinus (?) den hl. Opta[illegible] ebenso wie den hl. Ambrosius als eine hervorragende Zierde der katholischen Kirche betrac[illegible] wissen, und Fulgentius von Ruspe (Ad Monim. 2, 13) stellt Optatus als berühmten Lehre[illegible] Augustinus und Ambrosius. Dieses Ansehen verdankte Optatus vornehmlich einem umfangre[illegible] Werke gegen den Donatisten Parmenianus, [illegible] matischen Bischof von Carthago, Nachfolger [illegible] natus' des Großen (s. d. Art. Donatisten II, 1976). Die herkömmliche Aufschrift Contra Parmenianum Donatistam oder De schis[illegible] Donatistarum adversus Parmenianum ist [illegible] nicht handschriftlich beglaubigt, aber sachli[illegible] aus zutreffend. Nach Hieronymus (De vir. illu[illegible] c. 110) ist das Werk in den Tagen der Kaiser [illegible] tinian (364—375) und Valens (364—37[illegible] fasst worden, und auf diese Zeit weisen auch [illegible] innere Anzeichen hin. Die diocletianische [illegible] verfolgung in den Jahren 303—305 hat [illegible] tatus vor etwa 60 und mehr Jahren [illegible] (ferme ante annos sexaginta et quod ex[illegible] 1, 13), und der Sabellianer Photinus von [illegible] mium, welcher um 376 gestorben sein muß, ist [illegible] Optatus ein Häretiker der Gegenwart (... de [illegible] tino praesentis temporis haeretico [illegible] Schwierigkeit bereitet nur der Umstand, daß [illegible] tatus die Reihe der römischen Päpste über [illegible] masus hinaus bis auf Siricius (384—[illegible] fortführt (Damaso [successit] Siricius, [illegible] qui noster est socius 2, 3). Indessen [illegible] sich auch aus anderweitigen Beobachtungen [illegible] Optatus nachträglich noch einmal bessern[illegible] ergänzende Hand an sein Werk gelegt [illegible] sprünglich umfaßte dasselbe, wie der Ver[illegible] selbst erklärt (1, 7) und auch Hieronymus [illegible] (De vir. illustr. c. 110), sechs Bücher. [illegible] bieten fast alle Handschriften sieben Bücher [illegible] das siebente Buch führt sich selbst als eine [illegible]

trag von der Hand des Verfassers der sechs ersten Bücher ein. Die früher oft beanstandete Aechtheit dieses siebenten Buches ist jetzt allgemein anerkannt. Es mag also Optatus sein Werk um 370 geschrieben und um 385 einer nochmaligen Revision unterzogen haben. Parmenianus hatte in einer verloren gegangenen Schrift den Satz vertreten, die wahre Kirche Jesu Christi sei nur bei den Donatisten zu finden (eine kurze Inhaltsangabe der Schrift bei Optatus 1, 6). Optatus bekämpft diese Behauptung theils mit historischen, theils mit dogmatischen Waffen. Das erste Buch entwirft eine Geschichte des donatistischen Schismas (Schisma ... confusae mulieris iracundia peperit, ambitus nutrivit, avaritia roboravit; 1, 19). Das zweite zeigt, daß es nur Eine Kirche gebe und wo dieselbe zu suchen sei (negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas appellatus est, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur; 2, 2). Das dritte Buch weist im Einzelnen nach, daß die harten Maßregeln, welche die Regierung gegen die Donatisten ergriffen hatte, nicht den Katholiken zur Last gelegt werden durften. Das vierte will darthun, daß Parmenianus durchaus nicht berechtigt war, die Stellen Is. 66, 3 (sacrificium peccatoris quasi qui victimet canem; 4, 6) und Ps. 140, 5 (oleum peccatoris non ungat caput meum; 4, 7) auf die Katholiken und ihre Opfer und Sacramente anzuwenden. Das fünfte Buch handelt von der Taufe und vertheidigt die Lehre von dem sogen. opus operatum (sacramenta per se esse sancta, non per homines ... Deus lavat, non homo; 5, 4). Das sechste beleuchtet das gehässige und sacrilegische Verfahren der Donatisten, welche die von Katholiken benutzten Altäre und Kelche zertrümmerten u. s. f. (quid est enim altare nisi sedes et corporis et sanguinis Christi? 6, 1; fregistis etiam calices, Christi sanguinis portatores; 6, 2). Das siebente Buch endlich bringt, wie schon bemerkt, einige nachträgliche Zusätze und Berichtigungen. Das ganze Werk ist von dem wärmsten Verlangen nach Wiedervereinigung mit den getrennten Brüdern beseelt; die Sprache ist kraftvoll und sententiös, zugleich aber auch etwas derb und rauh. Als Anhang hatte Optatus seinem Werke, wie er selbst wiederholt hervorhebt (1, 14. 20. 26. 27), eine Sammlung von Actenstücken beigegeben, welche seine Darstellung der Geschichte des donatistischen Schismas rechtfertigen sollten. Diese Sammlung ist nur in einer einzigen Handschrift (Cod. Parisinus saec. XI.), und in ihr nur unvollständig, erhalten geblieben. In neuester Zeit ist dieselbe von verschiedenen Seiten zum Gegenstande eindringender Kritik gemacht worden (s. M. Deutsch, Drei Actenstücke zur Gesch. des Donatismus, Berlin 1875; D. Völter, Der Ursprung des Donatismus, nach den Quellen untersucht und dargestellt, Freiburg u. Tübingen 1883; O. Seeck, Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte X [1889], 505—568; L. Duchesne, Le dossier du donatisme, Mélanges d'archéologie et d'histoire X [1890], 589 à 650). Gegen die Angriffe Völters und Seecks hat Duchesne die Aechtheit der überlieferten Urkunden und die Glaubwürdigkeit der auf sie gestützten Angaben des hl. Optatus siegreich vertheidigt. Die erste Ausgabe des Werkes des hl. Optatus veranstaltete J. Cochläus, Mainz 1549. Unter den späteren Ausgaben hat diejenige L. E. Dupins, Paris 1700 u. ö., mit Recht besondern Ruf erlangt. Abdrücke der Ausgabe Dupins finden sich bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. V, 462; bei Migne, PP. lat. XI, 883 sqq.; bei Hurter, SS. Patrol. opusc. sel. X, Oeniponte 1870. Die neueste und zuverlässigste Ausgabe lieferte C. Ziwsa, Wien 1893 (Corpus scriptorum eccl. lat. XXVI). Vgl. Ziwsa, Beiträge zu Optatus Milevitanus: Eranos Vindobonensis, Wien 1893, 168—176 (die handschriftliche Ueberlieferung, Textkritisches, Stilistisches). Ueber die Sprache des hl. Optatus handelte auch H. Rönsch in der Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien XXXV [1884], 401—405. [Bardenhewer.]

Optimismus heißt im Allgemeinen diejenige philosophische Theorie, welche die Welt in dem Sinne als ganz gut und vollkommen bezeichnet, daß sie gar nicht besser und vollkommener sein könnte. Diese Theorie tritt jedoch in doppelter Form auf, nämlich als absoluter und als relativer Optimismus. I. Der absolute Optimismus behauptet, die thatsächlich existirende Welt sei ihrem Sein nach die beste und vollkommenste, so daß eine bessere und vollkommenere nicht möglich sei. 1. Schon im Alterthum haben Plato und die Stoiker diese Ansicht vertreten. Nach dem erstern hat Gott, der Gute und Neidlose, die materielle Welt dem Vorbilde der Ideenwelt nachgebildet; er hat sie sich selbst so ähnlich gemacht, als die Materie es zuließ. Die Stoiker kamen von der pantheistischen Voraussetzung aus, daß die Welt zu Gott sich wie der Leib zur Seele verhalte, zum gleichen Resultat. Als der gewissermaßen concret gewordene Gott muß die Welt das Beste und Vornehmste, was sich denken läßt, sein; es kommen ihr nothwendig alle auszeichnenden Prädicate zu, wie Weisheit und Vernunft und Schönheit. Auch im Mittelalter trat der absolute Optimismus hervor und wurde namentlich von Peter Abälard vertreten. Was Gott thut, so meint er, ist immer und überall das Beste; denn wenn jenes, was er nicht thut, ebenso gut wäre wie das, was er thut, dann wäre ja kein Grund da, dieses zu thun und jenes zu unterlassen, und ohne Grund kann Gott nicht handeln. In neuerer Zeit wurde der absolute Optimismus namentlich von Nicolaus Malebranche und von Leibniz (s. d. Artt.) gelehrt. Die Gründe, mit welchen sie ihre Ansicht zu rechtfertigen suchten, sind im Allgemeinen folgende: a. Der absolute

Optimismus ist gefordert durch den Zweck der Schöpfung, der in Gottes Ehre und Verherrlichung besteht. Wenn nämlich die eigene Verherrlichung der Zweck ist, wodurch Gott zur Schöpfung bestimmt wurde, so konnte er diesen Zweck nur vollkommen erreichen durch die Schöpfung eines seiner Vollkommenheit möglichst entsprechenden Werkes, also nur dadurch, daß die geschaffene Welt die beste und vollkommenste ist. — b. Wenn Gott zwischen verschiedenen möglichen Welten die Eine zur Schöpfung auswählt, so muß er einen Grund haben, warum er gerade diese und keine andere Welt wählt. Denn ohne Grund kann Gott nicht handeln; das verbietet ihm seine Weisheit. Dieser Grund kann aber kein anderer sein als der, daß die von ihm gewählte Welt die beste und vollkommenste ist; denn für die Wahl einer minder vollkommenen Welt ließe sich schlechterdings kein Grund finden. — c. Endlich würde die Schaffung einer minder vollkommenen Welt auch mit der unendlichen Güte Gottes sich nicht vereinbaren lassen, denn die unendliche Güte kann von allem Möglichen nur das Beste wollen, einmal weil das Wollen des minder Guten schon einen Mangel der Güte darstellt, sodann weil das minder Gute im Vergleich zu dem Bessern schon als eine Art Uebel bezeichnet werden muß, was die absolute Güte nicht wollen kann. Auf den Einwurf, daß ja mit dem absoluten Optimismus das Vorhandensein des Uebels in der Welt streite, wird erwiedert, daß ein solcher Widerstreit nicht bestehe. Das Uebel und Böse sei nämlich in der vollkommensten Welt mit eingeschlossen, weil durch seinen Contrast gegen das Gute das letztere um so glänzender zur Offenbarung gelange. Gott habe das Uebel zulassen müssen, weil sonst diese Welt nicht die beste und vollkommenste wäre.

2. Dieser absolute Optimismus kann sich indeß vor der Kritik nicht behaupten. Vor Allem kommt bei dem Ausdrucke „die beste von allen möglichen Welten" in Betracht, in welchem Sinne hier der Begriff des Möglichen gefaßt wird bezw. zu fassen ist. Die Möglichkeit ist nämlich von zweierlei Art, einerseits die innere oder formelle, andererseits die äußere oder materielle Möglichkeit. Formal möglich ist das, dessen Begriff keinen Widerspruch enthält, d. h. was denkbar ist. Materiell möglich ist dagegen etwas dann, wenn außerdem, daß es formal möglich ist, auch eine reale Macht existirt, die ihm Dasein geben kann. Wenn nun vom Optimismus behauptet wird, daß die vorhandene Welt von allen möglichen Welten die beste sei, so sind hier offenbar unter den möglichen Welten nur die formal möglichen, d. h. diejenigen Welten gemeint, von denen jede für sich vollkommen denkbar ist. Ob nun diese formal möglichen Welten auch materiell möglich sind, und zwar alle oder nur die eine oder andere, das hängt von der realen Macht ab, von der sie allein in's Dasein gerufen werden können. Diese reale Macht ist selbstverständlich die Macht Gottes. Da dieselbe aber absolut, also Allmacht ist, so bezieht sie sich als solche gleichmäßig auf alle formal möglichen oder denkbaren Welten, und dieses wird auch durch die optimistische Theorie nicht geläugnet. Allein die Ausübung dieser Macht wird durch ein in Gott selbst liegendes Princip, nämlich durch sein Wollen, bestimmt. Und in Bezug auf den göttlichen Willen wird vom Optimismus behauptet, daß er nothwendig determinirt sei durch den Begriff des Besten, so daß er unter den vielen formal möglichen Welten nur diejenige zur Schöpfung auswählen und wollen könne, welche von allen die beste ist; anders ausgedrückt, daß von allen formal möglichen Welten nur die beste auch materiell möglich sei. Aber durch diesen Determinismus des göttlichen Willens wird die Freiheit des göttlichen Willens bezüglich der Weltschöpfung in einer ganz unzulässigen Weise beschränkt. Es wird ihm nur noch die Freiheit, zu schaffen oder nicht zu schaffen, nicht aber die Freiheit, zwischen verschiedenen möglichen Welten die eine oder die andere zur Schöpfung auszuwählen, zugesprochen, also nur die libertas contradictionis, nicht aber die libertas specificationis, welche letztere doch sogar dem menschlichen Willen zukommt. Ja bei weiterer Verfolgung der Behauptung, daß das göttliche Wollen bezüglich der Weltschöpfung durch das Princip des Besten determinirt sei, würde man zu der Folgerung kommen können, daß die Schöpfung der Welt ein nothwendiger Act Gottes sei, daß ihm also auch die libertas contradictionis nicht zukomme. — Außerdem kann es unter den vielen möglichen Welten keine geben, welche die absolut beste und vollkommenste ist. Die Möglichkeit verschiedener Welten hängt nämlich ab von der verschiedenen Nachahmbarkeit des göttlichen Wesens nach Außen. Nun ist das göttliche Wesen unendlich vollkommen. Folglich gibt es unendlich viele Vollkommenheitsstufen, in denen dieses Wesen nachgeahmt werden kann. Und daraus folgt, daß über jeder noch so vollkommenen Welt immer noch eine vollkommenere gedacht werden kann, bis in's Unendliche.

II. Der relative Optimismus behauptet im Gegensatze zum absoluten, die existirende Welt sei zwar nicht dem Sein nach die beste und vollkommenste, die überhaupt gedacht werden könne, aber sie könne und müsse in dem Sinne als ganz gut und vollkommen bezeichnet werden, als in ihr Alles in solcher Weise eingerichtet sei, daß dadurch der von Gott bei der Weltschöpfung gewollte Zweck vollkommen erreicht wird. In diesem Sinne sei die existirende Welt allerdings eine solche, daß sie nicht besser und vollkommener sein könnte, als sie ist; sie sei durchaus vollkommen in sich selbst. — Dieser relative Optimismus nun ist als vollkommen wahr und berechtigt anzuerkennen und ist auch von jeher in der christlichen Philosophie und Theologie festgehalten worden. Es ist dieser relative Optimismus gefordert durch Gottes Weisheit, Güte und Allmacht. Denn für's Erste bringt es Gottes unendliche Weisheit mit sich, daß er die Welt je [illegible]

richten weiß, daß Alles auf's Beste geordnet ist und Alles dem Zwecke entspricht, welchen der Schöpfer in der Schöpfung sich vorsetzte. Ebenso bringt es für's Zweite die unendliche Güte Gottes mit sich, daß Gott Alles zweckmäßig einrichten will, damit er allen seinen Geschöpfen, so viel an ihm ist, die Erreichung ihres Zieles, das ihr wahres Gut ist, ermögliche. Endlich bringt es für's Dritte Gottes Allmacht mit sich, daß Gott den in seiner Weisheit entworfenen Weltplan allseitig zu verwirklichen und durchzuführen vermag, und daß keine widerstrebende Macht im Stande ist, ihn daran wirksam zu hindern. Und in der That, der Zweck der schöpferischen Thätigkeit Gottes ist die Offenbarung seiner Herrlichkeit, seiner unendlichen Weisheit, Güte und Macht. Eine solche Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit aber wäre nicht gegeben, wenn nicht in der Welt und im ganzen Weltlaufe Alles, vom Größten bis zum Kleinsten herab, auf das Zweckmäßigste eingerichtet wäre. Würden Mängel und Defecte in der Welteinrichtung sich finden, würden widerstrebende Kräfte da sein, wodurch die Weltordnung gestört und Unordnung und Verwirrung in dieselbe gebracht würden, so könnte der Grund hiervon nur darin liegen, daß der Urheber der Welt all dieses entweder nicht zu verhindern wußte, oder es nicht verhindern wollte, oder endlich es nicht verhindern konnte. Es würde sich also in der Welt entweder keine unendliche Weisheit, oder keine unendliche Güte, oder keine unendliche Macht offenbaren, d. h. die Welt wäre nicht Offenbarung eines unendlich vollkommenen Wesens, sie wäre nicht Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit.

Gegen den hier behaupteten relativen Optimismus wird ein schwer wiegender Einwurf von der ungeheuern Zahl von Uebeln hergenommen, welche in dieser Welt herrschen. Allein es ist zunächst zu unterscheiden zwischen dem natürlichen und dem sittlichen Uebel (dem Bösen). Das natürliche Uebel ist die Privation eines natürlichen Gutes, welches nach der Ordnung der Dinge sein könnte und sollte. Unter diese Kategorie fallen das Leid, der Schmerz, das Unglück, Tod und Auflösung, überhaupt alles, was die geschöpflichen Wesen von Natur aus fliehen und von sich abzuwehren suchen. Das sittliche Uebel oder das Böse, die Sünde, dagegen ist die Privation des sittlich Guten. Das natürliche Uebel nun kann Gott nicht bloß zulassen, sondern er kann es sogar direct wollen, nicht zwar als Zweck, aber doch als Mittel zum Zweck; nicht als Zweck, denn das hieße behaupten, Gott fände ein Wohlgefallen an dem Leide seiner Geschöpfe; wohl aber als Mittel zum Zweck, insofern nämlich dadurch ein höheres Gut erreicht werden kann und soll. Das sittliche Uebel dagegen — die Sünde — kann Gott nie und unter keiner Bedingung direct wollen, weder als Zweck noch als Mittel zum Zwecke; das eine wie das andere würde im Widerspruche stehen mit seiner unendlichen Heiligkeit. Aber wenn Gott das sittliche Uebel auch nicht positiv wollen kann, so kann er es doch zulassen. Denn die Zulassung, der permissive Wille Gottes schließt jede Billigung des sittlich Bösen aus; er besteht bloß darin, daß Gott das sittlich Böse nicht von vornherein verhindert, obgleich er solches könnte. Diese Zulassung widerspricht also nicht der Heiligkeit Gottes, weil sie keine Billigung des Bösen, keine Zustimmung zu demselben einschließt. Sie widerspricht auch nicht der Vollkommenheit und Güte Gottes; denn diese bringt es nur mit sich, daß er seinen vernünftigen Geschöpfen alle nothwendigen Mittel zur Bewirkung ihres Heils verleihe, nicht aber, daß er von vornherein den Mißbrauch dieser Mittel unmöglich mache. Nur dann wäre nicht bloße Zulassung, sondern positive Bewirkung des Bösen von Seiten Gottes vorhanden, wenn die von ihm verliehene Willensfreiheit die Nothwendigkeit ihres Mißbrauchs einschlösse. Dieses ist aber keineswegs der Fall, weil mit der Freiheit zugleich das Bewußtsein des Sollens und entsprechenden Wollens gegeben ist.

Dieses vorausgesetzt, läßt sich leicht zeigen, daß und inwiefern das Dasein des Uebels in der Welt mit dem relativen Optimismus wohl zu vereinbaren ist. Die Existenz des Uebels in der Welt würde nämlich bloß in dem Falle als Beweis gegen die optimistische Weltanschauung herbeigezogen werden können, wenn das Uebel nicht selbst wiederum der von Gott gesetzten Weltordnung dienstbar gemacht werden könnte und dienstbar gemacht würde. Denn unter dieser Voraussetzung würde das Uebel in Wahrheit die Ordnung zerstören. Allein Gott lenkt auch das Uebel wieder zum Guten und macht es der Ordnung dienstbar, seiner Weisheit und Güte gemäß. Ja noch mehr. Durch das Vorhandensein des Uebels in der Welt wird die Größe und Vollkommenheit der Weltordnung sogar noch erhöht. Letztere erscheint ja um so größer und imposanter, wenn man sieht, daß auch das Uebel entgegen der in ihm selbst gelegenen Tendenz in die Gesammtordnung eingefügt ist und dem Guten dienen muß. Wäre das Uebel nicht, so wäre gar viel Gutes nicht, das Gott gerade aus dem Uebel herzuleiten weiß. Man kann geradezu sagen, Gott habe das Uebel in der Welt nicht bloß zulassen können, sondern es sei auch congruent gewesen, daß er es zuließ. Um dabei die Frage zu beantworten, wie und inwiefern denn das Uebel nach dem Rathschlusse Gottes dem Guten und der Ordnung dienen muß und wirklich dient, muß man zunächst das natürliche Uebel in's Auge fassen. Dieses dient in der moralischen Ordnung einerseits dem bonum justitiae und andererseits dem bonum virtutis. Dem bonum justitiae dient es, insofern durch das Uebel das sittlich Böse bestraft und damit die Forderung der Gerechtigkeit im Interesse und zum Zwecke der Aufrechterhaltung und Durchführung der sittlichen Ordnung durchgeführt wird. Dem bonum virtutis dagegen dient es, insofern durch Leid und Trübsal die Menschen geprüft, geläutert und in der

Tugend geübt und gefördert werden sollen, womit für sie das Verdienst des Guten sich erhöht. Wird dieser letztere Gesichtspunkt vom Menschen im Auge behalten, so verliert das natürliche Uebel für ihn sogar seinen Stachel. — Was dagegen das sittliche Uebel, das Böse betrifft, so haben schon die Kirchenväter darauf aufmerksam gemacht, daß die Tugend unter der Voraussetzung, daß auch das sittlich Böse von Gott zugelassen wird, einen größern Werth und ein höheres Verdienst hat als unter der gegentheiligen Voraussetzung. Wenn der Mensch sieht, daß die Freiheit des Willens auch zum Bösen mißbraucht werden kann und vielfach mißbraucht wird, so wird er dadurch aufgefordert, seine ganze sittliche Kraft einzusetzen, um die Gefahr des Mißbrauches der Freiheit zum Bösen zu überwinden und das sittlich Gute in allen Verhältnissen seines Lebens durchzusetzen. Es kommt also die sittliche Kraft und die Sittlichkeit selbst in höherer und glänzenderer Weise zur Offenbarung. — Vom Standpunkte der christlichen Weltanschauung aus verbindet sich hiermit noch ein höherer Gesichtspunkt. Das Auftreten des sittlich Bösen in der Welt war nämlich die Einleitung dazu, daß die Erbarmung und Gnade Gottes zu den Menschen sich herabließ und in der Welt das größte und erhabenste Werk der göttlichen Weisheit, Macht und Liebe vollbrachte, die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Erlösung des Menschengeschlechtes durch das Opfer am Kreuze. Dieses Werk der Menschwerdung und Erlösung gereicht Gott zur größten Verherrlichung und den Menschen zur höchsten Seligkeit. Hier zeigt es sich also recht, wie durch die Liebe und Erbarmung Gottes das sittliche Uebel zum Guten geführt und den anbetungswürdigen Plänen der göttlichen Weisheit zu deren eigener Verherrlichung und zum Besten der Menschen dienstbar gemacht wird. Gott läßt das sittlich Böse zu; aber voluntate consequenti permissione mali zieht er aus demselben Gutes, und zwar das größte Gut, das der Welt und den Menschen zu Theil werden konnte. Denn, wie immer man die Frage entscheiden mag, ob der Sohn Gottes auch ohne den Sündenfall Mensch geworden sein würde (s. d. Art. Christus III, 244), so ist doch thatsächlich die Menschwerdung des Sohnes Gottes durch die Erbarmung und Liebe zu dem sündigen Menschen motivirt gewesen. Ganz zu verwerfen ist aber die Ansicht des absoluten Optimismus, die Menschwerdung des Sohnes Gottes gehöre wesentlich mit zur besten Welt, weil diese andernfalls eben nicht die beste wäre, und es hätte also die Menschwerdung Gottes unter jeder Bedingung erfolgen müssen. Diese Ansicht steht ganz und gar im Widerspruch mit der christlichen Anschauung, welche die Menschwerdung und Erlösung entschieden auf die freie Liebe und Erbarmung Gottes zurückführt und stets an der Ueberzeugung festgehalten hat, daß Gott das Menschengeschlecht auch in der Sünde hätte belassen können, daß er aber in freier Liebe und Erbarmung seinen ein[illegible] geborenen Sohn in die Welt gesandt hat, um d[illegible] Fluch der Sünde von uns zu nehmen. — D[illegible] relative Optimismus steht also nach allen Seite[illegible] hin als gerechtfertigt da, selbst wenn man d[illegible] Dasein des Uebels in der Welt mit in Rechnu[illegible] bringt. Dabei ist und bleibt aber immer das Pr[illegible]cip bestehen, daß Gott auch eine solche Ordnu[illegible] der Dinge hätte treffen können, in welcher d[illegible] Uebel keine Stelle gefunden hätte. [Stöckl.]

Optionsrecht (jus optandi) heißt 1. das [illegible] einem Doppeltbepfründeten zustehende Recht, [illegible] schen den incompatibeln Beneficien zu wä[illegible] Dieses Recht ist seit dem vierten lateranischen Co[illegible]cil aufgehoben (s. d. Art. Cumulation der Be[illegible]ficien III, 1241). 2. Ein Optionsrecht steht d[illegible] den Dom- und Stiftscanonikern zu, insofern [illegible] Anspruch machen können, nach dem Amtsalte[illegible] bessere Canonicalhäuser als Nutznießer einzur[illegible] (s. d. Art. Canonicalhäuser). 3. Ueber das Option[illegible]recht der Cardinäle s. d. Art. Cardinal 7, ob. II, 1954 f. [Permaneder.]

Opus imperfectum heißt ein Comme[illegible] zum Evangelium des hl. Matthäus, der lange [illegible] (noch in der Catena aurea des hl. Thomas [illegible] bei Sylveira, Comment. in Evang. I, 50 [illegible] Richard Simon, Histoire critique des pri[illegible]cipaux commentateurs du N. Test., Rott[illegible]dam 1693, 191 ss.) unter dem Namen [illegible] hl. Chrysostomus citirt und gebraucht wurde. [illegible]nen Namen führt er, weil Kap. 13, 13—19 [illegible] Kapp. 26—28 fehlen. Er wurde von einem Ar[illegible]ner in lateinischer Sprache niedergeschrieben. Mo[illegible]faucon, der ihn (Eruditi Commentarii in Evang. Matthaei, ed. Par. altera VI, Parisiis 1[illegible] edirte, setzt seine Abfassung gegen Ende des 6. [illegible] Anfang des 7. Jahrhunderts. Sixtus von Si[illegible] schreibt (Bibl. sancta lib. 4, ed. Venetiis 1[illegible] I, 486): Ego quid addam nihil habeo, [illegible] hoc ipsum opus disertum et doctum esse [illegible] dignum quod assidue legatur, si tamen pr[illegible] diligentissime expurgatum fuerit ab iis [illegible]ribus, quos . . . annotavimus. (Vgl. [illegible] Commentar über das Evangelium des hl. [illegible]thäus, Freiburg 1879, 58.) [Strebe[illegible]]

Opus operatum bedeutet nach schol[illegible] kirchlichem Sprachgebrauche in der Sacrame[illegible] lehre die gemäß der Einsetzung Christi gültig [illegible] zogene sacramentale Handlung im Gegensatz [illegible] dem opus operans oder opus operantis, [illegible] die Scholastiker die subjectiven Tugendacte [illegible] Empfängers und des Spenders verstehen, [illegible] sie meritorische und impetratorische Kraft be[illegible] Daher die Formulirung des katholischen D[illegible] von der Wirksamkeit der neutestamentlichen S[illegible]mente: Die Sacramente wirken ex opere opera[illegible]

I. Geschichte und Bedeutung der [illegible]matischen Formel. Schon Petrus [illegible] tiers (s. d. Art.), Nachfolger des Petrus [illegible]dus auf dem Lehrstuhle zu Paris, bedient [illegible] Unterscheidung zwischen opus operans und [illegible]

operatum. Von der göttlichen Vorsehung handelnd, sucht er die Zulassung der Sünde mit der göttlichen Güte dadurch in Einklang zu bringen, daß er in der Sünde das opus operatum, d. i. die objective That, abgesehen von ihrem sittlichen Charakter, von dem opus operans, d. i. von der subjectiven Willensentscheidung, durch welche die That zu einer sündhaften gestempelt wird, unterscheidet (Sentent. 1, 16, bei Migne, PP. lat. CCXI, 863). Weiter unten (l. c. 1235) überträgt er dann diese Unterscheidung, wenngleich mit einiger Entschuldigung, auf die Sacramente. In gleichem Sinne schreibt Innocenz III.: Quamvis opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum (De s. altaris myster. 3, 5). Fortan begegnen wir dieser Gegenüberstellung von opus operatum und opus operantis bei den vornehmsten Scholastikern des 13. Jahrhunderts, besonders wo es gilt, den Unterschied der Wirksamkeit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Sacramente zu bestimmen. So bei Wilhelm von Auxerre (Summa aurea 4, 243, col. 1), Alexander von Hales (4. Sent., q. 3, m. 4, a. 1), Albert dem Großen (4. Sent., d. 1, a. 5), dem hl. Bonaventura (4. Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 5), dem hl. Thomas (4. Sent., d. 1, q. 1, a. 5); doch war um diese Zeit jene Unterscheidung noch keineswegs allgemein im Gebrauche, wie aus der Redeweise des hl. Thomas erhellt: Ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum, usus autem sacramenti est ipsa operatio, quae a quibusdam opus operans dicitur (l. c.). Nachdem aber in der Folgezeit die Formel ex opere operato in den katholischen Schulen allgemein üblich geworden war, wurde sie von dem Kirchenrathe zu Trient als Ausdruck des katholischen Dogma von der Wirksamkeit der neutestamentlichen Sacramente gegenüber der protestantischen Irrlehre feierlich sanctionirt (Conc. Trid. Sess. VII, de sacram. in gen. can. 8).

Grammatisch ist ohne Zweifel das Participium operatum im passiven Sinne zu nehmen. So haben es von Anfang an die Scholastiker verstanden, und in demselben Sinne hat die Kirche die scholastische Formel adoptirt. Unzulässig ist daher die Deutung einiger neueren Theologen, welche, um den Ausdruck sprachlich zu rechtfertigen, operatum im activen Sinne zu erklären versuchen. Der passive Gebrauch ist auch nicht so neu und ungewöhnlich, daß er gerechten Tadel verdiente (vgl. Lactantius, Inst. div. 7, 27: susceptis operatisque virtutibus; Tertull. De praescript. c. 29: tot virtutes tot charismata perperam operata; S. Aug. De unit. Eccl. c. 25, 73: a femina nobili Lucilla operata corruptio). — Was die sachliche Bedeutung des Ausdrucks betrifft, so haben in neuerer Zeit einige Theologen gemeint, denselben durch den Zusatz a Christo erklären zu sollen: ex opere operato heiße so viel als ex opere operato a Christo oder ex opere, quod operatus est Christus, d. i. kraft des Erlösungswerkes Christi (s. Bosen, Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner I, 3. Aufl., Freiburg 1885, 272; Hilgers, Symbolische Theologie, Bonn 1841, 157. Aehnlich Möhler, Symbolik § 28; anders Neue Untersuchungen 328). Allein wenngleich es wahr ist, daß die Wirksamkeit der Sacramente auf dem Erlösungsverdienste Christi beruht, so ist doch dieses vielmehr opus operantis Christi als opus operatum zu nennen. Ferner würde nach der Auffassung dieser Theologen der Ausdruck ex opere operato nicht so sehr die Wirkungsweise der Sacramente bezeichnen als vielmehr die Quelle ihrer Wirksamkeit; ohne Zweifel aber wollten die Scholastiker und nach ihnen das Concil von Trient gegenüber den sog. Reformatoren die den Sacramenten des Neuen Bundes eigene Wirkungsweise erklären. Da endlich jede Gnadenertheilung aus dem Verdienste Christi als ihrer Quelle fließt, so würde die Erklärung, daß die Sacramente durch die Verdienste Christi wirksam sind, die Heiligung durch die Sacramente von der Gnadenvermittlung außerhalb der Sacramente nicht unterscheiden; offenbar soll aber nach der Absicht der Kirche die Formel: die Sacramente verleihen die Gnade ex opere operato, nicht etwas allen Gnadenertheilungen Gemeinsames, sondern etwas den Sacramenten Eigenthümliches bezeichnen. Wenn also auch das Erlösungswerk Christi die Verdiensturſache ist, aus der die Wirksamkeit der Sacramente hergeleitet wird, so trifft doch diese Erklärung weder den Gedanken der Scholastiker noch die Absicht des Trienter Concils. Vielmehr muß nach theologischem Sprachgebrauch das opus operatum als Gegensatz zum opus operantis aufgefaßt werden. Letzteres bezeichnet die subjective Handlung, insofern der Handelnde durch dieselbe wegen ihres sittlichen Charakters sich selbst oder einem Andern etwas verdient. Opus operatum aber ist die objective That an und für sich betrachtet, abgesehen von dem Verdienste der handelnden Person, welche durch ihre eigenen Acte das Werk vollzieht oder sich dasselbe aneignet. Demgemäß ist das opus operatum bei den Sacramenten die objective, nach Christi Anordnung vollzogene sacramentale Handlung, das sichtbare sacramentale Zeichen. Wenn also die Kirche lehrt, durch die Sacramente des Neuen Bundes werde die Gnade ex opere operato gespendet, so hat diese Formel erstens den negativen Sinn, daß die sacramentale Gnade nicht verliehen wird ex opere operantis, d. h. nicht auf Grund irgend welchen Verdienstes von Seiten des Spenders oder von Seiten des Empfängers. Zweitens aber wird durch diese Formel positiv ausgedrückt, daß das sichtbare sacramentale Zeichen selbst als wirkende Ursache die Gnade verleiht. Weit entfernt endlich, daß durch die kirchliche Formel die freie Thätigkeit des Spenders und Empfängers ausgeschlossen wird, sind vielmehr drittens in derselben die freien Acte einbegriffen, welche zur gültigen Spendung und zum heilbringenden Empfange des Sacramentes

nothwendig sind. Vor Allem sind in dem opus operatum selbst jene freien Acte eingeschlossen, ohne welche dasselbe nicht vorhanden ist, noch gedacht werden kann, nämlich von Seiten des Spenders die intentio faciendi, quod facit Ecclesia, und von Seiten des Empfängers, wenn er ein Erwachsener ist, der Wille, das Sacrament zu empfangen. Da es sich ferner um die Wirksamkeit des opus operatum zur Ertheilung der heiligmachenden Gnade handelt, so wird durch die kirchliche Formel auch indirect die Nothwendigkeit jener freien Acte angedeutet, durch welche die Hindernisse für die actuelle Entfaltung der sacramentalen Wirksamkeit beseitigt werden. Darum erklärt das Concil von Trient ausdrücklich, daß die Sacramente denjenigen die Gnade verleihen, welche ihr kein Hinderniß entgegensetzen (non ponentibus obicem; Sess. VII, ibid. can. 6).

II. Protestantische Entstellung der kirchlichen Formel. Nach der gegebenen Erklärung ist der Satz, daß die Sacramente des Neuen Bundes ex opere operato die Gnade verleihen, der treueste Ausdruck und die schärfste Formulirung der katholischen Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente. Die protestantische Polemik versucht freilich, demselben einen andern Sinn unterzuschieben und auf Grund dessen die Lehre vom opus operatum als „satanisch, diabolisch, sittlich verderblich" und dergleichen zu bekämpfen. Schon die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben die kirchliche Formel in dem Sinne gedeutet, als ob das opus operatum an und für sich, insofern es ein äußerliches Werk ist, mit Ausschluß jeder innern frommen Regung von Seiten des Empfängers des Sacramentes, als Verdienstursache die Gnade bewirke. Bellarmin (De Sacr. in gen. 2, 1) bemerkt, daß diese Darstellung zwei Anklagen enthält, welche beide nicht bloß falsch sind, sondern auch einander widerstreiten. Erstens ist es grundfalsch, daß nach katholischer Auffassung das opus operatum als Verdienstursache die Gnade hervorbringe. Denn das opus operatum im Gegensatz zu dem opus operantis ist nicht die subjective Handlung, sondern das objective Werk, abgesehen von seinem sittlichen meritorischen Werthe; das opus operatum, d. i. der nach Christi Anordnung gültig vollzogene sacramentale Ritus, ist vielmehr kraft göttlicher Einsetzung und der Verdienste Christi die werkzeugliche Ursache, deren sich Gott zu unserer Heiligung bedient. Wenn dann weiter gesagt wird, daß nach katholischer Lehre das äußere Werk des opus operatum ohne irgendwelche innere Willensregung den Charakter einer verdienstlichen Handlung besitze, so widersprechen dieser Behauptung die Thatsachen; es war von jeher unbezweifelte Lehre aller katholischen Theologen, daß die äußeren Werke von den inneren Acten der Seele ihre ganze moralische Güte und ihre Verdienstlichkeit vor Gott empfangen (vgl. Bellarmin. l. c.). Uebrigens schränken die Protestanten selbst den Vorwurf dieser Lehre, welche die Apologia Conf. August. (§ De numero et usu sacramentorum) dem „ganzen Volke der scholastischen Lehrer" zuschreibt, sehr ein und geben zu, daß er die älteren Scholastiker (den hl. Thomas, Bonaventura u. s. w.) nicht trifft. Dagegen sollen Scotus und Biel völlige Passivität dem Sacramente gegenüber fordern und ausdrücklich bestreiten, daß zu seiner Wirksamkeit irgend eine gute Regung auf Seiten des Empfängers nothwendig sei; durch diese Ansicht sei die Lehre der Scholastik in diesem Punkte zu ihrem Abschluß gekommen, und man dürfe es daher den Reformatoren nicht verargen, wenn sie demgemäß die katholische Lehre so faßten: quod sacramenta novi testamenti ex opere operato sine bono motu utentis justificant (Herzog, Real-Encyklopädie für protest. Theol., 2. Aufl., XIII, 27[illegible]).

Demgegenüber ist zu bemerken, daß die Sacramente allerdings ihre Wirksamkeit zu entfalten vermögen, wenn auch der Mensch im Momente der Spendung sich rein passiv verhält, vorausgesetzt daß kein obex vorhanden ist, welcher der Verleihung der Gnade durch das Sacrament im Wege steht. Es kann ja bei denjenigen, welche sich in bewußtlosem Zustande befinden, und bei den Kindern überhaupt nicht von Acten, die zum Empfang des Sacramentes disponiren, die Rede sein. Darin liegt nichts Widersinniges; denn auch die natürlichen Ursachen erzeugen in einem Subject, welches ihrer Wirksamkeit kein Hinderniß entgegensetzt, immer und überall ihre Wirkung. Indessen will obige Anklage mehr besagen, nämlich daß durch die kirchliche Formel von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato jede [illegible] Thätigkeit des Empfängers schlechthin ausgeschlossen werde, so zwar, daß auch der erwachsene Sünder ohne vorangegangene positive Disposition durch das Sacrament gerechtfertigt werden könne. Obschon diese Verdrehung der katholischen Lehre so oft wiederholt wird, zeugt sie doch nur von grober Unkenntniß, wenn ihr nicht gar absichtliche Entstellung zu Grunde liegt. Denn das Concil von Trient lehrt deutlich das Gegentheil. Sess. VI c. 6 handelt es von der zur Rechtfertigung des Sünders nothwendigen Disposition, und es werden der Reihe nach die verschiedenen Acte beschrieben, durch welche in stufenmäßiger Entwicklung diese Disposition vollendet wird. Dahin gehören vor Allem der Glaube (fides, sine qua nulli unquam contigit justificatio [ib. c. 7]; quae est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis [c. 8]) und die Buße, welche in dem Hasse und Abscheu der begangenen Sünde und in dem Vorsatze des neuen Lebens besteht. Zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade wird außer dem Glauben noch gefordert (can. 9), daß sich der Mensch auch durch die Thätigkeit seines Willens (suae voluntatis motu) auf dieselbe vorbereite und disponire (l. c. can. 3). Das Concil handelt hier von der Rechtfertigung im Allgemeinen, also auch von der

Rechtfertigung durch das Sacrament; überdieß schließt es diese ausdrücklich ein, indem es von der Buße redet, welche vor dem Empfange der Taufe nothwendig ist (quam ante baptismum agi oportet), und erwähnt unter den verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung das Sacrament als werkzeugliche Ursache (c. 7). An der Stelle Sess. XIV, c. 1 et 4 De poen. erwähnt es sodann nochmals die zur Rechtfertigung durch das Sacrament der Taufe und Buße nothwendigen Dispositionen und nimmt auch die kirchliche Wissenschaft gegen den Vorwurf der Protestanten in Schutz (quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint, sacramentum poenitentiae absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod nunquam Ecclesia Dei docuit nec sensit; l. c. c. 4). Gemäß diesen klaren und bestimmten Erklärungen muß also das Concil verstanden werden, wenn es Sess. VII, can. 6 et 8 lehrt, daß die Sacramente des Neuen Bundes ex opere operato allen denjenigen die Gnade verleihen, welche ihrer Wirksamkeit kein Hinderniß entgegensetzen (non ponentibus obicem). Zwar ist der Ausdruck non ponere obicem der Form nach negativ, aber das hindert nicht, daß die objective Bedeutung desselben eine positive ist. Da nämlich für den Sünder der obex in dem Mangel der positiven Disposition besteht, welche zur Erlangung der sacramentalen Rechtfertigung nothwendig ist, so bedeutet für ihn das non ponere obicem nichts Anderes als die Uebung jener positiven Tugendacte, welche diese Disposition ausmachen. — Mit Recht nimmt das Concil auch die katholischen Theologen in Schutz gegen den Vorwurf der Reformatoren. Denn es haben wohl einige Scholastiker zur Rechtfertigung des Sünders eine so vollkommene Disposition verlangt, daß dieselbe an und für sich auch ohne den actuellen Empfang des Sacraments zur Erlangung der Rechtfertigung genügen müßte; aber kein katholischer Theologe hat je behauptet, daß der erwachsene Sünder ohne gute innere Regung, ohne Glauben, ohne wahre Buße und Bekehrung zu Gott durch das Sacrament gerechtfertigt werden könne. Auch Scotus und Biel machen hiervon keine Ausnahme. Denn beide läugnen nur, daß zur Wirksamkeit der sacramentalen Gnade die sittliche Thätigkeit des Empfängers als Verdienstursache erfordert werde; keineswegs aber wollen sie dieselbe als Disposition ausschließen. So muß offenbar Scotus verstanden werden, wenn er, die Sacramente des Neuen und des Alten Bundes vergleichend, sagt: Sacramentum (novae legis) ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Sed in illis actibus (sacramentis et sacrificiis veteris legis) non conferebatur ex hoc solo, quod offerens non poneret obicem, sed tantum conferebatur ex virtute boni motus interioris tanquam meriti (4. Sent., d. 1, q. 6, n. 10). Worin aber dieser bonus modus interior besteht, der zwar nicht als Verdienstursache, sondern als Disposition und zur Entfernung des obex erfordert wird, erklärt Scotus bezüglich der Taufe (4. Sent., d. 4, q. 5, n. 2), indem er einen doppelten Mangel auf Seiten des Empfängers unterscheidet. Der eine besteht darin, daß jemand zum Sacramente hinzutritt ohne den Willen, das Sacrament zu empfangen, und dieß macht das Sacrament ungültig; der andere besteht in der fehlenden Disposition, und diese hindert die gnadenspendende Wirksamkeit des Sacramentes. Der Mangel der Disposition kann aber sein vel quia non habet rectam fidem, vel quia habet aliquod peccatum mortale tunc in actu vel praeteritum, de quo nullo modo atteritur vel conteritur. Nicht bloß die gegenwärtige Sünde, sondern auch der Mangel an Reue über die begangene Sünde hindert also die Gnadenwirkung des Sacramentes, und es ist durchaus unrichtig, daß Scotus dem Sacrament gegenüber vom Empfänger nichts Anderes als völlige Passivität verlange (Herzog a. a. O. 279). Dasselbe lehrt Scotus bezüglich des Bußsacramentes (4. Sent., d. 14, q. 4, n. 6 sq.). Zur Erlangung der Rechtfertigung durch das Sacrament ist auch der parum attritus hinreichend disponirt. In diesem Falle wird der Mensch gerechtfertigt non quidem ex merito, quia dispositio interior non erat sufficiens per modum meriti, sed ex pacto Dei assistentis sacramento suo ad effectum illum, ad quem instituit sacramentum. Weiterhin erklärt er, worin diese Disposition des parum attritus besteht: ut habeat aliqualem displicentiam de peccatis et propositum cavendi de cetero, et velit suscipere sacramentum poenitentiae.

Auch Biel macht (4. Sent., d. 1, q. 3, not. 2) dieselbe Unterscheidung der sittlichen Thätigkeit, insofern sie verdienstliche Kraft hat und insofern sie die nothwendige Disposition ist zur Entfernung des obex, welcher die Gnadenertheilung durch das Sacrament verhindert. Signum aliquod conferre gratiam dupliciter potest intelligi: uno modo ex ipso signo seu sacramento, vel ut alii dicunt: ex opere operato, ita quod eo ipso, quod opus illud, puta signum aut sacramentum exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis (d. h. bezüglich der Sacramente, welche zur Nachlassung der Sünde eingesetzt sind, die Unbußfertigkeit gegenüber der begangenen Sünde, da ja offenbar bei diesen Sacramenten die Sünde selbst nicht obex der Gnadenwirkung sein kann), gratia confertur, sic quod praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente, quo de condigno vel de congruo gratiam mereatur, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem ... Alio modo intelliguntur signa vel sacramenta conferre gratiam ex opere operante et per modum meriti, quando scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit

ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior suscipientis sacramentum, secundum cujus intentionem confertur gratia tanquam meriti condigni vel congrui praecise, et non major propter exhibitionem sacramenti. Der Text ist klar, und den Schein zu erwecken, als ob Biel den bonus motus interior schlechthin ausschließe, war nur möglich, indem man den Text verstümmelte und die Worte quo de condigno vel de congruo gratiam mereatur, auf die Alles ankommt, wegließ. Welche Disposition des Empfängers zur Erlangung der Taufgnade erfordert wird, erklärt Biel fast mit denselben Worten wie Scotus, auf den er sich beruft, und fügt dann noch hinzu: Omnis, qui jam suae voluntatis arbiter constitutus est, cum accedit ad sacramentum fidelium, nisi poeniteat eum veteris vitae, novam non potest inchoare. Ab hac poenitentia cum baptizantur, soli parvuli immunes sunt... Si quis ergo ficte accedit non habens veram cordis contritionem, sacramentum sine re (d. h. ohne die Gnadenwirkung) accipit (4. Sent., d. 4, q. 2, concl. 4). Von dem Bußsacramente handelnd, bedient sich Biel unter Anderem folgender Argumentation: Sine gemitu interiori nemo adultus renovatur (Citat des Petrus Lombardus aus dem hl. Augustinus). Ratione arguitur: Ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii ut dispositio praevia, sed per sacramentum poenitentiae justificatur impius, ergo. Consequentia nota cum minori. Major est Alexandri, b. Thomae, s. Bonaventurae, Richardi, Durandi, Paludani etc. (d. h. daß ein motus liberi arbitrii als dispositio praevia erfordert werde, ist allgemeine Lehre der Scholastiker) et probatur ad Rom. 5: Justificati per fidem, id est ex motu liberi arbitrii, qui est ex fide; ideo dicitur Act. 15: Fide purificans corda, quia motus fidei primo requiritur ad purificationem. Et probatur ratione post Durandum et Paludanum, quia justificatio impii est remissio peccati, sed peccatum non remittitur, quamdiu voluntas ejus, quod prius volebat, manet in eo; voluntatem autem recedere ab eo, quod prius volebat, est displicere ei, quod prius placebat, in qua displicentia consistit contritionis dolor (4. Sent., d. 14, q. 2). Noch andere Beweise folgen, aber dieser eine genügt, um zu zeigen, wie weit Biel davon entfernt war, bei der Rechtfertigung ex opere operato schlechthin jede ethische Mitwirkung von Seiten des Empfängers für unnöthig zu erklären. Uebrigens ist gerade Biel einer von denjenigen Theologen, welche zum Empfange des Bußsacramentes die vollkommene Reue zu verlangen scheinen, wodurch der Sünder schon vor der priesterlichen Lossprechung gerechtfertigt wird.

Diesem klaren Thatbestande gegenüber ist es also eine durchaus unrichtige und ungerechte Beschuldigung, wenn die Protestanten die katholische Lehre so darstellen, quod sacramenta novi testamenti ex opere operato sine bono motu utentis justificant. Ebenso unberechtigt ist die daraus gezogene Folgerung, daß nach katholischer Auffassung die Sacramente eine magische Wirksamkeit besitzen. Diesem von der protestantischen Polemik seit Calvin und Chemnitz gern gebrauchten Schlagwort liegt eine Unklarheit über den Begriff der Magie zu Grunde. Denn Magie ist die Anwendung von Mitteln zum Zwecke einer Wirkung, welche dieselben weder durch ihre Natur noch kraft göttlicher Verheißungen hervorbringen können (s. d. Art. Zauberei). Allein der Glaube an die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato beruht eben auf göttlicher Verheißung (s. d. Art. Sacramente), und wenn nach katholischem Dogma das opus operatum die Gnade verleiht, so heißt das nicht, daß das äußere sacramentale Zeichen der einzige Factor, sondern nur, daß es die werkzeugliche Ursache ist, welche die Gnade bewirkt; Gott bleibt der principale Urheber der Gnadenwirkung (vgl. Conc. Trid. Sess. VI, c. 7), und wenn er selbst durch das Sacrament als werkzeugliche Ursache die Gnade hervorbringt, so darf man gewiß die Wirkung nicht eine magische nennen. Aus demselben Grunde ist es eine Entstellung der kirchlichen Formel, wenn Calvin sagt, daß nach der Lehre der Katholiken die Sacramente so aus sich, aus eigener Kraft wirkten, als ob der heilige Geist seine Kraft und Wirksamkeit an sie abgetreten habe (quaeritur ... an [Deus] externis symbolis resignet suas vices; Instit. IV, 14, n. 17). (Vgl. Bellarmin. De Sacr. in genere 2, 1; Guillielm. Alanus, De Sacr. in gen. 5, 31; Franzelin, De Sacr. in gen., 2. ed., Rom. 1873, 64 sq., vgl. 50; Möhler, Neue Untersuchungen, Mainz 1835, 336 ff.; Kuhn, Zur Lehre vom Worte Gottes und den Sacramenten, in der [Tüb.] Theol. Quartalschrift 1835, 26 ff.; v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato, München 1860 [mit reichhaltiger Zusammenstellung der scholastischen auf die Wirksamkeit der Sacramente bezüglichen Literatur, wenn auch die Beurtheilung des gebotenen Materials in manchen Stücken anfechtbar ist]; P. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche, Freib. 1893, 128 ff.) [Sasse S. J.]

Opus supererogatorium, s. Werke. [...]

Oracula vivae vocis, technischer Ausdruck für nur mündlich gegebene Erlasse des Papstes mit rechtlichem Inhalt. Den Gegensatz dazu bilden die schriftlichen Ausfertigungen des apostolischen Stuhles. Einig ist die Doctrin darüber, daß der Papst in der Ausübung seiner vollen und [...] Jurisdictionsgewalt über die ganze Kirche und deren Glieder an eine bestimmte Form nicht gebunden ist, daß in letzter Linie vielmehr der Wille des Papstes entscheidet, ob hic et nunc einer auch formlosen Verfügung des Papstes Rechtskraft zukommt oder nicht. Trotzdem ist die [...]

frage, ob der Papst auch mündlich Gesetze geben könne, in dieser Allgemeinheit zu verneinen, da das Gesetz seinem Begriffe nach schriftliche Fixirung des gesetzgeberischen Willens und deren Promulgation erheischt. Nur bezüglich der auf bestimmte Kreise von Interessenten beschränkten Gesetze, der sog. Privilegien, kann die Möglichkeit eines bloß mündlichen Erlasses, eben durch oracula vivae vocis, zugegeben werden. Hierfür spricht die Geschichte (vgl. c. 7, C. 25, q. 2 [Gregor I.]; c. 2 Clem. 3, 7; c. 3 Extr. comm. 5, 9 [Paul II.]). Vorzüglich Ordensprivilegien basirten oft lediglich auf oracula vivae vocis. Noch weniger Schwierigkeiten stellen sich einer mündlichen Ertheilung von Dispensationen und anderen Gnaden entgegen; denn hier handelt es sich nicht um Schaffung objectiven Rechts, sondern nur um Suspendirung des strengen Rechts oder um Regierungsmaßregeln im engern Sinne des Wortes, wie Verleihung von Pfründen und Aehnliches. Auf der andern Seite müßte die Sicherheit der Rechtsordnung schwinden, wenn jedermann unter Berufung auf ein oraculum vivae vocis für sich eine Ausnahmestellung oder den Besitz und Erhalt kirchlicher Rechte beanspruchen könnte. Für den Gewissensbereich mag der Einzelne mit einer ihm mündlich vom Papst verliehenen Dispensation oder Facultät sich begnügen, für den äußern Rechtsbereich stehen die Dinge anders. Hier hat das Recht immer an dem Grundsatz festgehalten: Quod non est in actis, non est in mundo, d. h. der Titel des Rechts muß bewiesen werden, am besten durch Urkunden. Demnach wird die Ertheilung des oraculum vivae vocis pro foro externo in allweg zu erweisen sein durch schriftliches oder mündliches Zeugniß derjenigen Personen, welche Ohrenzeugen des oraculum vivae vocis gewesen. Insoweit entbehrt das reine, nicht authentisirte oraculum vivae vocis für den äußern Rechtsbereich der Bedeutung. Insbesondere ist bestimmt, daß päpstliche Beneficialprovisionen urkundlich erwiesen sein müssen (c. 1 Extr. comm. 1, 3 [Bonif. VIII.]; Reg. canc. § 27). Päpstliche Dispensationen müssen schriftlich ausgefertigt werden, und der Ordinarius ist berechtigt, die Rechtsgültigkeit einer behaupteten päpstlichen Dispensation durch Prüfung der ihm vorzulegenden Urkunde summarisch zu untersuchen (Reg. canc. § 52; Trid. Sess. XXII, c. 5 De Reform.). Endlich hat Gregor XV. in der Bulle Romanus Pontifex vom 2. Juli 1622 alle oracula vivae vocis, mit Ausnahme derjenigen, welche auf Bitten der Souveräne oder Cardinäle ertheilt worden, widerrufen; ganz allgemein that dieß Urban VIII. in der Bulle Alias vom 20. December 1631, und zwar pro utroque foro, also auch für den Gewissensbereich (Reiffenstuel, Jus can. l. 5, tit. 33, n. 152 sqq.). Spätere Päpste haben nicht minder umfassende Revocatorien erlassen, und unter diese fallen insbesondere die früher zahlreich durch oracula vivae vocis ertheilten Absolutionsfacultäten. Nicht berührt ist durch diese Abrogation der oracula vivae vocis der Brauch, daß die Officialen der römischen Behörden über wichtige Gegenstände der Kirchendisciplin dem Papste Bericht erstatten und dessen mündlichen Entscheid einholen, verbo facto cum Sanctissimo (s. die Bulle Alias Urbans VIII. vom 11. April 1635), da dadurch die kanzleimäßige schriftliche Ausfertigung nicht überflüssig gemacht wird, vielmehr daraufhin erfolgt. (Vgl. Ferraris, Prompta Bibl. Juris can. s. v.) [R. v. Scherer.]

Orakel (oraculum von orare = sprechen) ist der durch die Römer üblich gewordene Name für das wichtigste Mittel, durch welches im heidnischen Alterthum die Menschen mit der Götterwelt in unmittelbare Wechselbeziehung zu treten suchten. Die Orakel bildeten einen Hauptbestandtheil der sogen. Divination, d. h. der Errathung des für gewöhnliche menschliche Kenntniß Unerreichbaren. Sie sollten besondere Offenbarungen einer Gottheit sein, welche an einem bestimmten Orte den Verlangenden gegeben und durch Mittelspersonen, gewöhnlich durch Priester der betreffenden Gottheit, überantwortet und verdeutlicht wurden. Nach dem Sprachgebrauche bedeutet Orakel nicht bloß einen solchen Göttersprach, sondern auch die Stätte oder das Heiligthum, in welchem die an eine Gottheit gerichteten Fragen beantwortet wurden. Solche Stätten gab es im Alterthum fast bei allen heidnischen Völkern. Berühmt war seit unvordenklicher Zeit das Orakel zu Meroe in Oberägypten; ihm standen das im ägyptischen Theben und das zu Ammonium in der Oase der libyschen Wüste der Zeit nach am nächsten. Der Bedeutung nach müssen aber alle bekannt gewordenen Orakel hinter denen des griechischen Alterthums zurücktreten. Die Römer, welche sich die griechische Bildung aneigneten, nahmen doch die Einrichtung der Orakel nur in sehr beschränktem Maße an, da auf italischem Boden andere Mittel der Divination von Alters her in Uebung waren und als dem römischen Charakter zusagend beibehalten wurden. Als das älteste griechische Orakel kann das schon genannte zu Ammonium gelten, da der Ruhm des ägyptischen höchsten Gottes sehr früh die hellenische Welt veranlaßte, ihn mit Zeus zu identificiren und sich bei demselben Raths zu erholen; es ist dieß einer der Beweise dafür, daß die Wurzeln der griechischen Cultur nach Aegypten hineinreichen. Sonst aber muß als das älteste griechische Orakel das zu Dodona in Epirus gelten. Es reicht in das heroische Zeitalter hinauf und ist mit den Sagen dieser Periode eng verflochten. Schon Homer läßt Odysseus diesen uralten Göttersitz aufsuchen (Od. 19, 296; Il. 2, 750); auch Hesiod (Fragmenta, ed. Marckscheffel, Lipsiae 1840, 339, n. CXLIX; vgl. n. CCXXIV) gedenkt desselben als einer Orakelstätte. Ebenfalls ist schon bei Homer (Il. 9, 405; Od. 8, 79) von dem Orakel zu Delphi die Rede, welches an Ruhm und Ansehen bald alle anderen über-

traf. Ein berühmtes Orakel war auch das zu Abä in Phokis mit uraltem Heiligthum, dem noch die Römer nach Eroberung Griechenlands aus religiöser Ehrfurcht Autonomie gewährten. Hoch angesehen war ferner das von den Branchiden, einem alten priesterlichen Geschlecht, verwaltete Orakel zu Didyme im Gebiet von Milet; es war die allgemeine Fragestätte der umwohnenden Joner und Aeoler. Außerdem gab es Orakel zu Elis, auf Kreta, auf Delos, in Klaros bei Kolophon; im Ganzen werden gegen 300 Orakel aus dem griechischen Alterthum aufgeführt. Als die wichtigsten wurden zur Zeit des Krösus offenbar die bei Herodot 1, 46 genannten angesehen. Als wandernde Orakel kann man die Sibyllen (s. d. Art.) betrachten, in deren Person man eine Gottheit anwesend glaubte, welche durch ihren Mund auf gestellte Fragen antwortete. Die Römer als Erben der griechischen Anschauung hatten, zwei Orakel des Faunus und der Fortuna zu Präneste abgerechnet, keine einheimischen Orakelstätten, sondern wandten sich an die griechischen, zu denen sie oft weite Reisen unternahmen.

Die höchste Orakelgottheit war natürlich Zeus, der Offenbarer und Hüter der Wahrheit und des Rechtes. Nach hellenischer Anschauung ließ sich indeß Zeus nicht selbst in der Menschen Geschicke ein, sondern wachte nur darüber, daß jedem sein Recht und seine Gebühr (δίκη) werde; die Ausführung gab er niederen Gottheiten anheim. Zu diesen gehörte namentlich Apollo, der eigentliche Orakelgott und Verkünder von Zeus' Beschlüssen. Mit Apollo ertheilte auch Artemis, besonders bei den Branchiden, den Fragenden Antwort. Daneben gab es auch Heroenorakel; ein solches war die Amphiarea zu Oropus in Attika an der Stelle, wo der hochberühmte Seher Amphiaraus nach dem Kriege der Sieben gegen Theben von der Erde verschlungen worden, und das Orakel des Herakles zu Bura in Achaja. An die Verstorbenen, denen man Theilnahme für das Geschick der Lebenden zutraute, wandte man sich in den sogen. Todtenorakeln am See Aornos in Thesprotien und zu Herakleа in der Propontis.

Die Anläße, wegen derer eine Gottheit an bestimmten Oertlichkeiten näher und zugänglicher als sonst gedacht wurde, waren meist physische; es waren auffallende, wunderbare oder wohlthätige Naturerscheinungen, welche wegen ihrer vom Gewöhnlichen abweichenden Beschaffenheit den Glauben an die Nähe der weissagenden Gottheit hervorriefen. In Ammonium wurden die überaus reichen Quellen, welche mitten in der libyschen Wüste ein Paradies geschaffen hatten, als Beweis für die Nähe eines gütigen Gottes angesehen. Zu Dodona erklang das Rauschen uralter Eichenwälder und das Murmeln einer Quelle wie eine Göttersprache, zu der erst später noch der Ton einiger vom Winde bewegten Erzbecken kam. Auf Delos glaubte man Apollo's Stimme in dem eigenthümlichen Gelispel der Lorbeerwälder zu vernehmen. In Delphi, dem Orakel κατ' ἐξοχήν, war der aus einem Schlunde aufsteigende, das Nervensystem mächtig ergreifende Dunst die Ursache, an die Heiligkeit des Ortes zu glauben. An die Stellen, wo die Ueberreste eines berühmten Sehers ruhten, glaubte man die weissagende Kraft desselben gleichsam gebunden. Diesen verschiedenen Anläßen entsprechend gestaltete sich nun auch die Art und Weise, die Gottheit zu befragen und von ihr Aufschluß zu erhalten. Es wurden hierbei hauptsächlich dreierlei Wege eingeschlagen, wonach die Orakel in Traumorakel, Zeichenorakel und Spruchorakel einzutheilen sind. Die Traumorakel geschahen in der Weise, daß der Fragende sich an der heiligen Stätte, besonders auf dem Grabe eines Sehers, für die Nacht niederlegte und auf das achtete, was ihm im Schlafe durch die Seele ging; so verfuhr man besonders, um für Krankheiten das Heilmittel zu erfahren, so daß neuere Gelehrte geglaubt haben, hiermit Erscheinungen des thierischen Magnetismus zusammenstellen zu können. Die Zeichenorakel waren diejenigen, welche man aus den oben angeführten Naturerscheinungen entnahm. Spruchorakel endlich waren die Worte, welche man unter dem Eindruck der beim Orakel wirkenden Ursachen, zu denen gewiß auch eine Ueberreizung der Phantasie gehörte, als innerlich vernehmbare Stimme, also durch unmittelbare Eingebung, nach Cicero's Ausdruck instinctu afflatuque divino erhielt. Bei jeder dieser Arten aber spielt die äußere Vermittlung eine Hauptrolle; denn es gehört, wie schon Eingangs bemerkt worden, wesentlich zum Begriff des Orakels, daß dem Fragenden die Antwort durch Personen, welche im Dienste der Gottheit standen, formulirt und verdeutlicht wurde. Im ägyptischen Ammonium leistete eine Prophetin (προφῆτις) den Fragestellern diesen Dienst, indem sie das Aufwallen heiliger Quellen deutete. Zu Dodona wurden das Rauschen der Eichen und der Klang der heiligen Becken durch Priesterinnen ausgelegt, deren strenge Zucht und Lebensweise an die römischen Vestalinnen erinnert. Das typische Beispiel für die Ertheilung der Orakel bleibt das zu Delphi eingehaltene Verfahren. Dort hatte in einer Thalschlucht des Parnaß Apollo sein Heiligthum Pytho (von πύθεσθαι), d. i. Fragestätte, aufgeschlagen. Dasselbe lag in der Nähe von zwei Quellen, der kastalischen und der stygischen, und war von mehreren Tempeln umgeben; unterhalb des Heiligthumes lag im Thalgrunde die Stadt Delphi. Nur Berechtigte durften das Innere der Pytho, worin das Standbild des Apollo Moiragetes (des Schicksallenkers) aufgestellt war, betreten. Im Boden des Tempels war ein Schlund (eine Mofette?), aus welchem Dünste aufstiegen, und über demselben stand ein Dreifuß, worauf eine den Namen Pythia führende Priesterin sich setzte (Plutarchus, De oraculorum defectu [Plut. Opp. VII, ed. Reiske, Lipsiae 1777, 713 sq.]). Von dem Dunst in einen ekstatischen Zustand versetzt, sprach sie dunkle und meist mehrdeutige Worte.

bald abgebrochen, bald metrisch verbunden. Eigens unterrichtete Dolmetscher oder Ausleger (προφῆται, d. i. Aussprecher, Verkündiger) sammelten die Worte, gewöhnlich zu Hexametern, und theilten sie den Fragenden mit. Die Pythia stand unter strengen Gesetzen: sie mußte aus Delphi von armen Bewohnern stammen, jungfräulichen Lebens und ohne Kenntniß einer besondern Kunst sein; sie blieb, wenn nicht wegen eines Vergehens ihre Absetzung erfolgte, lebenslänglich im Tempeldienst. Vor jeder Befragung mußte sie drei Tage lang fasten und in der kastalischen Quelle baden. Bei dem großen Zudrange von Fragenden wurden in der Blütezeit Griechenlands zwei ständige Pythien nebst einer Vertreterin bestellt. Fragetag war ursprünglich nur der Geburtstag Apollo's, nämlich der siebente Tag des Monats Bysios (d. i. πύθιος oder Fragemonat, unser April), später je ein Tag in jedem Monat. Waren mehrere Fragende da, so bestimmte das Loos die Reihenfolge; verdienten Personen wurde das Recht der Vorfrage (προμαντεία) eingeräumt. Jeder Fragende hatte ein Opfer darzubringen. Hatte der dienstthuende Prophet die Worte der Pythia vernommen, so suchte er deren Sinn zu deuten und zu formuliren, wobei ihm Uebung und Vertrautheit mit dem Ideenkreis der Gottheit zu Hilfe kam. Zweideutigkeit in der Formulirung erschien dem erhabenen Charakter der Antwort entsprechend und war häufig; die griechischen Schriftsteller erzählen nicht wenige und nicht uninteressante Beispiele davon (vgl. z. B. Herod. 1, 55). Betrügereien einer bestochenen Pythia und bestochener Propheten kamen vor, bildeten aber seltene Ausnahmen; die der Bestechung überführte Pythia wurde abgesetzt.

Inwieweit die bei den Orakeln thätigen Mittelspersonen selbst von der Wahrheit solcher Offenbarungen überzeugt waren, läßt sich schwer entscheiden; jedenfalls aber wäre es höchst einseitig, in denselben lediglich absichtlichen Priesterbetrug zu sehen, wie dieß namentlich der holländische Arzt van Dale (De oraculis veterum ethnicorum, 2. ed., Amstel. 1700) und dessen französischer Bearbeiter B. Fontenelle (Hist. des oracles, nouv. éd., La Haye 1728) glauben machen wollten. Sogar aus der dunklen Form der Antworten, welche besonders das delphische Orakel charakterisirt, darf nicht sofort auf gewollte Täuschung geschlossen werden, wenn auch zugegeben werden muß, daß sich die Propheten oder Priester dadurch für alle Fälle sicherstellen wollten. Mit Recht sagt Lasaulx (Studien des classischen Alterthums, Regensb. 1854, 283): „An durchgängige Täuschung und absichtlichen Trug bei allen (aus dem Orakelwesen) angeführten Thatsachen zu denken, wäre unhistorisch und unpsychologisch; denn es würde behauptet, daß das geistreichste Volk und seine größten Denker die betrogenen Spielwerke einiger Priester gewesen.“ Schon Plutarch behauptet geradezu, die Pythia sei niemals einer Lüge überführt worden. Das Vertrauen auf das delphische Orakel muß demnach ein sehr großes gewesen sein (vgl. Nägelsbach, Die nachhomerische Theol. des griech. Volksglaubens bis auf Alexander, Nürnb. 1857, 183. 187 ff.). Allerdings gingen auch schon im heidnischen Alterthum die Urtheile über die Orakel weit aus einander. So anerkennend Sokrates, Xenophon, Plato (namentlich im Timäus), die ersten Dichter Griechenlands, die Stoiker sich über dieselben aussprechen, so sind doch die Peripatetiker, die Cyniker, die Epikuräer entschiedene Gegner derselben; Lucian und Aristophanes bieten ihren Witz auf, sie lächerlich zu machen; Cicero spricht De Divin. 2, 56, 115 sqq. fast ironisch von ihnen; ja nach Eusebius (Praep. Evang. 4, 2, 14) sollen „unzählige“ heidnische Schriftsteller gegen die Orakel geschrieben haben. Diese Verschiedenheit der Ansicht erklärt sich daraus, daß die Orakel Einrichtungen der Volksreligion waren; je nachdem einer der Wortführer sich zu dieser stellte, beurtheilte er auch die Orakel.

Sollen wir nun von unserem Standpunkte aus das Wesen und die Aufgabe der Orakel beurtheilen, so ist vor Allem die weitverbreitete Meinung abzuweisen, als ob es sich bei denselben bloß um die Erforschung der Zukunft bezw. um Vorhersagung kommender Dinge gehandelt, und als ob es in ihrem Wesen gelegen hätte, die Neugierde jedes Beliebigen, der mit einer Anfrage erschien, zu befriedigen. Der Wirkungskreis der Orakel war ein viel höherer und viel umfangreicherer. Die Orakel sollten und wollten einem wahren Bedürfnisse des Menschen, der im Dunkeln wandelt, entgegenkommen, ihn über den Willen der Gottheit belehren, ihm Kenntniß über die gesammten res divinae vermitteln und ihn über das göttliche Gesetz und seine Pflichten aufklären. Die Orakel wurden demnach als Offenbarungsorgane des göttlichen Willens angesehen. Nach griechischer Anschauung steht der Mensch in all seinem Handeln unter göttlichem Gesetze (θέμις): die Götter schufen die sittliche Ordnung in der Welt, und kein Mensch darf sich ungestraft jener Ordnung entziehen. Allein aus sich kann der Mensch das, was göttliches Recht und Gesetz ist, nicht wissen; da kommen ihm die Orakel zu Hilfe, die auf unfehlbare Weise dem Menschen verkündigen, was vor den Göttern recht ist. Daher das bezeichnende Wort für „Orakel ertheilen“: θεμιστεύειν, d. h. Belehrung über die göttliche θέμις geben. Dementsprechend bedeutet θέμιστες beides, göttliche Satzungen und Orakelsprüche. Insofern suchte der Hellene im Orakelwesen „Theilnahme am göttlichen Wissen, Heilung der Wunde, welche die Sünde der menschlichen Erkenntniß geschlagen“ (Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums, Regensburg 1858, 133). Im Gebrauch der Orakel spricht sich also „das Erlösungsbedürfniß des Menschen hinsichtlich der verdunkelten und geschwächten Erkenntniß“ aus (ebd. 134). Sonach hat das Orakelwesen seine natürliche und tiefste Wurzel und seinen Ursprung im Menschen selbst, in dem Bedürfnisse und Verlangen nach

Wahrheit und übernatürlichem Lichte; es ist ein Nothbehelf, um zur Erkenntniß übernatürlicher Wahrheit zu kommen (vgl. Cicero, Top. 20, 77: Oracula enim ex eo ipso appellata sunt, quod inest in iis deorum oratio; noch deutlicher Seneca, Controv. praef. I. med.: Quid est oraculum? Nempe voluntas divina hominis ore enuntiata).

Fragen wir nach dem Einfluß der Orakel auf das hellenische Leben, so sind auch hierüber viele Irrthümer zurückzuweisen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die griechischen Orakel, vorab in der streng historischen Zeit das von Delphi, mächtigen und im Allgemeinen wohlthätigen Einfluß auf ganze Staaten wie auf Einzelne in religiöser wie in politischer und socialer Beziehung ausgeübt haben, daß sie den religiösen Glauben und nicht minder die Sittlichkeit lange aufrecht hielten, dem öffentlichen Wohle dienten und deßwegen als segensreiche Einrichtungen angesehen werden müssen. Von dem delphischen Orakel sagt Welcker (Griechische Götterlehre II, Göttingen 1860, 28): „Betrachtet man das delphische Orakel im Ganzen mit Unbefangenheit, so wird man anerkennen müssen, daß es wenigstens etwa 300 Jahre hindurch seit dem Bekanntwerden seines tiefern Eingreifens eine sehr wohlthätige, eine bewundernswerthe Anstalt gebildet habe, einzig in ihrer Art." Auf dem unbedingten Vertrauen zu den Orakeln, welches durch deren segensreichen Einfluß hervorgerufen war, beruhte die Einwirkung, welche sie auf das gesammte Leben der Griechen ausübten. Belege für diese Thatsache zunächst aus Herodot s. bei Schuler, Herodots Vorstellung von den Orakeln, Donaueschingen 1879 (Gymnasialprogramm). In den Kämpfen, welche die griechischen Stämme um die Hegemonie führten, wurde das delphische Orakel zwar allmälig in den Dienst der politischen Bestrebungen gestellt, äußerte aber auch so noch seine wohlthätigen Wirkungen. Eine solche übte es namentlich als Asyl für Flüchtige und Schutzflehende, welche wegen Todtschlags die Blutrache fürchten mußten. Hatte der Mörder sieben Jahre beim Heiligthum der Gottheit gedient, so galt er für entsühnt. Auch in vielen anderen Verhältnissen bewahrte das Orakel eine hohe sittliche Bedeutung, da es streng über das Gottesrecht gegenüber dem menschlichen Frevel und Uebermuth (ὕβρις) wachte. Es bildete sich zu Delphi eine eigene Theorie des Gottesrechtes und eine feste Tradition aus, welche für das Leben der Griechen von höchstem Werthe war. Noch Dichter wie Pindar und Sophokles lassen die tiefwirkende und wohlthätige Macht wie auch den tiefen Glauben ihrer Zeitgenossen an die Wahrheit des Götterspruches erkennen. In seinen Tragödien zeigt Sophokles einerseits die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens gegenüber dem Gebote der Gottheit, andererseits den Segen, der auf demjenigen ruht, welcher mit unbedingtem Gehorsam auf Gott hört und sich dessen Rechts-[illegible] unbedingt unterwirft. Das Orakel sorgte überall für Heilighaltung religiöser Stiftungen und geweihter Personen, ordnete aber auch neue religiöse Einrichtungen an. So oft in Sachen des Cultus Bedenken sich erhoben, ward regelmäßig zu Delphi angefragt. Auch Plato sagt (De leg. VI, 759 c): Ἐκ Δελφῶν χρὴ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους ... χρῆσθαι. In älterer Zeit war es vorzugsweise Dodona, das in die Entwicklung der Religion und des Cultes eingriff. Hier bildete sich zuerst eine Vergeistigung des Gottesdienstes aus, welche den alten Naturdienst zurückdrängte und sich über ganz Griechenland und sogar nach Westen hin in Italien ausbreitete. Ebenso war Dodona in alter Zeit recht eigentlich der Mittelpunkt des politischen Lebens, da die Religion und ihre Satzung alle Lebensäußerungen beherrschte. Demgemäß bewirkten die Orakel im öffentlichen Leben vielfach eine gewisse Stetigkeit. Als z. B. Lysander die lykurgischen Gesetze, welche von Delphi bestätigt waren, abändern wollte, hinderte ihn das [illegible] Orakel daran (Cicero, De divin. 1, 43, [illegible]). Oefters hat dasselbe die Aenderung einer Regierungsform hintangehalten, aber auch umgekehrt den Sturz einer rechtlosen Regierung beschleunigt. In Athen drang es auf Vertreibung der Pisistratiden. Es steht ferner fest, daß Dodona und Delphi allein unzählige Gewaltthaten der Mächtigen gegen Wehrlose verhinderten. Bei Gründung von Colonien, bei Schaffung von neuen Staatswesen, von Haus und Herd verstand sich die Befragung eines Orakels ganz von selbst und war unerläßlich: Quam Graecia coloniam misit in Aeoliam, Ioniam, Asiam, Siciliam, Italiam sine Pythio aut Dodonaeo aut Hammonis oraculo? [illegible] De divin. 1, 1, 3) und: (Lacedaemonii) de rebus majoribus semper aut Delphis oraculum ab Hammone aut a Dodona petebant [illegible] 43, 95). Die Bejahung galt als göttliche [illegible]gung und religiöse Weihe. Im Ganzen [illegible] die (griechischen) Orakel für niemanden Partei; es kam sogar vor, daß Delphi asiatischen Völkern bei ihren Unternehmungen gegen Griechenland [illegible]lichen Rath ertheilte.

Was schließlich noch die Frage nach den Kräften oder Factoren angeht, welche die Orakelsprüche bewirkt haben, so sind natürlich vorerst die Fälle, in welchen die Mittelspersonen beim Orakel eine selbständige Thätigkeit übten oder das Orakel sich als Werkzeug irgend eines Staatsmannes verwenden ließ, als Ausnahmen von der Regel nicht mit in Betracht zu ziehen. Die Frage bezieht sich vielmehr auf die weitaus größte Zahl der Fälle, in welchen die griechischen Orakel in gutem Glauben befragt wurden und beriethen. Für diese [illegible] schon bei den denkenden Griechen selbst eine mehrfache Theorie; die Einen führten die Orakelsprüche auf die Herablassung der Götter zu den Menschen, die Anderen auf natürliche Einwirkungen, [illegible] Andere nach vermittelnder Ansicht auf die Thätigkeit der Dämonen zurück. Analog hiermit [illegible] von christlichem Standpunkt hauptsächlich [illegible]

fassungen von der Wirksamkeit der Orakel ausgesprochen worden. Wenn zunächst subjective Einbildung einer aufgeregten Phantasie oder zu Delphi Betäubung durch Kohlensäure und Sumpfgas oder sonstwo eine durch die Oertlichkeit bewirkte Hallucination als wirksam angenommen wird, so kann die Möglichkeit einer solchen Mitwirkung oder Vorbereitung zu seelischen Eindrücken gewiß nicht geläugnet werden. Anders ist es mit der auch wiederholt vorgebrachten Annahme, es habe der wahre Gott sich der Orakel bedient, um auch dem Heidenthum als dem verlorenen Sohne die Gnaden mitzutheilen, welche es zur Beobachtung des Naturgesetzes und damit zur Erreichung eines ewigen Zieles nöthig gehabt. Hierbei darf nur als wahr zugestanden werden, daß Gott, der will, daß alle Menschen selig werden, auch die Orakel, immerhin als Verirrung des Menschengeistes gedacht, in den Kreis seiner Vorsehung und Allwirksamkeit aufgenommen und ihre Sprüche zum Besten der einzelnen Seelen geleitet hat. Ganz unstatthaft aber ist es, der ewigen Weisheit Gottes eine directe Mitwirkung zu einer Institution zuzuschreiben, in welcher das Heidenthum eine Hauptstütze fand und demnach die Ehre Gottes in eminenter Weise geschmälert wurde. Insofern vielmehr die Orakel eine indirecte Läugnung der Allmacht und Weisheit des ewigen Gottes bildeten, erscheint als besser begründet die dritte Ansicht, welche von allen Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte mit Einstimmigkeit vorgetragen wird. Auf Grund der Schriftstelle Quoniam omnes dii gentium daemonia (Ps. 95, 5) hat das christliche Alterthum immer die Meinung festgehalten, daß die Orakelsprüche übermenschliche, aber dämonische Wirkungen gewesen seien; die Orakel hätten im Dienste der bösen Geister gestanden und deßwegen auch zu wirken aufgehört, sobald die Macht der Dämonen durch die Wirksamkeit Jesu Christi auf Erden gebrochen worden sei. Wenn zugegeben wird, daß in den Orakeln die Sehnsucht des gefallenen Menschen nach Erkenntniß übernatürlicher Wahrheit Befriedigung gesucht hat, so erscheint diese letzte Ansicht innerlich wohl begründet; denn der Feind Gottes und der Menschen mußte ein Interesse daran haben, einer solchen Sehnsucht, welche die Heiden zur Erkenntniß des wahren Gottes führen sollte, eine vermeintliche Befriedigung zu gewähren und die Heidenwelt dadurch von dem weitern Bemühen um die Wahrheit abzuhalten. Indeß wird man trotz Allem gestehen müssen, daß in den heidnischen, namentlich den griechischen Orakeln Geheimnisse vorliegen, deren Schleier vorläufig noch nicht gelüftet werden kann. (Vgl. außer den schon angeführten Schriften: Joh. Libranda, De oraculo Dodonaeo, Franequerae 1695; Moréri, Dict. hist. s. v.; F. A. Wolf, Beitrag zur Geschichte des Somnambulismus aus dem Alterthum [Miscellanea . . . liter., Halae Magdeburg. 1802, 382 sqq.]; Clavier, Mémoire sur les oracles des anciens, Paris 1819; Cordes, De oraculo Dodonaeo, Groningae 1826; Wiskemann, De variis oraculorum generibus, Marb. 1835; Arneth, Ueber das Taubenorakel v. Dodona, Wien 1840 [dazu Creuzers Recens. in den Münch. Gel. Anz. XI, 1840, 9 ff.]; Lasaulx, Das pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona, Würzburg 1840; Pauly, Real-Encykl. II, 1125 ff.; Hinzpeter, De vi et natura Graecorum oraculorum, Berol. 1850; Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, 187 ff. 648 ff.; Bouché-Leclercq, Hist. de la divination dans l'antiquité, 4 vols., Paris 1879 ss.) [Krieg.]

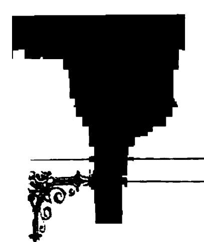
Orange (Arausio), eine alte Stadt in der Provence (jetzt ein bedeutendes Industriestädtchen des französischen Departements Vaucluse), ist in der Kirchengeschichte berühmt durch zwei dort gehaltene Synoden. Die erste wurde am 8. November 441 in der nicht näher bekannten ecclesia Justinianensis oder Justianensis der Diöcese Orange abgehalten, weßwegen sie Justinianensis oder Arausicana I. heißt. Der hl. Hilarius von Arles, zu dessen Metropole die Diöcese Orange gehörte, präsidirte, und unter den 16 weiter anwesenden Bischöfen befand sich auch der hl. Eucherius, der als Metropolit von Lyon im Namen aller seiner Suffraganen unterzeichnete. Die von der Synode aufgestellten 30 Canones (die weiteren, von Gratian u. A. dieser Synode zugeschriebenen Verordnungen sind unächt) betreffen meistens Disciplinarsachen, wie die Sacramentsspendung (1. 2. 12. 13. 14), das Bußwesen (3. 4), das kirchliche Asylrecht (5—7), das Verhältniß der einzelnen Diöcesanbischöfe zu einander (8—11), die Ehen der Cleriker (22—25), Viduität und Virginität (26—28). Zugleich wird an die Vorschriften der Väter erinnert, wonach jährlich zwei Synoden stattfinden sollen, was jedoch gegenwärtig nicht wohl möglich sei. — Wichtiger ist die zweite Synode, welche am 3. Juli 529 bei Gelegenheit der Einweihung einer zu Orange von Liberius, dem prätorianischen Präfecten von Gallien, neuerbauten Kirche gehalten wurde. Den Vorsitz führte der Erzbischof Cäsarius von Arles. Derselbe hatte den Papst Felix IV. von dem Treiben der Semipelagianer in Gallien in Kenntniß gesetzt und ihn um seine Hilfe bei Unterdrückung des Irrthums gebeten. In der Antwort überschickte ihm Felix IV. eine Anzahl meistens den Schriften Augustins entlehnter capitula, welche den 25 von der Synode aufgestellten Canones als Grundlage dienten. Dieselben sind für die Gnadenlehre von der äußersten Wichtigkeit, und auch das Concil von Trient hat in seinen Canones über die Rechtfertigung (Sess. VI) vielfach darauf Bezug genommen. Die beiden ersten handeln von der Erbsünde, die folgenden meist von der Nothwendigkeit der Gnade. Schon der Anfang des Glaubens, die Glaubensgeneigtheit, ebenso die Bitte um die göttliche Gnade sammt dem Verlangen nach der Sündenvergebung und dem Wachsthum der Gerechtigkeit, sind Wirkungen der Gnade und Eingebungen

des heiligen Geistes (3—5). Die Gnade kann durch nichts verdient werden, sondern muß allen verdienstlichen Werken vorhergehen; mit seinen natürlichen Kräften kann der Mensch nichts denken und wählen, was zum ewigen Heile gehört (6—8). Von c. 9 an haben die einzelnen Nummern nicht mehr die Form von Canones, sondern von Sentenzen, von denen die 22. (Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via) auf mehrfache Weise gedeutet wird. Eine werthvolle Schrift darüber ist von J. Ernst erschienen (Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. [Nebst einem Anhang über den 22. Canon des Arausicanum II], Freib. 1871). Ernst (225) versteht den Satz Augustins und der Synode in folgender Weise: „Gott hat dem Menschen ein übernatürliches Ziel, die ewige Seligkeit, gesteckt. Durch die Sünde Adams ist der Mensch dieser von Gott gewollten Bestimmung und Aufgabe entfremdet worden, ihr erstorben, und es kann darum nichts, was der gefallene Mensch in sittlicher Beziehung noch leisten kann, wirklichen Werth haben vor Gott", d. h. es kann dem Menschen nicht die ewige Seligkeit erwerben. Die sogen. natürlich guten, für die Seligkeit aber unwirksamen Werke der infideles bezeichnet nun die gedachte Synode als peccata, und es fragt sich, ob sie dieselben bloß als peccata materialia oder als peccata im vollen Sinne des Wortes auffaßt. Letzteres behauptet Ernst, weil Gott es Jedem möglich mache, seinen sittlichen Bestrebungen höhere Beziehungen zu geben und ihnen den Stempel der höhern übernatürlichen Sittlichkeit aufzudrücken, dieß aber die infideles nicht wollen (a. a. O. 130. 197—201. 215). — Nach Aufstellung der 25 Kapitel faßte die Synode ihr eigenes Bekenntniß über die Gnadenlehre im Gegensatz zu den Semipelagianern in eine Art Symbolum zusammen, das unter Anderem auch den Prädestinatianismus verwirft. Die Canones wurden von Cäsarius und 13 anderen Bischöfen, und außerdem, da die Lehre der Synode auch für die Laien ein Heilmittel ist, von Liberius und 7 anderen angesehenen Männern aus dem Laienstande unterzeichnet. Sie wurden von Papst Bonifaz II., dem Nachfolger Felix' IV., 530 in einem Schreiben an Cäsarius bestätigt und haben seitdem in der Kirche allgemeine dogmatische Geltung erlangt. (S. die Beschlüsse des ersten Concils bei Harduin I, 1783 sqq.; die des zweiten ib. II, 1098 sqq. und das Schreiben des Papstes ib. II, 1110; vgl. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 291 ff. 724 ff.) [Peters.]

Oranien, Moritz von, s. Arminius.

Oranien, Wilhelm I. von, der „Schweigsame", der bekannte Vorkämpfer des Calvinismus in den Niederlanden und Haupturheber des Abfalles der vereinigten Niederlande von der Herrschaft Spaniens, stammte aus der Linie des gräflichen Hauses Nassau-Dillenburg. Er war geboren im J. 1533 und wurde 1544 als Nachfolger seines Vetters René, der selbst im J. 1530 Philibert von Chalons beerbt hatte, Prinz von Oranien. Nun wuchs er als Page am Hofe Karls V. auf und erwarb sich hier seinen Beinamen durch sein verschlossenes, aber scharf beobachtendes Wesen. Hinter der Schweigsamkeit versteckte er aber während seines ganzen Lebens eine eigennützige Berechnung, so daß er auch von dem Vorwurfe der Heuchelei nicht freigesprochen werden kann. Namentlich zeigt sich dieß bei dem Wechsel seiner religiösen Gesinnung. Während sein Vater in seiner Stammgrafschaft den Katholicismus bekämpfte, galt Wilhelm am Hofe des Kaisers als Katholik und lebte auch als solcher. Später duldete er in seinem Fürstenthum Oranien den Protestantismus nicht und schrieb in diesem Sinne an Pius V. und Cardinal Granvella. Im J. 1561 versicherte er dem Kurfürsten von Sachsen, dem Vater seiner zweiten Gemahlin Anna, daß diese wegen ihres lutherischen Bekenntnisses auf keinerlei Schwierigkeiten stoßen solle; gleichzeitig schrieb er nach Rom, daß er ein ergebener Sohn der Kirche bleiben wolle. Sein Benehmen erklärt sich daraus, daß er lange hoffte, Landvogt der sämmtlichen Niederlande zu werden, während er sich mit dem bescheidenern Titel eines Statthalters von Holland, Seeland und Utrecht begnügen mußte. In demselben Maße aber, als die niederländische Bewegung gegen Spanien eine protestantische Farbung erhielt, fand auch Wilhelm für gut, die äußeren Beziehungen zum Katholicismus erkalten zu lassen. Eine persönliche Abneigung gegen den Cardinal Granvella (s. d. Art.) trieb ihn um so mehr in das den Katholiken feindliche Lager. Marnix von St. Aldegonde (s. d. Art.) mußte sich lange vergeblich bemühen, den Prinzen für die „Kirche Gottes" und die „Propheten Gottes" zu gewinnen; dafür schloß sich Wilhelm später um so enger an diesen Demagogen an. Die Sinnesänderung war indeß schon längst nicht undeutlich vorherzusehen gewesen, da er erklärt hatte, daß er die Placate gegen die Ketzer auszuführen außer Stande sei, und in Antwerpen, wo er Burggraf war, wie in Amsterdam Erlaubniß zur Errichtung protestantischer Kirchen gegeben hatte. Nachdem er Anna von Sachsen geheiratet hatte, warf er die Maske ab. — Der erste Schritt zum Sturze der spanischen Herrschaft waren die gegen Granvella (s. d. Art. V, 1025 ff.) gespielten Intriguen. Nun folgte (Februar 1566) das wahrscheinlich von Marnix verfaßte Compromiß (s. oben VIII, 875) und im Anschluß daran die Petition der 250 Edelleute an die Statthalterin, Margaretha von Parma (April 1566), bei welcher Gelegenheit der Spottname „Geusen" für die niederländischen Calvinisten aufkam. Bei dieser Kundgebung wie auch bei der gleich darauf folgenden revolutionären Bewegung hielt sich Wilhelm von Oranien äußerlich zu-





Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Vierundneunzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1894.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

94

(s. oben VIII, 875 f.); gleichwohl fand er es gerathen, auf die Kunde von dem Herannahen des Herzogs von Alba seine Aemter niederzulegen und die Niederlande zu verlassen. Die nun folgenden Ereignisse sind unter dem Namen des Abfalles der vereinigten Niederlande bekannt genug. Alba's Versuche, die Bewegung zu unterdrücken, mißlangen; während er einige der Rädelsführer (Egmond, van Hoorn u. A.) hinrichten ließ, flohen andere und bildeten bewaffnete Banden (1568), welche sich überall, wo sie erschienen, als Befreier des Landes aufspielten und den Spaniern großen Schaden zufügten. Nun organisirte auch Wilhelm von Oranien einen bewaffneten Widerstand; seinen Bruder Ludwig, einen Anhänger des Marnix, sandte er nach Friesland, „um die reine Lehre zu vertheidigen"; er selbst fiel in Limburg ein, mußte aber hier sein Heer bald auflösen. Inzwischen war die Reichsacht über ihn ausgesprochen worden; er floh nun nach Frankreich, um bei der dortigen Regierung eine Stütze zu suchen. Den Kampf gegen die Spanier setzte er fort, theils durch eine von ihm ausgerüstete Flotte, theils durch Unterstützung der sogen. Wassergeusen, einer Art Freibeuter, welche ihre Räubereien an den Küsten auf Kosten der Spanischgesinnten ausübten. Auch in die südlichen Niederlande sandte er ein Heer, doch hatte er hier kein Glück. Vielmehr wurde seit Herbst 1572 der Krieg nach Holland, Seeland und Utrecht hinübergespielt, wo der Hauptsitz der Calviner und schon damals die Ausübung der „päpstlichen Religion" verboten worden war. — Bekannt ist, wie König Philipp II. durch Abberufung Alba's den Aufstand zu dämpfen suchte; doch war dieß schon zu spät. Das Ansehen des Oraniers wuchs von Tag zu Tag; die Staaten von Holland setzten auf ihn ihre Hoffnung und boten ihm (1574) den Titel eines Regenten mit souveräner Gewalt an. Die Frage wegen der Besoldung des Kriegsvolkes machte Schwierigkeiten, ward aber bald geregelt, und nun boten auch (1575) die Staaten Seelands Wilhelm an, ihn während des Krieges als souveränes Oberhaupt anzuerkennen. Der Prinz verpflichtete sich, überall der Ausübung der katholischen (oder anti-evangelischen) Religion entgegenzutreten, jedoch „ohne daß jemand wegen seines Glaubens verhöhnt werden dürfe". So war Wilhelm der Vorkämpfer der calvinischen Sache geworden, und es lag in seinem Interesse, den Friedensschluß mit Philipp II. von Spanien möglichst hinauszuschieben. Der Friedenscongreß von Breda (1575) blieb ohne Resultat, und im folgenden Jahre benutzte Wilhelm den günstigen Moment, als der Statthalter Don Luis de Zuniga y Requesens gestorben war, um die Flanderer auf seine Seite zu ziehen. In der sogen. Genter Pacification (1576) vereinigten sich dann die nördlichen mit den südlichen Provinzen zur Vertreibung der fremden Soldaten. Der neue Statthalter, Don Juan d'Austria, mußte den Genter Frieden anerkennen und suchte die Bestimmungen desselben zu halten. Der Oranier hingegen, welcher die Aufnahme eines Separatartikels gegen die Katholiken Hollands und Seelands in die Pacification bewirkt, aber diese selbst nicht unterzeichnet hatte, benutzte die Friedensartikel nur zu Gunsten der Protestanten. So wurde sowohl Don Juan wie dem Erzherzog Matthias von Oesterreich ihre Friedensmission unmöglich gemacht. Die Niederlande waren wiederum den Verheerungen einerseits der spanischen Truppen, andererseits der von dem Oranier zu Hilfe gerufenen Kriegshaufen unter Johann Casimir von der Pfalz und dem Herzog von Alençon preisgegeben. Gewaltthaten der Demagogen zu Gent, Einfälle der wallonischen Unzufriedenen u. s. w. führten bald einen Zustand völliger Anarchie herbei. Eine Wendung zu Gunsten Spaniens schien einzutreten, als der Statthalter Alexander Farnese von Parma durch sein kluges Verfahren die südlichen Provinzen auf seine Seite zu bringen wußte (1579). Allein Wilhelm brachte nun die sogen. Utrechter Union zwischen den nördlichen Staaten zu Stande. Er konnte es freilich noch nicht wagen, selbst an die Spitze des neuen Bundes zu treten; deßhalb schob er den schwachen französischen Herzog von Alençon vor. Dieser jedoch merkte allmälig, daß er nur ein Spielball in Wilhelms Händen war, und kehrte (Januar 1583) nach Frankreich zurück. Nun schien das Ziel des Oraniers, die Erlangung der höchsten Gewalt in den Niederlanden, erreicht, als er zu Delft von dem Burgunder Balthasar Gerardsz erschossen wurde. Damit gerieth die Regierungsgewalt für einige Zeit vollständig in die Hände der calvinistischen Prediger, da Wilhelms Sohn und Nachfolger ihm in keiner Weise gleichkam (s. d. Art. Niederlande, ob. 371). [Alberdingk Thijm.]

Oranten nennt man in der christlichen Archäologie eine besondere Art von Figuren, welche auf Gemälden der Katakomben, auf altchristlichen Grabschriften und Sarkophagen, auf Goldgläsern und Medaillons wie in den Mosaiken der Basiliken unzählige Male mit vorherrschend weiblichem Charakter erscheinen. Das Kennzeichnende an denselben ist, daß sie mit erhobenen Armen dargestellt werden, und deßhalb eben hat man, da die alten Christen extensis manibus zu beten pflegten, jene Gestalten Orantes, Betende genannt. Die Oranten sind so alt wie die christliche Kunst; im coemeterium Priscillae ist Susanna, von den Richtern bedrängt, im coemeterium Domitillae ist Daniel zwischen zwei Löwen mit ausgebreiteten Armen dargestellt; beide Bilder stammen vielleicht noch aus dem ersten Jahrhundert. Auf einem der ältesten Gemälde eines Arcosoliums im Cömeterium der Priscilla erscheint die im dortigen Grabe Ruhende als Orante. — I. Ueber die Bedeutung der Oranten im Nähern und im Einzelnen haben, von älteren Archäologen abgesehen, in neuerer Zeit besonders de Rossi im Bullettino, Le Blant in den Études sur les Sarcophages . . . d'Arles, Paris 1878, Kraus in der Real-Encyklopädie, Liell in seinen

„Darstellungen der allerseligsten Jungfrau auf den Kunstdenkmälern der Katakomben", Freiburg 1887, Wilpert in seinem Cyklus christolog. Gemälde, Freiburg 1891, Beissel in den Stimmen aus Maria-Laach XLV (1893), 554 ff. u. A. eingehende Untersuchungen angestellt — nicht ohne Widerspruch sowohl unter einander als auch sonst von katholischer und protestantischer Seite. Es gibt nämlich keine Orantenbilder, deren Bedeutung durch beigesetzte Inschriften ausgesprochen wäre, und die Erklärung muß daher auf indirectem Wege gesucht werden.

Darstellungen der noch lebenden Gläubigen in der Stellung des Gebetes sind nur sehr wenige vorhanden. Auf einer als Schiff geformten Bronzelampe zu Florenz erscheint ein Mann als Orans, und die Inschrift der tabella auf der Spitze des Mastbaumes legt die Annahme nahe, daß die Lampe dem als Oranten Dargestellten bei einem besondern Anlasse, etwa bei seiner Taufe, geschenkt worden. Wenngleich auf einem Grabstein gravirt, gibt sich doch als Scene aus dem realen Leben eine Orante an den Stufen eines mit Vela und Leuchtern ausgestatteten Altars, jetzt im Museum des Laterans. Auf der Thüre von S. Sabina auf dem Aventin ist Zacharias, der Vater des Vorläufers, bei der Erscheinung im Tempel, wo der Engel ihm einen Sohn verheißt, als Orans dargestellt. Im Hause der hll. Johannes und Paulus auf dem Cölius begegnet uns neben biblischen Scenen auch eine Orante als Wandgemälde, wohl weniger als Darstellung einer bestimmten Person, sondern allgemein etwa als Personification des Gebetes. Vorwiegend aber haben die Oranten eine sepulcrale Bedeutung. Zunächst sind als besondere Klasse die biblischen und andere Heiligen auszuscheiden; nach der Aufstellung bei Kraus (Real-Encykl. II, 539 f.) sind es die aus dem Alten Testament: Noe, Abraham und Isaak (nur einmal), Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen, Susanna und (zweimal) Jonas; ferner von Heiligen: Maria, Mennas, Agnes, Januarius, Petrus, Paulus, Laurentius u. A. Weitaus die größere Zahl der Oranten aber findet sich auf oder bei den Gräbern, also in den Gemälden der Arcosolien, auf Grabsteinen und Sarkophagen, und es kann keine Frage sein, daß dieselben in unmittelbarer Beziehung zu den dort beigesetzten Personen stehen, Darstellungen der in Gottes Anschauung aufgenommen gedachten Seelen der Verstorbenen sind. Die Frage aber, über welche gestritten wird, ist die, wie man diese betende Haltung aufzufassen hat. Allgemein abgelehnt worden ist die in neuerer Zeit vorgebrachte Ansicht von einer Anrufung um Fürbitte für die armen Seelen im Fegfeuer neben der Anrufung der Seligen um ihr Gebet für uns. Mehr Beifall hat die von Wilpert (a. a. O. 30 ff.) über die Bedeutung der Oranten entwickelte Darlegung gefunden, welche er in die Definition zusammenfaßt: „Die Oranten sind Bilder der in der Seligkeit gedachten Seelen der Verstorbenen, welche für die Hinterbliebenen beten, damit auch diese das gleiche Ziel erlangen." — Folgendes ist die Auffassung des Unterzeichneten.

II. 1. Geht man von dem extensis manibus orare der alten Christen aus, so war diese Haltung nicht bloß für das Bittgebet vorgeschrieben, sondern sie war auch Ausdruck des Lobes und Dankes. Um nur einige Beispiele anzuführen, heißt es in den Martyracten des hl. Euplius (Ruinart, Acta Martyr., Ratisb. 1859, 439): Tunc extendens manus suas ad coelum dixit: Gratias tibi ago Domine Jesu Christe, quoniam consolata est me virtus tua, et non permisisti perire animam meam cum impiis. In den Acten des hl. Fructuosus und seiner Gefährten (Ruinart l. c. 266 sq.) steht: Cumque exustae fuissent fasciolae, quibus manus eorum fuerant colligatae, orationis divinae et solitae consuetudinis memores, gaudentes, positis genibus de resurrectione securi, in signoque tropaei Domini constituti, Dominum deprecabantur donec simul animas effunderent ... O beati martyres ... ad dexteram stantes Christi benedicentes Deum Patrem omnipotentem. Der Bischof Asterius von Amasea beschreibt die Gemälde in der Kirche, auf welchen das Martyrium der hl. Euphemia dargestellt war; das Schlußbild zeigte sie expansis manibus in coelum ... gaudentem, uti ad incorpoream et beatam vitam commigrantem. In allen diesen Stellen erscheinen die Martyrer in der Haltung von Oranten, als gaudentes, Domino gratias agentes, de resurrectione securi. Der Begriff der Oranten als „Fürbitter für die Hinterbliebenen" ist daher zu eng gefaßt. Dieß läßt sich auch aus den Monumenten nachweisen. Auf einer Bronzemedaille ist der hl. Laurentius in seinem Martyrium dargestellt; der Leib liegt auf dem Rost über den Flammen; über ihm schwebt die Seele als weibliche Orante empor; von oben aber reicht eine Hand ihr die Siegeskrone dar (vgl. de Rossi, Bull. 1869, tav. n. 8). Hier ist an eine Fürbitte nicht gedacht, und ebenso wird man bei den Darstellungen der seligsten Jungfrau, der hl. Agnes und anderer Heiligen auf Goldgläsern u. s. w., wo sie mit erhobenen Händen dastehen, eher an das Frohlocken in himmlischer Glorie denken müssen. In der sogen. Capelle dei cinque Santi in San Callisto stehen die in jenem Cubiculum bestatteten Gläubigen als Oranten in einem Garten mit blühenden Bäumen, jeder mit seinem Namen und mit der Inschrift IN PACE; das Bild ist um das Jahr 300 gemalt. Ebenso erscheint die hl. Cäcilia neben ihrem Grabe auf einem spätern Gemälde als Orante in einem Garten; zu Neapel stehen in einem Arcosolium Vater, Mutter und Kind neben einander als Oranten zwischen Leuchtern — lauter Scenen, in welchen die Haltung der Oranten einfach der Ausdruck der seligen Vereinigung mit Gott im Himmel ist. Demgemäß stellt die Orante zunächst die

aus dem Kampfe des irdischen Lebens in den Frieden und in die Seligkeit des Himmels aufgenommene oder aufgenommen gedachte Seele an und für sich dar. Das wird noch klarer bei der Betrachtung der typischen Darstellungen aus dem Alten Testament (s. u. III. 1).

2. Allein indem man sich die Verstorbenen im Himmel dachte, waren sie für die Ueberlebenden, für ihre Angehörigen nicht in einem mit Schloß und Riegel abgesperrten Elysium, unbekümmert um ihre Brüder und Verwandten hienieden, unfähig, ihnen irgendwie ihre Liebe zu bethätigen. Wilpert hat in seinem Cyklus christologischer Gemälde eine Anzahl von Inschriften gesammelt, in welchen die Verstorbenen von den Hinterbliebenen um ihr Gebet ersucht werden. ATTICE SPIRITVS TVuS IN BONV ORA PRO PARENTIBVS TVIS; ISPIRITVS TVVS BENE REQVIESCAT IN DEO PETAS PRO SORORE TVA; VIBAS IN PACE ET PETE PRO NOBIS; IN ORATIONIBVS TVIS ROGES ☧ PRO NOBIS QVIA SCIMVS TE IN ☧; PETE PRO NOS VT SALVI SIMVS. Eine erst im J. 1890 in den Katakomben der Priscilla gefundene griechische Inschrift schließt mit der Bitte: Εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν μετὰ τῶν ἁγίων. Eine ins höchste Alterthum hinaufreichende metrische Inschrift aus demselben Cömeterium (de Rossi, Bull. 1884—1885, 72) bittet die Gläubigen, wenn sie zum Gottesdienste sich versammeln, der Verstorbenen Agape im Gebete eingedenk zu sein:

Vos precor, o fratres, orare huc quando venitis
Et precibus totis Patrem Natumque rogatis,
Sit vestrae mentis, Agapes carae meminisse,
Ut Deus omnipotens Agapen in saecula servet.

Steht nun auch von diesen Inschriften keine als unmittelbare Erläuterung und Erklärung neben dem Bilde einer Orante, so verlangt doch die Parallele, daß die als Oranten dargestellten Verstorbenen, die man sich in der Seligkeit des Himmels dachte, auch zugleich aufgefaßt werden als solche, „welche für die Hinterbliebenen beten, damit auch diese das gleiche Ziel erlangen“ (Wilpert 43). Das Band der Liebe zwischen den Lebenden und ihren abgeschiedenen Angehörigen ist durch den Tod nicht zerschnitten; wie man seine lieben Verstorbenen auf dem Grabe darstellte als aufgenommen in die ewigen Freuden, so gab man dieser Hoffnung auch Ausdruck in den Acclamationen der Grabschriften (Pax tecum in Deo; Vibatis in Deo; Accepta sis in Christo; Vibas inter sanctis; In pacem te suscipiant omnium ispirita sanctorum; Deus refrigeret spiritum tuum; Spirita vestra Deus refrigeret); und wie man sich am Grabe der Lieben tröstete mit dem Gedanken, daß sie droben selig seien (Magus puer innocens esse jam inter innocentes coepisti; Quam te letum excipet mater eclesia de hoc mundo revertentem; Conprimatur pectorum gemitus; Struatur fletus oculorum), so empfahl man sich auch dem Gebete der bei Christus gedachten Seelen und stellte sie als solche fürbittend, als Oranten, auf den Gräbern dar.

3. Diese Auffassung wird bestätigt durch die Darstellung von kirchlich anerkannten und verehrten Heiligen als Oranten an den Gräbern: der selige Friede, den man den Verstorbenen wünschte, sollte ihnen noch sicherer zukommen durch die Fürbitte der Heiligen. Galt es als ein besonderes Glück, sein Grab bei dem Grabe eines Martyrers zu finden, um gleichsam durch die körperliche Nähe auch seinem Schutze näher zu sein, so kehrt ebenso auf den Inschriften in mannigfachen Wendungen diese Empfehlung der Abgestorbenen an die Heiligen wieder: In pacem te suscipiant omnium ispirita sanctorum, Martyres sancti in mente havite (habete) Mariam; Irene tibi ☧ cum sanctis, cum spirita sancta vale in ☧; Bene vivatis inter sanctos, u. ä. Und nicht bloß den Heiligen im Allgemeinen empfahl man die Seelen der Abgeschiedenen, sondern speciell den Ortsheiligen, den Martyrern, in deren Katakomben oder Kirchen man den Todten beisetzte: Sancti Petre (et) Marcelline, suscipite vestrum alumnum; Domina Bassilla commandamus tibi ... filia(m) nostra(m); Sancte Laurenti suscepta(m) (h)abeto anima(m ejus). Dementsprechend wurden nun auch an den Gräbern Heilige, besonders die hervorragenden Ortsheiligen, als Oranten in Farbe oder auf Sculpturen dargestellt. Man betrachtete sie als die sancti introductores, welche die durch das Gebet der Gläubigen ihnen empfohlenen Seelen der Verstorbenen vor den Richter geleiteten, dort ihre advocati oder Fürsprecher waren und sie in die ewigen Freuden einführten. Eine aus Terni stammende Grabplatte, jetzt im Museum des deutschen Campo santo, hat in der Mitte die Grabschrift einer Castula, auf beiden Seiten aber steht eine Orante mit der Beischrift AGAPE, DOMNINA; dieses waren aber nach de Rossi's Ausführung die besonderen Localheiligen jener Gegend.

4. Aus dem Gesagten ergeben sich folgende Sätze: a. Die Orante an den Gräbern stellt die zur seligen Anschauung Gottes im himmlischen Frieden gelangte Seele dar; b. als solche wird sie auch zur Fürsprecherin ihrer Angehörigen hier auf Erden, damit diese der gleichen Glorie theilhaftig werden; c. die Martyrer, die als Oranten an den Gräbern dargestellt sind, sollen den Verstorbenen durch ihre Fürbitte den Eintritt in den Himmel vermitteln. Diese Auffassung findet ihre treffliche Erläuterung in einem alten, vielleicht noch dem 3. Jahrhundert entstammenden liturgischen Gebete: Sanctorum tuorum nos gloriosa merita, ne in poenam veniamus, excusent; defunctorum fidelium animae, quae beatitudinem gaudent, nobis opitulentur; quae consolatione indigent, ecclesiae precibus absolvantur.

III. 1. Geht man weiterhin zur Betrachtung der Oranten in den biblischen Scenen an den Gräbern über, so ist zunächst der in allen diesen Scenen

zum Ausdruck kommende gemeinsame Gedanke: die Befreiung, Errettung, Erlösung aus Todesgefahr, und danach die Freude und das Lob Gottes für die den Geretteten gebrachte Hilfe, wie für sie selber Rechtfertigung, Ehre und Verherrlichung. So sind Noe, der aus der Alles verschlingenden Flut, Isaak, der vor dem Opfermesser des Vaters, Daniel, der aus dem Rachen der Löwen, die drei Jünglinge, die aus dem Feuerofen, Susanna, die vor den falschen Anklagen der Richter errettet wurde, unzählige Male auf den Gemälden der Katakomben, auf den Sculpturen der Sarkophage und auf Grabsteinen wiederkehrend, das Sinnbild der Errettung der Verstorbenen aus dem ewigen Tode zum seligen Leben im Himmel (vgl. dazu die liturgische Commendatio animae). Den Propheten Jonas hatte der Heiland selber als Vorbild seiner (und damit zugleich unserer) Befreiung aus Todesbanden aufgestellt. Die Seele des Verstorbenen erscheint also gewissermaßen personificirt in jenen alttestamentlichen, aus leiblichem Tode erretteten, verherrlichten und in heiliger Freude Gott lobpreisenden Heiligen. Darum sind diese an den Gräbern angebracht, und darum stehen sie dort in jener Haltung der Oranten, in welcher man sich die in die Freuden des Himmels eingegangenen Seelen vorzustellen gewohnt war. Das ersieht man am besten aus den Noe-Bildern. Noe steht nicht in einem Schiffe oder einer Arche, sondern er ragt halb aus einem Schreine hervor, an welchem nicht selten der Deckel aufgeschlagen hinzugefügt ist, und so empfängt er die Taube, welche ihm den Oelzweig des ewigen Friedens zuträgt. Selbst das Alter und das Geschlecht des Verstorbenen ist in der Figur des Noe angedeutet. Jene alttestamentlichen Scenen geben freilich die historischen Personen nicht immer als Oranten — nur die Jünglinge im Feuerofen erscheinen stets mit erhobenen Händen —, sondern der Künstler hat vielfach den historischen Vorgang selber zur Darstellung gebracht; der Gedanke bleibt aber derselbe.

2. Was die Deckengemälde in den Grabkammern der Katakomben betrifft, so stehen dort die Oranten wie die biblischen Scenen wohl zunächst in Beziehung auf jene erste Person, die sich selber die Grabstätte herrichtete oder die dort das hervorragendste Grab hatte; dann aber auch in Bezug auf die übrigen, zumal wenn es Angehörige Einer Familie waren, und im weitern Sinne auf die Verstorbenen überhaupt. So wird denn hier vielfach die Orante zu einer aus dem sepulcralen Ideenkreise entnommenen Decoration ohne persönliche Beziehung auf einen bestimmten Todten. In der Kapelle der Lucina in San Callisto zeigt das Mittelmedaillon der Decke Daniel als Orans zwischen zwei Löwen; in den vier Ecken wechseln je zwei Oranten und je zwei gute Hirten mit einander ab. Aehnliche Anordnungen kommen sehr häufig vor. War die Orante schon künstlerisch ein sehr glückliches Motiv, so erinnert sie nun auch den Beschauer an jene selige Stätte, in welche er seine Abgeschiedenen eingegangen, wo er dereinst sie wieder zu finden hoffte. Daher auch die so häufige Verbindung der Oranten mit dem guten Hirten, der sein Schäflein auf den Schultern seiner Liebe aus der Wüste dieses Lebens zu den Auen des Paradieses emporträgt. Wenn man mithin eine Orante zwischen zwei Lämmern findet, so sind eben Lamm und Orante in der Idee identisch — ebenso wie Orante und Taube —, mochte man an einen einzelnen Verstorbenen oder an die Seligen im Himmel überhaupt gedacht sein. Der in der alten Zeit liegende Zug, zu symbolisiren und zu personificiren (vgl. den Pastor des Hermas) führte dann leicht dazu, die Orante als Symbol der Kirche aufzufassen, zunächst der triumphirenden, wie es in der oben citirten Grabschrift heißt: Quam te laetum excipit mater ecclesia. Erst später mag die Orante auch als Sinnbild der Kirche überhaupt betrachtet worden sein, wie das Exsultet der Barberinischen Bibliothek (11. bis 12. Jahrhundert) lehrt, wo über dem Haupte einer Orante das Wort ECCLESIA steht.

3. Der christliche Bilderkreis hat sich im Laufe der Zeit nur wenig erweitert. Was die Gläubigen unzählig oft an den Gräbern sahen in Figuren und Scenen, das haben sie auch auf den Wänden ihrer Wohnungen, auf ihrem Hausgeräthe, auf Gefäßen, Lampen, Ringen u. s. w. wiederholt. Wenn uns also auf Goldgläsern, Medaillen, geschnittenen Steinen u. dgl. die Oranten begegnen, da fällt jede Beziehung zu den Todten fort; die Figuren haben keinen sepulcralen Charakter mehr; Agnes z. B. als Orante auf Goldgläsern ist eben nur mehr die Heilige in der seligen Anschauung Gottes und in ihrer Fürbitte, auf welche die Gläubigen hoffen.

4. Einige Orantendarstellungen bedürfen noch einer besondern Besprechung. P. Marchi entdeckte im Ostrianum ein Arcosolium, welches im Hintergrunde eine Orante mit einem Knäblein vor sich darstellte; in der Wandung der Bogennische waren ein Mann und eine Frau als Oranten abgebildet, und in der Höhe in einem Medaillon das Brustbild Christi. Marchi hielt die Orante mit dem Kinde für eine Mutter Gottes, und da es das älteste Madonnenbild war, welches man in den Katakomben fand, so hatte es ein besonderes Interesse. Auch de Rossi nahm es in seine Sammlung der christlicher Marienbilder auf. Wilpert (Christl. Gemälde 46 ff.) dagegen sieht in der Mutter mit dem Kinde die im Grabe beigesetzte Frau, während ihm gegenüber Kirsch (Römische Quartalschrift 1893, 90 ff.) die bisherige Auffassung vertheidigt. Sieht man in der Frau die Verstorbene, so kehrt sie selber noch einmal in dem Gemälde der Wandung wieder; sieht man in ihr die heilige Jungfrau, so kehrt Christus noch einmal in der Wölbung des Bogens wieder. Die beiden Monogramme Christi neben der Frau sind nicht entscheidend, obschon sie mehr für die Auffassung einer Madonna mit dem Kinde sprechen. Das Entscheidende liegt wohl in der Haltung des Kindes, das die Arme nach der

Orante, wie Mann und Frau in der Wölbung des Arcosoliums, erhoben, sondern sie gesenkt hat. Gerade Christus aber erscheint nie als Orans. Die Erklärung, das Kind, das einzige, das sie hatten, habe die Eltern überlebt und habe daher nicht als Orans dargestellt werden dürfen, erscheint doch zu gesucht, um Beifall finden zu können. — In einer der sogen. Sacramentenkapellen von San Callisto aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts ist ein Schiff von den Wogen bedrängt dargestellt und in demselben ein Mann mit erhobenen Händen; eine aus lichter Höhe erscheinende Halbfigur legt ihre Hand auf seinen Kopf. Außerhalb des Schiffes kämpft ein Ertrinkender mit den Wellen. Die Deutung eines protestantischen Schriftstellers auf Pauli Schiffbruch verdient keine Widerlegung. Festhaltend an der Bedeutung der Oranten und ihrer Beziehung auf die Verstorbenen, kann man in diesem Bilde wie in den oben vorgeführten alttestamentlichen Scenen nur den Hinweis auf Errettung aus Todesgefahr sehen, mag man nun jenes Bild allgemein als Darstellung der Lebensfahrt auffassen, oder enger das Schiff als Sinnbild der Kirche betrachten, in welcher der Verstorbene in den Stürmen und Wogen, die Andere verschlingen, durch himmlischen Schutz gerettet und zum Hafen der ewigen Seligkeit gebracht worden ist. — In der anstoßenden Kapelle steht neben einem Tische mit Brod und Fisch auf der einen Seite ein Mann, der die Hände, wie es scheint, segnend über die Speise ausstreckt, auf der andern Seite eine Orante. De Rossi sieht in der männlichen Figur den Priester, der durch die Consecrationsworte das Brod in den Ichthys verwandelt, in der Orante die anbetende Kirche. Wilpert hält auch hier die Orante für die Symbolisirung des im Grabe ruhenden Todten, der in der eucharistischen Speise das Unterpfand der Auferstehung und des ewigen Lebens empfangen hat. — Als Gegenstück zu diesem Bilde erscheint das Opfer Abrahams, jedoch nicht in der historischen Auffassung, wie sonst immer die versuchte Schlachtung des Isaak dargestellt ist, sondern Vater und Sohn stehen beide als Oranten neben einander. Der Knabe als Orans versteht sich als Sinnbild der Rettung (sicut liberasti Isaac de hostia et de manu patris sui Abrahae, im Ordo commendationis animae); warum aber auch Abraham als Orans erscheint, das läßt sich nur aus dem besondern Charakter dieser in ihrer Art einzig dastehenden Darstellung des Isaakopfers erklären. Daß Isaak als Vorbild Christi galt, beweist, abgesehen von den Väterstellen, ein Sarkophag im lateranensischen Museum, wo dem Heiland vor Pilatus der auf den Opferaltar gebundene Isaak substituirt ist. Das oben genannte Bild ist Gegenstück zu der Darstellung der beiden Figuren neben dem Tische mit Brod und Ichthys. Um den Opfercharakter der Eucharistie auszudrücken, ist die vorbildliche Scene so weit aus der realen Wirklichkeit erhoben worden, daß nun der Opferer wie das Opfer beide als Oranten erscheinen; Widder und Holz mußten hinzugefügt werden, um überhaupt noch in den beiden neben einander stehenden Oranten Abraham und Isaak erkennen zu lassen. [de Waal.]

Orantes, Franz, latinisirt Horantius, ein spanischer gelehrter Minorit des 16. Jahrhunderts, ward von seinem Bischof als dessen Procurator auf das Concil von Trient gesandt. Dort machte er Aufsehen durch eine mit großem Beifall aufgenommene Predigt, welche er am Feste Allerheiligen 1562 vor den versammelten Vätern hielt. Nach Spanien zurückgekehrt, erwarb er sich durch seine Gelehrsamkeit und durch sein sittenreines Leben immer mehr die allgemeine Achtung, so daß er, als Johann von Oesterreich nach Belgien zog, diesem für dessen Truppen als Beichtvater und als Generalvicar beigegeben wurde. Er blieb dort bis zum Tode Johanns und brachte dessen Leichnam nach Spanien zurück. Im J. 1581 wurde er Bischof von Oviedo, starb aber schon nach drei Jahren (1584). Orantes war auch literarisch sehr thätig und betheiligte sich in ausgebreitetem Maße an den damaligen wissenschaftlichen Kämpfen gegen die Häresien, namentlich gegen die calvinische. Sein Hauptwerk führt den Titel Locorum catholicorum pro romana fide adversus Calvini Institutiones LL. 7, Venet. 1564; Paris. 1566. In diesem Werke bekämpft er ganz besonders die Lehre des Calvin von der Unfreiheit des Willens und vertheidigt den hl. Augustinus gegen die Unterstellung der Calviner, als habe er die Freiheit des Willens geläugnet. Das Werk erlangte solche Berühmtheit, daß Wilhelm Eisengrein den Orantes als Virum profanarum atque sacrarum literarum peritissimum atque in refellendis haereticis exercitatissimum rühmte. Ferner schrieb Orantes Epistolam seu tractatum de quibusdam quaestionibus inter Philippum Marnixium s. Aldegundae abbatem et Michaelem Bajum acad. Lovan. cancellarium circa Ecclesiae auctoritatem et judicem controversiarum fidei. Dieses Buch ist infolge eines Briefes geschrieben, welchen Bajus an Marnix (s. d. Art.) gerichtet hatte. Außerdem soll Orantes noch einen Commentar zum Buche Job und eine Schrift De justificatione geschrieben haben; vermuthlich war aber letztere nur ein Theil der Loci catholici. (Vgl. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Literatur der christl. Theologie IV, Schaffhausen 1865, 298. 474; Hurter, Nomencl. liter. I, 2. ed., Oenip. 1892, 52 und die dort angegebene Literatur.) [Stöckl.]

Orarium, s. Stola.

Oratio Manasse, s. Apocryphen-Literatur I, 1062.

Oratorianer, s. Berulle, Dreifaltigkeit (relig. Genossenschaft), Philippus Neri.

Oratorium, s. Kapelle.

Orbellis, Nicolaus de, französischer Franciscaner von der Observanz, Magister der Theo-

logie, hervorragender Scotist, lebte kurz nach der Mitte des 15. Jahrhunderts. Ueber ihn schreibt Trithemius (De scriptoribus eccles. [ed. 1531, fol. 146]): Nicolaus Dorbellus Ord. fr. min. S. Franc., Provinciae Thuronensis, vir in divinis scripturis eruditissimus et in philosophia scholastica nulli secundus, ingenio clarus et ad disputandas enodandasque quaestiones scripturarum satis idoneus. Scripsit quaedam praeclara volumina ... et in gymnasio Pictaviensi tum disputando tum docendo tum scribendo magnam eruditionis suae laudem commeruit. Derselbe setzt hinzu, daß d'Orbellis ein tiefsinniger Erklärer und sehr scharfer Vertheidiger der Lehre des Scotus gewesen sei, was auch zutrifft. Besonders hochgeschätzt wurde damals sein Commentar zum Lombarden, wie dessen zahlreiche alte Ausgaben zeigen. Aus einer Stelle des vierten Buches geht hervor, daß er dieses Buch nach 1465 geschrieben hat; folglich kann die Angabe, d'Orbellis sei 1455 gestorben, nicht richtig sein. Vier Ausgaben jenes Commentars beschreibt Hain (Repert. n. 12045 ad 12038); eine, von welcher es heißt: castigatissime fuit recognitum et novae impressioni Rothomagi commendatum, ohne Jahreszahl; eine zweite ex emendatione Thomae Sylvestris, Parisiis per Felic. Baligaut, 1488, in 4°, eine dritte bei demselben Drucker und eine vierte per Joannem Richardum, 1499. Außer diesen wurde das Buch zu Paris noch gedruckt 1498, 1511, 1517, ferner zu Lyon 1503, zu Hagenau 1504, zu Venedig 1507. D'Orbellis schrieb ferner Super Sententias compendium singulare, elegantiora Doctoris Subtilis dicta summatim comprehendens, Lugduni 1503, Parisiis 1517; ebenso einen Tractat Declarationum quorundam terminorum secundum doctrinam Illuminati Doctoris (Franc. Mayronis). Auch sollen seine Sermones in omnes epistolas quadragesimales veröffentlicht sein zu Lyon 1491. Viel gebraucht wurde ferner sein Commentar zu den logischen Summulae des Petrus Hispanus. Es gibt eine Ausgabe ohne Druckort und Jahreszahl, in welcher die Abhandlung des Franciscus de Mayronis: Passus super universalia, eine Schrift Questiones famosissimi doctoris Antonii Andree de tribus principiis rerum naturalium, und Formalitates Boneti secundum viam Doctoris Subtilis, sowie andere eines gewissen Antonius Sirecti beigefügt sind. Das Werk d'Orbellis' beginnt mit den Worten: Excellentissimi viri artium ac sacre theologie professoris eximii magistri Nicolai de Orbellis de Francia ordinis minorum sec. doctrinam doctoris subtilis Scoti logice brevis: sed admodum utilis super textum magistri Petri hispani expositio incipit. Quoniam teste sapiente proverbiorum 22° ... Bei Hain (n. 12043 sq.) zwei andere Ausgaben mit etwas veränderter angegeben; die erste ist corrigirt von Fr. Petrus de Parma Ord. Min. de Observ. und erschien zu Parma 1482; die zweite ist gedruckt zu Basel 1494 bei Michael Furter, eine andere zu Venedig bei Lazarus de Soardis 1517. Der Verfasser führt die Regeln des Petrus Hispanus auf die verschiedenen logischen Bücher des Aristoteles zurück. Er schrieb auch ein Compendium dignissimum et utilissimum considerationis matematice quo ad aritmetricam [sic] et geometriam sec. ea que sunt necessaria naturalibus et supernaturalibus scientiis ... Impressum Bononie per magistrum Henricum de Haerlem 1485 (bei Hain n. 12042; derselbe citirt noch eine andere Ausgabe ohne Druckort und Jahrzahl mit dem Titel Compendium mathematicum; Sbaraglea nennt auch eine dritte Ausgabe, welche zu Bologna schon 1473 in Fol. erschienen ist). Endlich verfaßte d'Orbellis noch Commentare zu vielen Schriften des Aristoteles: zu den Büchern Physicorum, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Metheorum, Metaphysicae, Ethicorum, von welchen Mehreres gedruckt sein soll. Nach Sbaraglea erschien in Basel 1494: De scientia mathematica, physica, de anima, de caelo et mundo, de metheoris, metaphysica ac ethica, und von Neuem daselbst 1503 mit Zugabe der Logik. (Vgl. die bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v. angegebene Literatur.) [Ign. Jeiler O. S. Fr.]

Ordalien, s. Gottesurtheile.

Orden, geistlicher (ordo religiosus; religio), heißt im Kirchenrecht eine von der Kirche gebilligte dauernde Vereinigung solcher Gläubigen, welche durch beständige Beobachtung der drei Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams unter einer gemeinschaftlichen Regel nach der christlichen Vollkommenheit streben (vgl. S. Alphons. Theol. mor. 4, 1). Die Gesammtheit der geistlichen Orden bildet den sogen. Ordensstand (status religiosus; status regularium), einen der kirchlichen Stände, welche von den Vätern und Scholastikern mit Rücksicht auf die Art und Weise, in welcher das letzte und höchste Ziel des Menschen angestrebt wird, unterschieden werden (s. d. Art. Stände, kirchliche). I. Zur genauen Erklärung des Begriffes der geistlichen Orden mögen folgende Sätze über das Wesen des Ordensstandes dienen: 1. Zum Wesen des Ordensstandes gehören lebenslängliche (ewige) Gelübde; denn nur die Beständigkeit im Beobachten der evangelischen Räthe kann den Stand eines Religiosen bewirken; nur sie begründet eine volle und ganze Hingabe des Menschen in den Dienst Gottes. In dem bloßen festen Vorsatze, nach Vollkommenheit zu streben, kann höchstens der Keim und Anfang zum Ordensstande erblickt werden. Ebenso genügen die zeitliche Gelübde, selbst mit dem Vorsatze, sie nach Ablauf der Zeit zu erneuern, nicht zum Wesen des eigentlichen Ordensstandes, obgleich ihre treue Beobachtung vor Gott ebenso reich an Gnaden und Verdiensten sein kann wie die der ewigen Ge-

lübde. — 2. Zum Wesen des Ordensstandes genügen die einfachen Gelübde. Diese früher strittige These ist entschieden durch Gregor XIII. (Bulle Ascendente Domino vom 25. Mai 1584), der erklärte, daß die Scholastiker und Coadjutoren der Gesellschaft Jesu mit einfachen Gelübden wahrhaft und eigentlich Religiosen seien und von allen als solche anerkannt werden sollten, nicht minder wie die Professen der Gesellschaft Jesu oder eines andern religiösen Ordens. (Ueber den Unterschied der einfachen Gelübde von den feierlichen vgl. d. Art. Ordensgelübde und Lehmkuhl, Theol. mor. I, 7, ed. Friburgi 1893, 299 sqq.) — 3. Zum Wesen des Ordensstandes gehören und genügen die drei Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams. Denn durch die Beobachtung dieser drei Gelübde werden, und zwar in genügender Weise, die wesentlichen Hindernisse der Vollkommenheit entfernt und alle von Christus gegebenen und für nothwendig erklärten Räthe befolgt. Der Religiose bringt durch die genannten drei Gelübde seine äußeren Glücksgüter, seinen Leib und seine Seele, also alles, was sein ist, Gott zum Opfer. — 4. Zum Wesen des Ordensstandes gehört die kirchliche Approbation desselben und die Annahme der Gelübde durch die rechtmäßigen Obern im Namen des Ordens und der Kirche. Die Approbation ist einerseits das Urtheil, daß ein Institut in Zweck und Mitteln frei von Irrthum und Aberglauben und für die Religiosen zur Erreichung der Vollkommenheit geeignet sei; andererseits zugleich die wirkliche Anerkennung und Erhebung des Institutes zu einem religiösen Orden mit den entsprechenden Rechten und Privilegien. Man unterscheidet a. die approbatio solemnis et definitiva, welche nur vom Papste ausgehen kann und nothwendig ist zur Constituirung eines Ordens im engern Sinne, von der b. approbatio commendatitia, der bloßen Billigung von Regel und Institut, welche aber nicht mit jedem Lobe eines Institutes gegeben ist, namentlich wenn das Institut allein oder die Regel allein belobt wird, und der c. approbatio permissiva, ohne welche ein religiöses Institut überhaupt undenkbar ist. — Eine kirchliche Approbation und Annahme der Gelübde scheint nicht bloß nach positivem, sondern auch nach natürlichem Rechte zum Wesen des Ordensstandes zu gehören. Denn die Ordensgelübde sind nach der beständigen Anschauung und Lehre der Kirche und der Väter nicht bloß ein Versprechen, sondern eine volle Hingabe (traditio) an Gott und haben die Natur eines Vertrages. Dieser Hingabe auf der einen Seite entspricht aber die Annahme (acceptatio) der Gelübde im Namen Gottes, zu welcher nur die Kirche, und zwar vor Allem und unmittelbar jure divino der Papst, bevollmächtigt ist. Eine solche Annahme ohne vorhergehende Approbation oder Billigung des Hingegebenen ist aber unmöglich. Approbation und Acceptation der Gelübde stehen demnach in einem nothwendigen Zusammenhang; doch ist nicht jede Approbation eines Institutes zugleich als Annahme der in ihm abgelegten Gelübde seitens der Kirche anzusehen. Unzweifelhaft ist dieß nur der Fall bei der approbatio solemnis et definitiva, also in den eigentlichen Orden. Bei den andern Arten der Approbation ist auf den Wortlaut derselben und die Umstände zu achten; jedoch wird eine Acceptation der Gelübde präsumirt, sofern sie nicht ausdrücklich ausgeschlossen ist (wie z. B. bei den Lazaristen). — Die Approbation religiöser Orden ging bis zum 4. Lateranconcil (1215) meistens von den Bischöfen aus und wurde allmälig bei weiterer Verbreitung eines Ordens eine allgemein kirchliche. Das genannte Concil (s. c. 9, X 3, 36) und in Erneuerung des Beschlusses das 2. Concil von Lyon (1274; s. c. un. in VI 3, 17) machten die Approbation der Orden zu einem päpstlichen Reservate. Doch ist dieser Canon gewohnheitsrechtlich dahin zu interpretiren, daß nur ein eigentlicher Orden ohne päpstliche Approbation nicht entstehen kann, daß es aber nicht verwehrt ist, neue religiöse Vereine, Institute und Congregationen zu errichten, die sich einer Billigung seitens des Bischofs (oder sogar seitens des Papstes) erfreuen können, ohne eigentliche Orden zu sein. Eine bloß bischöfliche Approbation kann zwar auch bewirken, daß die Gelobenden dem religiösen Stande angehören; sie unterscheidet sich aber von der definitiven päpstlichen darin, daß letztere für die ganze Kirche gilt, unfehlbar ist, unmittelbar ex jure divino ertheilt wird und feierliche Gelübde bewirken kann, während die andere nur für die betreffende Diöcese gilt, nicht unfehlbar ist, ex jure ecclesiastico oder doch nur mittelbar ex jure divino hervorgeht und nur einfache Gelübde bewirkt (vgl. unten n. VII).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß ein religiöses Institut nur dann als Orden im eigentlichen und engern Sinne gelten kann, wenn es die genannten wesentlichen Erfordernisse des Ordensstandes in sich vereinigt, vom Papste ausdrücklich und definitiv als Orden anerkannt ist und wenigstens bei einem Theile seiner Mitglieder feierliche Gelübde hat. Sind die zum Ordensstande wesentlichen Erfordernisse vorhanden, während die definitive Approbation fehlt und die Gelübde nur einfache sind, so ist das Institut ein Orden im weitern Sinne oder nach richtigerer Bezeichnung eine religiöse Congregation (s. d. Art. III, 924 ff.). Fehlt endlich einem frommen Institute eines der genannten Erfordernisse, so ist dasselbe nur eine pia congregatio, und seine Mitglieder genießen nicht die Privilegien der Religiosen, wenngleich solche Institute vielfach auch zu den Orden (im uneigentlichen Sinne) gezählt werden.

II. Idee und allgemeiner Zweck der geistlichen Orden, s. Mönchthum und Stände, kirchliche.

III. Eintheilung der Orden. Obschon Idee und allgemeiner Zweck aller Orden dieselben sind, ist doch eine Mannigfaltigkeit in den

Orden und Ordensregeln möglich und berechtigt (s. d. Art. Ordensregel n. I), und man pflegt demnach die Orden verschiedentlich in Klassen einzutheilen. 1. Nach dem besondern Zwecke und der äußern Beschäftigung unterscheidet man contemplative und active Orden, je nachdem hauptsächlich das beschauliche Leben (Betrachtung, Gebet, Lesung, Studium, Handarbeit, Stillschweigen, Fasten) oder Werke der Nächstenliebe (Seelsorge, Unterricht, Missionen, Krankenpflege u. s. w.) geübt werden. Uebrigens haben fast alle Orden ein aus contemplativer und äußerer Thätigkeit gemischtes Leben, nur tritt hier das eine, dort das andere mehr in den Vordergrund. — 2. Nach der äußern Lebensweise unterscheidet man a. Regulares monachi (Mönche), deren Hauptaufgabe der Gottesdienst oder das gemeinschaftliche Chorgebet ist. Zu diesen gehören besonders die älteren Orden, z. B. die Basilianer, die Benedictiner mit den verschiedenen Zweigorden, die Karthäuser. Indessen hat z. B. der Benedictiner-Orden von Anfang an und durch alle Jahrhunderte auch eine reiche Thätigkeit nach Außen entfaltet durch Schulen, Missionen u. dgl. Je mehr die Mönche regelmäßig zu den heiligen Weihen emporstiegen, um so mehr wurden sie auch für das thätige Leben, für Seelsorge ꝛc. in Anspruch genommen. Ganz contemplativ sind nur wenige Orden, z. B. die Karthäuser, Trappisten, besonders aber die weiblichen Orden mit der strengen päpstlichen Clausur (moniales). b. Regulares militares, deren Aufgabe Krankenpflege, der Schutz des heiligen Landes und Vertheidigung der Kirche war. Diese Militär- oder Ritterorden gehören dem Mittelalter an; manche waren eigentliche Orden, z. B. die Johanniter, Templer, der Deutschorden, andere nicht (s. die betr. Artt.). c. Regulares mendicantes, Fratres (s. d. Art. Bettelorden), welche zu ihrer Aufgabe neben dem Chordienste die Aushilfe in der Seelsorge erwählt haben. Diese haben auch als Communität nach ihren ursprünglichen Regeln kein Eigenthum. Das Tridentinum gestattete jedoch allen, unbewegliche Güter zu besitzen, mit Ausnahme der Franciscaner-Observanten und der Kapuziner (Sess. XXV, c. 3 De reg.). Die berühmtesten Mendicanten-Orden sind die der Dominicaner, Franciscaner und Carmeliten. d. Regulares clerici (s. ob. III, 530 f.), meist neuere Orden, deren Hauptbestimmung das thätige Leben ist, weßwegen sie auch, z. B. die Jesuiten, den Chordienst nicht halten. Zu den Regularclerikern gehören die Theatiner, Barnabiten, Somasker, die Gesellschaft Jesu u. s. w. Auch können als besondere Gattung zu ihnen gerechnet werden die schon ältern Regularcanoniker (s. d. Art. Canonici regulares), die jedoch, außer den Prämonstratensern, hauptsächlich dem Chordienste obliegen. e. Regulares hospitalarii, Hospitaliter, welche besonders die leiblichen Werke der Barmherzigkeit zu ihrer Lebensaufgabe haben. Zu ihnen [illegible] n Mittelalter die Trinitarier (s. d. Art.); in unsern Tagen sind zu ähnlichem Zwecke viele Congregationen entstanden.

IV. Die Verfassung der verschiedenen Orden hat sich, dem speciellen Zwecke derselben entsprechend, verschieden ausgebildet. In den ältern Orden oder bei den Mönchen hat jedes Ordenshaus oder Kloster seinen eigenen Vorstand (Abt, s. d. Art.) und bildet für sich ein selbständiges Ganze. Der Abt waltet im Kloster als Christi Stellvertreter. Die Verfassung ist eine väterlich-monarchische. Sofern ohne andere Rücksichten stets nur der Tüchtigste zur Leitung berufen werden soll, sofern Alle im Capitel bei der Wahl betheiligt sind und in wichtigen Sachen Alle gehört werden sollen, liegt auch etwas Demokratisches in der Verfassung, und in der maßgebenden Stellung der Priester im Capitel bildete sich eine Art Adel der Weihe und der Wissenschaft aus. Das Kloster enthält so ein Abbild der von Christus selbst seiner Kirche gegebenen Grundverfassung. Schon frühe fühlte man die Nothwendigkeit und die Vortheile einer Vereinigung der einzelnen Klöster zu Congregationen (s. d. Art. III, 922 f.); später wurde diese auch durch kirchliches Gesetz angeordnet (c. 7, X 3, 35; Trid. Sess. XXV, c. 8 De reg.). Die Gewalt der Congregationsoberen ist verschieden; meist wird die Selbständigkeit der einzelnen Klöster möglichst gewahrt, und es herrscht mehr Föderalismus als Centralisation. Einen Schritt weiter in der Vereinigung der Benedictiner that Leo XIII. 1893 durch Ernennung eines Abbas Primas für den ganzen Benedictiner-Orden, doch auch dieß ohne Schaden für die nothwendige Selbständigkeit der einzelnen Congregationen und Klöster. — Anders wurde die Verfassung bei den Mendicanten. An der Spitze des ganzen Ordens steht der General, der regelmäßig in Rom seinen Sitz hat. Die einzelnen Häuser bilden zunächst Provinzen; diese werden geleitet von Provinzialen, unter denen die Oberen der einzelnen Convente stehen. Da bei den Mendicanten den regelmäßig wiederkehrenden Provinzial- und Generalcapiteln bedeutende Rechte eingeräumt sind und die Oberen nur für kürzere Zeitfristen erwählt werden, so hat die Verfassung mehr demokratischen Charakter. Aehnlich ist die Verfassung der regulirten Cleriker, doch ist z. B. der General der Jesuiten auf Lebenszeit gewählt und ernennt selbst die anderen Oberen. Der Religiose gehört in den ältern Orden dem einzelnen Hause oder Kloster, bei den Mendicanten der Provinz, bei manchen Regularclerikern mehr dem ganzen Orden an (vgl. auch die Artt. Ordensgeneral, Ordensobere, Ordensprovinz, Ordensregel).

V. Geschichtliche Entwicklung der Orden, s. d. Artt. Mönchthum, Nonnen, Ordensregel.

VI. Verhältniß der einzelnen Orden zu einander, s. d. Art. Majoritas.

VII. Berechtigung zur Errichtung der Orden und Ordenshäusern. Bis auf das vierte Lateran-Concil gab es keine gesetzliche Be-

stimmung über die Gründung von neuen Orden. Papst Innocenz III. verordnete (c. 9, X 3, 36): ne nimia religionum diversitas gravem in Ecclesiam Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniat: sed quicunque ad religionem converti voluerit, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum de novo fundare, regulam et institutionem accipiat de approbatis. Dieses Verbot wurde auf dem zweiten Lyoner Concil erneuert und verschärft (s. o. I). Demzufolge kann nach der gewöhnlichen Ansicht der Canonisten ein neuer Orden nur mit päpstlicher Bewilligung erstehen. Das Gesetz ist nicht bloß verbietend, sondern auch irritirend, und erstreckt sich ursprünglich nicht bloß auf eigentliche Orden, sondern auch auf alle solche Vereine, welche nach Art einer religiösen Genossenschaft ein gemeinschaftliches Leben führen, nicht aber auf Sodalitäten und Bruderschaften (vgl. Suarez, De statu perf. 2, 15 sqq.). Insbesondere verlangte Pius V. in der Constitution Circa pastoralis (29. Mai 1566) auch die Auflösung aller Frauenklöster von Tertiarierinnen, in denen nicht die canonische Clausur beobachtet würde. Mit dem 16. Jahrhundert entstanden aber ganz neue Verhältnisse und Bedürfnisse, und so bildeten sich seit dieser Zeit eine ganze Reihe neuer religiöser Vereine und Genossenschaften, gegen welche die Kirche keinen Widerspruch erhob. Ja es wurden sogar diese Vereine wegen ihres segensreichen Wirkens vom apostolischen Stuhle vielfach belobt und gefördert, obwohl sie ohne dessen Bewilligung entstanden waren; manche wurden zu eigentlichen religiösen Orden erhoben. Auf diese Weise wurde obiges Verbot durch Gewohnheit theils aufgehoben, theils geändert.

Nach der heutigen Disciplin gelten folgende Sätze: 1. Es ist nicht mehr durch positives Gesetz verwehrt, neue religiöse Vereine oder Genossenschaften mit Bewilligung des Bischofs zu gründen. Diese Genossenschaften können alles Wesentliche zum Ordensstande besitzen, haben aber nur einfache Gelübde und stehen an sich in jeder Beziehung unter dem Bischofe. — 2. Es ist Praxis des apostolischen Stuhles, keine Genossenschaft als Orden zu bestätigen, die nicht schon eine Zeitlang bestanden und sich bewährt hat und die nicht von den Ordinarien empfohlen ist. — 3. Ein eigentlicher Orden mit feierlichen Gelübden kann nur durch päpstliche Approbation erstehen. Aus dem Wortlaut der Approbation oder aus andern Umständen muß sich ergeben, ob der Papst ein Institut als eigentlichen Orden oder nur als Congregation bestätigt.

Die Gründung von Ordenshäusern hing bis auf Gregor X. bloß von der Bewilligung des Bischofs ab (Concil von Chalcedon [451]; vgl. c. 10, C. XVIII, q. 2). Gregor X. verlangte mit einigen Ausnahmen für die Errichtung von Mendicanten-Häusern (c. un. in VI 3, 17), Bonifaz VIII. allgemein für alle Mendicanten (c. un. in VI 5, 6) die Bewilligung des apostolischen Stuhles. Das Tridentinum (Sess. XXV, c. 3 De reg.) forderte nur die Zustimmung des Bischofs, und da es außer den Observanten und Kapuzinern allen Mendicanten auch unbewegliche Güter gestattete, so glaubten manche Canonisten, z. B. Fagnani u. A., die Bewilligung Roms sei nur für diese zwei Orden nöthig. Innocenz X. setzte aber für Italien fest (Bulle Instaurandae vom 15. October 1652), daß für alle Mannsklöster ohne Ausnahme die specielle Erlaubniß des apostolischen Stuhles einzuholen sei. Für die Länder außer Italien bleibt es controvers, ob diese Erlaubniß nöthig ist; eine Abtei kann jedoch nur mit Bewilligung des Papstes errichtet werden. Stets ist für die Errichtung von Männer- und Frauenklöstern die Genehmigung des Diöcesanbischofs nothwendig (Trid. l. c.); ohne speciellen Auftrag ist der Generalvicar nicht dazu bevollmächtigt, ebenso nicht der Capitelsvicar sede vacante. Zufolge zweier päpstlichen Constitutionen Clemens' VIII. (Quoniam vom 23. Juli 1603) und Gregors XV. (Cum alias vom 17. August 1622) haben schon bestehende Männerklöster das Recht, Einsprache zu erheben, wenn ein neues Männerkloster ihnen Eintrag thun würde. Der Bischof hat also nöthigenfalls sich hierüber zu erkundigen. Für und gegen Frauenklöster besteht dieses Recht der Einsprache nicht. Andere Umstände sind selbstverständlich zu berücksichtigen nach dem Satze: Nulla ecclesia in praejudicium est alterius construenda (c. 1, X 5, 32). Doch haben an sich weder der Pfarrer noch die Ortsbewohner ein positives Recht zur Einsprache. Auch die Staatsbehörde hat an sich kein Recht, bei Gründung von Ordenshäusern entscheidend mitzusprechen, wenn ihr nicht von der Kirche vertragsmäßig ein Einspruch zugestanden ist. — Für religiöse Congregationen und überhaupt für Frauenklöster, wenigstens für solche mit einfachen Gelübden, bestehen außer der Zustimmung des Ordinarius keine anderen, allgemein verbindlichen Vorschriften. — Ungerecht aufgehobene Ordenshäuser behalten ihre Rechte, so lange ein Glied des Klosters oder Ordenshauses, oder ein rechtmäßiger Nachfolger vorhanden ist. Solche Häuser können daher am gleichen Wohnorte ohne weitere Förmlichkeiten wieder hergestellt werden, auch wenn die früheren Gebäulichkeiten nicht mehr zu beziehen oder mit päpstlicher Bewilligung veräußert worden sind.

VIII. Eigenthumsrecht der Orden und Ordensleute, s. d. Artt. Eigenthumsrecht im Orden und Armut.

IX. Stellung der einzelnen Glieder zum Orden. Durch die Ordensprofeß (s. d. Art.) wird der Religiose Mitglied seines Ordens und tritt dadurch ein in alle Rechte und Pflichten, welche den einzelnen Gliedern nach der Natur des Ordensstandes, nach den Regeln und Constitutionen des Ordens und nach den Gesetzen der Kirche zukommen. Jedes Ordensglied erlangt durch die Profeß das

Recht, 1. daß der Orden für seinen zeitlichen Unterhalt, für Nahrung, Kleidung, Wohnung und andere Bedürfnisse sorge, wie sie dem Stande der Armut und den auferlegten Amts- und Standespflichten entsprechen; 2. daß der Orden es so leite und lenke, auch in Bezug auf Arbeit und Beschäftigung, daß es den eigentlichen Zweck des Ordensstandes, die christliche und religiöse Vollkommenheit, anstreben und erreichen kann; 3. daß ihm ohne Grund keine Rechte entzogen werden, welche es nach der Regel und den Statuten besitzen oder ausüben kann, z. B. actives und passives Stimmrecht; 4. daß der Orden es nur aus rechtlichen Gründen und in gesetzlicher Weise ausschließen kann. Das Recht des Einzelnen ist hierin verschieden, je nachdem er einfache oder feierliche Gelübde abgelegt und die höheren Weihen erhalten hat oder nicht (s. d. Art. Ordensproseß). — Der Professe übernimmt aber auch nicht bloß Gott, sondern auch dem Orden gegenüber die heilige Pflicht, seinen Gelübden und Versprechungen treu nachzukommen, die Regeln und Statuten des Ordens zu beobachten, insbesondere im Gehorsam gegen seine Oberen alle Kräfte des Geistes und Körpers der Aufgabe seines Ordens zu widmen und in demselben treu auszuharren bis zum Tode.

X. Stellung des Ordens zum Bischof und zur Seelsorge. Die Stellung eines Ordens oder Klosters zum Bischof hängt vorzüglich davon ab, inwiefern ihm die Exemtion von dessen Jurisdiction zuerkannt ist (s. d. Art. Exemtion). Eine gewisse Exemtion scheint schon beim ersten Entstehen von Klöstern üblich gewesen zu sein. Die Zeugnisse dafür reichen bis in's 4. Jahrhundert zurück; so berief sich der hl. Epiphanius mit dem hl. Hieronymus auf diese Exemtion, als er 390 im Kloster zu Bethlehem den Mönch Paulinus ohne Einwilligung des Bischofs Johann von Jerusalem weihte (vgl. d. Art. Origenes). Der dagegen meist angeführte Canon 4 des Concils von Chalcedon (451) kann von einsam Lebenden (qui vitam solitariam agunt, μονάζοντες) verstanden werden. Vielfach wurde die Exemtion auch von Bischöfen begünstigt, z. B. in Afrika und Gallien; später ging sie mehr von den Päpsten aus. — Als gute Folgen der Exemtion lassen sich nennen: Erhaltung der Einheit bei Orden, die über viele Diöcesen ausgebreitet sind, innigere Verbindung mit dem Centrum der Einheit, dem apostolischen Stuhle, Erhaltung und Beförderung einer einheitlichen Disciplin, Ruhe und Friede der Klöster u. s. w. Daher wird aus solchen Gründen selbst religiösen Congregationen meist eine gewisse Exemtion gewährt. Andererseits muß jedoch auch die Auctorität der Bischöfe gewahrt werden. Eine zu große Ausdehnung der Exemtion führte thatsächlich manche Mißstände mit sich und verursachte viel Streit und Hader. Die Exemtion ist eine passive, wenn sie sich auf die Kirchen oder Klöster der Regularen und die zu denselben gehörigen Personen beschränkt. Activ dagegen heißt sie, wenn ein Ordensprälat auch über Clerus und Volk eines gewissen Territoriums größere oder geringere Jurisdictionsgewalt besitzt (Trid. Sess. XXV, c. 11 De reg.). Wenn dieses Territorium von der Diöcese ausgeschieden worden, so ist er ein eigentlicher Praelatus nullius (sc. dioeceseos; s. d. Art.) und besitzt dann alle bischöflichen Rechte, mit Ausnahme derjenigen, welche die bischöfliche Weihe nothwendig voraussetzen. Die active Exemtion muß im Zweifel ausdrücklich nachgewiesen werden; von der passiven dagegen lehrt der hl. Alfons (Theol. moral., Append. I [De privil.], n. 72—74), daß sie allen Regularen mit feierlichen Gelübden zukomme, da die Regularprälaten in ihren Kirchen und Klöstern eine Quasi-Episcopalgewalt besitzen, sowohl in Bezug auf die Personen als auf den Ort. Nicht nur die Professen und Laienbrüder, sondern auch die Novizen und Klosterdiener, die im Kloster wohnen, erfreuen sich dieser Exemtion. Auch manche Orden mit einfachen Gelübden haben eine ausgedehntere Exemtion, z. B. die Passionisten und Redemtoristen. Doch ist die Exemtion der Regularen besonders durch das Tridentinum und die nachfolgenden Päpste in mehrfacher Beziehung beschränkt worden. Auch exemte Regularen stehen in Folgendem unter dem Bischofe. Ohne seine Erlaubniß darf kein Kloster errichtet werden (Trid. Sess. XXV, c. 3 De reg.). Außer dem Kloster lebende Religiosen, insbesondere Verstoßene oder Apostaten, werden vom Bischof visitirt und bestraft (Trid. l. c. c. 4 et 19). Von ihm verordnete Festtage oder Interdicte müssen auch von Exemten beobachtet werden (Trid. l. c. c. 12). In Betreff der Novizen hat der Bischof vor der Einkleidung literae testimoniales zu geben (Bulle Romani Pontifices Pius' IX. vom 25. Januar 18[illegible]), beim Austritt aus dem Noviciat, wenn nöthig, Rückerstattung des Vermögens zu fordern und Erlaubniß zu geben über Vermögensverfügungen vor der Proseß (Trid. l. c. c. 16); er hat die Mädchen vor ihrem Eintritt zu examiniren (Trid. l. c. c. 17); er wacht über Clausur und Zahl der Klosterfrauen (Trid. l. c. c. 5 et 8); er kann jedes Frauenkloster visitiren (Bulle Inscrutabili Gregors XV. vom 5. Februar 1622); er urtheilt mit dem Ordensobern über Gültigkeit oder Nullität der Proseß (Trid. l. c. c. 19). Der Bischof kann die Exemten ferner zu Processionen berufen, wenn nicht Clausur, größere Entfernung oder specielles Privileg davon entheben, und er entscheidet dabei vorkommende Präcedenzstreitigkeiten (Trid. l. c. c. 13). Er kann alle Curat-Ordensgeistlichen und alle, die kein Generalcapitel halten, zur Synode berufen (Trid. Sess. XXIV, c. 2 De ref.); ebenso kann er Regular-Curatgeistliche zu den Pastoralconferenzen verpflichten (Congr. Conc. 12. März 1718). Ohne seine Erlaubniß dürfen die Regularen nicht in fremden Kirchen predigen (Trid. Sess. V, c. 2, und Sess. XXIV, c. 4 De ref.); ohne seine Approbation können sie nicht Laien, Weltpriester oder Klosterfrauen Beichte hören

(Trid. Sess. XXIII, c. 15 De ref.; Greg. XV. l. c.); ebenso stehen sie unter dem Bischof in Bezug auf die Feier des heiligen Meßopfers (Trid. Sess. XXII, Decr. de observ. et evit. in celebr. missae) und in allem, was die Seelsorge betrifft (Trid. Sess. XXV, c. 11 De reg.; Bulle Firmandis Benedicts XIV. vom 6. Nov. 1744). Endlich gelten alle kleineren Convente mit weniger als zwölf Religiosen für nicht exemt und unterliegen der Visitation und Jurisdiction des Ordinarius (Decret Innocenz' X. vom 10. Febr. 1654).

XI. Theilnahme an Abläßen und Ordensprivilegien. Im Allgemeinen können die Regularen dieselben Abläße gewinnen wie alle anderen Gläubigen, sofern sie nicht durch Stand oder Beruf verhindert sind, in einzelnen Fällen die Bedingungen zur Gewinnung des Ablasses zu erfüllen. Außerdem waren einzelnen Orden noch besondere Abläße verliehen. Da dieselben vielfach zweifelhaft geworden, wurden sie von Paul V. durch die Bulle Romanus Pontifex vom 23. Mai 1606 widerrufen und dagegen für alle Orden neue Abläße ertheilt; vollkommene z. B. am Tage der Einkleidung, der feierlichen Profeß, am Hauptfeste des Ordens, in der Todesstunde, am Primiztage auch für alle theilnehmenden Ordensbrüder. Unvollkommene Abläße wurden verliehen für die tägliche halbstündige Betrachtung, für die Uebung des Schuldbekenntnisses u. s. w. Außer den allen Orden gemeinsamen Abläßen haben viele Orden noch besondere, die ihnen von früher her erhalten blieben oder neu verliehen wurden. Nicht widerrufen sind von Paul V. insbesondere diejenigen Abläße der Ordenskirchen, welche für alle Gläubigen gelten. Den Mendicanten ist von Leo X. (10. Dec. 1519) auch eine gegenseitige Theilnahme an ihren Abläßen verliehen worden. (Vgl. Beringer, Die Abläße, 10. Aufl., Paderborn 1893, 764 ff.)

Was von der Exemtion gesagt worden, läßt sich größtentheils auch von den Privilegien der verschiedenen Orden sagen. Der allgemeine innere Grund, die Absicht und der Zweck bei Ertheilung von Privilegien liegt darin, besondere Verhältnisse zu berücksichtigen, um überhaupt den Zweck der Kirche zu erreichen. Eine solche Rücksicht liegt schon in der Natur des Rechtes, das stets auch auf Billigkeit und Nützlichkeit achten soll. Sofern also eine solche Berücksichtigung entweder zum Wohle des Ganzen beiträgt oder doch ohne Schaden für das Ganze des Einzelnen Wohl befördert, ist eine solche Rücksichtnahme oder Ertheilung von Privilegien ganz dem Geiste und Zwecke der Kirche entsprechend. Daher wurden die religiösen Orden mit zahlreichen Privilegien bedacht. Es geschah, um ihre segensreiche Wirksamkeit zu erleichtern und zu fördern, um ihre Verdienste anzuerkennen und dem Stande auch nach Außen Ehre und Ansehen zu verleihen. Eine besondere Vermehrung der Privilegien lag auch in der communicatio privilegiorum, welche vorzüglich den Mendicantenorden zu Theil ward. Darnach hat jeder Orden Antheil an den Privilegien aller anderen Orden. Freilich ist diese Theilnahme nicht eine unbedingte; so werden nicht mitgetheilt solche Privilegien, welche den Ordensstatuten zuwider sind, welche nur auf bestimmte Zeit oder einem einzelnen Ordenshause oder einer Kirche aus einem ganz speciellen Grunde verliehen sind, welche bei der Verleihung als nicht mittheilbar erklärt werden (S. Alphons., Theol. moral., App. I, n. 11). Dennoch wuchsen die Privilegien bei manchen Orden so sehr an, daß sie als mare magnum privilegiorum bezeichnet wurden. Diese zu große Ausdehnung mußte nothwendig manche Mißstände und viele Streitigkeiten hervorrufen, und es trat deßhalb vielfach auch wieder Beschränkung der Privilegien ein, besonders seit dem Tridentinum. Da indessen auch manche neue ertheilt wurden und da bei Aufhebung von Privilegien als einer lex specialis der Umfang der Aufhebung oft schwer bestimmt werden kann, so findet man auch bei guten und zuverlässigen Auctoren sehr verschiedene Ansichten darüber, welche Privilegien noch zu Recht bestehen. Es sollen hier nur einige erwähnt werden, die den Orden besonders nach der Lehre des hl. Alfons zukommen. 1. Die Regularen erfreuen sich der Standesprivilegien der Cleriker, also zunächst des privilegium canonis, wonach eine ihnen angethane schwer sündhafte Verletzung ipso facto die dem Papste reservirte Excommunication nach sich zieht (Bulle Apost. Sedis vom 12. October 1869, 2, n. 2). Ebenso kommen ihnen die anderen Vorrechte der Cleriker zu, insoweit dieselben überhaupt noch zu Recht bestehen, so das privilegium oder beneficium fori, immunitatis, competentiae (s. d. Art. Privilegien des Clerus). — 2. Den Regularprälaten gebührt die Präcedenz unmittelbar nach den Bischöfen. Auch kann es als ein Ehrenprivilegium aufgefaßt werden, daß sie mit den Bischöfen zu allgemeinen und Provinzialsynoden eingeladen werden. — 3. Den Aebten und Abtissinnen wird von der Kirche eine feierliche Benediction ertheilt. Insbesondere hat die Benediction der Aebte viel Aehnlichkeit mit der Consecration der Bischöfe, nur daß keine Salbung dabei vorkommt. — 4. Der benedicirte Abt hat in seiner Kirche das Recht der Pontificalien, indem es ihm gestattet ist, feierlich nach Art der Bischöfe das heilige Opfer darzubringen. Gewisse Schranken im Gebrauche der Pontificalien sind für den Abt gesetzt durch ein Decret der Ritencongregation vom 27. September 1659. — 5. Die benedicirten Aebte dürfen ihren Untergebenen die Tonsur und die vier niederen Weihen ertheilen (c. 1 Dist. LXIX). Verweigert der Bischof die erbetene Benediction, so kann der Abt, auch ohne diese empfangen zu haben, ordiniren (c. 1, X 1, 10). Früher konnten die Aebte diese Ordines mit Erlaubniß auch Anderen ertheilen; seit dem Tridentinum (Sess. XXIII, c. 10 De ref.) jedoch und dem Decrete Urbans VIII. vom 17. Januar 1642 ist es ihnen durchaus verboten, Anderen als ihren

Regularen die Ordines oder Dimissorialien zu ertheilen. — 6. Die Regularen können extra tempora geweiht werden, nach Gregor XIII. diebus dominicis et festivis diebus, nach Alexander VI. diebus dominicis sive festivis duplicibus (S. Alph., Theol. moral. 6, 797). — 7. Alle Ordensoberen, die einem Ordenshaus vorstehen, haben seit uralter Zeit das Privileg, Paramente, Kleider, Gefäße und Zieraten, die zum Altar- und Gottesdienste gehören, zu segnen und zu weihen, jedoch ohne specielles Privileg nur für den Gebrauch ihrer Ordenskirchen oder Klöster und wenn keine Salbung dabei vorkommt. — 8. Die General- und Provinzialoberen können in ihren Klöstern Oratorien oder Hauskapellen errichten, in welchen von Ordens- und Weltgeistlichen die heilige Messe gelesen werden darf und die Gläubigen an Sonn- und Feiertagen erlaubter und gültiger Weise die heilige Messe anhören können. Die heilige Communion, ausgenommen die Ostercommunion, wo das Gesetz noch in Kraft besteht, kann in Regularkirchen an alle Gläubigen gespendet werden. Die Wegzehrung kann von Regularen ihren Familiaren, d. h. Dienern, Tertiariern, Oblaten, die zur Familie gehören und im Kloster wohnen, vielleicht auch internen Zöglingen ihrer Collegien, gespendet werden; sonst aber ist es ihnen verboten, ohne Erlaubniß — den Nothfall ausgenommen — den Gläubigen das Viaticum oder die letzte Oelung zu spenden, und zwar unter Strafe der Excommunication (Bulle Apost. Sedis vom 12. Oct. 1869, 2, n. 14. — 9. Die Regularen erhalten nach der gewöhnlichen Ansicht die Jurisdiction zur Spendung des Bußsacramentes vom Papste durch ihre Oberen. Sie können daher auch von ihren Oberen approbirt werden, um diejenigen Regularen und Hausgenossen zu absolviren, welche unter den Oberen stehen; für Weltleute aber, auch für Weltpriester und für Klosterfrauen, müssen sie von dem Bischof der Diöcese approbirt sein, in welcher sie Beicht hören. Ihre früheren Privilegien, von päpstlichen Reservatfällen zu absolviren, sind durch die Constitution Apost. Sedis vom 12. October 1869 aufgehoben. Doch werden wohl den meisten Orden von der Pönitentiarie oder von der Propaganda ausgedehntere Vollmachten für eine bestimmte Zeit ertheilt (Triennal- oder Quinquennalfacultäten). — 10. Die Regularen als Beichtväter können Dispens ertheilen bei den geheimen Irregularitäten ex delicto; ebenso können sie dispensiren von Gelübden, ausgenommen die dem Papste vorbehaltenen. — 11. Die Regularoberen können ihre Untergebenen absolviren von allen nicht dem Papste vorbehaltenen Sünden, ebenso dispensiren von den Irregularitäten ex delicto und auch ex defectu in solchen Fällen, in welchen gewöhnlich von der Kirche dispensirt wird (S. Alph., Theol. moral. 7, 355; Append. I, n. 104 et 105). — 12. Die Regularprälaten können wie die Bischöfe ihre Untergebenen in einzelnen Fällen auch von allgemeinen Kirchengesetzen dispensiren, z. B. wenn im Gesetze selbst die Vollmacht gegeben ist; wenn es zweifelhaft, ob eine Dispens nöthig sei; wenn nach der Natur des Gesetzes eine Dispens öfter nöthig ist, so in Bezug auf Fasten, Abstinenz, das Breviergebet, doch nur für Einzelne, nicht für die Communität. (Vgl. noch Bouix, De jure Regularium, Paris. 1857; Lechner, Des Ordenslebens Wesenheit und Würde, Regensburg 1872. Eine Aufzählung der einzelnen Orden findet sich beispielsweise in La Gerarchia cattol. [1894, 471 sgg.], ebenso bei Lämmer, Institutionen d. kath. Kirchenrechts, 2. Aufl., Freib. 1892, 609 f., Anm. 1.) [Leop. Studerus O. S. B.]

Ordensgelübde heißt das unwiderrufliche Gelöbniß, welches bei der Aufnahme in einen geistlichen Orden abgelegt wird. Dasselbe hat zunächst und allgemein die unverbrüchliche Durchführung der sogen. evangelischen Räthe zum Zwecke. Die dreifache Selbstentäußerung nämlich in lebenslänglicher Uebung keuscher Ehelosigkeit, freiwilliger Verzichtleistung auf zeitliche Güter und gänzlicher Unterwerfung seines Eigenwillens unter den Willen der Oberen ist als hochverdienstlich in Schrift und Tradition belobt und wird jedem, der nach besonderer Gottseligkeit ringen will, als der sicherste Weg zur Erreichung seines Zieles empfohlen. Dieses Ziel evangelischer Vollkommenheit in freiwilliger Flucht vor der Welt und ihren sinnlichen Lockungen, in stiller Hingabe seines ganzen Wesens an Gott unter pünktlicher Befolgung einer nach bestimmter Vorschrift geregelten Lebensweise (s. d. Art. Ordensregel) möglichst zu erstreben, hat das Ordensmitglied nach reifer Prüfung seiner Neigungen und Kräfte nicht nur innerlich sich zur Aufgabe gesetzt, sondern auch äußerlich als eine Pflicht übernommen und dieß als ein Versprechen (votum) vor Gott erklärt (vgl. d. Art. Gelübde). Das dreifache Gelübde beständiger Keuschheit, freiwilliger Armut und unbedingten Gehorsams, geleistet in einem vom päpstlichen Stuhle approbirten Orden bildet das Wesen, den eigentlichen Kern des Ordensstandes; doch kommen dazu häufig noch andere Gelöbnisse, die sich auf den besondern Zweck oder die engere Bestimmung eines Ordens beziehen (Predigtamt, Seelsorge, Bekehrung von Un- und Irrgläubigen, Krankenwartung, Armenpflege, Pilgerbeherbergung, Jugendunterricht, Loskaufung von Sklaven, Bewahrung unschuldiger und Besserung verführter Mädchen u. s. w.). Jenes dreifache Gelübde lag auch von jeher allen Ordensregeln zu Grunde, wenngleich nicht immer alle drei ausdrücklich in der Professionsformel genannt wurden. So nennt die Regel des hl. Benedict (c. 58) neben dem Gelübde der Beständigkeit und der Sittenbekehrung von den drei wesentlichen Gelübden nur den Gehorsam. Armut und Keuschheit sind eingeschlossen im Gehorsam, in der Sittenbekehrung und in Beobachtung der Regel. Aehnlich war es auch in anderen Orden, z. B. bei den Karthäusern, Carmeliten (vgl. Martène, Commentarius in Regulam s. Benedicti, Parisiis 1690).

Das Ordensgelübde ist entweder feierlich (votum solemne) oder einfach (simplex). Um der frühern Unsicherheit, welche Gelübde feierlich oder einfach seien, ein Ende zu machen, erklärte Papst Bonifaz VIII., daß als votum solemne nur das bei der Profeß in einem vom Papst approbirten Orden und beim Empfang der höhern Weihe abgelegte betrachtet werden solle; alle übrigen sollten als einfache gelten (c. un. in VI 3, 15). Durch diese Bestimmung mag die irrthümliche Ansicht, daß feierliche Gelübde zum Wesen des Ordensstandes gehören, noch mehr Vertreter gefunden haben; doch ist es sicher, daß die einfachen genügen (s. d. Art. Orden, geistliche, n. I, 2). Schwieriger ist die Frage, worin das Wesen der Feierlichkeit bei den Gelübden besteht. Sicher liegt es nicht in den äußeren Cerimonien; ebenso steht fest, daß die Solemnität ganz davon abhängt, ob die Kirche die Gelübde als feierlich anerkennt oder nicht (Voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiae est inventa; c. un. in VI 3, 15). Nach der richtigen Ansicht dürfte das Wesen der Feierlichkeit besonders in folgenden drei Momenten hervortreten: 1. Beim feierlichen Gelübde findet eine unwiderrufliche Hingabe an Gott statt und eine ihr entsprechende Annahme von Seiten Gottes, bezw. der Kirche und des Ordens; beim einfachen Gelübde dagegen gibt der Gelobende sich zwar ganz und vorbehaltlos hin, aber die Annahme ist nicht so unbedingt und unwiderruflich; er kann aus hinreichendem Grunde vom Orden entlassen werden und ist dann frei von den Gelübden, wenn er nicht durch eigene schwere Schuld die Entlassung verursacht hat. — 2. Das feierliche Gelübde verleiht der Seele eine gewisse geistige Weihe und unwiderrufliche Bestimmung zum Dienste Gottes im Orden, ähnlich wie eine durch feierliche Consecration einmal zum Dienste Gottes geweihte Sache ohne Sacrilegium nie mehr zu profanen Zwecken verwendet werden kann, während eine bloß gesegnete Sache aus hinreichendem Grunde leichter ihrem heiligen Gebrauche entzogen und wieder profanen Zwecken übergeben wird. — 3. Aus der Weihe und Bestimmung der Seele ergeben sich dann gewisse juridische Wirkungen, welche beim feierlichen, nicht aber beim einfachen Gelübde eintreten, wenn der Papst nicht in einzelnen Fällen ausdrücklich eine Ausnahme statuirt. Durch die feierlichen Gelübde wird der Religiose nämlich für gewisse den Gelübden entgegengesetzte Acte ganz und gar unfähig. So verliert er durch das feierliche Gelübde der Armut die Fähigkeit, Eigenthum zu besitzen und über etwas als Eigenthum zu verfügen, während mit dem einfachen Gelübde der Besitz von Eigenthum als dominium radicale vereinbar ist und nach Ablegung des Gelübdes nur die freie und unabhängige Verfügung über das Eigenthum ausgeschlossen ist; ebenso muß die Administration des Vermögens entweder dem Orden oder einer andern beliebigen Person übergeben werden (s. d. Declarationen vom 12. Juni 1858 zum Decret Neminem latet vom 19. März 1857). Durch das feierliche Gelübde der Keuschheit wird der Religiose unfähig, eine gültige Ehe einzugehen, und eine schon eingegangene, aber noch nicht vollzogene Ehe würde durch dasselbe aufgelöst; dagegen macht das einfache Gelübde eine folgende Ehe nur unerlaubt, nicht ungültig, und es kann niemals eine gültige Ehe dadurch aufgelöst werden.

Die Ordensgelübde werden nach einer bestimmten, approbirten Regel oder nach bestimmten Constitutionen (Statuten) abgelegt. Darnach ergibt sich der weitere oder engere Umfang des Gelübdes. Das Gelübde der Keuschheit verlangt dasselbe wie die Tugend der jungfräulichen Keuschheit; es ist daher in allen Orden gleich, nur die Mittel zur Bewahrung sind verschieden (z. B. Clausur). Das Gelübde der Armut muß wenigstens das volle Eigenthumsrecht und das freie, unabhängige Verfügungs- und Gebrauchsrecht immer ausschließen; im Uebrigen kann es mehr oder weniger vollkommen abgelegt werden. Doch bezieht sich auch das feierliche Gelübde immer nur auf den einzelnen Religiosen, nicht auf die Communität oder Corporation. Diese kann Eigenthum erwerben und besitzen. Das Tridentinum gestattete auch den Mendicanten, mit Ausnahme der Franciscaner-Observanten und Kapuziner, selbst unbewegliche Güter zu erwerben und zu besitzen (Trid. Sess. XXV, c. 3 De reg.). Der Gehorsam, welcher nach der Regel den rechtmäßigen Oberen gelobt wird, hat selbstverständlich auch seine Grenzen. Es leuchtet ein, daß weder die Regel noch die Oberen je etwas verlangen können, was klar dem göttlichen Willen entgegen ist, wie er sich im Naturgesetz und im positiven göttlichen Gesetze ausspricht. Ebenso ist in allen Orden ohne Ausnahme gegen die Regel, nicht nach der Regel, was dem klar ausgesprochenen Willen höherer Oberer widerspricht. Niemals kann eine Regel oder ein Oberer kraft des Gelübdes von seinen Untergebenen fordern, daß diese sich in Widerspruch setzen mit der rechtmäßigen kirchlichen oder weltlichen Obrigkeit, sofern diese innerhalb der Schranken ihrer Competenz etwas verlangt. Das Gelübde als ein Gott gemachtes Versprechen bezweckt und will ja nichts Anderes, als stets und in Allem nicht den Eigenwillen, sondern den göttlichen Willen erfüllen; nur als dem Stellvertreter Gottes wird dem Obern Gehorsam versprochen. Es wäre demnach ein Widerspruch und wäre unsinnig, einen Gehorsam gegen Gottes Willen zu geloben. Innerhalb der gezogenen Schranken aber ist das Gelübde des Gehorsams um so vollkommener, je unbedingter und vorbehaltloser es nach der Regel abgelegt wird.

Die Verpflichtung zur Beobachtung der Gelübde ist eine schwere; es ist daher jede bewußte und freiwillige Verletzung der Keuschheit nicht bloß eine schwere Sünde gegen die Tugend, sondern auch ein Sacrilegium, ein Treubruch gegen Gott und Entehrung einer Gott geweihten Person. Bei Verletzung der Armut und des Gehorsams wird eine parvitas materiae zugelassen. In einer wichtigen Sache ist aber die Verletzung auch stets schwer sünd-

haft als sacrilegischer Bruch eines Gelübdes; bei Verletzung der Armut wird oft zugleich auch die Gerechtigkeit verletzt und tritt dann Restitutionspflicht ein. Dazu kommt in manchen Fällen Aergerniß und Beschädigung der Ehre und der Wirksamkeit des Ordens. Daher setzen auch die kirchlichen Gesetze für solche Vergehen schwere Strafen fest, Excommunication, Entziehung des activen und passiven Wahlrechtes u. s. w. (vgl. c. 1. 2. 7. 9. 10. 12. 22. 23. 25, C. XXVII, q. 1; c. 2. 6, X 3, 35; Trid. Sess. XXV, c. 2 De reg.). Die Ordensgelübde sind also für den Religiosen Bande, aber es sind Bande, die ihn zum vollkommensten Dienste Gottes, seines Schöpfers und Herrn, verpflichten; ihre treue Beobachtung durch freiwilligen Verzicht auf alle Erdengüter und durch beständige Selbstverläugnung setzt ihn auch in den Stand der vollkommensten Freiheit von jedem Geschöpfe, sie macht ihn zum vollkommenen Diener Gottes und vollkommen frei und unabhängig von allem Irdischen, soweit es in diesem Leben geschehen kann. [(Permaneder) L. Stuberus O. S. B.]

Ordensgenerale (superiores generales) heißen die Oberen, welche gewissen geistlichen Orden in dritter und höchster Instanz vorgesetzt sind (s. d. Art. Ordensobere). Sie werden durch das Generalcapitel entweder auf Lebensdauer oder auf bestimmte Zeit (gewöhnlich auf drei Jahre) gewählt und vom Papste bestätigt, dem sie allein verantwortlich sind. Nach manchen Ordensstatuten steht dem Ordensgeneral ein geistlicher Führer (admonitor), ähnlich den Syncellen der alten morgenländischen Patriarchen, zur Seite, der als Gewissensrath seine Schritte überwacht und nöthigenfalls ihn erinnert, aber keine Jurisdictionsgewalt hat. Unter dem Vorsitze des Generals tritt alle drei Jahre ein ordentliches, auch bei besonderen Veranlassungen ein außerordentliches Generalcapitel zur Berathung und Beschlußnahme in wichtigen, den ganzen Orden berührenden Angelegenheiten zusammen (Conc. Later. IV [1215] c. 12; c. 7, X 3, 35). Regelmäßig versammeln sich auf demselben die Provinzialoberen (s. d. Art. Ordensprovinziale); aber auch die Vorsteher der Definitionen (s. d. Art. Definitoren) und die angesehensten Oberen einzelner Klöster, gewöhnlich alle, welche Prälatenrang haben, werden zum Generalcapitel beigezogen. — Die Ordensgenerale sind von der bischöflichen und jeder anderweitigen Jurisdiction befreit, stehen unmittelbar unter dem Papste und sind nur diesem verantwortlich. Sie residiren daher auch in der Regel zu Rom und genießen außer anderen päpstlichen Privilegien in Anbetracht ihres großen Einflusses das Vorrecht, gleich den Bischöfen auf den allgemeinen Concilien mit entscheidender Stimme theilzunehmen. [Permaneder.]

Ordenskleid, s. Kleider VII, 755 f.

Ordensobere heißen allgemein diejenigen Vorsteher, welchen die Beaufsichtigung und Regierung der Mitglieder eines geistlichen Ordens zusteht. Die einzelnen Abteien und Klöster eines Ordens sind nämlich der unmittelbaren Leitung ihrer Localoberen, jedes seinem eigenen Vorstande, dem Abte, Prior, Guardian &c. (s. die betr. Artt.), untergeben; der ganze Orden steht unter der obersten Leitung des Papstes, der sich die Bestätigung der Verfassung ausdrücklich und selbst für den Fall, daß ein Bischof einen Orden oder ein neues Kloster errichtet, vorbehalten hat (c. 9, X 3, 36; c. un. in VI 3, 17; vgl. c. un. in VI 5, 6). Infolge der verschiedenen Reformen, welche besonders der im Abendlande meistverbreitete Orden des hl. Benedict seit dem 10. Jahrhundert erfahren hat, bildeten diejenigen Klöster, welche auf Grund der gemeinschaftlichen Regel nach besonderen Statuten sich einer bestimmten Reform anschlossen, zusammen eine sog. Congregation (s. d. Art. Congregationen, relig. I), deren jede unter der Oberaufsicht eines Rectors oder Visitators stand; dieser führte bisweilen auch den Titel Generalabt (abbas generalis) als Vorstand des Mutterklosters, von welchem die Reform ausgegangen (s. d. Art. Abt I, 132), und besorgte die wichtigeren Angelegenheiten seiner untergebenen Klöster unter dem Beirath ihrer Aebte und Prioren auf den periodisch (meist von drei zu drei Jahren) abgehaltenen sog. Generalcapiteln (c. 7, X 3, 35). Doch war dieser Obere kein eigentliches Mittelglied jurisdictioneller Vorstandschaft zwischen den Klosteroberen und dem Papste, sondern hatte gewöhnlich nur die Mißstände, die er gewahrte, den betreffenden Diöcesanbischofe und, wenn diese säumig oder das Kloster exemt war (s. d. Art. Exemtion), dem Papste zu berichten. — Die Mendicantenorden (Dominicaner, Franciscaner, Kapuziner, Carmeliten) und mehrere Orden und Congregationen regulirter Cleriker (Augustiner, Jesuiten, Barnabiten, Theatiner) haben gemeiniglich drei und beziehungsweise vier Stufen der Vorstandschaft. Unter dem Papste nämlich unmittelbar steht der Ordensgeneral (s. d. Art.), unter diesem der Ordensprovinzial (s. d. Art.); diesem untergeordnet sind die Vorsteher der einzelnen Klöster. Nicht selten aber sind die Ordensprovinzen selbst wieder in kleinere Bezirke oder Definitionen getheilt, über welche eigene Vorsteher, sog. Definitoren (s. d. Art.), als vermittelnde Glieder zwischen den Klosteroberen und Provinziale gesetzt sind. Die unmittelbaren Klosteroberen werden heutzutage meistens von einem höheren Obern bestimmt bezw. vorgeschlagen (vgl. d. Art. Guardian), die Definitoren und Provinziale aber durch die Provinzialcapitel und die Ordensgenerale durch die Generalcapitel in der Regel nur auf drei Jahre gewählt. Ausnahmsweise wird bei den Jesuiten nur der General durch das Generalcapitel, und zwar auf Lebenszeit gewählt; alle anderen, sowohl Provinzial- als Localobere, werden vom Generale auf bestimmte Zeit ernannt. Bei der Wahl der Ordensoberen sind zu ihrer Gültigkeit im Allgemeinen dieselben Bedingungen der activen und passiven Wahlfähigkeit

und dieselbe Form des Wahlactes vorgeschrieben, welche für canonische Wahlen (s. d. Art.) überhaupt gelten. Insbesondere aber müssen beide Theile, sowohl Wähler als Gewählte, demselben Orden angehören (c. 1 Clem. 3, 9), bereits Profeß geleistet und das Gelübde der Armut unverbrüchlich gehalten haben. — Die Ordensoberen genießen als solche manche Auszeichnungen und Privilegien (vgl. d. Art. Abt I, 134 f.). Recht und Pflicht derselben ist, in Allem die Untergebenen zu leiten. Deßhalb ist jeder auch nicht infulirte Klosterprälat kraft seines Amtes (jure ordinario) befugt, Anordnungen bezüglich der Disciplin seiner Conventualen und der Verwaltung des Klostervermögens (c. 8, X 3, 35) zu treffen, Vergehen seiner Untergebenen, wenn im Klosterumfang begangen, zu bestrafen (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 14 De regul. et monial.) und gegen Widerspänstige die Suspension und andere Strafen zu verhängen (c. 10, X 1, 33); und zwar kann gegen Straferkenntnisse, die in der Ordensregel festgesetzt sind, keine Appellation stattfinden (ne . . . contra regularem . . . disciplinam appellare praesumant; c. 26, X 2, 28; vgl. c. 3, ib.). Bei ungerechter Behandlung können indeß die Regularen an höhere Obere Recurs ergreifen, bei processualischem Verfahren auch mit Suspensiv-Effect appelliren. — Wie die Rechte der Klosteroberen, Ordensprovinziale und Generale in ihrer genauern Begrenzung und respectiven Erweiterung gemeiniglich schon durch die Ordensregel näher bestimmt sind, so sind auch die Pflichten der verschiedenen Grade der Vorstandschaft jedes Ordens durch die betreffenden Statuten vorgezeichnet. Sie beziehen sich auf die Aufrechthaltung der Disciplin durch eigene Aufsicht und Einschreitung und unter Mitwirkung der Prioren, Novizenmeister rc. mittels Mahnung und Strafen in geeigneter Abstufung; auf Weckung, Unterhaltung und Förderung der Geistesbildung und Pietät, auf gewissenhafte und seeleneifrige Verrichtung der an den Klosterkirchen bestehenden Gottesdienste; auf redliche und umsichtige Verwaltung des Vermögens theils in eigener Person, theils durch die bestellten Oeconomen und Schaffner. Dabei ist ihnen regelmäßig öftere Berathung der Klosterangelegenheiten theils mit den Capitelältesten, theils mit dem ganzen Convente, und Einholung der Zustimmung in den von den Ordensregeln bezeichneten oder sonst wichtigen Fällen, namentlich bei Beneficienverleihungen, wenn dem Kloster oder Stifte und nicht dem Prälaten allein das Präsentationsrecht zusteht (c. 6, X 3, 10); bei Darlehen (c. 2, X 3, 23); bei Veräußerung von Pretiosen, nutzbringenden Rechten und Renten, bei Verkauf oder längerer Verpachtung von Realitäten (c. 1, X 3, 10; c. 1 Clem. 3, 4); bei Aufnahme von Novizen und anderen zur Pflicht gemacht. Bezüglich der meisten dieser und ähnlicher Verfügungen ist bei mehrgegliederter Vorstandschaft eines Ordens der Localobere an den Consens des Ordensprovinzialen und bezw. des Provinzialcapitels, sowie dieses in sehr belangreichen Fragen an die Genehmigung des Ordensgenerals und des Generalcapitels gebunden.

Nach dem Vorbilde der männlichen Orden bildete sich auch die Verfassung der weiblichen Orden (s. d. Art. Nonnen). Die Vorsteherinnen der einzelnen Frauenklöster (s. d. Artt. Abtissin, Priorin) werden in der Regel durch die Professen des betreffenden Klosters im geheimen Scrutinium durch zwei Drittheile der Stimmen, die aber bei einmal vorhandener absoluten Majorität auch per accessum supplirt werden können (c. 43 in VI 1, 6), bald auf Lebensdauer, bald auf bestimmte Zeit gewählt. Wählbar sind regelmäßig nur solche Frauen, welche 40 oder mindestens 30 Jahre alt sind, bereits Profeß geleistet und von da an acht oder wenigstens fünf Jahre im nämlichen Kloster gelebt haben (c. 43 in VI 1, 6; Conc. Trid. Sess. XXV, c. 7 De regul. et monial.). Auch weibliche Orden haben ihre Provinzial- und Generaloberinnen; so heißen nämlich die Vorsteherinnen der Haupt- und Mutterklöster, von denen die ursprüngliche Verbreitung oder nachmalige Reform eines ganzen Ordens oder einer Ordenscongregation ausgegangen ist. Den Oberinnen untersagen Kirchenverbote auf das bestimmteste jegliche Ausübung von wirklichen oder quasibischöflichen Jurisdictionsrechten (c. 3, C. XX, q. 2) oder priesterlichen Functionen (c. 10, X 5, 38). Alle Nonnenklöster standen von jeher in der Regel unter der Oberaufsicht und Leitung des Bischofs, in dessen Diöcese sie gelegen sind; dieser ordnet daher auch zu den jedesmaligen Wahlen einer Oberin einen Commissar ab und weist der Generalvorsteherin in der Person eines Domcapitulars oder andern erfahrenen Priesters einen Ordenssuperior als Rathgeber und Vertreter der Ordensangelegenheiten nach Außen an. In gleicher Weise steht den Vorsteherinnen der einzelnen klösterlichen Niederlassungen vielfach ein Geistlicher als sogen. bischöflicher Klostercommissar zur Seite. Auch die exemten Nonnenorden sind jetzt nach der Vorschrift des Tridentinums den respectiven Diöcesanbischöfen als apostolischen Delegaten untergeben; nur diejenigen weiblichen Orden und Congregationen, für welche von den Generalcapiteln männlicher Orden eigene Superioren aus dem Regularstande bestellt werden, bleiben auch fortan unter der Oberaufsicht und Direction dieser Commissare (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 9 De reg. et mon.). [Permaneder.]

Ordensprofeß (professio religiosa) nennt man den Act der Gelübdeablegung in einem religiösen Orden, also den Ausdruck des endgültigen Entschlusses, dem betreffenden Orden anzugehören. Wesentlich ist dabei an sich, daß dieser Entschluß durch Worte oder concludente Handlungen ausgedrückt wird; doch ist letztere Art, die sogen. professio tacita, wie sie früher in Männerorden zulässig war, durch die neueren Bestimmungen für die feierliche Profeß, die drei Jahre nach Ablegung der einfachen Gelübde stattfindet, abgeschafft und

nunmehr nur noch eine professio expressa zulässig (vgl. d. Art. Gelübde, ob. V, 244). Den Ausdruck Ordensprofeß gebraucht man auch vom definitiven Eintritt in eine sogen. Congregation; doch sind die Unterschiede wohl zu beachten, welche sich aus der Ablegung der einfachen Gelübde im Gegensatz zu den feierlichen ergeben. I. Vom kirchenrechtlichen Standpunkte aus sind die Bedingungen zur Gültigkeit der Ordensprofeß, die Wirkungen der Profeß und die Aufhebung dieser Wirkungen zu erörtern. 1. Als Bedingungen zur gültigen Ablegung der Profeß erscheinen natur- und kirchenrechtlich a. der volle Vernunftgebrauch; b. Freiheit von Furcht und Zwang (vgl. Conc. Trid. Sess. XXV, c. 19 De reg.). Zum Schutze der Freiheit soll der Bischof in den Frauenorden sowohl vor der Einkleidung als auch vor der Profeßabnahme besonders untersuchen, ob die Petentin nicht gezwungen oder überredet in den Orden trete (Conc. Trid. l. c. c. 17), und es steht auf Zwang zum Eintritt in ein Frauenkloster als Strafe die Excommunication (ib. c. 18). Auch die Bestimmung, daß vor Schluß des Noviciates keine Vermögenszuwendung an das Kloster gültig sein soll (ib. c. 16), bezweckt, einen freien Rücktritt vor der Profeßablegung zu ermöglichen. c. Das bestimmte, als unterste Grenze vorgeschriebene Lebensalter von 16 vollendeten Jahren (Conc. Trid. l. c. c. 15) soll ebenfalls eine vorzeitige und unbedachte Ordensprofeß verhindern. Wird ausnahmsweise (Conc. Trid. l. c. c. 17) einem Mädchen gestattet, nach vollendetem zwölften Jahre in ein Kloster einzutreten, so hat der Bischof um so mehr sein Augenmerk darauf zu richten, ob dasselbe aus frommem und freiem Willen und mit gehöriger Kenntniß der Ordensregel sein Verlangen nach dem Eintritt ausspricht; die Profeß selbst ist jedoch nicht vor vollendetem 16. Lebensjahre zuläßig. Manche Ordensregeln schreiben ein höheres Alter als Termin der Ordensprofeß vor; alsdann soll dieselbe erst nach Erreichung des betreffenden Alters erfolgen, wäre aber andernfalls doch nicht ungültig, sofern sie nur nach dem vollendeten 16. Jahre abgelegt ist (vgl. Ferraris, Bibliotheca s. v. Regularis professio). Das Lebensalter ist dabei vom Tage der Geburt, nicht vom Tauftage an zu rechnen (S. C. C. 4. Dec. 1627). — Wegen Mangels der vorgenannten Bedingungen ist eine Anfechtung der Gültigkeit der Ordensprofeß innerhalb fünf Jahren vom Tage der Profeßablegung an zuläßig (Conc. Trid. l. c. c. 19). d. Weitere Bedingung zur gültigen und erlaubten Profeß ist das freie Verfügungsrecht über die eigene Person. Darnach sind verhindert der confirmirte Bischof durch die geistige Vermählung mit seiner Kirche (c. 18, X 3, 31), nicht aber Cleriker und Curatgeistliche (c. 1, C. XIX, q. 1 und c. 1. 2, ib. q. 2). Verheirathete sind verhindert, außer wenn die Ehe noch nicht vollzogen ist, oder der andere Ehetheil in gehöriger Weise seine Einwilligung und zugleich Gewähr für ein keusches Leben gibt, oder sein Recht z. B. durch Ehebruch verloren hat (vgl. c. 15. 16. 21, X 3, 32 und d. Art. Ehehindernisse, ob. IV, 206, n. 11). Wegen Rechtspflichten können nicht zugelassen werden Leibeigene, auf welche ihr Herr noch rechtlichen Anspruch hat, ferner Personen, die noch Rechenschaft über Verwaltung &c. abzulegen haben, und mit Schulden Belastete. Aus Pietätspflichten können Eltern nicht zur Profeß zugelassen werden, ehe für die Erziehung ihrer Kinder gesorgt ist; Kinder sollen den Eintritt verschieben, wenn ihre Eltern ohne sie in schwere Noth kämen und sonst Niemand helfen kann oder will. Dagegen ist die Erlaubniß der Eltern an sich nicht nöthig (In electione propositi sequi parentum non cogitur voluntatem; c. 12, X 3, 31). e. Nach besonderer kirchenrechtlicher Bestimmung muß der Ordensprofeß ein wenigstens einjähriges Noviciat (s. d. Art.) vorhergehen. Durch die Ordensstatuten kann diese Zeit auf zwei und mehr Jahre ausgedehnt werden. Für alle Männerorden (mit Ausnahme der Jesuiten) muß aber zwischen Noviciat und Profeß noch ein Triennium verfließen, für welches nur vota simplicia abgelegt werden. Diese sind zwar ex parte voventis als lebenslängliche anzusehen, können aber durch Entlassung aus dem Orden seitens der zuständigen Obern annullirt werden (s. d. Art. Gelübde, ob. V, 244). f. Sonstige Bedingungen in Bezug auf Tauglichkeit der Ordenscandidaten, Mitgift u. s. w. müssen erfüllt sein, wie die Ordensregel sie vorschreibt. Hier möge noch bemerkt werden, daß in eigentlichen Orden, sowohl männlichen wie weiblichen, der Mangel ehelicher Geburt kein Hinderniß für die Ordensprofeß ist. In den neueren Frauencongregationen dagegen wäre die Profeß einer solchen Person ohne Dispens nicht zuläßig (Archiv für kath. Kirchenrecht XLVI [1881], 265 ff.). In Bezug auf staatliche Bestimmungen, welche die Profeß von bestimmten Bedingungen abhängig machen oder in ihrer Wirkung beschränken (vgl. Richter, Lehrbuch d. kath. u. evang. Kirchenrechts 7. Aufl., Leipz. 1874, 1050, Anm. 11 ff.), gilt, ähnlich wie bei der Civilehe, der Grundsatz, daß die Gültigkeit des Actes dadurch nicht [illegible] werden kann, daß aber die Kirche unter Umständen zur Vermeidung größerer Uebel die Beobachtung der betreffenden Vorschriften duldet (vgl. [illegible] Lehmkuhl, Theol. mor., 7. ed., Frib. [illegible], 316, not. 2).

2. Die Wirkung der gültigen Ordensprofeß besteht, allgemein gesprochen, darin, daß der Profeßablegende in alle Rechte und Pflichten gemäß der Ordensregel eintritt. a. Insbesondere verleiht die Profeß in eigentlichen Orden die sogen. Privilegien des Clerus (s. d. Art.) und hebt das Impediment der unehelichen Geburt behufs Empfanges der höheren Weihen auf (c. 1, X 1, 17); [illegible] entbindet sie von allen früher abgelegten einfachen Gelübden (c. 4, X 3, 34; c. 5 in VI, 3, 14) [illegible] ein bestehendes Verlöbniß, sowie eine geschl[illegible]

nicht consummirte Ehe (c. 2. 7. 14, X 3, 32; Conc. Trid. Sess. XXIV, can. 6), macht aber auch zur Abschließung einer Ehe unfähig (s. ob. V, 242). Aus der Profeßleistung erwächst dem Religiosen ferner ein Recht auf Unterhalt seitens seines Klosters. Als besondere Wirkung der Profeß in Männerorden mit feierlichen wie mit einfachen Gelübden erscheint endlich das Recht, auf den titulus paupertatis resp. mensae communis, missionis die höheren Weihen zu empfangen. Doch sind in dieser Hinsicht in neuerer Zeit besondere Vorsichtsmaßregeln nöthig geworden, weil im Falle des Austrittes oder der Entlassung aus dem Kloster solche Cleriker mit höheren Weihen fremden Diöcesen zur Last fielen oder Anlaß zu Streitigkeiten über die Unterhaltungspflicht veranlaßten (s. z. B. den Analecta eccl. I [1893], 398 sqq. angeführten Fall). Deßhalb ordnet das Decret Auctis ad modum der S. C. Ep. et Reg. (4. Nov. 1892) an, daß das Decret Romanus Pontifex Pius' V. vom 14. October 1568 und die Declaration Pius' IX. vom 12. Juni 1858 in Bezug auf die Regularorden auf's Neue eingeschärft und auf die Congregationen mit einfachen Gelübden ausgedehnt werden sollen. Demnach darf keiner auf den Ordenstitel die höheren Weihen empfangen, der nicht in einem Orden die vota solemnia nach den dreijährigen vota simplicia, bezw. in einer Congregation die vota perpetua in derselben Weise abgelegt hat und auf immer dem Orden einverleibt ist (vgl. auch d. Art. Titulus). Nur für solche neuere Orden, welche die ewigen Gelübde über ein Triennium hinausschieben, genügt schon das dreijährige Verweilen in den einfachen Gelübden. Alle entgegenstehenden Privilegien und Indulte sind aufgehoben; auch sollen in Zukunft keine Dispensen ertheilt werden. Wenn legitime Gründe zum Empfang der Weihen vor der gesetzlichen Zeit vorhanden sind, so wird in der Weise dispensirt, daß die Ablegung der feierlichen bezw. ewigen Gelübde vor Ablauf des Trienniums gestattet, also das Hinderniß zum Empfang der Weihen indirect gehoben wird (s. das citirte Decret n. 1 u. 2). — Ueber die von den meisten Theologen der Ordensprofeß beigelegte Wirkung, daß durch dieselbe wie durch eine zweite Taufe alle zeitlichen Sündenstrafen (und zwar vi ipsius actus, nicht bloß durch einen damit verbundenen vollkommenen Ablaß) nachgelassen werden, vgl. Lehmkuhl l. c. 328. b. Als erste Hauptpflicht aus der Ordensprofeß entsteht die Pflicht, im Orden zu bleiben; dem Ordensprofessen ist der Rücktritt in die Welt verschlossen (vgl. c. 23, X 3, 31), und der Uebergang in einen andern Orden wird nur dann ohne Dispens gestattet, wenn dieß ein strengerer Orden ist (vgl. Archiv für katholisches Kirchenrecht XXXVI [1876], 396 ff.). Ueber die weiteren Pflichten, welche die Profeß auferlegt, s. d. Artt. Ordensgelübde, Ordensregel und die von den einzelnen evangelischen Räthen handelnden Artt.; bezüglich des Eigenthumsrechtes der einzelnen Ordensmitglieder s. d. Art. Eigenthumsrecht IV, 291.

3. Aufhebung der Wirkungen der Ordensprofeß kann erfolgen a. durch Nichtigkeitserklärung der Profeß selber (s. ob. 1. c), wobei ein Prozeßverfahren vorgeschrieben ist, welches mit dem Ehenichtigkeitsprozeß große Aehnlichkeit hat (s. d. Constitution Si datam Benedicts XIV. vom 4. März 1748); b. durch sogen. Säcularisation, d. h. Entbindung von der Pflicht, im Kloster zu weilen und das Ordenskleid zu tragen, während die Verpflichtung bestehen bleibt, auch in der Welt so viel als möglich die Ordensgelübde zu beobachten; c. durch Dispens von den abgelegten Gelübden (s. d. Art. Gelübde V, 245), wodurch die Profeß folgerichtig unwirksam wird; bei feierlichen Gelübden wird nicht aus persönlichen, sondern nur aus Gründen des Gemeinwohles dispensirt. Der säcularisirte oder dispensirte Religiose darf aber, wenn er höhere Weihen empfangen hat, das Kloster nicht verlassen, bis ihn ein Bischof in seine Diöcese aufnehmen und für ihn sorgen will; andernfalls verfällt er beim Verlassen des Klosters der suspensio ab ordinibus susceptis (Decret. Auctis ad modum n. 5); d. durch Entlassung bezw. Ausstoßung aus dem Orden, wobei besondere Vorschriften zu beobachten sind. Einfache Entlassung ist in den eigentlichen Männerorden nur zulässig während der drei Jahre, welche der endgültigen Profeß vorangehen (s. ob. 1. e), und zwar ordentlicherweise nur durch den Ordensgeneral unter Zuziehung seines Generalbeirathes; in besonderen Fällen können jedoch mehrere Religiosen gemeinsam zur Vornahme der Entlassung delegirt werden (vgl. Archiv für kathol. Kirchenrecht XVI [1866], 374). Ausstoßung aus dem Orden erscheint als letzte Maßregel bei schweren Vergehen, die mit constatirter Unverbesserlichkeit verbunden sind. Das zu befolgende Prozeßverfahren bei der Ausstoßung regeln die Decrete der S. C. C. vom 21. September 1624 (Sacra Congregatio, auf Befehl Urbans VIII. erlassen) und vom 24. Juli 1694 (Instantibus, von Innocenz XII. bestätigt), welche sich an die allgemeinen Vorschriften (vgl. c. 10, X 1, 33; c. 8, X 3, 35; c. 7, X 3, 50) anschließen. Das erwähnte Decret Auctis ad modum bestätigt (n. 3) diese Bestimmungen und dehnt sie zugleich auf die Orden mit einfachen Gelübden aus, wenn es sich bei diesen um Ausstoßungen eines Mitgliedes handelt, welches entweder die einfachen ewigen Gelübde abgelegt oder bei zeitweiligen Gelübden schon eine höhere Weihe empfangen hat. Zugleich wird das Verfahren bei der Ausstoßung nochmals genau festgesetzt; doch kann, wo dasselbe zu befolgen aus wichtigen Gründen nicht möglich ist, von der S. C. C. Dispens erbeten und dann summarisch vorgegangen werden juxta praxim vigentem apud hanc S. C. Der Ausgestoßene ist von allen höheren Weihen suspendirt, bis er vom heiligen Stuhle von der Suspension befreit wird und zugleich einen Bischof findet, der für seinen Unterhalt Sorge trägt (l. c. n. 4); übri-

gens aber ist er vom votum castitatis nicht befreit (vgl. auch Heiner, Die kirchl. Censuren, Paderborn 1884, 335 ff.). Ordenspersonen in Congregationen mit bloß zeitweiligen Gelübden können nach Ablauf der Zeit natürlich austreten oder entlassen werden. Auch sehen die Statuten solcher Congregationen wohl andere Fälle vor, in welchen Entlassung oder Ausschließung selbst nach Ablegung der ewigen Gelübde zulässig ist; doch ist dabei Sorge zu tragen, daß weder die Liebe noch die Gerechtigkeit verletzt wird, wie denn beispielsweise die Bestimmung eines Statutenentwurfes, daß Schwestern nach Ablegung der ewigen Gelübde wegen schwacher Gesundheit entlassen werden könnten, ausdrücklich als unzulässig erklärt wurde (s. d. Animadversio der S. C. super statu reg. im Archiv für kath. Kirchenrecht XV [1866], 417). — Durch die Flucht aus dem Kloster oder durch gänzlichen Abfall vom Ordensleben (apostasia a religione, a monachatu) wird natürlich die Zugehörigkeit des Professen zum Orden nicht gelöst; vielmehr verfällt derselbe den angedrohten Strafen, welche für die Flüchtigen in den einzelnen Regeln, für die Abtrünnigen schon durch das gemeine Recht festgesetzt sind (c. 5, X 5, 9; Conc. Trid. Sess. XXV, c. 19 De reg.; vgl. Devoti, Instit. can. l. 4, tit. 3, 9 sq.). Fast in allen Orden gilt die Bestimmung, daß Abtrünnige ipso facto der (einfachen) Excommunication verfallen.

II. In Bezug auf den Ritus gehört die feierliche Profeßleistung zu den Acten, welche die Kirche mit besonderen Solemnitäten umgeben hat. Doch ist wohl zu beachten, daß nicht diese feierlichen Cerimonien dem abgelegten Gelübde den Charakter des feierlichen Gelübdes verleihen (vgl. Lehmkuhl l. c. 300) und überhaupt zur Gültigkeit der Profeß nicht erforderlich sind. Der Ritus selbst ist nicht in allen Männerorden derselbe, und es muß bezüglich der einzelnen Orden hier auf deren Cerimoniale verwiesen werden. Die Profeßleistung geschieht bei den Regularen in die Hände des Ordens- bezw. Klosterobern, und zwar während eines feierlichen Hochamtes. In den Cerimonien kommt gewöhnlich besonders zum Ausdruck, daß der Professe der Welt abstirbt und ein neues Leben beginnt (Wechseln der Kleider, Bedecken mit einem Leichentuch); Friedenskuß seitens aller Ordensbrüder und gemeinsame Communion, bei Orden mit Chorgebet auch Anweisung eines Chorstuhls beschließen den Act der Aufnahme in die Klostergemeinde. — In den eigentlichen Frauenorden geschieht die Profeßablegung in die Hände des Diöcesanbischofes nach dem im Pontificale Rom. vorgesehenen Ritus (De benedictione et consecratione virginum [ed. typ. Ratisbonae 1888, I, 147 sqq.]), bei welchem in den Gebeten, der Anlegung eines Ringes und Aufsetzung eines Kranzes besonders der Gedanke der geistigen Vermählung mit Christus ausgedrückt wird. — Auch bei den Congregationen mit einfachen Gelübden pflegt der Act der Profeßleistung mit besonderer Feierlichkeit verbunden zu sein; der Ritus dabei ist in manchen Punkten dem bei den eigentlichen Orden gebräuchlichen nachgebildet. [A. Esser.]

Ordensprovinz heißt nach der Verfassung der Mendicantenorden und mehrerer Congregationen von regulirten Clerikern ein geographisch abgegrenzter Bezirk, welcher mehrere Einzelklöster oder Definitionen (s. d. Art. Definitoren 1) umfaßt. An der Spitze der Ordensprovinz steht der Ordensprovinzial (Superior provincialis). Dieser wird gewöhnlich von den Klostervorstehern seiner Provinz auf bestimmte Zeit gewählt und vom Generalcapitel bestätigt. Sein Amt ist, die Oberaufsicht über die Klöster seiner Provinz zu führen, das Provinzialcapitel zu berufen und abzuhalten und die Beschlüsse desselben erforderlichenfalls dem Ordensgeneral zur Bestätigung vorzulegen. Auch vertritt er die Provinz auf dem Generalcapitel. Wie weit sich sonst seine Jurisdiction über die ihm unterstellten Klostervorsteher, deren Wahl er zu bestätigen hat, ausdehnt, schreibt ihm die Ordensregel vor. Meistens ist der Provinzial zugleich Vorsteher eines Hauptklosters jener Provinz. [Permaneder.]

Ordensregel ist die Gesammtheit von Vorschriften, nach welchen die einer Ordensgenossenschaft angehörigen Religiosen leben. Dem [illegible] nach umfaßt sie theils solche Satzungen, welche das Tugendstreben der Ordensleute leiten, theils [illegible] welche das gemeinsame Leben derselben regeln. Die Griechen bezeichneten diese Vorschriften mit [illegible] oder ὅροι; die lateinische Kirche gebrauchte in der ersten Zeit ausschließlich die Bezeichnung regula, später auch constitutiones, statuta, declarationes. In der Zeit, da zu den Regeln nähere Bestimmungen geschrieben werden mußten, nannte man diese zum Unterschied constitutiones, und es blieb der Name regula hauptsächlich für die ursprünglichen Vorschriften bestehen. Doch gebrauchte man letzteres Wort auch wieder zur Bezeichnung der Gesammtheit von Vorschriften, welche Regel und Constitutionen umfaßt, und insofern ist [illegible] rechtlich zwischen beiden Bezeichnungen kein Unterschied. Hält man aber an einer Unterscheidung fest, so bezeichnet Regel ein durch sein höheres Alter ehrwürdiges Gesetz, das wegen seines Ursprunges vom Ordensstifter etwas Unantastbares, Unabänderliches an sich hat und nur im Nothfalle in einzelnen Punkten verändert werden darf; die Constitutionen hingegen haben als neuere Zusätze, Erklärungen und Anpassungen weder die gleiche Beständigkeit noch Ehrwürdigkeit. Einige Genossenschaften haben keine Ordensregel, indem sie ihre Ordenssatzungen Constitutionen nennen: so die Karthäuser, Jesuiten und manche neueren Congregationen.

I. Der Inhalt der Ordensregeln ist ein [illegible]facher. Der erste und wichtigste Theil entstammt dem Evangelium; die Ordensregeln fassen die Gebote Gottes und die Unterweisungen des Heilandes [illegible] einem vollkommenen Leben, besonders die [illegible]

geistlichen Räthe, in Kürze zusammen und geben eine zu deren Ausführung passende und zweckdienliche Anleitung. Die Gebote Gottes sind in den Ordensregeln oft ausdrücklich genannt (vgl. Benedictinerregel Kap. 4), immer aber als erste und wichtigste Pflicht vorausgesetzt. Für das klösterliche Tugendstreben geben die Unterweisungen des göttlichen Heilandes im Evangelium Inhalt und Form; daher auch bei den älteren Regeln dieser Theil meist aus Erklärungen der betreffenden Schriftstellen besteht oder mit solchen Stellen belegt ist, so daß die Regel als ganz aus der heiligen Schrift gezogen erscheint. Der zweite Theil des Regelinhaltes besteht aus den Vorschriften, welche das gemeinsame Leben Vieler in einem Hause nothwendig macht; er gibt Bestimmungen über Tagesordnung, Tisch, Kleidung, Arbeit, Aufnahme von Mitgliedern, Behandlung derselben bei Kranksein und Sterben, Wahl und Regierung der Oberen, Thätigkeit der Unterbeamten, Verkehr mit der Außenwelt. Bei manchen Orden bilden einen dritten Theil der Regel diejenigen Vorschriften, welche wegen des dem allgemeinen Ordenszweck noch hinzugefügten besondern Zweckes, wie Krankenpflege, Jugendunterricht, in die Regel aufgenommen werden mußten. Das unveränderliche Element in der Ordensregel ist der erste Theil ihres Inhaltes, während der zweite und der dritte Theil ihrer Natur nach dem Wechsel unterliegen und unter verschiedenen Verhältnissen Veränderungen oder Zusätze nöthig machen. Gleichwohl übertreffen die Ordensregeln im Allgemeinen infolge ihrer weisen Abfassung alle weltlichen Gesetze an Dauer und innerer Lebenskraft.

Die Vielheit der Ordensregeln ist oft als ein Anlaß zum Tadel benutzt worden. Es war begründet, wenn im J. 1215 das vierte Lateranconcil (cap. 13; s. c. 9, X 3, 36) verbot, eine neue Regel ohne besondere päpstliche Ermächtigung einzuführen. Aber ein Hauptgrund dabei war, die älteren Ordensregeln in ihrem Ansehen zu schützen und nicht gegen neue, in ihrem Werthe unsichere zurücktreten zu lassen. So wurde eine gefährliche Zersplitterung im Ordensleben glücklich vermieden und doch andererseits, wie die Geschichte zeigt, die berechtigte Entstehung neuer Ordensregeln nicht gehindert. — Eine gewisse Mannigfaltigkeit der geschriebenen und ungeschriebenen Ordensgebräuche war immer in der Kirche. Von einer solchen spricht schon Epiphanius (Adv. haer., bei Migne, PP. gr. XLII, 806 sq.), und Cassian sagt, daß er in manchen Gegenden fast so viele Klosterordnungen und Regeln in Uebung gefunden, als er Klöster besucht habe (Inst. 2, 2, bei Migne, PP. lat. XLIX, 77 sqq.). Geschichtlich gab den ersten Anlaß zur Verschiedenheit der Regeln die relative Unvollständigkeit der ersten; dieselbe führte zu immer neuen Versuchen, bis eine feste, allgemein gültige Form im Orient durch den hl. Basilius, im Abendland durch den hl. Benedict zur Durchführung kam. Später, wenn nach längerer Blüte eine Erschlaffung im Ordensleben eingetreten war, veranlaßte der Geist Gottes eine Erneuerung des Ordenslebens in anderer Form, gewöhnlich unter Betonung derjenigen Ordenstugend, gegen welche vorher am meisten verstoßen worden war; so erhielten die Mendicanten ihre eigenthümliche Stellung. Ein anderer Anlaß zu neuen Ordensregeln war wiederholt die Bedrängniß der Kirche, welche neue Vertheidigungsweisen gegenüber den Ungläubigen und eine neue Weise, das Volk Gottes zu belehren, nöthig oder wünschenswerth machte; so entstanden der Jesuitenorden und die neuen Missionsgesellschaften. Ebenso gaben in neuerer Zeit die bedrängte Lage der Kirche und die Noth der armen Klassen Anlaß zur Gründung einer beträchtlichen Anzahl von Genossenschaften für Pflege der Armen und Kranken und für den Unterricht. Diese vielen neueren Orden bewahren übrigens eine gewisse Einheit dadurch, daß ihre Constitutionen an eine der alten Regeln, gewöhnlich an die des hl. Franciscus, seltener an die Benedictiner- oder an die Augustinerregel sich anschließen. Aber auch ohne besondere äußere Einflüsse hat der in der Kirche lebende Geist der Heiligkeit mehrmals neue Ordensregeln hervorgebracht, wie die der Carmeliter und der Karthäuser. Die Vielheit der Orden läßt sich auch aus dem innern Reichthum des vollkommenen Lebens begreifen, welches von verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt und wie ein hochragend gelegenes Ziel auf mancherlei Wegen erreicht werden kann. So erscheint in ihnen das Ideal der christlichen Vollkommenheit in immer anderem und neuem Glanze, zur Ehre für die Kirche und zum Segen für die Menschheit. Der hl. Bernhard vergleicht die Vielheit der Orden treffend mit dem Prachtgewand der Königin im 44. Psalm (Apologia c. 3, bei Migne, PP. lat. CLXXXII, 901). — Auch das aus der Verschiedenheit der menschlichen Naturanlage hervorgehende verschiedene Bedürfniß findet in der Mehrheit geistlicher Orden seine Befriedigung, indem jeder Berufene je nach dem Drange seines Herzens entweder einen strengen oder milden Orden, ein zurückgezogenes oder in der Oeffentlichkeit thätiges Leben, eine hervorragend geistige oder körperliche Beschäftigung findet (S. Thom., Summa theol. 2, 2, q. 188, a. 1; Bellarm., Controv. II De monachis; Suarez, De relig. l. 9 De varietate religionum).

II. Geschichtlich betrachtet, erscheint als die Regel der gottgeweihten Personen in den drei ersten Jahrhunderten das heilige Evangelium. Es enthält in dem Leben und den Lehren des Herrn alles, was zur Unterweisung im geistlichen Leben nöthig und wünschenswerth ist sowohl für den Anfänger wie für den auf seiner Bahn weiter Fortgeschrittenen. Aus diesem Grunde wurde den gottverlobten Jungfrauen die Lesung der heiligen Schrift als besondere Pflicht an's Herz gelegt (vgl. Hieron. ep. 108 ad Eustoch.). In diesem Sinne konnte der hl. Antonius der Einsiedler seinen Schülern, welche um eine Regel baten, antworten,

die heilige Schrift genüge für jeden Lebensstand (S. Athanas. Vita S. Antonii c. 15, bei Migne, PP. gr. XXVI, 867). Als jedoch an die Stelle des Anachoretenthums das gemeinsame Leben trat, wurden Vorschriften nöthig, welche ein geregeltes Leben ermöglichen. Die so entstandenen verschiedenen Ordensregeln lassen sich nach ihrer Zusammengehörigkeit folgendermaßen gruppiren: 1. die orientalischen und griechischen, 2. die irischen und gallischen, 3. die römisch-lateinischen Mönchsregeln (Benedictinerregel); 4. die Regeln der regulirten Chorherren; 5. die Regeln der Mendicanten; 6. die Regeln der Regularcleriker seit dem 16. Jahrhundert; 7. die Regeln der charitativen weiblichen Orden und Religionsgenossenschaften der neuesten Zeit. — Die Regeln der verschiedenen Orden wurden mehrmals gesammelt in Druck gegeben, zuerst die vier älteren Hauptregeln, dann eine umfassendere Sammlung vom vaticanischen Bibliothekar Holste und vom Regensburger Schottenprior Brockie (Regula S. Benedicti cum comment. Card. Jo. de Turrecremata et Smaragdi abbatis, tum etiam regula SS. Basilii, Augustini et Francisci, Coloniae 1625; Luc. Holstenius, Codex regularum, Rom. 1661, 3 tom.; ed. Brockie, Aug. Vindel. 1759, 6 tom.). Einzelne Regeln, wie die der Benedictiner und Franciscaner, wurden fast unzählige Male gedruckt, andere aber auch im Bereiche des Ordens bewahrt und nach Außen hin geheim gehalten. Dieß trifft besonders bei den Constitutionen zu; die Geschichte derselben liegt noch vielfach im Dunkeln, unter Anderem auch deßhalb, weil gewöhnlich nach Ausarbeitung neuer die alten, um Verwirrung und Uneinigkeit zu verhüten, zerstört werden mußten.

1. Unter den orientalischen Regeln ist die des hl. Pachomius (s. d. Art.) die wichtigste (s. dieselbe bei Migne, PP. lat. XXIII, 61 sqq., et L, 271 sqq.). Sie wurde um 325 im Kloster Tabenna in ägyptischer Landessprache verfaßt, vom hl. Hieronymus aus dem koptischen und griechischen Texte in's Lateinische übersetzt und mit einer kleinen Einleitung über die Einrichtung der Klöster des hl. Pachomius versehen; diese Einleitung wurde später irrig als Regula S. Hieronymi angesehen. Die Regel enthält 194 kleine Artikel, wovon 142 auf die eigentliche Regel, 52 auf Zusätze kommen; außer Pachomius sollen auch seine Schüler Theodor und Orsiesius mitgearbeitet haben. Eine kürzere Fassung bieten die Bollandisten (AA. SS. Boll. Maj. III, 346 sq.) aus griechischen Handschriften; die lateinische Uebersetzung ist an einigen Punkten ganz unverständlich. Eine vollständige pachomianische Regel steht erst aus koptischen Handschriften zu erwarten (vgl. Annales du Musée Guimet XVII [1889], p. CXI). — Die Regel bietet kein zusammenhangendes, geordnetes Ganzes, vor Allem keine Organisation; es sind vereinzelte Vorschriften, welche ein eingerichtetes klösterliches Leben schon als bestehend voraussetzen und zu dessen Befestigung einzelne Punkte einschärfen. Manches wiederholt sich; selbst kleine[illegible] Widersprüche finden sich. Ueber das Officium[illegible] die Tagesordnung, Speise und Fastengebote, Wa[illegible] der Oberen u. s. w. erfährt man nichts. Die ge[illegible]meinsame Kleidung der Tabennenser Mönche war eine ärmellose Tunica mit Kapuze und ein weiße[illegible] Ziegenfell. Für die damalige Zeit und Anschauung zeigt die pachomianische Regel große Mäßigung in ihren Anforderungen. Als Zeichen dafür kan[illegible] gelten, daß die Klöster Knechte (wohl für schwere[illegible] Arbeit) hatten, und daß ein Feuer zum Wärmen [illegible] gemeinsamem Raume vorhanden war. Auf [illegible] Kleider hielt man viel und pflegte deßhalb die[illegible]selben in bestimmten Zeitabschnitten zu wasche[illegible]. Jeder mußte lesen können und einen großen The[illegible] der heiligen Schrift auswendig lernen. Die An[illegible]forderungen an geistliches Streben waren n[illegible] gering. Der Mönch sollte immer, auch auf dem Wege, Geistliches überdenken, irgend eine Schrift[illegible]stelle betend erwägen und in nichts nach eigene[illegible] Gutdünken handeln, auch nur das nehmen, [illegible] ihm gegeben wurde. Dieß galt so streng, daß d[illegible] Klosterbeamten, welche den Anderen austheilte[illegible], sich selbst nichts nehmen durften, sondern von An[illegible]deren sich geben lassen mußten. — Außer die[illegible] eigentlichen Regel gibt es noch eine andere in zwö[illegible] Punkten, welche der hl. Pachomius nach from[illegible] Annahme zu Anfang seines Lebens als Ab[illegible] einer Vision von einem Engel erhielt und die, we[illegible] ihre Authenticität feststünde, als erster Vor[illegible] und Grundlage seiner Regel gelten müßte. [illegible] schreibt vor, daß die Mönche gemeinsam und [illegible] einer, was Nahrung und gemeinsames Gebet [illegible]langt, sehr discret gemäßigten Norm leben soll[illegible] Jedem solle gereicht werden, wessen er bedürfe; [illegible] Fasten solle freiwillig sein. Der Bericht über [illegible] Ursprung dieser kürzern Regel findet sich [illegible] in der koptischen und griechischen Vita des hl. [illegible]chomius, wird aber allgemein von den griech[illegible] Kirchenhistorikern mitgetheilt. Es ist an sich [illegible] unglaublich, daß zu einer Zeit, wo alle [illegible] die furchtbaren Abtödtungen der Einsiedle[illegible] Augen hatten und dieselben als für das geis[illegible] Leben unerläßlich ansahen, es einer be[illegible] übernatürlichen Weisung bedurfte, um die [illegible] meinsamen klösterlichen Leben nöthige Mä[illegible] zu finden und durchzusetzen. Man muß die [illegible]mianische Regel als das Mittel ansehen, [illegible] die vorhergehenden außerordentlichen Streng[illegible] der Einsiedler in ihrer Alleinherrschaft bra[illegible] dann zur Grundlage des gemeinsamen klöster[illegible] Lebens wurde. — An die Regel des hl. Pa[illegible] schließen sich andere an, welche von ägyptische[illegible]ten herrühren und in ähnlichem Geiste gehalte[illegible] es sind, wie die eben besprochene, meist kurz[illegible]tenzenartige Vorschriften. Die sogen. Rege[illegible] hl. Antonius und des hl. Isaias sind aus [illegible] mahnungsreden ausgezogene Lehrsätze. Eine [illegible] ist von den vereinigten Altvätern Serapion [illegible]carius, Paphnutius und anderen ungenann[illegible] gemeinsamer Berathung festgesetzt worden. [illegible]

Regel des Alexandriners Macarius, eines Schülers des hl. Antonius, war sehr angesehen und auch im Abendlande gebraucht; Einiges davon ist in die Benedictinerregel übergegangen. Die Regula orientalis ist eine von einem unbekannten abendländischen Diacon Vigilius (in Gallien, Trier?) angefertigte Zusammenfassung ägyptischer Regelvorschriften. Man merkt dieser ersten klösterlichen Gesetzgebung an, daß sie noch nicht die Gesammtheit des Klosterlebens zu umfassen weiß; sie schafft keine abgeschlossene, abgerundete Theorie des geistlichen Lebens.

Eine zweite Epoche im Mönchsleben bezeichnet die griechische Regel des hl. Basilius (s. d. Art. Basilianer). Sie besteht aus den großen Regeln (Regulae fusius tractatae) mit 55 Artikeln oder Abhandlungen und den kleinen Regeln (Regulae brevius tractatae) mit 313 meist kurzen Bestimmungen (s. dieselben bei Migne, PP. gr. XXXI, 905 sqq. et 1051 sqq.). Beide sind in katechetischer Form mit Frage und Antwort gehalten. Basilius schrieb sie, da er noch als Mönch am Pontus lebte und Mitbrüder zu unterrichten hatte. Die Aechtheit dieser Regeln ist wegen angeblicher stoischer Färbung und übertriebener Ascese von Combefis angezweifelt worden, wird aber jetzt allgemein anerkannt. Rufinus übersetzte sie auf Bitten des Abtes Ursacius in etwas verkürzter Form in's Lateinische. Die große Regel enthält in einzelnen Abhandlungen die Grundlehren des geistlichen Lebens in logischer Reihenfolge mit eingehender Entwicklung und Begründung aus der heiligen Schrift; sie wird stets eine Fundgrube für die Belehrung in allen Fragen des geistlichen Lebens bleiben. Ausgezeichnet ist die Regel des hl. Basilius durch geistige Ruhe und Gemessenheit. Das Verhältniß zur Regel des hl. Pachomius läßt sich aus Mangel an genaueren Nachrichten nicht recht bestimmen. Sie war wohl milder als diese und mehr auf allgemeine Gültigkeit berechnet, wodurch sie bald ein Uebergewicht über die ägyptischen Regeln erlangte. Ihr großer Einfluß zeigt sich auch darin, daß von ihrem Erscheinen an die verschiedenen Versuche einzelner Aebte, Regeln zu schreiben, aufhörten und die Basilianerregel alle anderen verdrängte. — Die sog. Regel des hl. Augustinus schließt sich zeitlich an ie vorige an. Größere Bedeutung aber erhält sie rst vom Mittelalter an. Sie ist keine eigentliche Regel, sondern ein Auszug aus einem im Jahre 23 geschriebenen Brief an Nonnen, welche wegen er Wahl einer Oberin in Uneinigkeit gerathen waren. In dem Briefe wird zur Eintracht ermahnt nd sodann eine Reihe trefflicher Vorschriften über ebet, Arbeit, heilige Lesung, Gehorsam u. s. w. geben. Später wurde daraus mit Weglassung s ersten Theiles die Augustinerregel in 24 Punkn gemacht. Da sie so kurz und allgemein gehalten , bedarf sie durchaus ergänzender Statuten; sie t ihre eigentliche Bedeutung mehr darin, daß sie r eine große Anzahl religiöser Genossenschaften Grundregel oder Einheitspunkt geworden ist (s. d. Art. Augustiner). Zwei andere, sehr kurze Mönchsregeln (Consensoria monachorum), die früher dem hl. Augustin zugeschrieben wurden, sind in gemeinsamem Einverständniß (consensus) unbekannter Mönche gefertigte Vorschriften.

2. Die gallisch-irischen Regeln entstanden aus den Versuchen, das vom Orient nach dem Abendlande verpflanzte Mönchthum den neuen Verhältnissen anzupassen. Zuerst begnügte man sich damit, aus den durch Cassian und Andere überlieferten Regeln das Brauchbare zu entnehmen; die beiden dießbezüglichen Schriften Cassians (s. d. Art. II, 2023) konnten ja auch als ascetisches Handbuch und als Anleitung zum Mönchsleben gelten. Doch entstanden bald neue Regeln, namentlich in Gallien und Britannien. Die älteste derselben ist die Regula Tarnatensis (um 470), wahrscheinlich für St. Maurice in der Schweiz geschrieben. Sie hat 23 Kapitel; die letzte Hälfte ist fast ganz der Regel des hl. Augustin entnommen. Merkwürdig ist, daß die Mönche während der Lesungen des Nachtofficiums, um sich wach zu halten, irgend eine Handarbeit vornehmen sollten. — Der hl. Cäsarius von Arles (s. d. Art.) schrieb eine kurze Regel für Mönche in 26 Kapiteln und eine ausführliche für Nonnen in 43 Kapiteln (Migne, PP. lat. LXVII, 1099 sqq. et 1107 sqq.). Man vermuthet, daß er manche Vorschriften aus dem Kloster Lerins entlehnte, in dem er als Mönch gelebt, und das seine Lebensgewohnheiten durch den Stifter Honoratus aus dem Orient erhalten hatte. Zum erstenmal finden sich hier genaue Vorschriften über das Officium. Das Fasten ist noch ziemlich streng und beinahe das ganze Jahr fortgesetzt, doch gegenüber den Gewohnheiten des Orients gemäßigt, indem man nach Ostern und Weihnachten nur an einzelnen Tagen der Woche fastete. — Die Regel des heiligen Aurelian (geschrieben um 550) enthält 55 Vorschriften für Mönche, 40 für Frauen; sie ist ähnlichen Inhalts wie die vorige (Migne, PP. lat. LXVIII, 387 sqq. et 399 sqq.). — Die Frage, ob der hl. Columba (s. d. Art.) und die anderen großen irischen und schottischen Aebte Regeln geschrieben haben, wurde öfters, namentlich im Mittelalter, bejaht. Es finden sich in der Sammlung von Holste (s. o.) mehrere solcher Regeln, darunter eine dem alten Kloster Kilros zugeschriebene; doch läßt sich für diese Zutheilung kein stichhaltiger Grund vorbringen. Der gelehrte irische Franciscaner Colgan kennt keine auf dem Boden seines Heimatlandes entstandene Regel; sein Schweigen wird als ausschlaggebend angesehen (vgl. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland I, Mainz 1883, 66). Sicher ächt ist allein die Regel des hl. Columban (s. d. Art.), die nach 590, etwa 70 Jahre nach der Benedictinerregel, verfaßt ist und dem Inhalt nach der voranliegenden Zeit angehört. Sie enthält nur neun Punkte, denen der Verfasser nach

der Handschrift von Bobbio in diesem Kloster noch ein zehntes, abschließendes Kapitel hinzugefügt zu haben scheint (Migne, PP. lat. LXXX, 209 sqq.). Dabei ist sie durchaus selbständig und scheint nichts aus älteren Regeln entlehnt zu haben. Doch nimmt man an, daß sie eine gemilderte Form der in Columbans Heimatskloster Bangor geltenden Lebensweise sei. Ihr Wortlaut ist kurz und kategorisch. Die Anforderungen sind nicht gering. Als Nahrung soll Brod und Gemüse mit Mehl in Wasser gekocht, als Trank Wasser genügen und erst zu Abend gereicht werden (cibus vilis et vespertinus). Doch wurde nach dem Pönitentialbuch auch Bier gegeben und zur Strafe entzogen. Die Dauer des Chorgebetes übertrifft die in anderen Klöstern um das Doppelte. Im Winter sollten zum Nachtchor 75, im Sommer 24 Psalmen gebetet werden. An die Regel schließt sich ein, wie es scheint, aus Irland stammendes Pönitentialbuch an, das auf eine Menge klösterlicher Gebräuche hinweist, von denen in der Regel nichts zu finden ist, so daß man annehmen kann, es beziehe sich auf das Kloster Bangor, oder Columban habe in seinem Kloster viele Hausgebräuche gehabt, welche er in seiner Regel nicht erwähnen wollte. Die in diesem Buche festgesetzten Strafen sind ungewöhnlich streng; für kleine Vergeßlichkeiten, z. B. wenn Einer vor dem Gebrauch nicht das Kreuzzeichen über den Eßlöffel gemacht oder beim Beginn eines Psalmes nicht das Husten unterdrückt hatte, waren schon sechs Schläge als Strafe bestimmt. Die Regel Columbans wurde in fast allen Klöstern des merowingischen Reiches theils als allein maßgebend, theils neben anderen Regeln gebraucht; im 7. Jahrhundert galt sie meist neben der Benedictinerregel, bis sie gegen 675 derselben weichen mußte.

3. Die Regel des hl. Benedict (mit dem Commentar von Martène abgedruckt bei Migne, PP. lat. LXVI, 215 sqq.; neueste und beste Ausgabe von P. Edmund Schmidt, Regensb. 1880) ist um 520 in Subiaco geschrieben und umfaßt 73 Kapitel. Sie ist für das abendländische Mönchthum, was die Regel des hl. Basilius für das morgenländische, geht aber über die Bedeutung der letzteren weit hinaus, indem sie sichtend und ausscheidend alles bisher Errungene zusammenfaßt und in Harmonie bringt und zugleich das Ganze durch neue, tiefe und fruchtbare Gedanken hebt. So blieb sie beinahe durch's ganze Mittelalter die allein herrschende und immer gültige Regel für die abendländischen Mönche. Die Benedictinerregel hat keinen streng logischen Aufbau wie die späteren Regeln; alle Versuche, die Kapitel in ein derartig gegliedertes System zu bringen, müssen als gescheitert angesehen werden. In freierem, losem Gedankengang, wie er den Schriftwerken der patristischen Zeit eigen ist, sind die einzelnen Punkte gruppirt und in verschiedenen Kapiteln zusammengefaßt. Die ersten drei Kapitel geben die Grundprincipien, nämlich das Wesen des Mönchthums (c. 1), die Stellung des Abtes (c. 2), den Familiencharakter der Genossenschaft, der sich besonders in gemeinsamer Rathssitzung offenbart (c. 3). Hierauf wird das klösterliche Tugendleben [illegible] vorgeführt, zuerst in einer allgemeinen Ueber[illegible] (c. 4), dann in den wichtigsten Tugenden, Gehorsam, Schweigen und Demuth (c. 5—7). D[illegible] Vorschriften über den Gottesdienst sind umfangreicher als bei jeder andern Regel (c. 8—20); sie waren auch überaus folgenreich und für Ausbildung des Officiums vielfach maßgebend, so daß sie für dessen abendländische Geschichte die älte[illegible] Quelle sind. Die Handhabung der Zucht, welche in den folgenden Kapiteln festgesetzt wird, ist D[illegible]canen oder Unterbeamten anvertraut, welche [illegible] zehn Mönche unter sich haben (c. 21), obgleich [illegible] dem Abte auch freisteht, statt derselben das A[illegible] des Propstes oder Priors bestehen zu lassen. [illegible] reguläre Ueberwachung ist besonders im gemeinsamen Schlafraum nöthig (c. 22). Vergehen gegen die Ordenszucht werden mit der größern oder [illegible]nen Excommunication durch Ausschluß von [illegible] Tisch und Verkehr mit den Mitbrüdern be[illegible] (c. 23—30). Die äußeren Bedürfnisse des Hau[illegible] die materielle Seite des Lebens besorgt der Cel[illegible]rius (s. d. Art.), einer der einflußreichsten O[illegible]beamten (c. 31). Im Anschluß an die Regel[illegible] der Obliegenheiten des Cellarius ist von der A[illegible] der Küche, den Kranken, Kindern und Gr[illegible] von Speise und Trank die Rede (c. 33—[illegible]). Die Bestimmung der Stunde für die Mahlze[illegible] gibt Anlaß, von der Tagesordnung, der Ar[illegible] den kleineren Fehlern gegen die Ordnung, [illegible] der besondern Regelung und Observanz der Fa[illegible]zeit wie auch vom Bethaus zu handeln (c. 4[illegible] bis 52). Die Kapitel 44, 45, 46 sind eine Ergänzung der früheren von den Vergehungen [illegible] Strafen, beziehen sich aber, während jene d[illegible]weg schwerere Fehler betreffen, auf kleinere [illegible]gehen, die mit sofortiger freiwilliger Sühne ge[illegible] werden. Von Kapitel 53 an folgt eine Rei[illegible] Satzungen, die man vielleicht zusammenfa[illegible] als Regelung von Verhältnissen, welche au[illegible] gewöhnlichen alltäglichen Ordnung liegen; [illegible] gehört zunächst der Verkehr mit der Außen[illegible] durch Gastfreundschaft, Briefe, Gaben, [illegible] Verkauf der Erzeugnisse klösterlichen Fleißes [illegible] der Künstler und Handwerker (c. 53—57). [illegible] Aufnahme von Novizen, deren Erziehung [illegible] Eingliederung, die Aufnahme von fremden [illegible]chen, von Priestern und deren Stellung im Klo[illegible] die aus der Profeßreihe sich ergebende Rang[illegible]nung bilden gleichfalls eine unter dem genann[illegible] Titel sich einschiebende Gedankenreihe (c. 58 [illegible] 63). Zu den selten vorkommenden Ereigniss[illegible] hört auch die Wahl des Abtes (c. 64), dessen [illegible]umschränkte väterliche Gewalt sich in der Ein[illegible] und Amtsführung seines ersten Stellvertreters [illegible] Propstes, zeigt (c. 65). Mit dem Kapitel [illegible] Pförtner schloß offenbar die Regel in ihrem [illegible] Entwurf. Die nachfolgenden Kapitel sind [illegible] die letzten beiden sind ein Epilog aus [illegible]

innig besorgtem Herzen, der nochmals kurz den Geist der Regel und die dem Mönche ziemende Herzensstimmung darthut.

Gegenüber den älteren Ordensregeln bezeichnet die des hl. Benedictus einen sehr großen Fortschritt. Was die Vorgänger vereinzelt Gutes herausgegriffen, sammelt sie, ergänzt die offen gelassenen Lücken, festigt besonders das lose Geschiebe durch die Einführung des Gelübdes der Stabilität, welches den Mönch an einen bestimmten Ort und ein bestimmtes Kloster bindet. Dieß war eine mit der Stellung des Abtes als Vaters und dem Familiencharakter der Genossenschaft eng zusammenhangende Maßregel. Die Schroffheiten der Orientalen — wenigstens erschienen sie im Abendland als solche — wurden gemildert, das Officium maßvoll gekürzt, Nahrung und Schlaf naturgemäß bestimmt. Neu ist die Einrichtung des Noviciats mit der sicher und fest gezeichneten Bestimmung seiner Aufgabe, und die Betonung der väterlichen, milden, gütigen Weise der Abtsregierung. Der Ton des Gesetzgebers verläugnet sich nirgends, bleibt aber gleichwohl immer der lebenswarme Klang väterlicher Zuneigung und hoheitsvoller Auctorität. Alles ist beherrscht von dem Grundsatze (c. 64): es sei so geordnet, daß die Schwachen nicht zagen, die Starken nach Weiterem verlangen. Die Organisation des Ordens entspricht der damals bestehenden kirchlichen Verwaltung. Der Abt stellt den Bischof des Klosters vor und wird deßhalb gleich diesem auf Lebenszeit gewählt. Bemerkenswerth ist insbesondere noch, daß die Benedictinerregel nach dem Willen ihres Verfassers in einzelnen Punkten, z. B. in Bezug auf die Nahrung (das Fleischessen etwa ausgenommen) und die Kleidung, dem Ermessen des Abtes freies Feld läßt. Auch in vielen anderen Punkten, z. B. in der Vertauschung der körperlichen Arbeit mit der geistigen, konnte sich eine Aenderung ganz in den Grenzen der Ordensregel vollziehen. Damit erledigen sich die Vorwürfe derjenigen, welche die Regel für die neuere Zeit nicht passend finden. Dieselbe besitzt im Gegentheil bei aller innern Kraft eine solche Elasticität, daß sie sich allen Verhältnissen anpassen kann. Die Schicksale der Benedictinerregel sind natürlich durch die lange Reihe der Jahrhunderte, welche sie überdauert hat, sehr mannigfaltige. Allmälig, seit dem letzten Viertel des 7. Jahrhunderts, wurde sie allein herrschend und blieb es bis zum Auftreten der Mendicantenorden, theilte von da an mit diesen ihren Geltungsbereich bis zum Entstehen der neueren Orden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Bei der großen Ausbreitung des Benedictinerordens und seiner Zweige, bei dem engen Verwachsensein des Mönchthums mit dem ganzen Leben der Völker ist der Einfluß der Regel, ihre Wirksamkeit für Befestigung des christlichen Denkens im Mittelalter ein nicht zu übersehender. Man findet ihre Anweisungen, oft ihren Wortlaut in den Bullen der Päpste, in den Beschlüssen der Concilien, in Pastoralschreiben und Predigten, in den Urkunden der Fürsten. Die gesammte ascetische Literatur des Mittelalters ist mehr oder minder von ihrem Geiste durchdrungen. Neben der Benedictinerregel konnten sich die anderen Mönchsregeln, die noch immer aus dem Streben nach Vermittelung und Anpassung entstanden, auf die Dauer nicht halten. Kurz erwähnt seien hier die Regel des hl. Isidor (s. d. Art.), Bischofs von Sevilla, der manchen Gedanken vom hl. Benedict entlehnte (s. Migne, PP. lat. LXXXIII, 867 sqq.); die beiden Regeln des hl. Fructuosus (s. d. Art.), Erzbischofs von Braga, die eine für Nonnen, die andere für eine Art von drittem Orden für Laien und Verehelichte (s. Migne, PP. lat. LXXXVII, 1097 sqq. et 1109 sqq.); die Regel, welche der hl. Leander von Sevilla (s. d. Art.), der vorzügliche Verbreiter der Benedictinerregel in Spanien, für seine Schwester Florentia schrieb (s. Migne, PP. lat. LXXII, 873 sqq.); die Regel des hl. Donatus (s. d. Art.), Bischofs von Besançon, aus den Regeln der hll. Cäsarius, Columban und Benedict in 77 Kapiteln für Frauen zusammengestellt (s. Migne, PP. lat. LXXXVII, 273 sqq.). Alle diese Regeln erlangten nur für eng beschränkte Gebiete, meist nur für die Stadt des Verfassers, Geltung und waren verhältnißmäßig nur kurze Zeit im Gebrauch, da sie alle vor der Benedictinerregel weichen mußten. Verschiedene Regeln der karolingischen Zeit, z. B. die vielgenannte Regula magistri und die Regel für Einsiedler, welche im 9. Jahrhundert Grimlaich verfaßte (s. Migne, PP. lat. CIII, 575 sqq.), sind im Grunde nur als Commentare zur Benedictinerregel oder leichte Variationen derselben anzusehen. Selbst die Regel Chrodegangs (s. d. Art.) für Canoniker (s. Migne, PP. lat. LXXXIX, 1057 sqq.) und die Aachener Statuten für solche tragen den nämlichen Charakter und stimmen mit Benedicts Regel zum großen Theil wörtlich überein. Mit dem Auftreten der Cluniacenser (s. d. Art. Clugny) beginnt ein neuer Abschnitt für die Benedictinerregel; es bildeten sich innerhalb des Ordens Congregationen mit eigenen, der Regel hinzugefügten, sie erklärenden, in einzelnen Punkten sie weiter ausführenden Statuten, welche dem Verband einen besondern Charakter geben, öfter über die Regel hinausgehen, in anderen Punkten aber auch ihre Satzung unterdrücken. Die Cluniacenser verlängerten das Officium und vermehrten das Gebet, sicherten das Schweigen und die klösterliche Stille durch Einführung der Zeichensprache; beides kam aus einem ungewöhnlichen Eifer und ist ein Zeichen des Glaubens jener Zeit. Besonders in ersterem Punkt sind sie bewundernswerth. Bedenklich ist freilich, daß sie die Abtswürde in den Clugny direct unterstehenden Abteien aufhoben und im Widerspruch mit einer der wichtigsten Satzungen der Regel Priorate einführten; auch die strengere Ueberwachung der Mönche ist eine nicht aus dem Geiste der Benedictinerregel hervor-

gegangene Einrichtung (vgl. den Ordo Cluniacensis bei [P. Herrgott], Vetus disciplina monastica, Paris. 1726, 133 sqq.). Der Cistercienserorden (s. d. Art.) ging in directer Opposition gegen Clugny zum strengen Wortlaut der Regel bezüglich des Officiums zurück und nahm die wegen des vielen Chorgebetes aufgegebene Handarbeit wieder vor; in Bezug auf Nahrung und Kleidung jedoch verschärfte er die Regelvorschriften bedeutend (vgl. die Capitelsstatuten bei Martène, Thes. nov. anecdot. IV, Lut.-Paris. 1717, 775). Ein sehr wichtiges Statut, nämlich die Organisation der Congregation, enthält die Charta caritatis der Cistercienser, ein bewundernswerthes Schriftstück, ganz im Geiste der Benedictinerregel abgefaßt und mit Recht für lange Zeit das Vorbild benedictinischer Congregationsvereinigungen. Die Camaldulenser, Vallumbrosaner, Olivetaner, Cölestiner (s. d. Artt.) und andere Congregationen der Benedictiner in Italien haben von Anfang an auf Aebte verzichtet und die Regierung Prioren anvertraut. Im übrigen schlossen sie sich enge an die Regel des hl. Benedict an. Dem bedeutendsten dieser Zweigorden, den Camaldulensern, schrieb der Prior Rudolf 1080 und 1085, ebenso der Prior Placidus 1188 Constitutionen (abgedruckt bei Mittarelli, Annal. Camaldul. III, Venet. 1738, 512 sqq., et IV, 1759, 127 sqq.). Eine Anzahl anderer gibt Brockie (s. o. 999). In den zur Regel gefügten Constitutionen der vom 15. Jahrhundert an entstandenen benedictinischen Congregationen zeigt sich ein fremdes Element. Es wurde fast allgemein Gebrauch, die Abtswürde dem Wesen nach abzuschaffen und eine den Mendicanten ähnliche Verfassung einzuführen. Die deutschen Benedictiner machen allerdings hiervon eine Ausnahme. Schon die Bursfelder Congregation (s. d. Art. Bursfelde) hat sich in ihren Statuten mit Treue und Verständniß an die Regel gehalten; die später im Süden (Schwaben, Bayern, Schweiz ꝛc.) sich bildenden Congregationen thaten deßgleichen. Sie behielten die lebenslänglichen Aebte bei und bewahrten sich die richtigen Ideen vom Familiencharakter des Klosters und der Stabilität. Anders in Italien. Hier gab der einflußreiche Venetianer Ludwig Barbo, seit 1409 Abt von S. Justina in Padua, als Gründer der Congregation (1417), welche von diesem Kloster, später von Monte Cassino den Namen führt, durch seine Constitutionen dem Orden eine ganz neue Verfassung, welche dem politischen Regiment seiner Vaterstadt nachgebildet war; der Name von Aebten blieb, seine Träger waren Beamte, auf drei Jahre gewählt; die wichtigen Anliegen der Klöster besorgte das Generalcapitel, das auch die Aemter eines jeden Klosters besetzte. Der große Einfluß der cassinensischen Congregation bewirkte ein ähnliches Verlassen der Regel bei den anderen benedictinischen Congregationen Italiens wie auch bei den Benedictinern in Spanien durch die große Congregation von Valladolid; die lothringische Congregation von St. Viton und Hidulf und die französische der Mauriner gaben ebenfalls wichtige Principien der Regel preis (vgl. hierüber Calmet, Comment. ... sur la règle de S. Benoît, Par. 1734, préface). Der traditionelle, der Regel entstammende Charakter der Ascese erlitt gleichfalls Einbuße. Es war eine Zeit, in der man vielfach die innere Lebenskraft der eigenen Regel über dem Leuchten der neuern verkannte. Bei der Neubelebung des Benedictinerordens in unserem Jahrhundert kehrten die Congregationen in Frankreich, Deutschland, Schottland und Amerika wieder zu den Principien der Regel des hl. Benedict zurück. Auch ist ein tieferes Erfassen der Regel, ein Unterscheiden ihres Sinnes und Geistes von zufälligen Lebensformen und ein Verbinden desselben mit den Lebensbedingungen des 19. Jahrhunderts offenbar ein Vorzug dieser Periode vor jenen der vergangenen zwei Jahrhunderte. Ein engerer Zusammenschluß der verschiedenen Klöster erfolgte auch (1893) durch die Ernennung eines Abbas Primas seitens des Papstes (s. das betreffende Decret in den Analecta eccles. I [1893], 347 sqq.).

Während die Zweigorden und Congregationen sich streng und genau an die Benedictinerregel hielten, befolgten einige Orden dieselbe mit Auswahl und Anpassung an ihre Zwecke, so die Doppelklöster des Ordens von Fontevrauld (s. d. Art.). Von den Ritterorden erhielten die Templer durch den hl. Bernhard eine Regel im Anschluß an die Benedictiner, ähnlich in Spanien der Orden von Calatrava durch ein Cistercienser-Generalcapitel vom Jahre 1158. Eine der eigenthümlichsten Abzweigungen vom Stamme des Benedictinerordens, eine Reform der Cistercienser, bilden die Trappisten (s. d. Art.). — Auch andere vom 12. Jahrhundert an entstandene Orden mit eigenen Regeln oder Constitutionen sind durchgängig stark von der Benedictinerregel abhängig, und die monastischen Gebräuche, welche im vorhergehenden Jahrhundert im Schoße des genannten Ordens entstanden waren, gingen meist auf diese neuen Orden über, zwar mit Veränderungen, immerhin jedoch so, daß sie sich wie Variationen derselben gemeinsamen Lebensform ausnehmen. So lebte der hl. Bruno, Stifter des Karthäuserordens (s. d. Art.), sowohl in der großen Karthause bei Grenoble als auch in Calabrien nach den monastischen Gewohnheiten seiner Zeit, die er sich für seine Neugründung, eine Verbindung des eremitischen und cönobitischen Lebens, ausgewählt hatte. Guigo, der fünfte Prior der großen Karthause (gest. 1137), schrieb die bestehenden Gebräuche des Ordens auf (Consuetudines Guigonis, bei Migne, PP. lat. CLIII, 635 sqq.) und gab demselben dadurch sein Gesetzbuch (spätere Ausgaben enthalten Zusätze verschiedener Generalcapitel). Der Anschluß an die Benedictiner, deren Brevier und Profeßformel der Orden angenommen hat, ist so eng, daß man glauben könnte, die Consuetudines einer Benedictinercongregation vor sich zu haben. An dieser Lebensform hat

der Orden treuer als jeder andere und machte der Zeit nur die allernothwendigsten Zugeständnisse. Die Organisation ist einfach: der Prior leitet das Haus, der Generalprior den Orden; etwas später kamen Generalcapitel und Visitation hinzu. Zum Eremitenleben gehört, daß jeder in einem einzeln stehenden Häuschen wohnt, welches der Karthäuser alltäglich nur dreimal verläßt: wenn er um Mitternacht zur Matutin, am Morgen zur heiligen Messe und Nachmittags zur Vesper geht. Das Zusammenwohnen verbürgt ihm daneben die geistlichen Vortheile des gemeinsamen Lebens, die Leitung durch die Oberen und die Uebung der Liebe zu den Mitbrüdern. Das Stillschweigen ist an bestimmten Tagen durch gemeinsame Recreation und allwöchentlich durch einen gemeinsamen Spaziergang unterbrochen. An Sonn- und Feiertagen speist man gemeinsam; der Karthäuser gelobt, selbst in Krankheit kein Fleisch zu essen.

4. Die regulirten Chorherren (canonici regulares; s. d. Art.) führten die mit der Regel Chrodegangs und den Aachener Statuten gegebenen Satzungen zeitgemäß weiter; sie unterschieden sich, von Kleidung und Namen abgesehen, oftmals wenig von den Mönchen, wie die Consuetudines der Chorherren von Marbach im Elsaß und der von St. Victor in Paris zeigen (abgedr. bei Martène, De antiquis eccl. ritibus III, Antverp. 1737, 845 sqq. et 702 sqq.). Im 12. Jahrhundert wurde die sog. Regel des hl. Augustinus angenommen und später als Mittel der Unterscheidung gegenüber den Mönchen benutzt. Von ihr erhielten die Chorherren den Namen Augustiner. Von weittragender Bedeutung sind die Statuten, welche der hl. Norbert seiner Schöpfung, dem Orden der Prämonstratenser (s. d. Art.), gab; nachdem er vermuthlich längere Zeit eine den Cisterciensern verwandte Lebensweise eingehalten, nahm er die Regel des hl. Augustin an und schrieb selbst Statuten, für welche er Vieles den Satzungen des Pariser St. Victorklosters entnahm (älteste Form der Statuten; s. dieselben bei Martène l. c. III, 893 sqq.). Sie tragen das Gepräge, welches das monastische Institut dem gesammten Regularleben gegeben hat. Der Orden hatte den Cisterciensern nachgebildete jährliche Generalcapitel der Aebte. Eigenthümlich und neu für die mittelalterlichen Verhältnisse ist die Bestimmung der Regularcanoniker zum Predigtamt und Beichthören und die Besorgung von Pfarreien durch dieselben. Sehr bedeutsam sind die auf Betreiben des frommen, eifrigen Lairuelz zu Stande gekommenen Reformstatuten der lothringischen Congregation von 1613. Nachdem 1618 der Ordensgeneral ein Generalcapitel zur Berathung neuer Statuten einberufen hatte, wurden dieselben auf dem Capitel von 1630 allgemein angenommen (s. dieselben bei Brockie l. c. V, 192 sqq. nach der Redaction des Priors Saulnier v. J. 1725). — Hinsichtlich des Ordens von Grammont (s. d. Art.) ist es unsicher, ob er in der ersten Zeit nach der Regel des hl. Benedict oder nach der Augustinerregel lebte; selbst der eigene Geschichtschreiber des Ordens ist darüber ungewiß. Sicher ist, daß der Stifter, der hl. Stephan von Thiers, Anfangs die erstere Regel befolgte. Die Mönche lebten zuerst als Eremiten, dann als Cönobiten, erhielten vom vierten Vorsteher, Stephan von Lisiac, Statuten; sie betheiligten sich in späterer Zeit an der Seelsorge. — Eine ganz eigenthümliche Regel schrieb der hl. Gilbert (s. d. Art. n. 8.) von Simpringham (gest. 1189) in England. Einem kleinen von ihm gegründeten Frauenconvent schrieb er die Regel des hl. Benedict vor, dem im Anschluß daran entstehenden Clerikervereine die des hl. Augustinus mit eigenen Constitutionen, welche er zum großen Theil den Gebräuchen der Cistercienser entnahm. So entstand ein Doppelkloster mit doppelter Regel, die das Leben der Mönche und das der regulirten Chorherren vereinigte.

5. Mit dem Auftreten der Mendicanten erscheinen neue Gedanken von weittragender Bedeutung in der Ordensgesetzgebung. Sie waren nahe gelegt sowohl durch Mißbräuche in den alten Orden als auch durch die viel stärker eingreifende Theilnahme an der Seelsorge und äußern Thätigkeit. Aus ersterer Quelle stammt die Verschärfung der Uebung der heiligen Armut in einer im Ordensleben bis dahin fast nicht gekannten Weise, indem auch auf gemeinsamen Besitz verzichtet wurde; die Einsetzung von Vorstehern mit kurzer Amtsdauer; die Beschränkung der Macht der einzelnen Oberen und selbst der Generaloberen durch Einführung gesetzgebender, auch von einfachen Mönchen besuchter Generalcapitel. Aus der andern Quelle entsprang die Aufhebung der Stabilität und des Familiencharakters, eine andere Stellung des öffentlichen, kirchlichen Chorgebetes, das Vermeiden der früher gesuchten Einsamkeit und an deren Stelle die Ansiedelung in Städten. a. Der hl. Franciscus (s. d. Art. Franz v. Assisi) schrieb mehrere Regeln. Die erste, von Papst Honorius III. mündlich bestätigte, scheint verloren gegangen zu sein; die zweite war dem Heiligen zu ausführlich; die dritte blieb bestehen. Sie muß besonders wegen Aufgebens des gemeinsamen Besitzes und wegen der Anweisung an die tägliche Barmherzigkeit Gottes und der Christen für die nicht mit dem heroischen Geiste des hl. Franciscus Erfüllten etwas Erschreckendes gehabt haben. Der Bruder Elias ließ darum die vom Heiligen ihm anvertraute Handschrift der Regel absichtlich verschwinden, so daß der Heilige sie mit vieler Mühe unter Gebet und Fasten nochmals schreiben mußte. Die Regel erscheint wie eine Blume aus besserer Au, welche den Duft heiliger und seraphischer Stimmung verbreitet. Dabei ist sie aber kurz und enthält nur einen Theil des für das Leben im Kloster und den Bestand des Ordens Erforderlichen. Doch war für das Fehlende durch die noch bei Lebzeiten des Stifters gebildete Tradition Vorsorge getroffen. Die sonst noch nothwendigen Ergänzungen be-

sorgten die gesetzgebenden Personen des Ordens. Aus den Erlassen des Generalministers und der Generalcapitel entstand eine neue Gesetzsammlung, die sogen. Generalstatuten. Diese, ohne System nach dem Bedürfniß erlassen und zusammengestellt, wurden vom hl. Bonaventura 1260 geordnet. Schon bald nach dem Tode des Stifters hat, wie neuere Forschungen klar gemacht haben (vgl. Ehrle im Archiv f. Literatur und Kirchengesch. des Mittelalters VI [1892], 7. 19 ff.), die tyrannische Dictatur des Generalministers Elias (s. d. Art.) eine Aenderung in der Grundverfassung des Ordens veranlaßt, indem dem General die absolute Gewalt, die Anfangs nur durch die Regel, nicht durch das Generalcapitel beschränkt gewesen zu sein scheint, genommen und dem Generalcapitel die Gesetzgebung für den ganzen Orden übertragen wurde. Spätere Zusammenstellungen der Generalstatuten sind von 1331, 1337 (durch Benedict XII. veranlaßt; in mehreren Punkten gegen die Ordenstradition und mit vielem Fremdartigen vermischt, daher nach dem Tode des Papstes wieder aufgegeben) und 1354 (Constitutiones Assisienses). Die verschiedenen Redactionen der Generalstatuten wurden von dem Observanten Michael Angelo da Napoli 1650 zu Neapel veröffentlicht, aber ungenügend; nicht besser bald darauf (1682) von Dominicus de Gubernatis (Orbis Seraphicus III). Als der Orden sich in mehrere Zweige spaltete, erhielten diese eigene Constitutionen; doch ist die Organisation eine ziemlich gleichförmige. Den Conventualen gab Urban VIII. im J. 1628 besondere Constitutionen. Die reformirten Franciscaner haben ihre Statuta generalia auf dem Capitel zu Valencia (1768) neu geordnet. Dieselben wurden 1827 publicirt; schon von 1853 an wurden aber Vorbereitungen zur Abfassung neuer Statuten getroffen, welche 1856 und 1862 vorgelegt, endlich 1889 auf dem letzten römischen Generalcapitel approbirt und rechtskräftig wurden. Die Statuten des Kapuzinerordens (s. d. Art.), ursprünglich italienisch abgefaßt (1530 und 1536), wurden auf Befehl des Generalcapitels 1575 gedruckt, später oftmals mit neuen Anordnungen vermehrt, 1643 in neuer Bearbeitung von Urban VIII. approbirt, zuletzt 1876 in lateinischer Sprache gedruckt. Außer den Generalstatuten, welche dem ganzen Ordenszweig gelten, gibt es noch vom Provinzialconcil aufgestellte und vom Ordensgeneral bestätigte Provinzialstatuten für die Ordnung der Verhältnisse in den einzelnen Provinzen. Der Minister generalis, der während seiner Amtsdauer einmal in eigener Person oder durch einen Stellvertreter alle Provinzen visitiren muß, wird auf dem Generalcapitel gewählt. Mitglieder dieser Versammlung sind alle Provinziale und Custoden, wie auch die vier Procuratoren der vier Zweige sammt den zwölf Generaldefinitoren, den Räthen des Generals. Das Provinzialcapitel wird von den Guardianen, vier Definitoren und dem frühern Provinzial gebildet und kommt als volles Capitel jedes dritte Jahr zusammen; es erwählt den Provinzial und die Oberen aller Häuser, besetzt die wichtigeren Stellen und beräth die übrigen Anliegen der Provinz. Die regelmäßig innerhalb der drei Jahre fallenden Zwischencapitel (congregationes intermediae) besorgen das nämliche Geschäft, die Bestimmung des Provinzials und seines Definitors ausgenommen. Wenn schon die Franciscanerregel im Allgemeinen eine ziemlich strenge Lebensweise in Bezug auf Nahrung, Wohnung und Kleidung vorschreibt und Abstinenz und Fasttage nach derselben häufig sind, so sind doch die Statuten der Kapuziner noch strenger, schreiben enge, kleine Zellchen, ärmliche Wohnung und eine Kleidung vor, welche den Träger alle Rauheit der Jahreszeit fühlen läßt. Die Reform des hl. Petrus von Alcantara (s. d. Art.) ging aber hierin noch weiter und verlangte Zellchen von 2 m Länge, eine Kirche von 7 m, einen Umfang der gesammten Clausurmauer von 15 m, ferner Barfußgehen ohne Sandalen, Schlafen auf bloßem Fußboden, höchstens auf einer Matte; sie verbot den Genuß von Fleisch, Fischen, Eiern und Wein. Diese Regel verlangt heroische Männer; sie wurde gleichwohl lange ohne Milderung befolgt. — b. Die Dominicaner (s. d. Art. Dominicus) erhielten von ihrem Stifter die Regel des hl. Augustinus und Statuten, welchen die der Prämonstratenser zu Grunde gelegt sind. Den Beweis dafür bilden die ältesten Statuten der Dominicaner von 1228, die zum Theil wörtlich mit den entsprechenden der regulirten Chorherren übereinstimmen (s. die Statuten im Arch. f. Literatur u. Kirchengesch. d. Mittelalters I [1885], 165 ff.). Auf diese Weise bekam der neue Orden eine Anzahl alter bewährter Grundelemente in seine Regel, welche er auch treu bewahrte; doch hat der heilige Ordensstifter auch mit großer Entschiedenheit und Sicherheit das wegzulassen gewußt, was dem Predigtamt, als dem Hauptzweck seines Institutes, hinderlich sein konnte, und das neu geformt, was diesem Zweck entsprach. Die Stellung des Generals ist bei den Dominicanern eine ganz andere als die eines Prämonstratenserabtes. Man gelobt ihm, nicht den Localoberen, Gehorsam, ist also nicht an ein bestimmtes Profeßhaus gebunden. Die Vorsteher der einzelnen Häuser sind nicht selbständig, sondern vom Provinzial und General abhängig. Ueber allen Oberen steht das Generalcapitel, dem von Anfang an die Gesetzgebung zustand. Um freier dem Predigtamt sich widmen zu können, nahm der Orden keine Seelsorge in kleineren Bezirken, d. h. keine Beneficien an, wie die Prämonstratenser thaten, verzichtete aus gleichem Grunde auf dem Capitel zu Bologna 1220 auf jeglichen Gemeinbesitz, gelobte also die Armut nach dem Vorgange der Franciscaner. Die Handarbeit und manches, was die Prämonstratenser aus den monastischen Gebräuchen angenommen hatten, ließ man fallen, gewährte aber dem Studium eine so hervorragende Stellung, daß es als wesentlicher

Element in der Thätigkeit des Ordens erscheint, und daß die Dominicaner von der ersten Zeit an mit den Universitäten von Paris und Bologna in engen Beziehungen stehen. Die Constitutionen und Capitelsbeschlüsse brachte nach ungenügender vorhergehender Arbeit der hl. Raymund von Pennafort in bessere Ordnung; sein Werk bleibt die Grundverfassung des Ordens (s. Archiv a. a. O. V [1889], 530 ff.). Den ersten Druck der Constitutionen besorgte Bandelli (Mailand 1505), eine spätere auctorisirte Ausgabe der Ordensgeneral Cloche (Rom 1690), die jüngste, im Orden maßgebende, Ordensgeneral Jandel (Paris 1886). Die Acten der Generalcapitel edirte im Auszug nach alphabetisch geordneten Schlagwörtern Fontana (Rom 1655), manche auch Martène, Thesaur. anecdot. IV, 1669 sqq.; neue Ausgabe mit Fortsetzung von Lo-Cicero (Rom 1862). Der selige Humbert, fünfter Ordensgeneral, commentirte für seinen Orden sowohl die Regel des hl. Augustin als auch die Constitutionen (vgl. seine Opera de vita regulari, ed. Rom. 1888 sq.). — c. An die Franciscanerregel schließt sich als eng verwandt die der Minimi, verfaßt vom hl. Franz von Paula (s. d. Art.), an, welche, wie die des hl. Franz von Assisi, eine dreifache ist, für Männer, Frauen und Tertiarier. Sie ist ungewöhnlich streng und verlangt beständige Fasten und Abstinenz. — d. Die Regel des Carmelitenordens (s. d. Art.), des dritten Mendicantenordens, schrieb der Patriarch Albertus von Jerusalem (1208). Sie ist streng und schlicht und läßt ihren orientalischen Ursprung erkennen, indem sie sich den früheren, sehr einfachen Verhältnissen anschließt, welche Mönche nach Einsiedlerart in der Einöde in kleinen um eine Kirche gruppirten Hütten wohnen läßt. Vielleicht kam man zu dem Hauptgottesdienst in die Kirche, jedenfalls aber aß jeder allein in seiner Zelle. Am Sonntag kamen alle zu den geistlichen Unterweisungen und zum Schuldcapitel zusammen. Die Bestimmungen über Nahrung waren die zur damaligen Zeit üblichen. Erst im Abendlande erhielt der Verein den Charakter eines Ordens mit eigenen Constitutionen, welche Eugen IV. (1431) milderte. Die Reformstatuten der hl. Teresia für die Carmeliterinnen stellen nicht nur den Wortlaut der alten Regel wieder her, sondern gehen, da diese der Heiligen nicht streng genug schien, absichtlich darüber hinaus. Diese Regel schreibt täglich zwei Stunden Betrachtung mit vorhergehender Lesung, hartes Lager, rauhe Kleidung und grobe, sehr spärliche Nahrung mit vielem Fasten und vollständiger Enthaltung von Fleischspeisen sowie Barfußgehen vor. Auf jeden, auch gemeinsamen Besitz wird verzichtet. Die Klöster sollen klein und von nicht mehr als 14 (später 20) Frauen bewohnt sein. Diese Statuten approbirte Pius IV. im J. 1565. Die Statuten der reformirten Männerklöster sind unter dem Einfluß der hl. Teresia und im gleichen Sinne von P. Hieronymus a Matre Dei verfaßt und auf einem Capitel zu Alcala (1580) angenommen (s. Act. SS. Boll. Oct. VII, 247). Der Ordensgeneral und seine Definitoren, sein Rath, werden von den Patres gremiales, welche der ganze Orden zum Generalcapitel sendet, auf sechs Jahre gewählt; die Provinziale und ihre Definitoren, sowie die Prioren der Häuser vom Provinzialcapitel auf drei Jahre. Für eine Provinz mit wenig Klöstern ernennt der General einen Provinzialvicar. — e. Der Orden der Trinitarier (s. d. Art.) erhielt von seinem Stifter, dem hl. Johannes von Matha, eine eigene, sehr kurz gefaßte Regel, die später gemildert und durch Zusätze näher bestimmt wurde. Der dem Zwecke nach verwandte f. Orden der Mercedarier (s. d. Art. Petrus Nolascus) wählte die Augustinerregel und erhielt Constitutionen vom hl. Raymund von Pennafort. Die Reform am Ende des 16. Jahrhunderts brachte neue Statuten. — g. In den Klöstern des von der hl. Birgitta (s. d. Art.) gestifteten Ordens befolgte man die Regel des hl. Augustinus und Constitutionen, welche Papst Urban VI. bestätigte. (Ueber die eigenthümliche Einrichtung der Doppelklöster s. d. Art. Birgittenorden 1.) — h. Der Orden der Serviten (s. d. Art.), 1233 entstanden, nahm die Regel des hl. Augustin an; die Statuten schrieb der hl. Philippus Benitius (s. d. Art.).

6. Die Regeln der nach der Glaubensspaltung entstandenen Orden tragen das Gepräge einer neuen Zeit. Entsprechend den vielen, zum Theil ganz neu auftretenden Bedürfnissen der Kirche zergliedert sich das neue Ordenswesen in eine bisher nicht gesehene Vielheit, welche sich aber als eine heilsame erweist und die Kräfte wie auch den Reichthum der im Ordensstande lebenden Idee in neuem Lichte zeigt. Das active Leben steht dem contemplativen gegenüber im Vordergrund. Demgemäß ist die Organisation eine Fortsetzung derjenigen, welche die Mendicantenorden sich geschaffen hatten. Der Ordensgeneral leitet die Gesammtarbeit, das Generalcapitel schafft die Gesetze. Doch werden die mittelalterlichen monastischen Lebensgewohnheiten, von welchen die Mendicanten, besonders die Dominicaner, viel aufgenommen hatten, ganz verlassen. Von tiefgehender Bedeutung ist das Aufgeben des gemeinsamen Chorgebetes. Hierin liegt eine der ersten Ursachen für das Entstehen der modernen ascetischen Literatur, um welche sich die neuen Orden vorzüglich verdient machen. a. Das Gesetzbuch der Gesellschaft Jesu (s. d. Art. Jesuiten) tritt wie diese selbst besonders hervor und wäre allein schon im Stande, einer neuen Ordenszeit das Gepräge zu geben. Denn es unterscheidet sich von allen bisherigen durch Inhalt und Form; sogar die Nomenclatur ist eine andere. Die neue Gesellschaft gründet keine Klöster, sondern Häuser, Collegien, Residenzen, sendet ihre Postulanten nicht in das Noviciat, sondern in die Probation, hat keine Laienbrüder, sondern Coadjutoren. Die Prüfung und Erziehung ist eine langdauernde, vielfache; die endgültige Aufnahme erfolgt erst sehr spät. Im Gesetzbuch ist der organisatorische Theil

vom ascetischen getrennt; jener ist in den sehr umfangreichen Constitutionen enthalten, auf die das Hauptgewicht gelegt ist, dieser in den Regulae. Die Constitutionen handeln in 10 Theilen von der Zulassung zur ersten Prüfung (1), von der Entlassung ungeeigneter Aspiranten (2), von der Erziehung der in der ersten Prüfung Befindlichen (3), von deren Studien, von den Collegien und Universitäten (4), von der Aufnahme in die Gesellschaft (5), von Gehorsam, Armut, Arbeit, Sterben (6), von der äußern Thätigkeit (7), von der Generalcongregation und vom Ordensgeneral (8. 9), von der Erhaltung und Ausbreitung der Gesellschaft (10). Die Regulae, weniger umfangreich, an Bedeutung dem organisatorischen Theile nachstehend, an Tiefe, Kraft und Wärme den entsprechenden Partien der Benedictiner- und der Franciscanerregel nicht zu vergleichen, sind das zum täglichen Gebrauch gegebene, vorwiegend ascetische Handbuch. Dasselbe enthält ein Summarium der in den Constitutionen enthaltenen Ascese, allgemeine Vorschriften und dann der Reihe nach die Regeln der Vorgesetzten und Beamten, vom Provinzial bis zum Koch und zu dem Bruder, welcher die Nachtwache hält. Ergänzt werden die beiden Theile, vorzüglich aber der erste, durch die Beschlüsse der 23 Generalcongregationen und die Verordnungen der Ordensgenerale. Das Gesetzbuch der Gesellschaft Jesu, in seiner Gesammtheit betrachtet, muß jeden mit Bewunderung erfüllen. Es ist Alles mit großer Umsicht abgewogen; Rechte und Pflichten sind weise vertheilt; gegen die menschliche Schwachheit ist vorsichtig überall Hilfe und Stütze angebracht. Eine ähnliche Regel ist in solcher Weise vorher nie geschrieben, freilich auch nie gewollt worden. Denn bei der alten Gesetzgebung des Ordenslebens war eine heilige Einfalt und Schlichtheit charakteristisch, wie sie sich im Evangelium ausspricht, wie sie der Organisation der Kirche eigen ist, und wie sie oft die Werke der Diener Gottes auszeichnet. Unverkennbar ist es aber eine Fügung der Providenz, daß die zu besonderer Wirksamkeit im sogen. activen Leben bestimmte Gesellschaft eine solche Regel erhielt. — b. Eine eigenthümliche Stellung unter den Regeln geistlicher Genossenschaften nimmt die der Oratorianer (s. d. Art. Philippus Neri) ein, da die Mitglieder keine Ordensleute sind, keine Gelübde ablegen, Eigenthum besitzen und doch wie Ordensleute in einer klösterlichen Gemeinschaft zusammenleben. — c. Der Orden der barmherzigen Brüder (s. d. Art.) erhielt von seinem Urheber, dem hl. Johannes von Gott (s. d. Art.), keine Regel; Pius V. gab ihm 1572 die Regel des hl. Augustin und den Ordenscharakter; auf dem ersten Generalcapitel in Rom (1587) erhielt er Constitutionen; die letzte Redaction derselben ist aus dem Jahre 1718. — d. Den Piaristenorden (s. d. Art.) approbirte Gregor XV. Die vom Stifter, dem hl. Joseph von Calasanza (s. d. Art.), verfaßten Constitutionen (1621) wurden mit den späteren Zusätzen und Decreten der Generalcapitel im J. 1698 zu einem umfangreichen Gesammtwerke zusammengestellt. — e. Die Regularcleriker des hl. Hieronymus Aemilianus (s. d. Art. Somasker) erhielten von ihrem Stifter kurze Statuten, später durch Pius V. die Regel des hl. Augustinus und bald darauf von ihrem Generalvicar Gambarana umfangreiche Constitutionen, welche Urban VIII. approbirte. — f. Die Constitutionen der Barnabiten (s. d. Art.) wurden nach dem ersten Entwurf des P. Zaccaria auf dem Capitel vom Jahre 1542 und endgültig auf dem von 1579 festgestellt. — g. Für die Theatiner (s. d. Art.) verfaßte der hl. Cajetan die ersten provisorischen Statuten; unter Paul IV. kamen wichtige Aenderungen vor, die unter Clemens VIII. bei endgültiger Regelung der Statuten (1604) wieder aufgehoben wurden. — h. Nicht zu den eigentlichen Ordensregeln gehören die Satzungen der Genossenschaften regulirter Cleriker, die keine Orden bilden, nämlich der Missionspriester des hl. Vincentius von Paul (s. d. Art. und d. Art. Lazarus, Orden VII, 1562 ff.) und der Redemptoristen (s. d. Art.). Die Regel der Missionspriester ist durch den Geist heiliger Salbung, anspruchsloser und schlichter Demuth ausgezeichnet; sie wurde vom hl. Vincenz erst nach 30jährigem Bestand der Gesellschaft und praktischer Erprobung im J. 1658 niedergeschrieben. Als Hauptzweck bezeichnet sie die Missionen und zwar vornehmlich unter dem Landvolke. — Die Regel der Redemptoristen (s. auch d. Art. Liguori) ist der eben genannten sehr ähnlich; doch ist sie kürzer. Ihre Ergänzung findet sie in den Constitutionen, welche von den noch bei Lebzeiten des hl. Stifters gehaltenen Capiteln (bis 1764) verfaßt sind. Der Vorstand der ganzen Congregation hat den Titel Superior generalis et Rector major. Ihm zur Seite stehen 6 vom Generalcapitel gewählte Consultoren. Der Generalsuperior ernennt die Provinziale, die Rectoren der einzelnen Häuser, Novizenmeister u. s. w.; er hat die jährliche Visitation der Häuser vorzunehmen oder geeignete Männer zu delegiren; gleich dem Localobern hat er einen Admonitor zur Nachhilfe und Correctur seiner Handlungen zur Seite. — i. Die Regel der Schulbrüder (s. d. Art.), vom sel. Johann Baptist de la Salle (gest. 1719) geschrieben, von Benedict XIII. (1725) gutgeheißen, beschäftigt sich vornehmlich mit der Hauptaufgabe der Brüder, dem Unterricht armer Kinder. Der Generalsuperior wird auf Lebenszeit gewählt; aus seinen ursprünglichen zwei Assistenten sind wegen der Ausbreitung der Gesellschaft und der dadurch bedingten Geschäftsvermehrung zwölf geworden. Die Häuser sind auf Provinzen und Districte vertheilt und werden von einem durch den Generalsuperior für drei Jahre bestimmten Provinzialvisitator alljährlich visitirt. Auch die Directoren der einzelnen Häuser sind drei Jahre im Amt. Das Generalcapitel versammelt sich alle zehn Jahre; es besteht aus den genannten Beamten, den zwei Ge-

neralprocuratoren und den von den Häusern gewählten Deputirten; doch ist die Zahl der letzteren eine sehr beschränkte, indem entweder ein District von drei Häusern mit einer Bevölkerung von 20 Brüdern oder 100 Brüder je einen Deputirten wählen.

7. Die Regeln der ersten **weiblichen Orden** dieser Periode (Ursulinen, Englische Fräulein und Schwestern von der Heimsuchung Mariä) sehen noch von einer Organisation in größere Verbände ab und lassen die einzelnen, dem Diöcesanbischof unterworfenen Klöster selbständig und nur durch privaten Verkehr verbunden. Der Grund hiervon ist ohne Zweifel die Zurückgezogenheit dieser Genossenschaften und die durch das Trienter Concil vorgeschriebene Clausur, welche auch die örtliche Stabilität der alten Zeit festzuhalten zwang. Clausur und Stabilität fielen aber, als in unserem Jahrhundert religiöse Frauengenossenschaften sich bildeten, welche am activen Leben der männlichen Orden in höherem Grade als bisher theilnahmen. Die für diese neuen Verhältnisse geschriebenen Regeln enthalten außer den für das geistliche Leben, die Befolgung der evangelischen Räthe und den besondern Ordenszweck erforderlichen Bestimmungen eine den activen Männercongregationen nachgebildete Organisation, setzen gewöhnlich eine Generaloberin auf 3—8 Jahre ein, geben ihr einen Beirath von Assistentinnen und Vollmacht, die Localoberin ein- und abzusetzen und die Visitation vorzunehmen, sowie den regelmäßig wiederkehrenden Capiteln zu präsidiren. Die über verschiedene Diöcesen zerstreuten Häuser unterstehen dem betreffenden Bischof; um aber zwischen diesem und der Generaloberin Competenzconflicte zu vermeiden, hat sich der von der römischen Congregation gebilligte und allgemein festgehaltene Gebrauch gebildet, daß der Bischof gewöhnlich die innere Leitung, die Beobachtung der Regel u. A. der Generaloberin überläßt, während er seinerseits die äußeren Verhältnisse überwacht (s. Archiv für kathol. Kirchenrecht XV [1866], 412 f.).

III. Vom Standpunkte des **Kirchenrechtes** aus unterliegen die Ordensregeln, als ein wichtiger Theil der kirchlichen Disciplin, der Prüfung und Zulassung durch die kirchlichen Oberen. Das Approbationsrecht besaß früher der Bischof für den Bereich seines Sprengels unbeschränkt, jetzt steht es ihm nur noch in beschränktem Maße zu (vgl. auch den Art. Orden ob. 974). Die volle Gewalt besitzt der Papst. Die päpstliche Approbation einer Ordensregel hat Geltung für die ganze Kirche und ist für immer gültig; sie ist nach der allgemeinen Lehre der Theologen, welcher fast nur Melchior Canus (De locis theol. 5, 5) widerspricht, ein Ausfluß der päpstlichen Unfehlbarkeit (s. d. Art.) und deßhalb selbst unfehlbar. Eine bischöfliche Approbation gilt nur als eine vorläufige Erklärung über den Charakter der Ordensregel. In der ältesten Zeit scheint keine ausdrückliche Approbation der Ordensregeln stattgefunden zu haben. Die Ordensgenossenschaften standen innerhalb der Grenzen des gemeinen Rechtes. Die Bischöfe beobachteten das klösterliche Leben, besuchten die Klöster und gaben damit eine stillschweigende Billigung. Die erste Regel, welche eine ausdrückliche päpstliche Bestätigung erhielt, allerdings in Form einer nachträglichen, aber außerordentlichen Belobung, ist die der Benedictiner (s. S. Gregor. Magn., Dial. 2, 36; vgl. Suarez, De relig. 9, 2, c. 2). In den folgenden Zeiten erhielten manche Regeln eine mündliche Billigung des Papstes gelegentlich einer Zusammenkunft des Gründers mit dem Papste. Eine solche erlangte der hl. Franciscus für seine erste Regel, während er für seine letzte eine schriftliche Billigung erhielt. Durch das vierte Lateranconcil (1215) und das zweite Concil von Lyon (1274) wurde die Approbation der Ordensregeln dem Papste ausschließlich vorbehalten. Johann XXII. erklärte später, als dieses Verbot nicht streng beobachtet wurde, alle inzwischen von Bischöfen erlassenen Approbationen einzelner Genossenschaften für nichtig. Seither ist Grundregel, ut nulla religio esse possit sine regula a Summo Pontifice approbata (Schmalzgrueber, In tit. 31, l. 3 decret., n. 22; ähnlich Pirhing, Tamburini u. A.). Doch fand der genannte Beschluß auch eine andere, minder strenge Erklärung (s. d. Art. Orden ob. 974 u. 976 und Archiv für Literatur und Kirchengesch. des Mittelalters VI [1892], 2 ff.). Dieser Rechtszustand, demzufolge jede geistliche Genossenschaft schon vom ersten Anfang ihres Bestandes, auch zu jeder Neuordnung nach erlangter Genehmigung, eine Approbation des apostolischen Stuhles bedurfte, blieb bis zur französischen Revolution bestehen. Freilich kamen Fälle vor, in denen geistliche Genossenschaften mit bischöflicher Approbation längere Zeit bestanden. Im 19. Jahrhundert aber entstanden unter neuen Verhältnissen viele religiöse Genossenschaften, für deren Regelapprobation eine andere Gewohnheit sich bildete, welche die römische Behörde zuerst duldete und später geradezu forderte. So wurde dem Beschlusse des Lateranconcils durch eine entgegenstehende, rechtskräftige Gewohnheit derogirt und ein neues Recht geschaffen. Die neuen Ordensgenossenschaften müssen, um in Rom eine vorläufige Anerkennung zu erhalten, eine Empfehlung vom Diöcesanbischof vorlegen, und ihre Regel muß schon geraume Zeit praktisch erprobt sein. Auf diese Zeugnisse hin kann von der Congregatio Episc. et Reg. eine probeweise Approbation auf drei bis fünf Jahre erlangt werden, nach deren Verlauf die endgültige Genehmigung nach einer nochmaligen Prüfung ertheilt wird. Das gleiche Verfahren wird eingehalten, wenn innerhalb eines der alten Orden eine Congregation oder selbständige Abzweigung durch Errichtung von Zusatzstatuten gebildet wird. Die auf dem Generalcapitel beschlossenen neuen Gesetze schon bestehender Orden müssen, wenn sie bleibende Geltung haben sollen, sobald sie durch mehrjährige prak-

tische Erfahrung erprobt sind, der Congregatio Episc. et Reg. vorgelegt werden (Bouix, De jure regularium I, Paris. 1857, c. 2). — Viel besprochen und schwierig ist die Frage nach der Art und Schwere der Verpflichtung, welche die Ordensregeln auferlegen. Man nimmt vielfach an, besonders wegen der in den Regeln festgesetzten Strafen, daß in der ältern Zeit jede Uebertretung der Regel für Sünde, in vielen Fällen für Todsünde gegolten habe. Deßhalb faßt man z. B. auch die Excommunication in der Benedictinerregel als eine wirkliche Buße für Sünden auf, nicht als bloße äußere Sanirung der verletzten Ordensdisciplin. In der Cluniacenser Congregation betrachtete man den nach verbotenem Fleischgenusse eingetretenen plötzlichen Tod für eine der Sünde entsprechende Strafe; allerdings galt dieses Vergehen damals fast als ein Zeichen der Apostasie vom Orden. Allein solche spätere Ansichten können keine Sicherheit über den Willen des Gesetzgebers bieten. Eine mildere Auffassung von der Verpflichtung der Ordensregeln bahnte der hl. Bernhard von Clairvaux an (De praecepto et dispens., bei Migne, PP. lat. CLXXXII, 859 sqq.). Ihm folgte, aber mit größerer Deutlichkeit und Entschiedenheit, der hl. Thomas, welcher Summa theol. 2, 2, q. 186, a. 9 durchaus bestreitet, daß alle Regelübertretungen schwer sündhaft seien; er läßt dieß nur von der Uebertretung der Gelübde und der Uebertretung mit formeller Verachtung der Vorschrift gelten. Freilich war mit dieser Beantwortung noch nicht alle Unsicherheit gehoben, und die nachfolgenden Scholastiker nahmen die Frage oft wieder vor. Der hl. Antonin von Florenz suchte in seiner Summa (P. 3, tit. 16, c. 1) aus einzelnen Ausdrücken der Regeln Anhaltspunkte dafür zu gewinnen, ob der Ordensstifter irgend etwas streng oder minder streng fordere. Andere folgten ihm in dieser Art der Behandlung, doch mit weniger Geschick. — Die Franciscaner erlangten von Clemens V. die Festsetzung von 24 Punkten in ihrer Regel, welche als sub gravi verboten anzusehen sind. Die meisten sind aber solche, welche schon anderweitig durch allgemeine Gebote oder als Gegenstand der Gelübde als sicher schwer verpflichtend bekannt sind. Für andere Orden schien die Frage so unlösbar, daß Cajetan u. A. riethen, den Papst zur Lösung anzugehen, oder meinten, das Trienter Concil müsse eine lehramtliche Entscheidung darüber geben. Suarez, der die Arbeiten seiner Vorgänger zusammengefaßt und gesichtet hat, unterscheidet eine dreifache Möglichkeit der Verpflichtung: a. Die Regel verpflichtet bei jeder wichtigen Materie unter einer schweren, bei geringfügiger unter einer läßlichen Sünde. So faßten Manche die älteren Regeln, besonders die der Benedictiner auf. Doch bemerkt der hl. Thomas dagegen mit Recht, daß in diesem Falle das Ordensleben, welches doch ein Weg des Heiles sein sollte, zum Fallstrick des Verderbens würde. Er faßt deßhalb nicht Alles als Gesetz, sondern Manches als Mahnung, Verordnung und Statut und rechnet zu letzterer sogar das im Mittelalter viel umstrittene Verbot des Fleischessens (Quodlib. 1, a. 20). — b. Die Regel verpflichtet nur unter läßlicher Sünde auch in wichtigen Sachen, so daß ein für das Klosterleben bedeutendes Verbot, z. B. das des Stillschweigens oder Fastens, bei seiner Uebertretung läßliche Schuld verwirkt. Zwar nehmen einige Theologen an, eine bedeutende Sache könne auch nur sub gravi verboten werden; doch ist die entgegenstehende Ansicht sicher und von Martin V. in der Regelapprobation der Hieronymiten angewandt, indem er festsetzt, daß die Uebertreter sich nicht einer Todsünde schuldig machen. In gleicher Weise erklärt diese mildere Auffassung auch die Vorschriften der älteren Regeln. — c. Die Regel verpflichtet gar nicht unter Sünde, sondern nur unter Strafe. Es bleibt auch so eine Gewissenspflicht, nämlich im Uebertretungsfalle die auferlegte Strafe zu tragen. Cajetan berichtet, es sei auf einem Generalcapitel der Dominicaner (1237) ausdrücklich bestimmt worden, daß die Constitutionen unter keinerlei Sünde verpflichten, und daß die in den älteren Decreten stehen gebliebenen Bemerkungen: est gravis culpa, est levis culpa keine Bedeutung haben. Der sel. Humbert, fünfter Ordensgeneral der Dominicaner, berichtet in seiner Erklärung der Constitutionen seines Ordens (l. c. II, 46 [s. ob. 1013]), der hl. Dominicus habe auf einem Capitel zu Bologna zum Troste der Kleinmüthigen erklärt, daß die Regel nicht unter einer Sünde verpflichte; wenn dem nicht so wäre, würde er durch die Klöster gehen und mit seinem Messer alle Regeln auskratzen (vgl. auch Suarez De relig. 1, c. 2; Bouix l. c. II, 545).

IV. In ascetischer Hinsicht sind die Ordensregeln ausgezeichnet hinsichtlich ihres Ursprungs und ihrer Wirkung. Die Verfasser waren durchweg hochbegabte Männer; sie hatten den natürlich scharfen Blick geklärt und geläutert durch langjährige Beobachtung, innere Erfahrung und Heiligkeit des Lebens, wie durch vielfältige Erfahrung in Leitung Anderer. Das gesammte Gebiet des geistlichen Lebens und die vielstufige Bahn der klösterlichen Vollkommenheit stand vor ihren Augen. So konnten sie Regeln schreiben, welche schon vom natürlichen Standpunkt aus die höchste menschliche Lebensweisheit enthalten, klösterliche Lebensgewohnheiten schaffen und die ganze Summe christlichen Vollkommenheitsstrebens kurz und praktisch zusammenfassen; ihre Lehre hat darum mehr Gewähr der Brauchbarkeit als die Lehre eines einzelnen ascetischen Schriftstellers. Die Verfasser der Ordensregeln erfreuten sich aber, wie man voraus annehmen darf, wegen der Wichtigkeit ihrer Aufgabe auch übernatürlicher Leitung und Erleuchtung, und zwar um so mehr, je heiliger der Verfasser war und je verbreiteter seine Regel werden sollte. Die langjährige Vorbereitung eines hl. Ignatius und hl. Vincenz von Paul verbürgen die Aufwendung aller wünschenswerthen

Umsicht und Sorgfalt. Der hl. Franciscus von Assisi wollte bei aller Einrede des Bruders Elias nicht ein Wörtlein ändern, indem er versicherte, die Regel sei nicht sein Werk, sondern sei ihm eingegeben worden (S. Bonaventura, Leg. S. Franc. c. 4). Aehnliches versicherte man das ganze Mittelalter hindurch von der Benedictinerregel. So kann ein mehr oder minder starker indirecter und selbst directer übernatürlicher Einfluß bei Abfassung der Ordensregeln ohne Verletzung der Pietät nicht in Abrede gestellt werden. — Für die Orden ist die Regel zunächst das Instrument der ruhigen gesellschaftlichen Ordnung, die Richtschnur des geistlichen Lebens im Allgemeinen; sie wird dadurch eine Quelle der reichsten Segnungen, eröffnet eine Schule der Tugend, zeigt die Bahn heiligen Strebens. Weiterhin aber und genauer genommen ist sie der Ausdruck des eigenthümlichen Wesens und Geistes, der den Orden beseelen soll, und daher Princip der Blüte für ihn. Der besondere Geist eines jeden Ordensstifters, die in seinem Leben als die erste Verkörperung seiner Regel ausgeprägten heiligen Eigenthümlichkeiten, die besondere durch Gottes Fügung jedem Orden gegebene Verwirklichung des kirchlichen Ideals religiöser Vollkommenheit nach einer bestimmten Seite hin findet in der Regel ihren faßbaren Ausdruck. Die Beobachtung der Regel zeitigt diese eigenartigen Tugenden, den besondern Charakter der Heiligkeit und christlichen Vollkommenheit und läßt das Bild des Stifters in der Kirche fortleben. Durch möglichst getreuen Anschluß an die Regel garantirt sich daher jede Ordensgenossenschaft das zeitliche und übernatürliche Gedeihen. Indeß ist einschränkend zu bemerken, daß die Ordensregel diese Wirkung nicht als todtes Schriftstück an sich haben kann, sondern nur als ein in der Führung durch die Oberen lebendig gewordenes Gesetz, wie auch die Treue gegen die Regel von Seiten einer Ordensgenossenschaft niemals ein einengendes Festhalten am starren Buchstaben werden darf, besonders da, wo veränderte Zeitverhältnisse die in der Regel vorausgesetzten Lebensgewohnheiten abgeändert oder entfernt haben; vielmehr muß die Erklärung und Anwendung der Regel eine vom Geiste des ersten Verfassers getragene, erleuchtete und mit der Gabe der Unterscheidung ausgestattete sein. Dafür erleuchtet Gott die gesetzgebende Körperschaft, dazu erweckt er in den Orden immer wieder Männer, die vom Geiste des ersten klösterlichen Gesetzgebers in vollerem Maße empfangen haben. Für den einzelnen Ordensmann ist seine Regel Richtschnur im geistlichen Lebensgang, Werkzeug und Mittel zu unzähligen Tugendübungen, Hülfe zur Selbstheiligung, Unterpfand der Seligkeit, so daß öfters die Päpste bei Bestätigung von Ordensstatuten den betreffenden Ordensleuten die Versicherung geben, daß eine solche Lebensweise den Himmel verdiene, und Pius V. bei Bestätigung der Constitutionen der Kapuziner sagen konnte: Quas si quis perfecte observaverit, inter Sanctos referri potest. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß unzählige Heilige durch die Ordensregeln in den Himmel gekommen sind, daß eine unabsehbare Abstufung von himmlischer Schönheit und strahlender Gottähnlichkeit unter Leitung der Ordensregel erwachsen ist, und daß wohl jede einzelne Vorschrift der verschiedenen Regeln ihren Reflex oder ihre glorreiche Verewigung im Himmel gefunden hat. Somit ist es gewiß gerechtfertigt, wenn die ascetischen Schriftsteller der Orden die Regel mit großen Lobeserhebungen preisen, sie die Freude, die Sicherheit, den Grund freudiger, froher Zuversicht, Lebensweisheit und das Band der Einheit mit Gott nennen (vgl. Nieremberg, Doctr. ascet. VI, August. Vindelic. 1756, 274), und wenn der hl. Franciscus die Regel rühmt als das Buch des Lebens, die Hoffnung des Heiles, das Unterpfand der ewigen Herrlichkeit, ein lebendiges Evangelium, den Kreuzespfad, Schlüssel des Paradieses. [Ambr. Kienle O. S. B.]

Ordensstand, s. Mönchthum, Orden, und Stände, kirchliche.

Ordenstracht, s. Kleider VII, 755 f.

Ordensusurpation (usurpatio ordinis) heißt das kirchenrechtliche Delict, welches durch feierliche Ausübung eines noch gar nicht oder nicht in rechtmäßiger Weise empfangenen Ordo (s. d. Art. n. II) begangen wird. Als Strafe der Ordensusurpation bestimmen die Canones eine Buße nach Ermessen des Bischofs und die Irregularität. Letztere wird von demjenigen, der den Ordo ausübt, ohne ihn überhaupt empfangen zu haben, ipso facto incurrirt (c. 1. 2, X 5, 28); auch wer per saltum zu einem höhern Ordo promovirt ist, wird erst dann irregulär, wenn er diesen Ordo ausübt, weil er nur von dessen Ausübung bis zur Dispens suspendirt war (c. un., X 5, 29). Da die Ausübung der niederen kirchlichen Dienste nicht mehr an den Empfang der niederen Weihen geknüpft ist, kann von einer Ordensusurpation nur mehr in Bezug auf die höheren Weihen Rede sein. [Permaneder.]

Orderich, später Vitalis genannt (Ordericus Vitalis), ist der Verfasser eines ausgezeichneten historischen Werkes, welches er Historia ecclesiastica nannte, weil ein großer Theil seines Inhaltes der Kirchengeschichte angehört. Er wurde 1075 zu Attingesham in England geboren und schon in seinem fünften Jahre von seinem frommen und kenntnißreichen Vater der Schule und dem Dienste Gottes an der Peterskirche zu Shrewsbury übergeben. Hier blieb Orderich fünf Jahre; im zehnten Jahre seines Alters ließ ihn der Vater nach Frankreich in die Normandie überschiffen und brachte ihn in das Kloster St. Evroul in Ouche (Uticum). In diesem Kloster empfing er ein Jahr nach seinem Eintritt die Mönchstonsur, wurde im 16. Jahre seines Alters zum Subdiacon, im 18. zum Diacon und im 33. zum Priester geweiht und genoß bis zu seinem Tode die Achtung und Liebe seiner Aebte und Mitmönche, die ihn als einen frommen, demüthigen, dem Kirchendienste

und den Studien rastlos ergebenen Mann verehrten. So wurde die Normandie sein zweites Vaterland, und dieß gab ihm die Veranlassung zu seinem Geschichtswerk in 13 Büchern, welches vorzüglich die Geschichte der Normannen seit ihrer Niederlassung zu Rouen und ihre Thaten sowohl in Frankreich und England als auch in Italien und Palästina behandelt. Ueber die ältere Geschichte der Normandie, sowie besonders einzelner Klöster in derselben, bietet das Werk reichen Inhalt dar, und es bleibt für die Kirchengeschichte und die Geschichte jener Zeit sowohl durch Umfang des Gesichtskreises als auch durch das Streben nach genauen Nachrichten eine sehr wichtige Quelle. Es reicht von der Zeit Jesu Christi bis zum Jahre 1141. Orderich schöpfte mit vieljährigem mühsamen Fleiß aus einer Menge der besten und kostbarsten Quellen und ist nur in einzelnen fernliegenden Punkten unzuverlässig. Die Historia ecclesiastica wurde am besten mit Commentar von Aug. Le Prévost herausgegeben (Orderici Vitalis Angligenae coenobii Uticensis monachi Hist. ecclesiast. LL. XIII, Paris. 1838—1855, 5 voll.). Eine frühere Ausgabe ist von Duchesne in den Hist. Norman. Scriptt. antiqui, Par. 1619, 319 sqq.; Auszüge in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XX, 50—82; XXVI, 7. 11 sqq. Auch Migne (PP. lat. CLXXXVIII, 15 sqq.) hat dieselbe nach den Ausgaben von Duchesne und Bouquet aufgenommen, mit theilweiser Anführung der Noten Le Prévosts. (Vgl. Lappenberg, Geschichte von England II, Hamburg 1837, 378 ff.; Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XIV [1863], 369 ss.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 218; sonstige Liter. bei Chevalier, Répert. s. v.) [Schrödl.]

Ordinariat (von Ordinarius; s. d. Art.) heißt im Allgemeinen die vom Diöcesanbischofe aus Clerikern (und Laien) zusammengesetzte Behörde, deren er sich zur Leitung und Regierung seiner Diöcese bedient. Indeß ist der Gebrauch des Wortes „Ordinariat" in Deutschland sehr schwankend und die Bedeutung desselben in den einzelnen Diöcesen eine verschiedene. Wie in den frühesten Jahrhunderten die alten Presbyterien, so waren seit der Ausbildung der Capitelsverfassung die Canoniker der Cathedrale die geborenen Räthe des Bischofs in der Verwaltung der Diöcese und sind es auch heute noch nach der seit der Säcularisation vorgenommenen Neuorganisation der Capitel. Der Bischof muß sich ihrer auch nach der gegenwärtig geltenden Disciplin in den vom canonischen Rechte vorgesehenen Fällen bedienen (s. d. Art. Capitel II, 1889 ff.). Dieses hindert indeß den Bischof nicht, behufs regelmäßiger Besorgung der Diöcesangeschäfte ein engeres Collegium als besondere bischöfliche Behörde zu constituiren, dessen Mitglieder er als „geistliche Räthe", „Assessoren" &c. theils aus dem Capitel, theils aus dem übrigen Clerus wählt. Selbst Laien sind nicht ausgeschlossen; nur dürfen diese nicht, weil sie nicht Träger einer geistlichen Jurisdiction sein können, ein votum decisivum ausüben, wie ein solches den geistlichen Mitgliedern des Collegiums eingeräumt werden kann. In einigen Diöcesen, z. B. Freiburg, ist es üblich, sämmtliche Mitglieder des Capitels zur regelmäßigen Verwaltung der Diöcese heranzuziehen. In diesem Falle steht an der Spitze des Ordinariats entweder der Bischof selbst bezw. dessen Generalvicar, oder in Ermangelung des letztern die erste Dignität des Capitels oder der Senior desselben. Selbstverständlich bleiben die Rechte der Canoniker, als Capitel in den vom Rechte fixirten Fällen ein votum decisivum bezw. consultativum gegenüber dem Bischof auszuüben, unberührt. In anderen Diöcesen dagegen ist die Zahl der zum Ordinariate hinzugezogenen Mitglieder aus dem Capitel eine beschränkte. Die Wahl selbst hängt vollständig vom Gutdünken des Bischofs ab. In den Diöcesen, in welchen es einen Generalvicar gibt, wie dieß fast überall der Fall ist, deckt sich die diesem Beamten unterstellte Behörde, das Generalvicariat, meist mit Ordinariat, so daß hier die Bezeichnungen „Ordinariat" und „Generalvicariat" unterschiedslos für dieselbe Behörde gebraucht werden. Der Vorstand derselben ist der Generalvicar; er führt in den Sitzungen den Vorsitz, falls nicht der Bischof selbst gegenwärtig ist, und vertheilt die einzelnen Geschäfte behufs Referirung und Bearbeitung an die einzelnen Mitglieder. In einigen, besonders größeren Diöcesen ist der Geschäftskreis getheilt, indem nämlich die streitigen Rechtssachen mit Einschluß der Eherechtssachen, [illegible] fern nicht für letztere ebenfalls eine eigene Behörde als „Ehegericht" besteht, abgezweigt und einem besondern Collegium unterstellt werden. Dasselbe führt alsdann die Bezeichnung Officialat (s. d. Art.) oder auch Consistorium, obgleich letztere Benennung auch wohl für das Generalvicariat vorkommt, und ist zusammengesetzt aus geistlichen und weltlichen Räthen (Officialatsräthen, Consistorialräthen) und Assessoren, an deren Spitze der Official steht. Während die geistlichen Räthe auch hier ein votum decisivum haben können, besitzen die Laien nur ein votum consultativum. Aber auch für dieses Collegium ist z. B. in Bayern die Bezeichnung Ordinariat vorgeschrieben, so daß dann beide Behörden nach Außen nur als zwei verschiedene Abtheilungen des einen bischöflichen Verwaltungsorganismus erscheinen. Das Ordinariat bezw. Officialat bildet die erste Instanz in allen zur Competenz des Bischofs gehörenden Sachen. Für diejenigen Sachen, welche sich der Bischof selbst zur Erledigung reservirt hat, besteht öfters noch eine besondere sogen. „geheime Kanzlei", z. B. in Breslau. Als Expeditionsbehörde fungirt in manchen Diöcesen außerdem ein eigenes, dem Ordinariate (Generalvicariat, Officialat) untergeordnetes Collegium von Subalternbeamten, die [illegible] Kanzlei (das Secretariat), an deren Spitze gewöhnlich ein Kanzleidirector steht. Der Geschäftsgang richtet sich nach der vom Bischofe gegebenen [illegible]

struction oder ist gewohnheitsrechtlich fixirt (Curialstil). Ueberhaupt sind in allen diesen Beziehungen die Verwaltungsorganismen der einzelnen Diöcesen und ihre Bezeichnungen so verschiedenartig gestaltet, daß man sie nach einer einheitlichen Norm kaum beurtheilen kann. Was die Stellung der Mitglieder des Ordinariats sowie der übrigen Subalternbeamten angeht, so ist dieselbe keine dauernde, da hier kein eigentliches Kirchenamt oder Beneficium vorliegt. Sie können nur als Hilfsbeamte des Bischofs betrachtet werden, die zu jeder Zeit wieder entfernt werden dürfen. Würde ihnen der Bischof durch ein Patent ein bestimmtes Gehalt auf Lebenszeit zugesichert haben, so könnte letzteres natürlich nicht ohne Grund wieder entzogen werden. Selbst gegen eine Entfernung aus dem Amte stände der Weg der Beschwerde an die Congregatio episcoporum offen, ähnlich wie dieß bei dem Generalvicar der Fall ist. In keinem Falle kann aber der Bischof eine Anstellung über seine eigene Amtsdauer hinaus gewähren, da er seinen Nachfolger in der Wahl seiner Räthe nicht binden kann. (Vgl. Näheres bei Hinschius, Kirchenrecht II, Berlin 1871, 224 ff.) [Heiner.]

Ordinarius im kirchenrechtlichen Sinne ist jeder, der eine jurisdictio ordinaria, also eine selbständige, mit seinem Amte verbundene Leitungs- und Regierungsgewalt in der Kirche besitzt, ganz gleich, ob diese auf göttlichem oder positivkirchlichem Rechte beruht. Deßhalb ist der Papst der Ordinarius der ganzen Kirche, der Bischof der seiner Diöcese, der Ordensobere mit Quasiepiscopalgewalt der seiner Ordensangehörigen. Nach dem alten Recht besaßen selbst die Archidiacone eine jurisdictio ordinaria und wurden deßhalb als Ordinarii betrachtet, wie dieser Titel noch vereinzelt in einigen Stiften (z. B. in Perugia) vorkommt und daselbst eine Dignität bedeutet. Indessen bezeichnet man als Ordinarius im eigentlichen Sinne nur den Diöcesanbischof, da nur er allein, natürlich abgesehen vom Papste, eine ordentliche Leitungs- und Regierungsgewalt in der Diöcese besitzt; es ist deßhalb auch nur der Bischof berechtigt, diesen Titel zu führen. Jeder andere Jurisdictionsinhaber in der Diöcese hat nur eine übertragene Gewalt (jurisdictio extraordinaria, delegata, vicaria, mandata). Daher kann auch der Pfarrer nicht Ordinarius seiner Pfarrei genannt werden, weil er keine ordentliche Leitungs- und Regierungsgewalt über seine Pfarrkinder besitzt. Wenn derselbe auch eine jurisdictio ordinaria pro foro poenitentiali inne hat, insofern ihm diese eo ipso mit seinem Pfarramte zukommt, so erhält er doch pro foro externo keine eigentliche Regierungsgewalt, also keine Gesetzgebungs-, keine Strafgewalt 2c., sondern übt er im Auftrage des Bischofs die Seelsorge, das regimen domesticum innerhalb der Grenzen seiner Pfarrei aus; er regiert die Parochie nicht ad instar provinciae, sondern ad instar familiae. Ist deßhalb in den Dispensrescripten vom „Ordinarius" die Rede, so ist darunter immer nur der Diöcesanbischof verstanden. [Heiner.]

Ordination (ordinatio; bei den Griechen gewöhnlich χειροτονία) heißt im theologischen Sprachgebrauch die Ertheilung eines der clericalen Weihegrade (s. d. Art. Ordo n. II). 1. Die Quelle der Ordination ist der Episcopat, und zwar in der doppelten Beziehung, daß erstens die Bischöfe die ausschließliche active Ordinationsfähigkeit haben, und daß zweitens jeder Bischof ohne Ausnahme diese Fähigkeit besitzt. Was den erstern Punkt anbetrifft, so erleidet die aufgestellte Regel nur die Ausnahme, daß die vier niedern Weihen in gewissen Fällen von Presbytern ertheilt werden dürfen. Die Befugniß dazu haben die Cardinalpriester in ihren Kirchen, und zwar in Betreff der in ihren Diensten stehenden Personen (familiares), und Aebte in ihren Klöstern in Betreff solcher, die ihnen bereits durch das Ordensgelübde untergeben sind; kraft besondern Privilegiums dürfen einzelne Aebte auch den Subdiaconat ertheilen. In Bezug auf den zweiten Punkt muß festgehalten werden, daß jede von einem selbst gültig ordinirten Bischofe in forma ecclesiae ertheilte Ordination eine gültige (valida) ist; damit dieselbe aber auch eine erlaubte (licita) sei, müssen noch gewisse andere vom Kirchenrecht aufgestellte Bedingungen erfüllt sein. Unerlaubt nämlich ist die Ordination von Seiten eines häretischen, schismatischen oder suspendirten Bischofs; ebenso die Weihe, welche der Bischof außerhalb seiner Competenz (s. u. 2) oder mit Verletzung sonstiger kirchlichen Vorschriften (s. u. 3) ertheilt. — Aus diesen Principien ergibt sich, daß die sogen. Ordinationen aller Secten, bei welchen die Succession der Bischöfe unterbrochen, also deren eigene Ordination ungültig ist, als nichtig zu betrachten sind, abgesehen davon, ob dabei die wesentliche Form beobachtet ist oder nicht. Demgemäß gelten alle von den sogen. Bischöfen der schwedischen, dänischen und anglicanischen Landeskirche ertheilten Ordinationen als ungültig (betreffs der anglicanischen Weihen s. d. Art. Parker, Matthäus); dagegen ist dieß bei den Ordinationen seitens griechisch-schismatischer, jansenistischer und „altkatholischer" Bischöfe nicht der Fall, sofern nichts Wesentliches bei der Weiheertheilung geändert wird; nur im Falle eines begründeten Zweifels an der Gültigkeit der Ordination würde bei einer etwaigen Conversion eine Reordination bedingungsweise stattfinden.

2. In Bezug auf die Competenz zur erlaubten Ordination gilt der Grundsatz, daß derjenige Bischof competent ist, zu welchem der Ordinand im Verhältniß eines Diöcesanen oder in einem vom Kirchenrecht als analog anerkannten Nexus steht; der Bischof muß, wie der gebräuchliche Ausdruck lautet, der episcopus proprius des zu Weihenden sein. Der Papst ist selbstverständlich für den Umfang der ganzen Kirche zur Ordination competent. Der Bischof kann competent sein aus folgenden vier Gründen: a. ra-

tione originis, wenn der Vater des Ordinanden zur Zeit der Geburt des letztern sein Domicil in der betreffenden Diöcese hatte; b. ratione domicilii, falls der Ordinand selbst in der Diöcese ein Domicil in dem von Innocenz XII. angegebenen Sinne ((s. d. Art. Domicil III, 1962 f.) besitzt; c. ratione beneficii, wenn der Ordinand schon vor der Weihe ein Beneficium in der Diöcese in unangefochtenem Besitze hat; d. ratione familiaritatis oder commensalitii, wenn der zu Weihende schon wenigstens drei Jahre im Dienste des Bischofes gewesen ist (s. d. Art. Commensalitium). Sind mehrere Bischöfe aus einem der genannten Gründe competent, so steht dem Ordinanden das Recht der Wahl unter ihnen zu, und zwar für jede Weihe separat. Will jemand aber von einem Bischofe, der nicht im bezeichneten Sinne sein episcopus proprius ist, die Weihen empfangen, so muß er vorher die sogen. Dimissorialien (s. d. Art.) seitens seines Bischofs beibringen, andernfalls würde der ordinirende Bischof wie der Ordinirte den betreffenden kirchlichen Strafen verfallen.

3. Die weiteren Vorschriften, welche zur Erlaubtheit der Ordination noch zu beobachten sind, beziehen sich vor allem darauf, daß der Bischof die Unfähigen und die Untauglichen von den Weihen ausschließe; der Inbegriff der Eigenschaften, welche nach der Bestimmung der Kirchengesetze einen Menschen in dieser Hinsicht untauglich machen, heißt Irregularität (s. d. Art.). Es hat ferner der Bischof, wenn er nicht selbst den Lebensunterhalt des Ordinanden auf sich nehmen will, darauf zu sehen, daß dieser ihm einen solchen nachweise; die technische Bezeichnung dieses Lebensunterhaltes ist Titulus (s. d. Art.). Endlich ist der ordinirende Bischof verpflichtet, alle gesetzlichen Vorschriften über das Verfahren bei der Ordination zu beobachten. Diese beziehen sich auf den Ritus, den Ort und die Zeit der vorzunehmenden Ordination (s. die von den einzelnen Weihestufen handelnden Artt.), auf die Beobachtung der gesetzlichen Interstitien (s. d. Art.) und der gehörigen Reihenfolge, in welcher die Weihen zu ertheilen sind, indem es nämlich verboten ist, irgend eine niedere Weihe zu überspringen oder ohne Beobachtung der Reihenfolge bald eine höhere, bald eine niedere Weihe demselben Individuum mitzutheilen (s. d. Art. Promotio per saltum). — Ueber die sog. Ordinationen in den protestantischen Kirchen s. d. Art. Pastoren, protestantische. [Phillips.]

Ordinationsfasten, s. Fastenzeiten IV, 1272.

Ordo kommt in der Kirchensprache hauptsächlich in zwei Bedeutungen vor, für welche das classische Wort den kirchlichen Gegenständen und Verhältnissen angepaßt ist. Entsprechend der Bedeutung „Ordnung, Regel" (vgl. Cic. De off. 1, 40; Aug. De civ. Dei 19, 14) bezeichnet es die Ordnung des Gottesdienstes; im Sinne von „Stand" (vgl. ordo senatorius, equester u. s. w.) wird es gebraucht zur Bezeichnung der kirchlichen Stände, nämlich des Standes der Cleriker (ordo im engern Sinne, s. v. a. ordo hierarchicus) und des Standes der sogen. Ordensleute (mit Zusätzen wie ordo regularis, militaris, oder nähern Bezeichnungen: Ordo S. Benedicti u. s. w.). Naturgemäß fanden in den erwähnten Bedeutungen Uebertragungen des Wortes auf eng zusammenhangende Gegenstände statt; insbesondere wurde auch, durch Vertauschung von Ursache und Wirkung, der Ritus, durch welchen jemand in einen ordo hierarchicus eintritt, selbst ordo genannt.

I. Ordo als „Ordnung, Regel", 1. im allgemein-liturgischen Sinne, auch Ordo servandus ist in den liturgischen Büchern die vorwaltende Bezeichnung des von der kirchlichen Auctorität festgestellten Formulars, nach welchem eine in sich abgeschlossene gottesdienstliche Function auszuführen ist. Der einzelne Ordo enthält sowohl den Text der zu recitirenden Gebete, Lectionen und Gesänge, als auch die rituellen Weisungen (Rubriken), welche im Verlauf der heiligen Handlung zu beobachten sind, und zwar Beides so in einander verwoben, wie das Eine dem Andern folgt. Hierdurch unterscheiden sich die Ordines von den theoretischen Instructionen und den praktischen Erklärungen (Rubricae generales), welche ihnen in den liturgischen Büchern in der Regel vorangehen, sowie auch von den Textstücken, welche den wechselnden Officien eigen sind und in den stehenden Ordo (z. B. die der Tagesfeier angehörigen Meßgebete in den Ordo Missae) eingelegt werden. Das Missale kennt, von der gewöhnlichen Wasserweihe abgesehen, einzig den Ordo Missae; während das Pontificale außer einer Wasserweihe (ed. typ. Ratisb. 1888, App. 140) nur einige Functionen, bei denen mehrere Personen betheiligt sind, die Aufschrift Ordo tragen (l. c. III, 59. 81. 95. 103. 113 sqq.), sind im Rituale die Formulare zur Spendung der Sacramente, mit Ausnahme der Ehe, die zweifache Begräbnißfeier und zwei Segnungen mit diesem Namen versehen. Mit Ordo (τάξις, τάξις γενομένη, διάταξις) gleichbedeutend kommen bei den Liturgikern und in den liturgischen Büchern die Bezeichnungen vor: Officium, Ritus (ἀκολουθία), Ritus et forma und Ritus formula vor. — Ordo ist ferner mancherorts die herkömmliche Bezeichnung des Kirchenkalenders, Directoriums (s. d. Art. oben III, 1817 ff.), der die Reihenfolge der Feste mit ihren Officien und Messen für ein Jahr verzeichnet. [K. Schrod.]

2. Ordines Romani insbesondere heißen im Sprachgebrauch des kirchlichen Rechts die alten Ritualbücher der römischen Kirche oder die Sammlungen derjenigen Gebräuche und Cerimonien, welche bei den regelmäßig wiederkehrenden gottesdienstlichen Handlungen in der römischen Kirche beobachtet wurden. Während das Sacramentarium die verschiedenen Gebetsformulare bei den gottesdienstlichen Functionen, namentlich bei der Messe enthält, das Antiphonarium die bei diesen Feierlichkeiten üblichen Gesänge in sich vereinigt, enthält der Ordo Romanus die Angabe aller

was der celebrirende Papst, Bischof oder Priester und der ihn unterstützende Clerus bei der Verwaltung der heiligen Handlungen zu beobachten hat, also alles das, was der moderne Sprachgebrauch mit dem Worte Rubriken in seiner weiteren Bedeutung bezeichnet. Die Kenntniß dieser alten liturgischen Formen ist von großer Bedeutung nicht nur für die Geschichte des kirchlichen Ritus überhaupt, sondern auch für die Dogmatik und das Kirchenrecht, insofern einerseits aus den rituellen Formen sich das Dogma der alten Kirche erkennen läßt und andererseits viele Theile der damals geltenden Rechtsverhältnisse in diesen äußeren Formen sich darstellen. Die bei weitem vollständigste und reichhaltigste Sammlung solcher alten Gebräuche der römischen Kirche ist der sog. Ordo vulgatus, der zuerst (Colon. 1559) von Georg Cassander herausgegeben wurde; eine zweite Ausgabe besorgte Melchior Hittorp in seinem Werke De divinis cath. ecclesiae officiis, Colon. 1568; eine dritte ist von G. Ferrarius (Rom. 1591). Der Ordo vulgatus enthält außer den Gebräuchen, die sich auf den gewöhnlichen Gottesdienst beziehen, auch diejenigen, welche bei der Ordination des Papstes und der Bischöfe, bei der Dedication der Kirchen, bei der Benediction des Kaisers, der Könige, eines Kriegers, einer Braut, sowie bei der Eröffnung eines allgemeinen oder Provinzialconcils beobachtet wurden. Wer der Verfasser dieser Sammlung war, ist unbekannt; gewöhnlich wird ihre Entstehung in die Zeiten Gregors des Großen verlegt. Sie scheint auch kein durchaus selbständiges und unabhängiges Werk, sondern eine bloße Zusammenstellung verschiedener kleineren Schriften über die liturgischen Gebräuche zu sein; namentlich sind oft über eine und dieselbe Handlung des Cultus mehrere, aus verschiedenen Zeiten stammende Formen geradezu neben einander gestellt. Mit Rücksicht auf diesen Punkt hat schon der gelehrte Cardinal Joseph Maria Thomasius das Urtheil gefällt: Ordo Romanus antiquitus non eo modo, quo apud nos editus est, circumferebatur. Discretis namque libellis continebatur, quibus potiora per annum explicabantur officia. Ceterum Ordo ille Romanus, editus ab Hittorpio, farrago potius est diversorum rituum secundum varias consuetudines: ita ut antiquiores germanioresque ritus in tanta varietate discernere sine eorum libellorum ope paene sit impossibile (bei Mabillon, Museum Italicum II, Lutet.-Paris. 1689, p. IX). Indessen ist der Ordo vulgatus nicht das einzige uns bekannte alte Rituale der römischen Kirche; gegen Ende des 17. Jahrhunderts edirte Mabillon (l. c. 3 sqq.) 15 Ordines Romani, die verschiedenen Zeiten und Verfassern angehören. Die vier ersten derselben enthalten sämmtlich liturgische Bestimmungen über die Missa pontificalis. Ueber ihre Entstehung läßt sich nichts Sicheres ermitteln; wenn z. B. der Ordo II dem Papste Gelasius (gest. 496) zugeschrieben wird, so ist dieß eine bloße Hypothese, die auf sehr unzuverlässigen Voraussetzungen beruht (vgl. die Admonitio in II. ordinem bei Mabillon l. c. 41); nur soviel läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß diese vier Ordines jedenfalls noch vor dem 9. Jahrhundert entstanden sein müssen, denn der Diacon Amalarius von Metz (s. d. Art.) citirt sie in seiner Schrift De eccles. officiis. Der fünfte und sechste Ordo handeln von der Missa episcopalis. Auch in ihnen finden sich keine sicheren Andeutungen über die Entstehung; nur soviel geht aus einzelnen Stellen hervor, daß beide wirklich der römischen Kirche angehörten. Der siebente gibt Bestimmungen über die Taufe (ordo scrutinii ad Electos, quomodo debeat celebrari), der achte und neunte Vorschriften über die Ordination; der zehnte enthält die Liturgie der drei Tage vor Ostern (de triduo ante Pascha), Vorschriften über die Wiederaufnahme der Pönitenten, die Salbung und Communion der Kranken und das Begräbniß der Cleriker. Mabillon setzt seine Entstehung in das 11. Jahrhundert. Die beiden folgenden Ordines tragen den Namen ihres Verfassers an der Spitze. Der elfte ist überschrieben: Liber pollicitus, der Verfasser nennt sich selbst Benedictus, beati Petri apostoli indignus canonicus et Rom. ecclesiae cantor; wie aus der Einleitung des Werkes hervorgeht, ist es noch vor dem Regierungsantritt Cölestins II. verfaßt (also vor 1143) und enthält Vorschriften über die Functionen des Papstes bei dem Gottesdienste während des ganzen Jahres. Der zwölfte rührt von dem Cardinal Cencius de Sabellis (Cincio Savelli), nachherigem Papste Honorius III. (1216 bis 1227), her und enthält Bestimmungen über die Functionen des Papstes, die Wahl und Consecration desselben, die Kaiserkrönung &c. Ueber ungefähr dieselben Gegenstände handelt der dreizehnte Ordo, der überschrieben ist: Cerimoniale Rom., editum jussu Gregorii X. (1271—1276). Der vierzehnte hat, wie Mabillon mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthet (l. c. 241 sq.), den Cardinal Jacobus Gaetanus (gest. unter Clemens VI.) zum Verfasser und führt den Titel Ordinarium S. Rom. ecclesiae; er ist im Verhältniß zu den vorhergehenden sehr umfangreich und enthält in 118 Kapiteln Vorschriften über die Wahl und Consecration des Papstes, die kirchlichen Verrichtungen desselben, über die Wahl und Functionen der Cardinäle, die Ordinationen, Benedictionen, die Krönung und Salbung der Könige, die Canonisation, die Ernennung der Cardinallegaten und Nuntien &c. Der fünfzehnte endlich führt die Ueberschrift De Caeremoniis S. Rom. ecclesiae und hat den Petrus Amelius, Bischof von Sinigaglia (gest. 1398), zum Verfasser; er handelt in 167 Kapiteln über die kirchlichen Functionen der römischen Geistlichkeit für alle heiligen Tage. — Mit den zuletzt angeführten Ordines hat eine sehr große Aehnlichkeit das in Venedig 1516 mit Genehmigung Leo's X. herausgegebene Werk Rituum

ecclesiasticorum sive Sacrarum Ceremoniarum Rom. Eccl. libri III; es enthält Bestimmungen über die Wahl, Consecration und Krönung des Papstes, die Krönung des Kaisers, die Canonisationen, Benedictionen, die Ernennung der Cardinäle, über das Consistorium, die Concilien, den Dienst der Cleriker bei dem Papste u. s. w. Der eigentliche Verfasser desselben war Augustinus Piccolomini (s. d. Art.); edirt wurde es von Christoph Marcellus, Erzbischof von Corcyra. Ueber die seltsame Aufnahme, welche dieses Werk bei dem damaligen päpstlichen Magister Ceremoniarum, Paris de Grassis, gefunden hat, vgl. Mabillon l. c. p. V sqq. — Die zuletzt genannten Sammlungen führten ursprünglich nicht mehr den Namen Ordo Romanus; überhaupt scheint diese Bezeichnung seit dem 12. Jahrhundert allmälig außer Uebung gekommen und an ihre Stelle der Ausdruck Cerimoniale Romanum getreten zu sein; in das letztere und das Pontificale Romanum gingen die liturgischen Bestimmungen über, die früher der Ordo Romanus enthielt. (Vgl. noch Hoffmann, Nova scriptor. et monumentor. collect. II, Lipsiae 1733, 16 sqq.; Rheinwald in Ersch u. Gruber, Allg. Encyklopädie, Sect. 3, Thl. 5, Art. Ordo Romanus; Meckel, Ueber das Alter der beiden ersten römischen Ordines Mabillons, in der [Tübinger] Theol. Quartalschrift 1862, 50 ff.; Probst im Katholik 1880, II, 55 ff.; Thalhofer, Handb. der Liturgie I, Freib. 1883, 41 ff.; Grisar in der Zeitschr. f. kath. Theologie V [1881], 699 ff.; IX [1885], 385 ff.; X [1886], 727 ff.; Probst, Die ältesten röm. Sacramentarien u. Ordines, Münster 1892, 386 ff.) [v. Kober.]

II. **Ordo als „Stand"** bezeichnet 1. allgemein den Stand der sogen. Geistlichen, d. h. derjenigen Personen, welchen durch einen bestimmten Ritus die Ausübung einer geistlichen Vollmacht in der Kirche übertragen ist, dann auch diesen Ritus selbst. — a. In der sichtbaren Kirche Christi auf Erden muß eine bestimmte Ordnung und Verschiedenheit der kirchlichen Stände herrschen (vgl. S. Thom. 4 Sent., dist. 24, q. 1; S. Bonav. 4 Sent., dist. 24, p. 1, a. 2), und es besitzen in ihr weder, wie die Protestanten wollen, alle Gläubigen gleiche geistliche Machtbefugniß, noch ist die Regierungsgewalt, wie die Gallicaner, Febronianer und Altkatholiken lehren, von Christus unmittelbar der Gesammtheit der Gläubigen übertragen worden; vielmehr hat nach dem Willen Christi ein bestimmter Stand alle die Machtvollkommenheiten, welche in der Kirche als Lehr-, Priester- und Hirtengewalt sich darstellen. Dieß ergibt sich sowohl aus dem in der heiligen Schrift ausgesprochenen Willen des Gründers der Kirche, als auch aus dem unzweideutigen Bewußtsein der Kirche selbst von den Tagen der Apostel an durch alle Jahrhunderte (vgl. d. Artt. Clerus u. Kirche VII, 496 ff.). In dem Stande des Clerus gibt es aber weiterhin verschiedene Stufen, welche selbst ebenfalls ordines (Weihen) genannt werden; so entspricht es der göttlichen Weisheit einerseits und andererseits den Bedürfnissen der Menschen (S. Thom., Suppl. q. 37, a. 1). Man unterscheidet in der lateinischen Kirche sieben verschiedene ordines, nämlich neben dem sacerdotium noch den diaconatus, subdiaconatus, acolythatus, exorcistatus, lectoratus, ostiariatus (vgl. die einzelnen Artt.). Als praeambulum, aber ohne selbst ein ordo zu sein, geht ihnen die Tonsur (vgl. d. Art.) voraus. — Der Ursprung dieser Weihen ist verschieden; sacerdotium und diaconatus finden sich in der heiligen Schrift. Alle sieben Weihen werden zum ersten Male aufgezählt von Papst Cornelius um 252 (bei Eus. H. E. 6, 43, 12), deßgleichen mit ihren Riten vom sogen. vierten Concil von Karthago (398). Die Griechen kennen außer den Priestern und Diaconen noch die Subdiaconen, Lectoren und Exorcisten (Synod. Antioch. a. 341, c. 10), ferner die Ostiarier (Synod. Laod. a. 370, c. 24). Die späteren Griechen scheinen die drei Weihen des Acolythen, des Exorcisten und des Ostiariers mit der des Lectors in Eine zusammengezogen zu haben. Eine sehr anschauliche bildliche Darstellung der niederen ordines bietet das Sacramentar des hl. Gregor in der Dombibliothek zu Autun (vgl. Kraus, Realencykl. II, 557). Außer den genannten sieben ordines sollen in der alten Kirche nach Morinus (Comm. de sacris eccl. ordinationibus III, Ex. 11, 7 [ed. Antverp. 1695, III, 154 sq.] noch andere Weihen bestanden haben, nämlich die cantores oder psalmistae, die fossarii (Todtengräber), die custodes martyrum und die notarii; doch handelt es sich hierbei wohl nicht um eigentliche ordines, sondern um verschiedene Aemter, welche mit Vorliebe Clerikern anvertraut wurden (vgl. Bened. XIV, De syn. dioec. 8, 9). Noch weniger bildeten die Diaconissen (s. d. Art.), deren Aufgabe es war, bei der Taufe der Frauen, im Unterrichte der weiblichen Katechumenen und in der Sorge für die Wittwen behilflich zu sein, einen wahren und eigentlichen ordo, wenngleich solche nicht schon von den Aposteln bestellt (vgl. Röm. 16, 1. 1 Tim. 5, 9) und durch eine Art Handauflegung in ihr Amt eingeführt wurden (Conc. Chalced. [451] can. 15); daß diese Handauflegung keine ordinatio enthalte, erklärt der 19. Canon des Nicänum ausdrücklich. — Die **Congruenz** der sieben ordines erklärt der hl. Thomas (Suppl. l. c. a. 2) passend aus ihrer Beziehung zur Eucharistie (quia potestas ordinis aut est ad consecrationem ipsius Eucharistiae aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum Eucharistiae). Der Consecration der Eucharistie selbst, sagt er, dient das Priesterthum (vgl. Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 1). Zur Mitwirkung sind die übrigen ordines bestimmt, und zwar einige hinsichtlich des Sacramentes [illegible], nämlich der Diaconat zur Mitwirkung bei der Spendung, der Subdiaconat zur Bereitung der Materie in den heiligen Gefäßen, der Acolythe

zur Darreichung dieser Materie; andere hinsichtlich der Empfänger, nämlich der Lectorat zur Vorbereitung der Katechumenen, der Exorcistat zur Heilung der Besessenen, der Ostiariat zur Fernhaltung der Ungläubigen.

Unter den sieben Weihen heißen drei, Priesterthum, Diaconat und Subdiaconat, höhere (ordines majores), die vier andern niedere (ordines minores). Die höheren Weihen werden auch ordines sacri genannt, weil sie in unmittelbarer Beziehung zu einer geheiligten Sache stehen, nämlich Priesterthum und Diaconat zum Leibe und Blute des Herrn selbst, der Subdiaconat zu den heiligen Gefäßen, in denen die Eucharistie enthalten ist. Deßhalb wird auch denjenigen, welche diese Weihen empfangen, Enthaltsamkeit zur Pflicht gemacht, damit sie in besonderer Weise heilig seien (vgl. d. Art. Cölibat). Von den genannten ordines sind sicher göttlichen Ursprungs (juris divini) das sacerdotium und der diaconatus. Daß das sacerdotium von Christus selbst eingesetzt ist, ergibt sich, abgesehen von der gesammten kirchlichen Ueberlieferung, schon aus der heiligen Schrift, besonders aus den Stellen, an welchen Christus einigen seiner Jünger (seinen Aposteln) Macht ertheilt über seinen physischen (Luc. 22, 19) und seinen mystischen Leib (Joh. 20, 23), und wo es von den episcopi heißt, daß der heilige Geist selbst sie bestellt hat, die Kirche Gottes zu regieren (Apg. 20, 28). Auch der Diaconat ist göttlicher Einsetzung, wenngleich derselbe (Apg. 6, 1 ff.) erst gelegentlich einer besondern Veranlassung, nämlich der Unzufriedenheit der Griechen, in's Leben trat. Dieß folgt sowohl aus der Lehre der Väter, nach welcher mit den Bischöfen und Priestern auch die Diaconen eine Nachbildung der himmlischen Hierarchie sind (Clem. Alex. Strom. 6, 13) und den Dienst Christi selbst versehen (Ignat. Ad Magn. 6), als besonders aus der Lehre des Tridentinums (Sess. XXIII, can. 6), daß die hierarchia divina ordinatione instituta aus den episcopi, den presbyteri und den ministri besteht, also sicher aus denen, welche unter den ministri den ersten Rang einnehmen, d. h. den Diaconen (vgl. d. Art. Diacon). Allerdings erklärt das Tridentinum (Sess. XXIII, c. 2), daß alle sieben ordines, also auch der Subdiaconat und die vier niederen Weihen, ab initio Ecclesiae in usu waren. Dieß will aber keineswegs besagen, daß alle von Christus, sei es mittelbar durch die Apostel, sei es gar, wie Scotus will, unmittelbar, eingesetzt wurden. Wahrscheinlich ist es vielmehr, daß alle Weihen vom Diaconate abwärts erst in nachapostolischer Zeit allmälig entstanden sind, und zwar um die Mitte des 2. Jahrhunderts (Subdiaconos et acolythos procedente tempore ecclesia sibi constituit; Decr. Gratiani, dist. XXI. In primitiva Ecclesia solum erant tres ordines ... episcoporum, presbyterorum et ministrorum, et non dividebantur per diversos gradus; S. Thom. in Ep. 1 ad Tim., c. 3, lect. 2), und das Tridentinum selbst erklärt (Sess. XXIII, c. 17 De reform.), daß die Functionen dieser Weihen ab apostolorum temporibus in Ecclesia laudabiliter receptae, also doch wohl nicht göttlicher Einsetzung sind. Die Veranlassung zu ihrer Einführung gibt Amalarius (gest. 857) an (De eccles. off. 2, 6): Ceteri ordines his (episcopatui, presbyteratui, diaconatui) adjecti sunt. Crescente Ecclesia crevit officium ecclesiasticum; ut multitudini ecclesiae subveniri possit, adjiciuntur inferiores in adjutorio praepositorum. — Nichtsdestoweniger mögen auch diese Weihen göttlichen Ursprungs genannt werden, nämlich, wie Thomassin sich ausdrückt (Vet. et nov. discipl. 1, 2, c. 30, 4), in fonte suo ac origine, i. e. in diaconatu, von dem sie sich losgetrennt haben.

Nach der gesammten Lehre der Tradition ist die oberste der höheren Weihen, das sacerdotium, zweifach: das sacerdotium primi ordinis oder der episcopatus, und das sacerdotium secundi ordinis oder der presbyteratus, das Priesterthum im engern Sinne. Das Wort πρεσβύτερος, zunächst nomen aetatis, dann officii, bezeichnet zwar an und für sich und auch wohl im ursprünglichen Sprachgebrauch den Bischof sowohl als den einfachen Priester; aber im Laufe der Zeit wurde es mehr und mehr eingeschränkt zur Bezeichnung des einfachen Priesters. Das Wort ἐπίσκοπος (inspector cum jurisdictione) hingegen bezeichnet stets die höhere Stufe. Gegen Wiclif hat das Tridentinum (Sess. XXIII, c. 4) definirt, daß die Bischöfe den einfachen Priestern übergeordnet sind, und daß jenen allein die Macht zu firmen und zu weihen zukommt. Dieser Unterschied erhellt auch bereits aus denjenigen Stellen der heiligen Schrift, in welchen es heißt, daß die Bischöfe vom heiligen Geiste bestellt sind, die Kirche Gottes zu regieren (regere, Apg. 20, 28), daß sie in den Städten Priester bestellten (constituere presbyteros, Tit. 1, 5), daß sie durch Handauflegung Priester weihten (manus imponere, 1 Tim. 5, 22), endlich daß sie die Anklagen gegen einen Priester entgegennahmen (adversus presbyterum accusationem recipere, 1 Tim. 5, 19). Ebenso drücken sich die Väter aus. Ignatius (Ep. ad Eph. 4) fordert auch von den Priestern, daß sie mit den Bischöfen vereint seien wie die Saiten mit der Cither, und daß sie den Bischof ansehen ut ipsum Dominum, und erklärt (Ep. ad Smyrn. 8), daß es non licet sine episcopo neque baptizare neque agapen celebrare. Der Irrlehrer Aërius behauptete, daß Bischöfe und Priester μία τάξις seien. Dieses Dogma nennt Epiphanius (Haer. 75, 4; vgl. ib. 3) stoliditatis plenissimum und erklärt dann die Hauptprärogative des Bischofs dahin, daß, während der Priester (durch die Taufe) Kinder geistigerweise zeugt, der Bischof allein (durch die Weihe) Väter erzeugen könne. Zwar könnte es scheinen, als ob der hl. Hieronymus (In Tit. 1, 7; Ep. 69 et 146) einen wesentlichen

Unterschied zwischen Priester und Bischof nicht anerkenne; allein auch er bezeugt (Ep. 146), daß die Macht zu weihen nur dem Bischof zusteht, und erklärt ausdrücklich (Contra Joa. Hieros. 37), daß der Bischof der mittens, der Priester der missus sei, und daß nur grobe Unwissenheit, die dem Schiffbruch im Glauben nahekomme, diesen Unterschied läugnen könne. — Aus dem Gesagten geht wohl auch hervor, daß der Vorrang der Bischöfe vor den einfachen Priestern nicht etwa bloß von der Kirche eingeführt, sondern juris divini ist. Dieß bezeugt auch bereits der hl. Clemens (Ep. I ad Cor. 42), indem er die durch die Apostel vorgenommene Aufstellung der episcopi (welche nach Ausweis der Tradition unterschieden sind von den einfachen Priestern) zurückführt auf „Befehle“, welche die „von Christus“ „nach dem Willen Gottes“ bestellten Apostel erhalten hätten (vgl. d. Art. Bischof). Drei Weihen also sind sicher von Christus selbst eingesetzt: der Episcopat, der Presbyterat und der Diaconat. Diese heißen daher ordines juris divini oder ordines im engern Sinne. In Bezug auf sie hat das Tridentinum (Sess. XXIII, can. 6) definirt: Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit.

Ordo dient, wie oben gesagt, auch als Bezeichnung für den Ritus, durch welchen jemand in einen bestimmten ordo eintritt. Jede der sieben ordines wird von der Kirche durch einen besondern Ritus verliehen, der um so reicher und feierlicher ist, je höher die betreffende Weihe selbst steht. Der Ritus, wie er in der lateinischen Kirche gebräuchlich ist, findet sich im Pontificale Romanum p. I; orientalische Riten bei Assemani, Cod. lit. l. 8; Morinus, De sacr. Eccl. ordinat. II, 314 sqq.; Denzinger, Rit. Orient. II, Wirceburgi 1864, 1 sqq. Die Zweckmäßigkeit dieses Ritus an sich ergibt sich aus der Zweckmäßigkeit des äußern Cultus überhaupt und der sacramentalen Riten insbesondere (vgl. S. Thom. 3, q. 60, a. 4 sq.; q. 61, a. 1; Catech. Rom., De sacr.). Der Sinn und die Bedeutung der Riten der einzelnen ordines entspricht der Gewalt, welche durch dieselben verliehen wird, und den Pflichten, welche der Geweihte übernimmt (vgl. S. Thom., Suppl. q. 37, a. 2; Catech. Rom., De sacr. ordin., und besonders das Pontificale Romanum). Unter allen Riten, durch welche die ordines hierarchici ertheilt werden, ragt die **Handauflegung** hervor. Von den Griechen wird sie nach dem Vorgange der heiligen Schrift (Apg. 6, 6; 13, 3. 1 Tim. 4, 14; 5, 22. 2 Tim. 1, 6) χειροθεσία oder χειροτονία genannt; obgleich letzteres Wort (extensio manuum) an und für sich und bei den Profanschriftstellern eigentlich von dem Act der Wahl zu einem Amte gebraucht wird, so findet es sich doch schon in den ältesten kirchlichen Denkmälern im Sinne von χειροθεσία gebraucht (vgl. Suicerus, Thesaur. s. v.). Die Handauflegung galt aber von jeher als so wesentlich bei dem Weiheritus, daß im ältesten Sprachgebrauche χειροθεσία und impositio manuum völlig gleichbedeutend mit ordinatio waren. Die Bedeutung der Handauflegung erklärt der hl. Thomas (3, q. 84, a. 4) also: Impositio manuum fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum, quo illi quibus manus imponuntur quodammodo per quandam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiae esse debet. Et ideo manus impositio fit ... in sacramento ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis ministeriis.

b. Des Genauern sind nun hier folgende Fragen zu behandeln: α. welchen der sieben ordines eine sacramentale Würde zukommt; β. welches das äußere Zeichen dieses sacramentum ordinis ist, γ. welches die Wirkungen desselben sind; δ. wer (vom dogmatischen Standpunkte aus) als Spender, wer als Empfänger eines ordo zu betrachten [illegible] — α. Daß der ordo überhaupt, also zum wenigsten der vorzüglichste unter den Weiheriten, [illegible] eigentlichsten Sinne des Wortes ein Sacrament ist, hat das Tridentinum, nachdem bereits das Concil von Lyon (1274) und Eugen IV. den ordo unter den sieben Sacramenten aufgezählt hatten, gegen die sogen. Reformatoren feierlich definirt (Sess. XXIII, can. 3): Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum: a. s. Die Sacramentalität des ordo wird nahegelegt durch folgenden theologischen Schluß: Propter quod unumquodque tale [illegible] illud magis; sed propter ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum: [illegible] ordo habet magis rationem, quod sit sacramentum quam alia (S. Thom., Suppl. q. [illegible] a. 3). — Der Beweis aus der heiligen Schrift [illegible] gibt sich aus folgenden Stellen. Der hl. Paulus schreibt 1 Tim. 4, 14: Noli negligere gratiam quae in te est, quae data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii; und 2 Tim. 1, 6: ... admoneo te ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. In diesen Worten erwähnt der Apostel eines äußern Zeichens, nämlich der Handauflegung, durch welches sowohl hier als an anderen Stellen (Apg. 6, 6; 13, 3. 1 Tim. 5, [illegible]) der Ritus bezeichnet wird, mittels dessen [illegible] zum Hierarchen geweiht wird. Dieses äußere Zeichen aber erscheint hier als Ursache der heiligmachenden Gnade; denn wenn auch das Wort χάρισμα, das der Apostel gebraucht, zumeist eine gratia gratis data bedeutet, so kann es doch [illegible] wärts (Röm. 5, 15. 1 Cor. 12, 31) [illegible]

die heiligende Gnade bezeichnen, und zwar um so eher, als hier ja mit dieser auch noch eine gratia gratis data, nämlich der character, verliehen wird. Ja hier bedeutet das Wort sicher heiligende Gnade, da mit den Worten quae in te est eine an und für sich dauernd der Seele innewohnende Gnade bezeichnet wird; da ferner die Gnade als solche dargestellt wird, welche, nachdem sie empfangen ist, vernachlässigt (negligi) werden kann; da sie drittens, wenn sie vernachlässigt worden ist, einem unter der Asche glimmenden Feuerfunken gleich wieder angefacht und erweckt (ἀναζωπυρεῖν) werden soll; da sie endlich im Folgenden (V. 7) erklärt wird als spiritus virtutis, et dilectionis, et sobrietatis, worunter sicher nicht bloß eine gratia gratis data verstanden werden kann. Diese Gnade erscheint hier schließlich als unmittelbare Wirkung jenes äußern Zeichens; denn es heißt ausdrücklich, daß sie verliehen wird per impositionem manuum. Dieß alles aber beweist, daß jener Weiheritus ein Sacrament im eigentlichen Sinne des Wortes ist. — Der Traditionsbeweis läßt sich erbringen zunächst aus den Ritualien aller christlichen Kirchen bis zur Reformation; selbst diejenigen Secten, welche bereits im 5. Jahrhundert von der römischen Kirche sich getrennt haben, führen den ordo unter den sieben Sacramenten auf. Die Väter nennen den ordo ausdrücklich Sacrament und stellen ihn als solches auf gleiche Linie mit anderen Riten, deren Sacramentalität auch die Reformatoren anerkennen; so schreibt der hl. Augustinus (C. ep. Parm. 2, 13, 28): Utrumque sacramentum est, ... illud cum baptizatur, istud cum ordinatur. Die Väter lehren, daß der ordo heiligende Gnade verleiht ([Spiritus plenitudinem] quae maxime in ordinationibus operatur; Innoc. I, Ep. 24. Ordinationes sine tali [Spiritus s.] descensu fieri non est possibile; Chrys. De resurr. 8. Invisibili quadam vi ac gratia invisibilem animam in melius transformatam gerens; Greg. Nyss. Or. in bapt. Chr. Ut ... dignatio coelestis gratiae gignat antistitem; Leo Magn. Sermo 3 de natali ipsius). Gegen die Donatisten nehmen die Väter als auch von diesen zugegeben die Sacramentalität des ordo an und erklären, daß derselbe ebenso wie die Taufe consecratione quadam verliehen wird, so daß er selbst demjenigen nicht verloren geht, welcher aus der Kirche ausscheidet, und deßhalb auch bei der Rückkehr nicht wieder gespendet wird. So schreibt der hl. Augustinus (De bono conjug. 24 [32]): Manet in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente. — Freilich herrscht über die Frage, welchen von den sieben ordines der Charakter der Sacramentalität zukommt, bis heute unter den Theologen noch Meinungsverschiedenheit. Alle erkennen an, daß der presbyteratus ein Sacrament ist. Es ergibt sich dieß auch klar aus der Lehre des Tridentinums durch folgende Schlußfolgerung. Wenigstens Ein ordo ist sicher ein Sacrament (Sess. XXIII, can. 3). Nun ist aber das sacerdotium, welches die Macht zu consecriren und zu absolviren verleiht (can. 1), also der presbyteratus, der apex des ordo, und die übrigen ordines sind gleichsam nur Stufen, welche zu ihm hinaufführen (can. 2). Durch dasselbe wird ferner der heilige Geist mitgetheilt, und es ist keineswegs wirkungslos, wenn der Bischof bei der Weihe spricht: Accipe Spiritum sanctum; durch dasselbe wird weiter der Charakter verliehen, so daß derjenige, welcher einmal Priester geworden ist, nicht wieder Laie werden kann (can. 4). Dieß alles beweist, daß der presbyteratus ein Sacrament ist. Hinsichtlich des episcopatus läugneten die meisten der älteren Scholastiker, daß er ein Sacrament sei; der hl. Thomas selbst erklärt (4 Sent. dist. 24, c. 3, a. 2), daß der episcopatus zwar ein ordo sei, secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum, aber nicht secundum quod ordo est sacramentum. Es hatte dieß wohl darin seinen Grund, daß man einerseits nicht hinreichend auf die alte Tradition der Kirche Rücksicht nahm und andererseits die Beziehung des sacerdotium zur Eucharistie zu sehr betonte. Jetzt aber nehmen alle Theologen den sacramentalen Charakter auch des episcopatus als sicher an, und sie begründen denselben damit, daß durch den ritus episcopatus die geistliche Macht zu firmen und zu weihen ertheilt wird; daß der Bischof diese Macht behält, auch wenn er seines Amtes entsetzt ist; daß endlich dem Bischofe durch die Weihe der heilige Geist verliehen wird (vgl. Conc. Trid. Sess. XXIII, can. 4), d. h. nach dem seit der Controverse mit den Donatisten feststehenden kirchlichen Sprachgebrauche durch Eingießung der heiligmachenden Gnade. Auch der Diaconat ist sicher ein Sacrament. Vor dem Tridentinum läugneten dieß nur wenige; von den nachtridentinischen Theologen niemand. Oben ist bereits nachgewiesen worden, daß der Diaconat göttlicher Einsetzung ist; daß aber auch er die heiligmachende Gnade verleiht, erhellt aus den Worten, welche dem zu weihenden Diacon gesagt werden: Accipe Spiritum sanctum, welche, wie das Tridentinum definirt, keineswegs wirkungslos sind. Was endlich den Subdiaconat sowie die vier niederen Weihen betrifft, so war nach dem Zeugnisse des hl. Thomas (Suppl. q. 35, a. 2) die gewöhnlichere Ansicht seiner Zeit, daß sie alle Sacramente seien. Von späteren Theologen huldigen dieser Ansicht wenigstens als der wahrscheinlichern Bellarmin (De sacr. ord. 1, 7. 8), Estius (In 4 Sent., dist. 24, § 8), Billuart (Tract. de sacr. ordinis, Diss. 1, a. 3) und Andere; von neueren vertheidigt sie unter Anderen Gloßner (Dogmatik II, Regensburg 1874, 431) und neigt ihr zu Egger (Enchirid. theol. dogm. spec., 3. ed. Brix. 1894, n. 644); Vasquez und Andere hielten nur den Subdiaconat für sacramental, nicht aber die

niederen Weihen (vgl. Benedict. XIV, De syn. dioec. 8, 9, 4). Jedoch hat die entgegengesetzte Ansicht, nach welcher weder Subdiaconat noch die niederen Weihen wahre Sacramente sind, seit dem Tridentinum immer mehr an Verbreitung gewonnen und ist in der Gegenwart fast allgemein angenommen. Der Grund für diesen Umschwung der Ansichten ist besonders die durch sorgfältigere historische Forschung gewonnene Ueberzeugung, daß diese ordines, wenngleich sie seit den ersten Zeiten der Kirche in Uebung sind, doch als solche von der Kirche selbst eingeführt wurden, wie sie ja auch seit wenigstens anderthalb Jahrtausenden nicht alle in der griechischen Kirche vorhanden sind, ohne daß man dieser daraus einen Vorwurf gemacht hätte (vgl. Morinus l. c. III, Ex. 11, 1 [III, 152 sqq.]). Si vero, sagt Benedict XIV. (De syn. dioec. 8, 9, 6), adinventi et constituti sint ab Ecclesia, non poterunt sane veram participare rationem sacramenti, ad quod de novo instituendum sola Ecclesiae auctoritas non protenditur; was ja auch das Tridentinum selbst andeutet, indem es definirt, daß der ordo ein a Christo Domino eingesetztes Sacrament ist. Allerdings sind diese Weihen deßhalb doch noch keine bloßen Cerimonien. Es sind vielmehr Sacramentalien (sacramenta minora), die durch das Gebet der Kirche auf die zu Weihenden die actuelle Gnade Gottes zur würdigen Verwaltung des anvertrauten Amtes herabrufen. Schließlich sei noch bemerkt, daß, wenn auch mehrere Weihen an der Würde des Sacramentes theilhaben, es trotzdem nur Ein sacramentum ordinis gibt; denn wie der hl. Thomas (Suppl. q. 37, a. 1 ad 2) bemerkt, ist das sacramentum ordinis nicht etwa ein totum universale, das sich in einzelnen Individuen verwirklicht findet, noch auch ein totum integrale, das in seine Theile zerlegt wird, sondern ein totum potestativum, d. h. die volle Wesenheit des sacramentum ordinis besteht nur in Einem ordo, während die übrigen ordines bloß einen Antheil an demselben enthalten.

β. Auch in Bezug auf das äußere Zeichen des Weihesacramentes ist Einzelnes gewiß, Anderes zweifelhaft. In Folgendem ist nur Rücksicht genommen auf diejenigen Weihen, deren sacramentale Würde sicher ist. — Nach dem Concil von Trient (Sess. XIV, c. 3 De sacr. extrem. unct.) werden die Priester geweiht per impositionem manuum. Das Concil von Florenz (Decr. pro Arm., bei Denzinger, Enchir. n. 596) bezeichnet als Materie des Weihesacramentes illud per cujus traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino, et patenae cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri evangeliorum dationem; als Form nennt es die Worte, welche die Ueberreichung dieser instrumenta begleiten. Aus diesen Zeugnissen sowie aus der Praxis der lateinischen Kirche ergibt sich, daß praktisch beides nothwendig ist, die Handauflegung des Bischofs und die Uebergabe der instrumenta, so zwar, daß, falls eines von beiden gefehlt hätte, die Weihe bedingungsweise wiederholt werden müßte. Theoretisch hingegen gibt es auf die Frage, was strenge zur Wesenheit des sacramentalen Ritus gehört, drei verschiedene Antworten. Die älteren Theologen seit dem 11. Jahrhundert hielten wegen der Erklärung des Florentinums die Uebergabe der instrumenta allein für wesentlich; doch hat diese Ansicht seit dem Tridentinum kaum mehr einen nennenswerthen Vertheidiger. Seither glaubten nämlich die Einen, daß zugleich mit jener Uebergabe auch die Handauflegung das Wesen des sacramentalen Ritus ausmache; die Anderen, und zwar weitaus die meisten Neueren, daß die Handauflegung allein wesentlich Materie sei. Letztere Ansicht ist hinreichend begründet. Die inneren Gründe dafür sind folgende. Vor dem 10. Jahrhundert findet sich stets nur die Handauflegung als wesentlich erwähnt (vgl. z. B. Clem. Rom. Recogn. 3, 66); die griechische Kirche wendet bloß die Handauflegung an (vgl. Denzinger, Rit. Orient. I, 136 sq.); die ersten Diacone wurden sicher nicht durch Ueberreichung des Evangelienbuches geweiht, da dieses damals noch nicht vorhanden war; man wird aber nicht leicht zugeben können, was Einige behaupten, Christus habe seiner Kirche die Macht verliehen, nach Gutdünken die Materie dieses Sacramentes mit der Zeit zu verändern. Eugen IV. (Decr. pro Arm.) wollte übrigens auch keineswegs definiren, was durchaus wesentlich zum Weiheritus sei, sondern er erwähnte der instrumenta bloß deßhalb, weil er die Armenier, welche die Handauflegung bereits hatten, hinsichtlich des ganzen Ritus zur Gleichförmigkeit mit der lateinischen Kirche hinführen wollte (vgl. Bened. XIV., De syn. dioec. 8, 10, 2 sqq.). — Bei der Priesterweihe findet eine dreimalige Handauflegung statt: die erste seitens des Bischofs und der anwesenden Priester ohne begleitende Worte, die zweite zugleich mit dem Gebete des Bischofs, die dritte nach der Communion. Zum vollständigen Ritus gehören alle, zum Wesen aber wohl nur die zweite. Das Gebet, welches der Bischof bei dieser zweiten Handauflegung spricht, ist dann die Form des Sacramentes.

γ. Die Wirkung des Weihesacramentes ist eine doppelte. Zunächst wird durch dasselbe das augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister, verliehen (s. Decr. pro Arm., bei Denzinger l. c.). Diese Vermehrung der heiligmachenden Gnade (zugleich mit entsprechenden wirklichen Gnaden) ist nothwendig, sowohl weil zur erlaubten Spendung der Sacramente, wozu der ordo eingesetzt ist, die Gnade nicht weniger erforderlich ist als zum Empfange der Sacramente der Lebendigen, als auch insbesondere, weil zur Ausübung der Functionen des ordo eine bonitas excellens gefordert wird (vgl. S. Thom. Suppl. q. 35, a. 1). Ferner prägt das Weihesacrament einen sacramentalen Charakter, d. h. signum quoddam spirituale et indelebile (Conc.

Trid. Sess. VII, can. 9) ein. Die Wahrheit des Weihecharakters ist de fide (vgl. Conc. Trid. l. c.) und ergibt sich klar aus der Controverse der Väter mit den Donatisten. So schreibt der hl. Augustinus (C. ep. Parm. 2, 28): Sicut baptismus in eis (den vom Schisma zurückkehrenden Bischöfen), ita ordinatio mansit integra: quia in praecisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est, non in sacramentis, quae ubicunque sunt, ipsa sunt. Wirklich hat die Kirche wegen dieses character indelebilis auch in den außerhalb der Kirche richtig Geweihten das Weihesacrament anerkannt und nie dessen Wiederholung gestattet; fand bei der Rückkehr solcher Häretiker eine impositio manuum statt, so war sie nicht sacramental, sondern bloß reconciliatorisch (vgl. Zeitschr. für kathol. Theologie XVII [Innsbruck 1893], 96 ff.). Dieser Charakter ist dem ordo so wesentlich, daß der hl. Thomas (Suppl. q. 34, a. 2) geradezu erklärt, quod character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis. Dieser Charakter ist eine qualitas animae, und zwar nach dem hl. Thomas (4 Sent., dist. 4, q. 1, a. 1) eine potentia, wodurch der Geweihte schlechthin befähigt wird, Träger und Spender der ihm übertragenen geistigen Vollmachten zu sein. Seine specielle Bedeutung liegt somit darin, daß er, wie der Catech. Rom. (De sacr.) lehrt, tum potestatem sacramenta conficiendi et ministrandi conjunctam habet, tum eorum, qui ejusmodi potestate praediti sunt, a reliquo fidelium coetu distinctionem ostendit (vgl. d. Art. Charakter). — Die hierarchische Macht, welche mit dem ordo verliehen wird, ist zweifacher Art: potestas ordinis und potestas jurisdictionis. Da nämlich die Menschen nach dem Willen Christi in der Kirche ihr übernatürliches Ziel durch die Gnadenmittel, insbesondere die Sacramente einerseits und ihre eigene Mitwirkung andererseits, erreichen sollen, so hat Christus seinen Hierarchen sowohl die Macht verliehen, die Sacramente zu verwalten, als auch die Macht, die Gläubigen in wirksamer Weise (durch Gesetz, Urtheil und Strafe) zu ihrem Ziele hinzulenken; die erstere Gewalt heißt potestas ordinis, die andere potestas jurisdictionis. Die potestas ordinis ist, wie schon das Wort besagt, nächster Ausfluß des ordo, und zwar der einzelnen ordines nach Maßgabe ihrer Bedeutung, und ist bei den ordines, welche einen character einprägen, also beim Episcopat, Presbyterat und Diaconat, wie jener selbst unverlierbar; die potestas jurisdictionis steht in loserer Beziehung zum ordo selbst, unterstellt aber wenigstens den durch die Tonsur verliehenen Stand des Klerikers.

3. Der ordentliche Spender aller heiligen Weihen ist nur der Bischof (Decr. pro Arm., ei Denzinger l. c.). Spender der Weihen des Episcopats, des Presbyterats und des Diaconats nach dem Catech. Rom. auch des Subdiaconats) kann nach dem Zeugniß der Väter und aller Sacramentarien überhaupt nur der Bischof sein; eine angebliche Bulle Innocenz' VIII. vom Jahre 1489, wodurch auch einigen Cistercienseräbten die Vollmacht, den Diaconat zu verleihen, gewährt erscheint, ist nach dem Urtheil der Kritiker unächt (vgl. Phillips, Kirchenr. I, 339 f.). Die übrigen Weihen vom Diaconat (jedenfalls vom Subdiaconat) abwärts kann jedoch, wie es aus der Praxis der Kirche auch in neuerer Zeit feststeht, mit besonderer Vollmacht des Papstes auch ein einfacher Priester spenden (vgl. Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 10 De ref.; Bened. XIV., De synod. dioec. 2, 11, 8). Ueber die kirchenrechtlichen Bestimmungen betreffs des Spenders dieser Sacramente s. d. Art. Ordination. Schon in der Apostelgeschichte (6, 5 f.) bei der Wahl der ersten Diaconen und später öfter tritt auch das Volk bei den Weihen thätig auf, aber keineswegs als Spender derselben, sondern nur, um Zeugniß über den zu Weihenden abzulegen. Das Tridentinum hat daher auch ausdrücklich definirt (Sess. XXIII, can. 7): Si quis dixerit ... ordines ab ipsis [episcopis] collatos sine populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione irritas esse: a. s. — Hinsichtlich des Empfängers der Weihe ist gültiger und erlaubter Empfang zu unterscheiden. Zum gültigen Empfange ist erforderlich, daß der zu Weihende männlichen Geschlechtes (wahrscheinlich de jure divino) und getauft ist, sowie daß er seine Einwilligung gibt (wenn es sich um Erwachsene handelt; denn nach dem Catech. Rom. würde das Weihesacrament auch Kindern gültig gespendet werden). Zum erlaubten Empfang ist erforderlich: Beruf von Gott, reine Meinung, rechtschaffenes Leben und (für das Sacrament) Gnadenstand; ferner Erfüllung der vom Kirchenrecht weiterhin aufgestellten Bedingungen (s. d. Art. Ordination) und der feste Wille, alle Verpflichtungen eines Ordinirten (Tragen der kirchlichen Kleidung und der Tonsur; für die höheren Weihen tägliches Beten der kirchlichen Tagzeiten [Brevier] und Cölibat) getreu zu erfüllen (vgl. Conc. Trid. Sess. XIV, c. 6 De ref.; Sess. XXIII, c. 13. 14 De ref.). [Einig.]

2. Ordo als allgemeine Bezeichnung für den Stand der Ordensleute, s. d. Art. Orden, geistlicher.

Orebiten (Horebiten), s. Husiten VI, 484.

Oregio, Augustin, s. Benevent II, 376.

Orens, s. Orientius.

Oresiesis, s. Orsiesius.

Oresmus, Nicolaus, humanistischer und theologischer Schriftsteller, Bischof von Lisieux, war geboren zu Caen, studirte an der Universität zu Paris und wurde daselbst 1355 Vorsteher des Collegs von Navarra. Nachdem er der Reihe nach verschiedene kirchliche Würden bekleidet hatte, wählte König Johann ihn nach der gewöhnlichen Angabe zum Lehrer des Dauphin (des spätern Karl V.); Meunier (s. u.) 24 ss. glaubt jedoch hierin einen durch alle Biographien weiter geschleppten Irrthum

constatiren zu müssen. Oresmus genoß auch später noch, nachdem er (1377) Bischof von Lisieux geworden, das besondere Vertrauen des Königs, der gerne seinen Rathschlägen folgte. Der Bischof starb im J. 1382. Oresmus gehörte zu den gutgesinnten Theologen jener Zeit und trat mit Eifer gegen die kirchlichen Unordnungen auf. Beweis dafür war eine Rede, die er bei Gelegenheit einer Gesandtschaft an Papst Urban V. zu Avignon (1363) vor dem Cardinalscollegium hielt. Auch seine Gelehrsamkeit war eine große und anerkannte. Von seinen zahlreichen Schriften (s. die Aufzählung bei Fabricius-Mansi, Biblioth. lat. V, Florent. 1858, 119 sq.) mögen hier genannt werden: Aristotelis Politica et Oeconomica cum glossematibus gallice versa, Lut. 1486; Decem libri ethicorum Aristotelis et plures libri Ciceronis et aliorum auctorum gallice versi, ib. 1488; theologischen Inhalts waren besonders der Liber de Antichristo etc. (bei Martène et Durand, Veterum scriptt.... amplissima collectio IX, Par. 1733, 1273 sqq.), sowie zahlreiche Predigten. Irrthümlich ist ihm von Vielen eine Uebersetzung der Bibel in's Französische zugeschrieben worden, welche sich auf der Pariser Nationalbibliothek befindet (vgl. Rich. Simon, Hist. des versions du N. Test. c. 28 [éd. Rotterdam 1690, 322]). Schriften des Oresmus über mathematische Gegenstände (De sphaera, De latitudine formarum u. a.) sind nur zum Theil gedruckt; einen Tractat über die erste Erfindung des Geldes gab z. B. Wolowski neu heraus (lateinisch und französisch mit Noten, Paris 1864); ebenso Kurtze den Algorismus proportionum nach einer Handschrift der Thorner Gymnasialbibliothek (s. l. et a. [dem Thorner Gymnasium gewidmet 1868]). (Vgl. Moréri, Diction. s. v.; Nouv. Biogr. gén. XXXVIII, 776 s.; Meunier, Essai sur la vie et les ouvrages de Nic. Oresme, Paris 1857; zahlreiche Literaturangaben bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.) [A. Esser.]

Orgel (vom griechischen ὄργανον) bezeichnete als musikalischer Ausdruck ursprünglich jedes Musikinstrument. In diesem Sinne braucht es der hl. Hieronymus Ep. [107] ad Laetam: Virgo surda sit ad organa ... tibia, lyra, cithara cur facta sint, nesciat (vgl. auch Aug. Enarr. in Ps. 56, n. 16). In der Vulgata gibt derselbe Heilige damit das hebräische עוּגָב oder עֻגָב wieder (Gen. 4, 21. Job 21, 12; 30, 31; Ps. 150, 4), was insofern ganz zutreffend ist, als die Hirtenflöte (Pansflöte) und die Sackflöte gewissermaßen die Urformen der Orgel sind. Schon Cassiodor (In ps. 150, bei Migne, PP. lat. LXX, 1052 sq.) beschreibt unter dem Namen organum ein Instrument, welches genau unserer heutigen Orgel entspricht.

1. Orgeln, wenn auch allereinfachster Construction, waren den Culturvölkern des Alterthums nicht unbekannt. Die מַשְׁרוֹקִיתָא und מַגְרֵפָה der Hebräer waren, wenn man den talmudischen Nachrichten Glauben schenken darf, orgelartige Instrumente. Die alten Griechen und Römer hatten Wasserorgeln (ὑδραυλίς [von ὕδωρ und αὐλός], organum hydraulicum), welche der Mechaniker Ktesibius (um 170 v. Chr.) wahrscheinlich als eine Verbesserung der pneumatischen Orgel erbaute (s. Athenaeus, Deipnosoph. 4, 75 [rec. Dindorf., Lipsiae 1827]). Das Wasser hatte den Zweck, die eingeführte Luft zu reguliren. Diese wurde durch Blasebälge in einen Behälter getrieben, der theilweise in Wasser stand und ging von dort aus erst in die Windlade. Das Wasser diente also dazu, die Stöße aufzunehmen. Bei den Römern war die Wasserorgel als Luxusgegenstand sehr beliebt. Der Kaiser Nero besaß deren mehrere. Tertullian beschreibt sie in seinem Buche De anima (c. 14), nennt aber den Archimedes (gest. 212 v. Chr.) als Erfinder. Eine Abbildung gibt das Nenniger Mosaik (s. Wilmowsky, Die römische Villa zu Nennig, Bonn 1864, Taf. 1). In den Kirchen konnten diese Instrumente keine Verwendung finden, weil das Wasser im Winter bei großer Kälte gefror und im Sommer bei starker Hitze verdunstete. Aus diesem Grunde mußten sie auch bald wieder allgemein den pneumatischen Orgeln weichen. Die Reliefs an dem unter Theodosius dem Großen (gest. 395) in Constantinopel errichteten Obelisken zeigen eine pneumatische Orgel von 15 Pfeifen, 2 Windsäcken und 12 Blasebälgen (Fétis, Hist. gén. de la Musique IV, Paris 1874, 499). Im Museum zu Arles finden sich an zwei antik geformten Sarkophagen aus der gallisch-römischen Zeit zwei pneumatische Orgeln abgebildet (Fétis l. c. 495). Dagegen ist es ein Irrthum, daß man die hl. Cäcilia mit einer Orgel abbildet; die Stelle im Officium Cantantibus organis etc., welche dazu Veranlassung gab, heißt bloß „beim Klange der Instrumente", unter welchen die Heilige in das Haus ihres Bräutigams geleitet wurde.

2. Die christlichen Schriftsteller der ersten sieben Jahrhunderte berichten nichts von einem Gebrauch der Orgel in der Kirche, obwohl sie mehrfach dieses Instrument erwähnen. Die Nachricht Platina's (De vitis Pontificum, ed. Colon. 1540, 96), daß Papst Vitalian (657—672) die Orgel in die Kirche eingeführt habe, ist nicht ganz unwahrscheinlich, wenn nicht etwa unter organa andere Blasinstrumente zu verstehen sind. — Zu den Franken kam jedoch die Kenntniß der Orgel nicht aus Italien, sondern aus dem Orient. Wie Einhart (Annales ad a. 757, in Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 141) berichtet, erhielt Pipin der Kurze vom byzantinischen Kaiser Constantin Kopronymus eine Orgel zum Geschenk. Kaiser Karl der Große ließ nach diesem Muster eine solche für das Münster in Aachen bauen, welche Walafrid Strabo (gest. 849) in begeisterten Versen beschreibt; sie wird aber bei der Zerstörung des Münsters durch die Normannen (881) mit zu Grunde gegangen sein. Von Aachen aus mag sich die Kenntniß der

Orgelbaukunst in Deutschland weiter verbreitet haben, und zwar zunächst durch kunstverständige Mönche in den Klöstern. Der genannte Walafrid Strabo gibt uns Auskunft über den liturgischen Gebrauch der Orgel im Kloster Reichenau, wo er in den Jahren 816—825 Unterricht in der Musik erhalten hatte (vgl. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 3. Aufl., Landshut 1880, 423). Aus dem 10. Jahrhundert ist eine Anleitung zum Bau einer ganzen Orgel vorhanden (Schubiger, Musikal. Spicilegien über das liturg. Drama u. s. w. [Publication älterer prakt. und theoret. Musikwerke V], Berlin 1876, 81 ff.). In St. Gallen schrieb Notker Labeo (s. d. Art.) einen Tractat über die Mensur der Orgelpfeifen. Aus diesen Notizen kann man erkennen, wie eifrig in Deutschland die Kunst des Orgelbaues gepflegt wurde, und es wird erklärlich, daß Papst Johannes VIII. um 873 sich vom Bischof Anno von Freising eine Orgel „der besten Art" und einen tüchtigen Orgelbauer erbat (Mabillon, Annales O. S. B. II, Lucae 1739, 169). Die alte Bischofsstadt Freising war also schon früh im Besitze einer Orgel. Nach der Aussage des Prätorius (Syntagma musicum II, Wolffenbüttel [sic] 1618, 93) befanden sich zu seiner Zeit Reste von Orgeln aus dem Anfange des 11. Jahrhunderts unter Anderem zu Halberstadt und in der St. Paulskirche in Erfurt. Auch die Klosterkirche auf dem Petersberg bei Halle hatte eine Orgel, welche 1200 durch Brand zerstört wurde. Für das Jahr 1230 ist eine Orgel in der Münsterkirche zu Bonn nachweisbar. Ohne Zweifel werden auch die anderen Cathedralen und Münsterkirchen in Deutschland im 13. und 14. Jahrhundert mit Orgeln versehen worden sein, denn im Jahre 1426 konnte Felix Hemmerlin (s. d. Art.) schreiben, daß nach der löblichen und durch ganz Deutschland schon lange eingeführten Sitte fast alle Kirchen, insbesondere die Cathedral- und Collegiatkirchen, mit melodischen Orgelwerken geziert seien (Schubiger 80). — In England stand um das Jahr 980 in der Benedictinerabtei Winchester eine große Orgel. Dieselbe hatte oben 12 und unten 14 Blasebälge, die von 70 kräftigen Männern gezogen oder getreten werden mußten. Aus diesen ging der Wind in 400 Pfeifen. Zwei Organisten, von denen jeder sein eigenes Alphabet regierte, spielten dieselbe (Mabillon, AA. SS. O. S. B. Saec. V, 630 sq.). Eine andere Orgel stand in der Kirche des Klosters Ramsey (Mabillon ib. 756). In Schottland dagegen eiferte der Cistercienserabt Aelred, ein Schüler des hl. Bernhard, gegen den Gebrauch der Orgel (Speculum caritatis 2, 23, bei Migne, PP. lat. CXCV, 571 sq.). — In Italien stand im 10. Jahrhundert das Kloster Bobbio (Ligurien) im Rufe, gute Orgeln zu bauen. Abt Gerbert daselbst, nachmals Papst Silvester II. (gest. 1003), soll nach Prätorius (l. c. II, 92) ein geschickter Orgelbauer gewesen sein. Auch das Kloster der Stadt Grado besaß eine alte Orgel, deren Windlade sich im Besitze Zarlino's befand. Ebenso befand sich eine Orgel in der Klosterkirche zu Cava (im Salernitanischen), welche bei Gelegenheit der Kirchweihe, die Papst Urban II. (1088—1099) vornahm, gespielt wurde (AA. SS. Boll. Mart. I, 336). Muratori behauptet, daß seit der Einführung der Orgel in die Kirche der Besuch des Gottesdienstes in auffallender Weise zugenommen habe (Antiq. Ital. IV, Mediol. 1741, 777). — In Frankreich war die Orgel in einzelnen Kirchen schon im 10. Jahrhundert bekannt. Ende des 11. Jahrhunderts war eine solche in der Abtei Fécamp im Gebrauch; Baldrik, Erzbischof von Dol in der Ober-Bretagne (gest. 1130), spricht sich in einem Schreiben an die Brüder dieses Klosters sehr lobend über das Orgelspiel aus und benutzt diese Veranlassung, die Orgel gegen ihre zahlreichen Gegner in Schutz zu nehmen (Gerbert [s. u.] II, 143 sq.). Eine Synode ad vallem Guidonis (Laval; 1242) im Bisthum Le Mans spricht von den Orgeln als in den Kirchen gebräuchlichen Instrumenten (Harduin VII, 349). Doch blieb in einigen Gegenden die Opposition gegen die Kirchenorgeln lange mächtig; zu Lyon wurde sogar erst in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts durch den Cardinal-Erzbischof Bonald die Orgel in die Kirche eingeführt. Die griechische Kirche bedient sich bis heute noch nicht der Orgel, ebenso wenig die sixtinische Kapelle in Rom. Auch einzelne Orden, z. B. die Karthäuser, schließen sie von ihren Klöstern aus. — Im 14. und 15. Jahrhundert nahm die Aufnahme der Orgel in die Kirche so zu, daß zur Zeit der Reformation fast alle Kirchen mit Orgeln versehen waren.

Einen wichtigen Fortschritt in der Orgelbaukunst bezeichnet die Erfindung des Pedals, welche von Ludwig de Vaelbeke in Brabant (gest. 1312) gemacht sein soll (R. Schlecht, Gesch. der Kirchenmusik, Regensburg 1871, 103). In Deutschland fand man beim Abbruch einer alten Orgel in Beeskow bei Frankfurt a. d. O. zwei Principalpfeifen des Pedals mit der Jahreszahl 1418 (s. [Chrysanders] Jahrbücher f. musikalische Wissenschaft II, Berlin 1867, 69). Das Verdienst Bernards des Deutschen, der von 1445—1459 Organist an der St. Marcuskirche in Venedig war und der bisheran für den Erfinder des Pedals galt, wird also darauf zu beschränken sein, daß er den Gebrauch des Pedals in Venedig eingeführt hat.

3. Die ältesten Orgeln hatten eine leichte Spielart. Später, als die Instrumente immer größer und die Mechanik complicirter wurde, mögen einzelne Orgeln schwer zu spielen gewesen sein. Die vielverbreitete Ansicht jedoch, daß die Orgeln des Mittelalters wegen ihrer breiten, schwer beweglichen Tasten durchweg nur mit Fäusten oder Ellenbogen zu bearbeiten gewesen seien (daher der Ausdruck „die Orgel schlagen", organum pulsare), hat P. Anselm Schubiger in das Reich der historischen Irrthümer verwiesen (Monatshefte für Musik-

geschichte I [1869], 127 ff.). Ein Uebelstand bei der Orgel war es bis in das 14. Jahrhundert, daß alle auf der Windlade stehenden, zum gleichen Tone gehörenden Pfeifen beim Niederdrücken der Taste erklangen. Vereinzelt mögen hie und da Versuche zur Hebung dieses Uebelstandes angestellt worden sein; gänzlich beseitigt wurde er jedoch erst durch die Erfindung der Springlade, welcher bald die der Schleiflade folgte. (Als älteste ihm bekannte nennt Werkmeister irrthümlich eine von M. Agricola im J. 1442 angefertigte.) Nun erst war es möglich, die Pfeifen nach ihrem Charakter zu ordnen und auszubilden. Diese Arbeit fiel dem 16. Jahrhundert zu. Man erfand die Principalflöten und Gambenstimmen, die Rohrwerke, Gedackte u. s. w. Ueber die weitere Vervollkommnung der Orgel, die Anwendung der gleichschwebenden Temperatur und des Chortons, die Windwage, das Vogler'sche Simplificationssystem und die in neuerer Zeit sich überstürzenden Verbesserungen gibt nähere Auskunft J. J. Seidel, Die Orgel und ihr Bau, 4. Aufl., besorgt von B. Kothe, Leipz. 1887.

4. Der Platz für die Orgel in der Kirche ist weder durch das Herkommen noch durch Vorschriften bestimmt; er richtete sich früher durchweg nach dem praktischen Bedürfnisse. Anfänglich stand sie im Chorraum, und zwar im Presbyterium oder Unterchor an der Nordseite, oder oben auf dem Lettner, weil sie hier am besten dem Chorgesange dienen konnte. Seit dem 13. Jahrhundert findet man in bedeutenderen Kirchen sogar zwei Orgeln, eine kleinere zur Begleitung des Chorgesanges und eine größere am Ende des Mittelschiffes auf einer Empore über dem westlichen Eingange. So beschreibt der jüngere Titurel die Orgeln in den Tempeln des heiligen Gral. Die Orgel stand aber in älteren Kirchen auch wohl an einer Seite des Langhauses über den Arcaden, so in der Marienkirche in Dortmund eine interessante Orgel aus dem 15. Jahrhundert, ebenso im Münster zu Straßburg (s. Lübke, Vorschule zum Studium der kirchlichen Kunst, 6. Aufl., Leipz. 1873, 189). In neuerer Zeit dient die Orgel besonders auch zur Begleitung des Volksgesanges, und ihr bester Platz ist deßhalb auf einer Empore der dem Chor gegenüber liegenden Giebelseite. Dabei ist jedoch Sorge zu tragen, daß das Giebelfenster nicht verdeckt wird, was durch Theilung des Orgelwerkes bewerkstelligt werden kann. Das Orgelgehäuse muß sich in Aufbau und Zierat nach den architektonischen Formen der Kirche richten. Zweckmäßig wird auf die genannten Punkte schon beim Plan-Entwurf zu einer Kirche Rücksicht genommen. Für die liturgische Einweihung der Orgel zum kirchlichen Gebrauch findet sich ein Formular im Anhang zur editio typica des Rituale Romanum.

5. Das Orgelspiel war anfänglich jedenfalls primitiver Art. Vermuthlich gab die Orgel nur den Ton zu den Gesängen des Chors und des Priesters an, spielte vielleicht auch die Melodien mit. Möglich ist, daß nach Art des Hucbald'schen Organum (vgl. d. Art. Musik VIII, 2036) die Mixtur der Orgel die Oberquinte und höhere Octav der Melodien miterklingen ließ. Später wird man auf die Orgel den sogen. Discantus (s. oben VIII, 2038) übertragen haben. Als das Instrument sich vervollkommnete, machte mit dem Aufkommen der Mensuralmusik und der Entwicklung des Contrapunktes das Spiel immere größere Fortschritte. Es lehnte sich an die polyphonen Gesangscompositionen an und versah dieselben an gewissen Stellen mit Verzierungen (Coloraturen). Die ersten schriftlichen Aufzeichnungen von Orgelcompositionen sind: 1) Das Fundamentum organisandi von dem blinden Orgelmeister Konrad Paumann, der 1473 in München starb (herausgeg. von H. Bellermann, in Jahrbücher f. Musikwissenschaft II, Leipzig 1867, 177 ff.); 2) ein Orgelbuch aus dem Karthäuserkloster Buxheim (aus dem 15. Jahrhundert stammend). R. Eitner gab dasselbe heraus in Verbindung mit den Orgelsätzen aus dem Kleber'schen Orgelbuche (um 1520) als Beilage zu den Monatsheften für Musikgesch. XIX u. XX [1887 u. 1888]; 3) Tabulaturen etlicher lobgesang u. s. w. (publicirt in d. Beilagen zu den Monatsheften für Musikgesch. I [1869], Nr. 7 u. 8) und ein Tabulaturbuch von Arnold Schlick dem Jüngern (1512). — In diesen Büchern finden sich Orgelsätze, die sich an den gregorianischen Choral sowie an das deutsche geistliche und weltliche Volkslied anschließen, bunt durcheinander. Daher mag es gekommen sein, daß die Organisten, welche sich dieser Sammlungen bedienten, während des Gottesdienstes auch die darin stehenden weltlichen Stücke spielten, was zu vielen Klagen Veranlassung gab. Wie Rietschel (Die Aufgabe der Orgel beim Gottesdienst, Leipzig 1893) nachweist, war vor der Reformation ein allgemein anerkannter Gebrauch der Orgel in drei Formen vorhanden: 1) als Einleitung zu den kirchlichen Gesängen (Praeambulum); 2) als Begleitung einzelner Chorstücke; 3) als Ausführung einzelner Meßstücke im Wechsel mit dem Chore. Daneben existirte auch ein arger Mißbrauch des Instrumentes. Dieser bestand darin, daß 1) die Orgel zu selbständig auftrat, den Gesang des Priesters oder des Chores unverständlich machte oder unterbrach und abkürzte, 2) daß weltliche, besonders leichtfertige Musik von ihr ausgeführt wurde. Gegen solche Mißbräuche eiferten Provinzial- und Diöcesansynoden (vgl. z. B. Syn. Brix. saec. XV, ed. G. Bickell, Oenip. 1880, 34; Schannat, Conc. Germ. VI. Colon. Aug. Agripp. 1765, 255 [Kölner Provinzialsynode von 1536]. VI, 756 [Synode von Cambrai 1550]. VII, 8 [Synode von Haarlem 1564]. Migne, Encyclopädisches Handbuch d. kath. Liturgie, nach dem Französischen, Breslau 1850, 653 [Concil von Paris 1558 und von Reims 1564]. Auf dem Concil zu Trient wurde in der 22. Sitzung am 17. September 1562 beschlossen, daß aus der Kirche diejenige Musik zu verbannen sei, welche im Orgelspiele oder Gesange etwas Leichtfertiges oder Unreines an sich habe. Synoden zu Cambrai

(1565), zu Augsburg (1567), zu Konstanz (1567), zu Namur (1570), zu Roermond (1570), zu Trient (1593), zu Tournai (1600) und andere schärften die tridentinische Vorschrift auf's Neue ein und gaben nähere Anweisungen über den Gebrauch der Orgel (s. Schannat l. c. VII, 103 sq. 164. 487 sq. 636. 668. VIII, 412. 479). Aus den vielfachen Mißbräuchen erklärt sich auch die Abneigung gegen die Orgel, welche in den ersten Zeiten nach der Reformation nicht bloß bei den Reformirten in der Schweiz, sondern auch in Holland und Schottland sich kundgab. In Deutschland zeigte weder Luther noch einer seiner Anhänger eine besondere Sympathie für die Orgel.

Das vom Papste Clemens VIII. im J. 1600 herausgegebene Cerimoniale Episcoporum (s. d. Art. Cerimoniale) regelt (l. 1, c. 28) den Gebrauch der Orgel in der Kirche und beseitigt die Mißbräuche, die sich eingeschlichen hatten. Die neueste Ausgabe (ed. typ. Ratisb. 1890) des Cerimoniale hat in dem genannten Kapitel einige Aenderungen bezw. genauere Feststellungen erfahren, die wohl zu beachten sind. Die im 17. Jahrhundert abgehaltenen Synoden suchten die Vorschriften des Concils von Trient und des Cerimoniale zu erklären und weiter auszuführen. In der Folgezeit machte das Orgelspiel alle Wandlungen mit durch, denen die Kirchenmusik überhaupt unterlag, und hielt gleichen Schritt mit der Instrumentalmusik (vgl. d. Art. Musik VIII, 2054 ff.). Mit dem Aufkommen des Generalbasses kam auch die harmonische Begleitung des gregorianischen Chorals und des deutschen Kirchenliedes als eine neue Form des kirchlichen Orgelspiels zu den bisherigen Formen hinzu. Ueber die Begleitung des lateinischen Chorals sind die Ansichten der Kunstkenner getheilt. Während Viele die Begleitung als Ballast betrachten, der den Choral nur behindere, glauben Andere, daß für unsere an Harmonie gewöhnten Ohren der lateinische Choral erst durch eine passende Begleitung genießbar werde. Die Kirche hat hierüber keine Bestimmung getroffen. Als Begleiterin und Stützerin des Volksgesanges hat die Orgel die sehr wichtige Aufgabe, mit ihrer großen Tonfülle die Dissonanzen der einzelnen menschlichen Stimmen auszugleichen und sie alle in eine großartige Harmonie aufzulösen. Doch bleibt die Stellung der Orgel beim katholischen Gottesdienst immer eine dienende; der Organist darf nie vergessen, daß sein Spiel höheren Zwecken untergeordnet ist (vgl. Mitterer, Die wichtigsten kirchlichen Vorschriften in Bezug auf das Orgelspiel, Regensburg 1891, 44).

6. Schließlich möge hier noch eine kurze Uebersicht über die Tage und Gelegenheiten Platz finden, an welchen nach Cerim. Episcop. 1, c. 28 das Orgelspiel angewendet werden darf. Danach soll die Orgel schweigen an den Sonntagen der Adventszeit mit Ausnahme des dritten (Gaudete) und denen der Fastenzeit mit Ausnahme des vierten (Laetare), jedoch darf an den beiden ausgenommenen Sonntagen die Orgel zur Messe gespielt werden. Am Gründonnerstag spielt die Orgel bis zum Gloria und am Charsamstag vom Gloria ab. Die Anwendung des Orgelspiels an anderen Sonntagen, an Festen und zu feierlichen Votivmessen (auch in violetter Farbe) ist jederzeit gestattet, Advents- und Fastenzeit nicht ausgenommen. Bei der Requiemsmesse (nicht beim Officium defunctorum) wie auch bei der Ferialmesse im Advent und während der Fastenzeit ist Orgelspiel zur Begleitung des Gesanges gestattet, muß aber aufhören, sobald der Gesang schweigt. — Vorstehende Bestimmungen beziehen sich auf den Gebrauch der Orgel beim liturgischen Gottesdienst, wo dieselbe regelmäßig nur zur Messe, zur feierlichen Matutin und Vesper gespielt zu werden pflegt; doch kann die Gewohnheit, auch zu den kleinen Horen die Orgel zu benutzen, beibehalten werden, wo sie besteht. Beim außerliturgischen Gottesdienst (auch wohl zu Privatmessen) darf die Orgel wohl immer, selbst während der Advents- und Fastenzeit, gebraucht werden, wenigstens wo die Gewohnheit besteht, den Volksgesang zu begleiten. In Betreff der genaueren Regeln, wie die Orgel bei den einzelnen Functionen theils als Stütze des Gesanges, theils mit demselben alternirend anzuwenden ist, muß auf das Cerimoniale Episcop. l. c. und auf die praktischen Anweisungen zur Ausübung der Kirchenmusik verwiesen werden. (Vgl. noch Adlung, Musica mechanica organoedi, Berlin 1768; Gerbert, De cantu et musica sacra, typis San-Blasianis 1774, II, 137 sqq.; Mittag, Historische Abhandlung über Entstehung, Gebrauch u. s. w. der Orgel, Lüneburg 1756; Sponsel, Orgelhistorie, Nürnberg 1771; Bedos de Celles, L'art du facteur d'orgues, Paris 1766 ss., 4 vols.; Antony, Geschichtl. Darstellung der Entstehung und Vervollkommnung der Orgel, Münster 1832; Organ für christl. Kunst, Köln 1852, Nr. 5 u. 8; Töpfer, Lehrb. der Orgelbaukunst, Weimar 1855, 2. Aufl. von M. Allihn, ebd. 1888; Hopkins, The Organ, its History and Construction, London 1855, 5th ed. 1887; Die Orgel, ihre Aufgabe und Lage in der kath. Kirche, Münster 1868; Lacroix, Les arts au moyen âge, Paris 1869, 209 ss.; Zur Geschichte der Orgel, von einem österreichischen Benedictiner, im Archiv für kirchliche Baukunst und Kirchenschmuck [von Th. Prüfer] II und III, Berlin 1877 und 1878; Wangemann, Geschichte der Orgel und Orgelbaukunst, Demmin 1880, 2. [Titel] Aufl. 1881; Otte, Kunstarchäologie I, 5. Aufl., Leipz. 1883, 322 ff.; Ritter, Zur Geschichte des Orgelspiels, vornehmlich des deutschen, vom 14. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1884, 2 Bde.; Rothe und Forchhammer, Führer durch die Orgelliteratur, Leipzig 1890; Gregoriusblatt 1891, Nr. 4 u. 5; Ueber den Ort für die Orgel und das Orgelgehäuse in der Kirche, im Kathol. Seelsorger V [1898], 81 ff. 141 ff.) [W. Bäumker.]

Orichovius, s. Orzechowski.

Orientalische Kirche oder Kirche der orientalischen Riten ist im Gegensatze zur abendländischen (lateinischen) Kirche der Inbegriff der mit Rom im Glauben vereinigten, in den Gebräuchen aber verschiedenen Sprengel und Gläubigen, welche den alten orientalischen Patriarchaten und Nationen angehörten und von der Häresie des Nestorius oder des Eutyches oder auch vom Schisma zur Einheit zurückkehrten. Dahin gehören: I. Die Kopten (s. d. Art.) und Abessinier (s. d. Art. Abessinien) im alten alexandrinischen Patriarchate. II. Die dem antiochenischen Patriarchate angehörigen Syrer, und zwar: 1. Die Syromaroniten am Libanon (s. d. Art. Maroniten). 2. Die reinen Syrer (Syri puri), ebenfalls in der asiatischen Türkei (s. d. Art. Syrien). 3. Die Syro-Chaldäer, und zwar a. Syro-Chaldäer in der asiatischen Türkei, b. Syro-Malabaren in Ostindien (s. d. Art. Chaldäische Christen). III. Die Armenier sowohl in der asiatischen als europäischen Türkei (s. d. Art. Armenien I, 1340 ff.), in Aegypten (s. d. Art. Aegypten I, 265), dann in Rußland und im österreichischen Galizien (s. d. Art. Lemberg VII, 1731 ff.). IV. Die Griechen. Hierher sind zu rechnen: 1. Die Griechen mit griechischem Ritus und griechischer Sprache in der europäischen Türkei, in Griechenland und in Italien (Italograeci), früher dem Patriarchate von Constantinopel angehörig. 2. Die Gräcomelchiten (s. d. Art. Melchiten) im Orient mit arabischer Sprache, im antiochenischen Patriarchate. 3. Die Rumänen mit vulgär rumänischer Sprache in Siebenbürgen unter dem Erzbischof von Fogaras (s. d. Artt. Fogaras und Rumänen). 4. Die Gräcoslaven, nämlich a. die Ruthenen (s. d. Art.) mit slavischer Sprache in Oesterreich und Rußland; b. die Bulgaren in Bulgarien (s. d. Art.), die unter dem 1861 in Rom geweihten, dann von Rußland beseitigten Bischof Joseph Sokolski, dann unter Bischof Raphael Popoff (gest. 1876) und Nilus von Thessalonich von ihren schismatischen Landsleuten sich trennten (vgl. Rattinger in den Stimmen aus Maria-Laach IV [1873], 45 ff. 252 ff. V [1873], 261 ff. 447 ff.; Kathol. Missionen, Freiburg 1874, 133. 202; 1875, 192; 1877, 254).

Alle diese Stämme und Gläubigen haben ihre Besonderheiten in der eigenen Kirchensprache, in der Gestattung der (einmaligen) Priesterehe, in der Consecration mit gesäuertem Brode (mit Ausnahme der Maroniten und der Armenier), in ihren besonderen Liturgien, ihren eigenen Fest- und Fastenzeiten, sowie in den Abweichungen vom gemeinen Kirchenrechte, die durch ihre anerkannten besonderen Canonsammlungen, Concilsdecrete und in speciell für sie erlassenen päpstlichen Bullen begründet sind. Sie stehen unter der seit 1862 von Pius IX. errichteten Abtheilung der Propaganda super negotiis Orientalium, gehören (mit Ausnahme der in Oesterreich befindlichen) zu den Missionsländern und zählen gegenwärtig an 74 Hierarchen, worunter sich 5 Patriarchen und 15 Erzbischöfe finden. (Vgl. Hergenröther im Archiv f. kath. Kirchenrecht VII u. VIII [1862] und dazu Arndt, Die gegenseitigen Rechtsverhältnisse der Riten in der kathol. Kirche, ebend. LXXI [1894], 193 ff.) [J. Card. Hergenröther.]

Orientius, ein christlich-lateinischer Dichter aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, läßt auf seine Lebenszeit und seine Heimat aus einer lebendigen Schilderung furchtbarer Kriegsnoth schließen, welche in die Worte ausklingt: „in einem einzigen Scheiterhaufen rauchte ganz Gallien" (uno fumavit Gallia tota rogo; Common. 2, 184). Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Orientius hier die schrecklichen Heimsuchungen im Auge, deren Schauplatz Gallien im J. 406 durch den vereinten Einfall der Alanen, Sueven, Burgunder und Vandalen wurde. Nach der gewöhnlichen Annahme ist der Dichter Orientius identisch mit dem gleichnamigen Bischofe von Augusta Ausciorum (jetzt Auch, Depart. Gers), welcher laut einer alten Biographie in den Jahren 437—439 als hochbetagter Mann eine Gesandtschaft des Gotenkönigs Theoderich I. an die römischen Feldherren Aëtius und Litorius übernahm (Vita S. Orientii c. 3, AA SS. Boll. Maji I, 61). Dieser Annahme, welche zuerst durch die Verfasser der Histoire litteraire de la France II, Paris 1735, 251 ss. vertreten wurde, haben in neuester Zeit auch A. Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande I, 2. Aufl., Leipz. 1889, 410 ff., und M. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttg. 1891, 192 ff., sich angeschlossen. Orientius stand, wie es scheint, schon in höherem Alter, als er im elegischen Versmaße oder in Distichen ein aus zwei Büchern bestehendes Lehrgedicht verfaßte, welches nach dem Vorgange Sigeberts von Gemblour (De script. eccl. c. 34, bei Migne, PP. lat. CLX, 555) gewöhnlich Commonitorium betitelt wird. Derselbe will den Pfad beschreiben, welcher zu den Belohnungen des ewigen Lebens führt, und warnt hauptsächlich vor den Abwegen der verschiedenen Lüste, insbesondere vor Wollust, Habsucht, Trunkenheit. Ein herzlicher, väterlicher Ton, eine kräftige, ungekünstelte Sprache und eine verhältnißmäßig reine Prosodie zeichnen das Werkchen aus. In der einzigen noch erhaltenen Handschrift (Cod. Ashburnhamensis saec. X) reihen sich an das Commonitorium, ohne bestimmte Angabe des Verfassers, einige kleinere Gedichte an (De nativitate Domini, De epithetis salvatoris nostri, De trinitate, Explanatio nominum Domini, Laudatio). Diese augenscheinlich schlecht überlieferten Stücke sind aus inneren Gründen Orientius abzusprechen. Die Handschrift fährt fort: Incipiunt orationes Orientii numero XXIV. Es folgen aber nur zwei Gebete in poetischer Form; die übrigen sind also zu Grunde gegangen. — Die genannten Gedichte wurden vollständig zuerst von E. Martène (zu Rouen 1700) herausgegeben. Der Text

bei Migne (PP. lat. LXI, 977—1006) ist aus Gallandi (Bibl. vet. Patr. X, Venet. 1774, 185 ad 196) genommen. Die neueste Ausgabe lieferte R. Ellis in den Poetae christiani minores I (Corpus scriptorum eccles. lat. XVI), Vindob. 1888, 191—261. (Aeltere Literatur über Orientius verzeichnet Chevalier, Répert. und Suppl. s. v. Orens; neuere Literatur bei Manitius a. a. O.) [Bardenhewer.]

Oriflamme (von aurea flamma) hieß das alte Reichspanier Frankreichs, welches im Kloster St.-Denis aufbewahrt wurde. Dasselbe hatte die Gestalt einer Kirchenfahne, indem es fünfzipfelig von einem Querstabe herabhing; der Name ist von der mittelalterlich-lateinischen Bezeichnung flammatum für Standarte herzuleiten und bedeutet „Goldfahne" mit Rücksicht auf den von vergoldetem Kupfer umgebenen Schaft. Die Fahne selbst soll aus dem Tuch angefertigt worden sein, in welches die Reliquien des hl. Dionysius eingehüllt waren. Nach Einigen ging die Oriflamme schon 1250 vor Damiette verloren; nach Anderen wehte sie zum letzten Male in der Schlacht bei Azincourt (1415). Schon Karl VI. (gest. 1422) führte die bannière royale, eine blaue Fahne mit weißem Kreuz; Karl IX. (1560—1574) nahm wieder die weiße Fahne mit goldenen Lilien an, welche schon Philipp August geführt hatte. [v. Hefele.]

Origenes, mit dem Zunamen Adamantius, berühmter gelehrter Kirchenschriftsteller, wurde um das Jahr 185 zu Alexandrien von begüterten und christlichen Eltern geboren. Sein Vater Leonidas, ein wissenschaftlich gebildeter Mann, ertheilte dem von der Natur mit ausgezeichneten Geistesgaben ausgerüsteten Knaben den ersten Unterricht und suchte ihn vor Allem religiös zu erziehen. Wie Eusebius berichtet (H. E. 6, 2, 7), mußte Origenes neben der Pflege der übrigen Wissenschaften täglich einige Stellen der heiligen Schrift auswendig lernen und hersagen. Aber schon damals begnügte er sich nicht mit dem oberflächlichen Lesen und Lernen, noch mit dem einfachen Sinn der heiligen Schrift, sondern er forschte schon nach dem geheimen Sinne und brachte den Vater durch Fragen vielfach in Verlegenheit. Der häusliche Unterricht erweiterte sich bald, indem Origenes (Eus. H. E. 6, 14, 6; vgl. Phot. Cod. 118) schon in früher Jugend die Katechetenschule seiner Vaterstadt unter ihren berühmten Lehrern Pantänus und Clemens besuchte. Daß er aber als Jüngling auch die hohen Schulen von Athen besucht habe, vermuthet Epiphanius (Haeres. 64, 1) ohne Grund. — Origenes war schon „in seiner Kindheit ein großer Mann" (Hier. Ep. 84, 8 ad Pammach.). Dieß zeigte sich, als unter Septimius Severus im J. 202 eine Christenverfolgung ausbrach, welche besonders schwer auf der ägyptischen Kirche lastete. Sein Verlangen nach dem Martyrium war so groß, daß er sich selbst als Christen angeben wollte. Dieser Wunsch wurde noch glühender, als sein Vater Leonidas ergriffen und in's Gefängniß geworfen wurde. Die Mutter konnte den Jüngling nur zu Hause behalten, indem sie alle seine Kleider versteckte. Nun ängstigte ihn die Sorge um den Vater, es möchte dieser etwa aus Rücksicht auf die Familie sich zur Schwäche verleiten lassen. Daher schrieb er ihm und beschwor ihn, er solle wegen seiner Angehörigen doch ja nicht seine Gesinnung ändern (Eus. H. E. 6, 2, 5). Leonidas starb als Martyrer, und sein Vermögen wurde eingezogen. Dadurch kam Origenes, noch nicht volle 17 Jahre alt, mit seiner Mutter und sechs jüngeren Geschwistern in die äußerste Noth; allein eine reiche und angesehene Matrone nahm ihn in ihr Haus auf. Origenes setzte nun das Studium der schönen Wissenschaften mit angestrengtestem Eifer fort und kam bald in die Lage, sich durch Unterricht in der Grammatik und Rhetorik selbst einen für sein damaliges Alter reichlichen Unterhalt zu erwerben (Eus. H. E. 6, 2, 12). Schon damals baten ihn einige junge Heiden, besonders Plutarch (später ein Martyrer) und Heraklas (nachmals Bischof von Alexandrien), um Unterricht im Christenthum. Er entsprach diesem Verlangen mit großer Freude und mit so glänzendem Erfolg, daß Bischof Demetrius ihm eine erledigte Lehrstelle an der Katechetenschule übertrug. Beim Antritt dieses Amtes war Origenes erst 18 Jahre alt. Bei der Christenverfolgung, die damals (203) auf's Neue entbrannte, zeigte er erleuchteten Glaubenseifer und große Entschlossenheit, gerieth aber auch selbst öfters in Todesgefahr. Mehrere seiner Schüler (Plutarch, Serenus, Heraklides u. A.) wurden Martyrer, auch einige Frauen, welche er bekehrt hatte (Herais, wahrscheinlich auch Potamiäna) (vgl. Eus. H. E. 6, 3. 4. 5). Gleichwohl wuchs die Zahl seiner Schüler so, daß er gehindert war, den grammatischen Unterricht fortzusetzen; er verkaufte deßhalb, um sich dem Katechetenamte ungetheilt widmen zu können, seine Bibliothek der Classiker gegen eine tägliche Rente von vier Obolen (etwas über 50 Pfennige), die ihm der Käufer einige Jahre lang zum Lebensunterhalte entrichten mußte. Daß er mit dieser Summe ausreichte, erklärt sich nur aus der härtesten Abtödtung, die er fortwährend übte. Er schlief nur kurze Zeit auf bloßer Erde und verwendete den übrigen Theil der Nacht zum Forschen in der heiligen Schrift (Eus. H. E. 6, 3, 8). Leider hat sein ascetischer Eifer ihn auch zu einem praktischen Mißgriff verleitet, der bei ihm den Mangel eines erleuchteten sichern Führers vermuthen läßt. Wie er nach Eusebius (l. c. 6, 3, 9) andere Sittenvorschriften (z. B. Matth. 10, 9. 10) für seine Person buchstäblich auffaßte, so auch den Ausspruch Christi bei Matth. 19, 12. Er entmannte sich selbst, wahrscheinlich in der Hoffnung, dadurch in sich selbst alle fleischlichen Empfindungen und Begierden gründlich zu vernichten und auf diese Weise sowohl der Ascese als dem Studium und Unterrichte desto ungehinderter obliegen zu können. Eusebius scheint diese Missethat entschuldigen und sogar rechtfertigen zu wollen. Darum gibt er als Grund an, Ori-

genes habe damit alle bösen Gerüchte, welche wegen des Unterrichtes von Frauen hätten entstehen können, niederschlagen wollen; allein er widerspricht sich selbst, indem er unmittelbar nachher bemerkt, Origenes habe seine That zu verheimlichen gesucht. Wie Bischof Demetrius Anfangs die sittliche Verirrung des Origenes beurtheilte, darüber drückt sich Eusebius etwas unbestimmt aus. Doch scheint der von ihm gebrauchte Ausdruck τόλμημα anzudeuten, daß der Bischof nicht unterließ, ihm verweisende Vorstellungen zu machen; andererseits tröstete und ermunterte er ihn zur fleißigen Fortführung seines Amtes. Später kam Demetrius freilich in die Lage, die That des Origenes anders zu beurtheilen. Als sich dieser in ganz uncanonischer Weise zum Priester hatte ordiniren lassen, machte Demetrius, auch schon um seinen Unwillen dem ordinirenden Bischofe gegenüber als berechtigt darzustellen, die Missethat des Origenes bekannt und rechnete sie ihm als Verbrechen an. Demetrius ist also nicht mit sich selbst in Widerspruch getreten, wie Eusebius behauptet (H. E. 6, 8, 2 sq.), sondern er hat nur jedesmal die That so beurtheilt, wie sie nach der Sachlage beurtheilt werden mußte. Wegen der (scheinbaren) Widersprüche die Geschichte der Entmannung selbst in Zweifel zu ziehen, ist unzulässig. Auch deutet Origenes selbst, besonders im Commentar zu Matthäus (In Matth. Tom. 15, 1), auf das Geschehene hin und warnt seine Schüler vor ähnlichen Mißverständnissen.

Unterdessen war Origenes zur Ueberzeugung gelangt, daß er, um seinen Pflichten allseitig zu genügen, einen vollständigen Cursus der Philosophie durchmachen müsse, denn sein Amt brachte ihn in mehrfache Berührung mit heidnischen Philosophen. Deßhalb besuchte er in einem Alter von ungefähr 24 Jahren die Schule eines berühmten Philosophen zu Alexandrien, wahrscheinlich des Neuplatonikers Ammonius Saccas, welcher damals der bedeutendste Philosoph in Alexandrien war; Porphyr (bei Eus. H. E. 6, 19, 5), Eusebius und Theodoret (Graec. aff. cur. l. 6, bei Migne, PP. gr. XLIX, 977) sagen ausdrücklich, daß Origenes als Schüler des Genannten angesehen werde (vgl. Krüger, Ueber das Verhältniß des Origenes zu Ammonius Saccas, in Illgens Zeitschrift für historische Theologie 1843, 1, 46 ff.). Mit Recht aber bestreitet Eusebius die andere Angabe Porphyrs, daß Origenes überhaupt erst später zum Christenthum übergetreten sei. Alle authentischen Nachrichten über die Jugendjahre des Origenes sprechen dagegen, und auch sein Name, welcher „Abkömmling des Orus oder Horus" bedeuten soll, zeugt nicht für seine heidnische Abkunft; denn auch Christen führten noch solche viel früher entstandene Namen. Uebrigens spricht Porphyr in der Vita Plotini von einem Origenes, welcher zugleich mit Plotin und Heremius ein Schüler des Ammonius Saccas gewesen und ein paar unbedeutende Werke, namentlich das über die Dämonen, geschrieben habe. Baronius (Annal. ad a. 248, n. 3) u. A. wollten zwar diese Stelle Porphyrs auf den berühmten Origenes beziehen, aber Redepenning (Origenes I, Bonn 1841, 421 ff.) nimmt einen andern heidnischen Origenes an, der auch Schüler des Ammonius Saccas war, und betont besonders, daß Porphyr unmöglich von dem damals schon hochberühmten christlichen Origenes hätte sagen können, er „habe nur zwei unbedeutende Büchlein geschrieben". Ueberdies werden die zwei angeführten Schriftchen nirgends unter den etwa verlorenen Schriften Origenes' aufgeführt (vgl. Note 17 des Valesius zu Eus. H. E. 6, 19). Die eingehende Beschäftigung mit der heidnischen Philosophie wurde Origenes von mancher Seite zum Vorwurf gemacht. Er rechtfertigt sich in einem bei Eusebius erhaltenen Schreiben mit Berufung auf heidnische Philosophen, welche bei ihm Belehrung suchten; er glaubte die Lehrsätze der Häretiker und die Behauptungen der Philosophen untersuchen zu müssen, um ihnen gegenüber einen sichern Standpunkt zu haben, und wies hin auf andere Christen (Pantänus, Heraclas), die ebenso gehandelt hätten (Eus. H. E. 6, 19, 9 sq.; vgl. auch Hagemann, Die röm. Kirche, Freiburg 1864, 313 ff.). Inzwischen unterließ Origenes keineswegs, den Schatz seiner theologischen Kenntnisse zu bereichern und zu vervollkommnen. Um's J. 211 reiste er z. B. nach Rom, weil er „die uralte Kirche der Römer zu sehen wünschte" (Eus. H. E. 6, 14, 7), kehrte aber bald zurück, um auf Wunsch des Bischofs Demetrius sein Katechetenamt fortzusetzen. Jetzt theilte er, um Zeit für seine theologischen Studien zu gewinnen, sein Amt mit Heraclas, seinem ehemaligen Schüler, einem wissenschaftlich gebildeten, auch in der Philosophie sehr erfahrenen Manne. Er selbst unterrichtete nur noch die weiter Fortgeschrittenen (Eus. H. E. 6, 3, 15). Zum Zwecke seiner Bibelstudien lernte er nun auch die hebräische Sprache, und so ausgerüstet begann er eine großartige literarische Thätigkeit, welche er bis zu seinem Tode rastlos fortsetzte. Hierbei unterstützte ihn der frühere Gnostiker Ambrosius (s. d. Art. I, [illegible]), welcher ihm sogar sieben Schnellschreiber, die bei seinen Dictaten abwechselten, dann ebenso viele Abschreiber und einige Schönschreiberinnen besoldete (Eus. H. E. 6, 18. 23). So ward Origenes in den Stand gesetzt, neben verschiedenen Commentarien und Scholien über biblische Bücher das große Hexapla-Werk zu beginnen, das aber erst viel später zur Vollendung gelangte.

Unterdessen war der Ruf von Origenes' Gelehrsamkeit in die fernsten Gegenden gedrungen. Im J. 215 schickte ein Statthalter in Arabien (Redepenning I, 370 meint: ein dort commandirender Römer) durch einen Militärbeamten ein Schreiben an den Bischof Demetrius von Alexandrien und an den Präfecten Aegyptens, mit der Bitte, ungesäumt Origenes zu ihm zu senden, damit dieser ihn mit seiner Lehre bekannt mache. Origenes ging nach Arabien, erfüllte den Zweck seiner Sendung und kehrte sogleich nach Alexandrien zurück (Eus. H. E.

6, 19, 1 sq.). Dort aber fand er nur kurze Ruhe. Im J. 216 kam Caracalla nach Alexandrien und wüthete namentlich unter den Gelehrten und Studirenden, weil dort wegen der Ermordung seines Bruders Geta Spottgedichte auf ihn gemacht worden waren. Origenes verließ heimlich die Stadt und floh nach Palästina zu seinen Freunden, den Bischöfen Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea. Diese ersuchten ihn, obschon er damals noch Laie war, in ihren Kirchen öffentliche Lehrvorträge zu halten. Demetrius von Alexandrien ward jedoch darüber sehr ungehalten, schickte ein mißbilligendes Schreiben an die beiden Bischöfe und forderte Origenes zur ungesäumten Rückkehr auf. Dieser gehorchte, erhielt aber bald, wohl um's J. 223 (nach Anderen 218 bis 219), eine neue Einladung nach Antiochien. Julia Mammäa, die Mutter des Kaisers Alexander, eine gelehrte Matrone und eclectische Philosophin, wünschte durch Origenes mit dem Christenthum bekannt zu werden. Ueber den Erfolg seiner Bemühungen theilt Eusebius (H. E. 6, 21, 3 sq.) nichts mit; gewiß ist aber, daß der Sohn der Julia Mammäa als Kaiser stets eine günstige Stimmung gegen die Christen hegte. — Die nächstfolgenden Jahre widmete Origenes zu Alexandrien literarischen Arbeiten. Er schrieb im Verlaufe dieser Zeit die ersten fünf Tomi über das Evangelium nach Johannes, ebenso die ersten acht Bücher seines Commentars über die Genesis, die Erklärung der ersten 25 Psalmen, der Klagelieder des Jeremias, ferner seine Bücher über die Auferstehung, sein dogmatisches Hauptwerk über die Principien (Περὶ ἀρχῶν), sowie seine zehn Bücher Στρωματεῖς (Eus. H. E. 6, 24). Nach dem Jahre 228 wurde Origenes wegen dringender kirchlichen Angelegenheiten nach Achaia gerufen. Er nahm, versehen mit Empfehlungsschreiben seines Bischofs, seinen Weg über Palästina. Damals wurde er zu Cäsarea von seinen Freunden Alexander und Theoktistus zum Priester ordinirt (Eus. H. E. 6, 23, 2), ein Act, der den Wendepunkt im Leben des Origenes bildet. Bischof Demetrius war nämlich über diesen Vorgang sehr entrüstet und machte in einem Schreiben den beiden Bischöfen bittere Vorwürfe darüber, daß sie einen ihrer Jurisdiction nicht unterworfenen Laien zum Priester geweiht hätten. Die Weihe war uncanonisch, theils aus diesem Grunde, theils weil Origenes wegen seiner Selbstentmannung als irregulär gelten mußte. Daher berief Demetrius, als Origenes aus Achaia nach Alexandrien zurückgekehrt war (231), eine Synode ägyptischer Bischöfe und alexandrinischer Priester; diese erklärte Origenes des Lehramts für unwürdig und verwies ihn aus Alexandrien. Auf einer zweiten Synode erklärte Demetrius mit einigen ägyptischen Bischöfen Origenes auch der priesterlichen Würde verlustig (Phot. Cod. 118). Hiervon wurden durch encyklische Schreiben alle Provinzen in Kenntniß gesetzt, und die römische wie alle anderen Kirchen, mit Ausnahme derer in Palästina, Arabien, Phönicien und Achaia, nahmen den Spruch der alexandrinischen Synode an (vgl. Hier. Ep. 33 ad Paul.). Origenes fand jetzt eine neue Heimat bei Bischof Theoktistus in Cäsarea. Als Demetrius kurz nachher starb, wurde Heraclas dessen Nachfolger, und es ist höchst wahrscheinlich, daß Origenes damals nach Alexandrien zurückkehrte. Eusebius (Chron. ad a. 237 bei Migne, PP. gr. XIX, 572) hat nämlich die Notiz, daß Origenes kurz vor der maximinischen Verfolgung, im zweiten Jahre nach Heraclas' Erhebung (also etwa 234 oder 235), von Alexandrien nach Cäsarea in Palästina übergesiedelt sei. Auf diese an sich räthselhafte Bemerkung fällt Licht aus einer Stelle bei Photius, deren Text zum ersten Male von Döllinger vollständiger und genauer nach einer Handschrift der Münchener Staatsbibliothek mitgetheilt ist (Hippolytus und Callistus, Regensb. 1853, 264, Anm. 100); daselbst wird erzählt, daß Origenes in den Tagen des Heraclas in Alexandrien war und dort an zwei Tagen, Mittwochs und Freitags, ganz offen eine ihm eigene Irrlehre vorgetragen habe. Wegen dieser Fälschung der Kirchenlehre schloß ihn Heraclas von der Kirchengemeinschaft aus und verwies ihn aus Alexandrien (vgl. Hagemann 285 f.; Jungmann, Dissert. selectae in hist. eccl. I, Ratisb. 1880, 271). Diese zweite Vertreibung des Origenes aus Alexandrien wirft auch einiges Licht auf den eigentlichen Grund seiner Verurtheilung unter Demetrius. Ohne Zweifel hat schon damals seine unkirchliche Lehre den Ausschlag gegeben. Nach dem Excerpt aus der Apologie des Pamphilus (bei Phot. Cod. 118) wurde er schon auf der ersten Synode des Lehramtes für unwürdig erklärt. Als kurze Zeit nach seiner Ankunft zu Cäsarea ein Schreiben des Bischofs Demetrius daselbst eintraf, fand Origenes für nöthig, in einem Briefe an seine alexandrinischen Freunde sich und seine Lehre zu vertheidigen (Epist. ad quosdam amicos Alexandr., in Origenis Opp., ed. de la Rue I, 5), ein Beweis, daß bereits Demetrius ihn wegen seiner Lehre angegriffen hatte; jedenfalls bestand zwischen den Lehransichten beider Männer ein schroffer Gegensatz. Ein zweites Schreiben des Demetrius charakterisirt Origenes als ein dem Evangelium feindseliges (In Jo. Tom. 6, 1). Nach der Excommunication durch Heraclas scheint Origenes in ein schismatisches Verhältniß zur alexandrinischen Kirche gerathen zu sein; ob er auch zu den übrigen Kirchen, die mit der von Alexandrien übereinstimmten, in gleichem Verhältniß stand, ist zweifelhaft. Thatsache ist, daß Origenes mit Bischöfen communicirte, die auch mit der römischen Kirche in Gemeinschaft waren. Durch die erste Zustimmung zu dem Urtheile der alexandrinischen Synode hatte Papst Pontian den Bedenken über die Lehre des Origenes hinlänglich Ausdruck gegeben; in der Folge wollte man, scheint es, den in mehrfacher Beziehung so verdienstvollen Lehrer nicht weiter belästigen (vgl. Jungmann I, 271). In Cäsarea eröffnete Origenes eine theologische

Schule, welche ausschließlich für Gelehrte, nicht auch für Katechumenen bestimmt war; zu den ersten Zöglingen dieser Schule gehörten Gregorius Thaumaturgus und sein Bruder Athenodorus (Eus. H. E. 6, 30). Die Verfolgung unter Maximin nöthigte Origenes, zu Firmilian, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, zu fliehen. Er lebte dort fast zwei Jahre in tiefster Verborgenheit im Hause einer christlichen Jungfrau, Namens Juliana; daselbst fand er die Uebersetzung des Ebioniten Symmachus vor und brachte seine Hexapla zur Vollendung. Ebenso verfaßte er damals seine Schrift über das Martyrthum zur Tröstung seiner durch die Verfolgung in Gefahr gerathenen Freunde Ambrosius und Protoctetus (s. Eus. H. E. 6, 28, 1). Nach dem Sturze des Kaisers Maximin kehrte Origenes nach Cäsarea in Palästina zurück, schrieb um's J. 238 seinen Commentar über Isaias, begann den über Ezechiel, ging dann nach Athen, vollendete dort seinen Commentar über Ezechiel und unternahm den über das Hohe Lied (Eus. H. E. 6, 32, 1 sq.), besuchte auf der Rückreise, wie es scheint, Nicomedien, wo der oben genannte Ambrosius eben mit seiner Familie wohnte, und beantwortete von dort aus ein Schreiben des Julius Africanus über die deuterocanonischen Stücke im Buche Daniel (Eus. H. E. 6, 31, 1). Wahrscheinlich schrieb er auch um diese Zeit den Brief an seinen Schüler Gregor Thaumaturgus, um ihn noch mehr mit Begeisterung für die heiligen Wissenschaften zu erfüllen. — Kaum war Origenes nach Cäsarea in Palästina zurückgekehrt, als eine Synode von Bostra ihn nach Arabien berief (im J. 244), um den dortigen Bischof Beryllus (s. d. Art.) wieder für den kirchlichen Lehrbegriff zu gewinnen. Es gelang ihm, Beryll von seinem Irrthum so zu überzeugen, daß derselbe nicht bloß diesem feierlich entsagte, sondern auch nachträglich Origenes in einem Briefe für die Belehrung dankte. Leider sind die Acten über den Vorgang, welche Eusebius und Hieronymus noch bekannt waren (Eus. H. E. 6, 33, 3; Hier. De vir. ill. 60), verloren gegangen. Wenige Jahre später ward Origenes wieder nach Arabien eingeladen, um gegen eine Secte zu wirken, welche behauptete, daß die Seele mit dem Leibe sterbe (gleichsam „einschlafe", daher der Name „Hypnopsychiten") und erst bei der Auferstehung wieder aufwache. Origenes brachte die Verirrten wieder zur Wahrheit zurück. Um dieselbe Zeit bekämpfte und unterdrückte er auch die Häresie der Elkesaiten (Eus. H. E. 6, 38).

Obschon Origenes nun bereits das 60. Jahr erreicht hatte, war seine Geisteskraft nicht geschwächt und sein Eifer nicht gelähmt. Oefters hielt er Homilien an das Volk, die er von da an durch Schnellschreiber aufzeichnen und in den Buchhandel bringen ließ. Rastlos arbeitete er auch an weiteren Schriften, und gerade in diese letzte Periode seines Lebens gehören die gediegensten seiner Werke: die 8 Bücher gegen Celsus, Commentare über Matthäus und über die kleinen Propheten. Auch stand er damals in einem Briefwechsel mit dem Kaiser Philippus Arabs und dessen Gattin Severa; die betreffenden Briefe sind leider verloren gegangen. Deßgleichen schrieb er an Papst Fabian und an einige andere Bischöfe, um sich gegen die Angriffe auf seine Orthodoxie zu vertheidigen (Eus. H. E. 6, 36, 3). In dem Briefe an Fabian entschuldigte er sich unter Anderem auch damit, daß manches, was Anstoß errege, wider seinen Willen durch seinen Freund Ambrosius veröffentlicht worden sei (Hier. Ep. 85, 10 ad Pammach.). — Am Abende seines Lebens sollte Origenes auch noch Proben seines Heldenmuthes und seiner Glaubenstreue ablegen, als gegen Ende des Jahres 249 die decische Verfolgung ausbrach. Er hatte damals Cäsarea verlassen und sich in Tyrus niedergelassen. Dort nun ward er ergriffen und in den Kerker geworfen, ein schweres Halseisen wurde ihm angelegt und seine Füße blieben viele Tage lang in den Folterblock gespannt. Dabei drohte man ihm mit dem Feuertode und anderen Qualen, wenn er nicht die Götter verehre. Der Richter wollte seinen Muth brechen, aber ihm das Leben nicht nehmen (Eus. H. E. 6, 39, 3). Selbst vom Kerker aus schrieb er noch mehrere Briefe zum Troste für seine Brüder. Zwar erhielt er seine Freiheit wieder, starb aber wahrscheinlich in Folge der erlittenen Mißhandlungen, bald darauf zu Tyrus (wohl 254) im 70. Lebensjahre. Sein Grab ist an der Seite des Episcopiums unter dem ehemaligen Kloster der Mönche von St. Salvator, wo einst eine dem hl. Johannes geweihte Kirche unter Origenes' Namen erbaut war (s. Hergenröther im [Bonner] Theol. Literaturbl. 1866, 551). Die große Arbeitskraft, welche Origenes auf literarischem Gebiete bethätigte, erwarb ihm den zu Eingang angegebenen Beinamen Ἀδαμάντιος (ein Mann von Stahl) und Χαλκέντερος (mit ehernen Eingeweiden; vgl. Hier. Ep. 33 ad Paul.). Nach Epiphanius (Haer. 64, 63) wurde von Origenes erzählt, er habe 6000 Bücher geschrieben, wobei natürlich alle Abhandlungen und Homilien als „Bücher" gerechnet sein würden. Seine Schriften beziehen sich hauptsächlich auf Exegese, Dogmatik, Apologetik und Ascese.

Als **Exeget** ist Origenes der Begründer eines ganz neuen Verfahrens, sowohl als Commentator wie als Bibelkritiker. Die exegetischen Arbeiten vor ihm waren meistens paränetische Ansprachen oder Versuche, einzelne Hauptsätze der Dogmatik und Moral mit Schriftstellen zu begründen. Origenes erfaßte zuerst bei der Exegese das Einzelne im Verhältniß zum Ganzen und suchte vor Allem den Wortsinn festzustellen; doch legte er gleichzeitig auf die Allegorie ein zu großes Gewicht. Er ahmte darin die heidnischen (neuplatonischen) Philosophen nach, welche die Mythen der Dichter allegorisch deuteten und so dieselben als Hüllen höherer Wahrheiten darstellten. Aehnlich fanden manche christliche Exegeten hinter dem Buchstaben der alttestamentlichen Offenbarung schon die christliche Wahrheit als geistigen und idealen Kern verborgen.

Diese Methode gefiel Origenes um so mehr, als er von Kindheit an einen Zug nach dem Geheimnißvollen in sich verspürte und sich später in den Gedanken hineinlebte, daß eben die Mannigfaltigkeit des Sinnes ein besonderer Vorzug der heiligen Schrift sei. Uebrigens folgte er der allegorischen Erklärung zur Erbauung und schlichten Belehrung vorzugsweise in den Homilien (vgl. Hom. in Levit. 7, 1; 10, 1), während er in der Polemik gegen die Gnostiker und Heiden den geschichtlichen Gehalt der Bibel oft sehr strenge festhält; auch verwirft er den Literalsinn nicht, wenn er (De princ. 4, 8) den geisttödtenden Buchstabendienst der Juden verdammt und einen dreifachen Schriftsinn, den historischen, moralischen und mystischen, wie Leib, Seele und Geist unterscheidet (l. c. 11 sqq.). In der Weise hat Origenes fast sämmtliche Bücher des A. und N. T. erklärt, viele derselben mehrfach, durch eigentliche Commentare (τόμοι), durch Homilien oder Tractate in exegetisch-paränetischer Weise und durch Scholien. Weitaus das Meiste von diesen Arbeiten ist verloren gegangen, manches nur in Fragmenten (z. B. in den Philokalien [ed. Robinson, Cambridge 1893]) oder in lateinischen, meist sehr freien Uebersetzungen erhalten. Noch vorhanden sind, abgesehen von verschiedenen kurzen Scholien, welche in den Catenen erhalten sind: 1. Von der Genesis wenige griechische Fragmente aus dem Commentar und 17 Homilien, von Rufin sehr frei (mit Einschaltungen) übersetzt. 2. Ueber Exodus wenige griechische Fragmente des Commentars und 13 Homilien in Rufins freier Uebersetzung. 3. Ueber Leviticus 16 und 4. über Numeri 28 Homilien, ebenfalls in der Rufin'schen Uebersetzung. 5. Ueber Josue 26 und 6. über Richter 9 Homilien, von Rufin treu übersetzt. 7. Ueber die 4 Bücher der Könige 2 Homilien, die eine lateinisch, wahrscheinlich von Rufin, die andere griechisch. 8. Ueber Job nur mehr ein Fragment einer Homilie, von Hilarius von Poitiers übersetzt (vgl. Reinkens, Hilarius von Poitiers, Schaffhausen 1864, 270). 9. Ueber die Psalmen beträchtliche Fragmente des Commentars, außerdem 5 Homilien über den 36. und je 2 Homilien über den 37. und 38. Psalm, von Rufin treu übersetzt. 10. Ueber die Proverbien einige Fragmente des Commentars. 11. Ueber das Hohe Lied 2 Homilien, von Hieronymus treu übersetzt, und 4 Bücher Commentarien in Rufins freier Uebersetzung, nebst dem Prolog, in welchem Origenes den Gesichtspunkt für die Erklärung dieses Buches feststellt. 12. Ueber Isaias nur 2 geringe Fragmente des Commentars und 9 Homilien in freier Uebersetzung von Hieronymus. 13. Ueber Jeremias von ehemals 45 Homilien noch 19 griechische nebst einem Fragment der 39. Von diesen 19 griechischen haben wir 12 auch in der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus und überdieß dessen Uebersetzung der 21. und 22. Homilie. 14. Ueber Ezechiel ein Fragment aus dem Commentar und 14 Homilien in der Uebersetzung des hl. Hieronymus. 15. Ueber Daniel zwei unerhebliche Scholien [bei Ang. Mai, Scriptt. vet. nova Coll. I, 2, Romae 1825, 167. 193]; endlich 16. über Osee ein griechisches Fragment aus dem Commentar. (Vgl. noch besonders Pitra, Analecta sacra II [1884], 349 sqq.; III [1883], 1 sqq.) — Aus dem Neuen Testament sind erhalten: 1. Ueber Matthäus von 25 Tomi nur noch 4 Bruchstücke der 9 ersten Tomi, ferner die 8 folgenden Tomi (10—17) sowohl griechisch als in einer alten treuen, aber rauhen lateinischen Uebersetzung; letztere gibt auch noch die weiteren Tomi bis zum Schlusse des Matthäusevangeliums, jedoch ohne Beibehaltung der ursprünglichen Abtheilung in Tomi. 2. Ueber Lucas 39 Homilien in einer freiern Uebersetzung des Hieronymus. 3. Ueber Johannes aus dem Commentare, welcher 39 Tomi hatte, die Tomi 1, 2, 6, 10, 13, 19, 20, 28, 32 nebst Fragmenten aus dem 4. und 5. Tomus. 4. Ueber die Apostelgeschichte haben wir noch ein kleines griechisches Fragment einer Homilie. 5. Ueber den Römerbrief hatte Origenes nach Rufin 15, nach Cassiodor 20 Tomi geschrieben, von welchen schon zu Rufins Zeit Einiges fehlte. Letzterer ergänzte dieß, übersetzte das Vorhandene ins Lateinische und zog es auf ungefähr die Hälfte des Raumes in 10 Büchern zusammen. Die noch vorhandenen 3 griechischen Fragmente dieses Commentars hat De la Rue in seiner Ausgabe der Werke des Origenes (Paris. 1733—1759, 4 voll.; auch 1783) dem Texte der Rufin'schen Uebersetzung als Noten unterstellt. 6. Von dem Commentare über den ersten Corintherbrief hat J. A. Cramer in seiner Ausgabe der Catenae in S. Pauli Epp. ad Cor. [Cat. graec. PP. V], Oxonii 1844, aus einem Pariser Codex nicht unbedeutende Bruchstücke mitgetheilt, die aber in der Migne'schen Ausgabe nicht zum Abdruck gelangt sind. 7. Endlich sind auch von den Commentaren über andere paulinische Briefe nur einzelne Bruchstücke auf uns gekommen, welche theils De la Rue (abgedruckt bei Migne), theils erst Cramer in den Catenae in S. Pauli Epp. ad Galatas etc. [Cat. graec. PP. VI], Oxonii 1844, mitgetheilt hat. Viele andere angeblich von Origenes herrührende Fragmente über biblische Bücher, aus Citaten späterer Schriftsteller entnommen, hat De la Rue (auch Migne) an verschiedenen Stellen seiner Ausgabe unter der Aufschrift Selecta, noch vollständiger Gallandius in der Bibliotheca vet. Patrum XIV, Venet. 1781, Append., zusammengestellt. Neue Beiträge dazu gaben Mai (Classici Auctores X, Rom. 1838, 474 sqq.) und Cramer in den beiden schon genannten und in seinen übrigen Catenenausgaben (zu den Act. Apost. [Cat. graec. PP. III] und den Epp. cathol. [Cat. graec. PP. VIII], Oxonii 1844). Aus dieser Uebersicht über die exegetischen Arbeiten des Origenes, deren Ueberbleibsel bei Migne noch immer drei Bände füllen, erhellt, daß die Commentare größtentheils verloren gegangen

sind, während die Mehrzahl der Homilien erhalten blieb. Dieß ist meistens Hieronymus' und Rufinus' Fleiße zu verdanken, welche sie aus dem Griechischen ins Lateinische übertrugen und sie im Abendlande verbreiteten, während die Griechen sie seit dem Ausbruch der origenistischen Streitigkeiten nach und nach unberücksichtigt ließen oder vollends dem Untergang preisgaben. Durch die Homilien ist Origenes der Urheber der kirchlichen praktisch-exegetischen Homilie geworden, indem er seine Paränesen nicht nur an den Bibeltext anschloß, sondern diesen geradezu zur Grundlage seiner Vorträge machte. Auch für kirchliche Archäologie, für Cultus, Sacramente, für Katechetik und Homiletik sind diese Homilien von höchster Wichtigkeit.

Als Bibelkritiker hat sich Origenes durch seine Sorgfalt für die Reinheit und Richtigkeit des Bibeltextes unsterblich gemacht. Das Meiste leistete er in dieser Beziehung für den Text des Alten Testamentes durch seine Hexapla. Den Juden gegenüber, welche die Septuaginta verwarfen und sich auf ihren Grundtext beriefen, wollte er den Christen die Möglichkeit zu einer genauen Vergleichung des griechischen Textes mit dem hebräischen bieten. Die Resultate seiner Forschung stellte er in einer großen Bibelausgabe vor die Augen. Dabei mußte er aber versuchen, den getrübten Septuagintatext möglichst auf seine ursprüngliche Form zurückzuführen. Er verglich deßhalb seine verschiedenen Septuaginta-Handschriften mit den anderen alten griechischen Uebersetzungen (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 714 f.) und gab dem Texte seiner Handschriften, welcher mit den anderen griechischen Uebersetzungen harmonirte, den Vorzug. Zugleich stellte er diese Uebersetzungen mit dem hebräischen Texte und der Septuaginta in sechs Columnen (daher Hexapla) zusammen: in der 1. den hebräischen Text ohne Vocale, in der 2. den vocalisirten hebräischen Text mit griechischen Buchstaben, in der 3. die Uebersetzung des Aquila, in der 4. die des Symmachus, in der 5. die Septuaginta und in der 6. die Uebersetzung des Theodotion. Bei manchen Büchern der heiligen Schrift fand Origenes noch zwei oder drei andere Uebersetzungen von unbekannten Verfassern (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 715 f.), die er gleichfalls in weiteren Columnen beifügte (daher Octapla und Enneapla). Durch das kritische Zeichen des Obelus merkte er an, was im Hebräischen fehlte; was dagegen in der Septuaginta mangelte, das schob er in die betr. Columne ein, notirte es aber mit einem Asteriscus. Den Text der Septuaginta wollte Origenes nicht verändern; er wollte nur für jedermann ersichtlich machen, worin derselbe vom Hebräischen abwich. Noch weniger beabsichtigte er, die Septuaginta dem hebräischen Text conform zu machen. Vielmehr war er, wie die meisten seiner christlichen Zeitgenossen, der festen Ueberzeugung, daß der hebräische Text sehr corrumpirt sei, daß dagegen die Septuaginta in ihrer ursprünglichen Form den richtigen und einzig wahren Text enthalte, ja sogar inspirirt sei (vgl. d. Art. Septuaginta). Eine Vereinfachung der Hexapla waren die Tetrapla, welche in vier Columnen die Uebersetzungen des Aquila, Symmachus, der Septuaginta und des Theodotion zusammenstellten. — Die Hexapla, mindestens 50 starke Bücherrollen umfassend, sind wohl nie vollständig abgeschrieben worden und gingen bei der Zerstörung der cäsareensischen Bibliothek durch die Araber 653, wenn nicht schon früher bei der Einnahme der Stadt durch die Perser, verloren. Auch die Tetrapla scheinen nicht vervielfältigt worden zu sein. Dagegen wurde der von Origenes in die Hexapla aufgenommene Septuagintatext mit den kritischen Zeichen vielfach abgeschrieben und besonders durch Pamphilus und Eusebius verbreitet (vgl. d. Art. Septuaginta). Ebenso wurde derselbe Text sammt den kritischen Zeichen ins Syrische und daraus weiter ins Arabische übersetzt. — Alles was sich an Bruchstücken aus den Hexapla des Origenes erhalten hat, wurde von Montfaucon in zwei Foliobänden gesammelt, die in einer von Drach, Ehrenbibliothekar der Propaganda, revidirten Form bei Migne, PP. gr. XV et XVI zum Abdruck gelangten. Werthvoller und vollständiger ist die Sammlung Fields (Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxonii 1867—75). (Zu den Hexapla vgl. bes. Kaulen, Einleitung, 3. Aufl. Freiburg 1890, 95 ff.) — Zu den exegetischen Werken des Origenes gehörten auch zwei verlorene Schriften über die Eigennamen in der Bibel und die jüdischen Maße und Gewichte.

Dogmatische Werke von Origenes sind: 1. Zwei Bücher von der Auferstehung (Eus. H. E. 6, 24, 2) und zwei Dialoge über denselben Gegenstand (Hier. Ep. 33, 3 ad Paul.). Origenes beruft sich (De princ. 2, 10, 1) selbst auf dieses Werk; es ist also ziemlich früh (um 225) verfaßt, aber bis auf einige Fragmente (bei Migne, PP. gr. XI, 91) verloren gegangen. Das Werk erregte vielfach Anstoß und veranlaßte den hl. Methodius, eine Widerlegung desselben unter dem nämlichen Titel zu verfassen. Der hl. Pamphilus dagegen vertheidigte es. 2. Ebenfalls sind bis auf einige Fragmente (bei Migne l. c. 102) verloren die Στρωματεῖς (10 Bücher), in welchen Origenes, wie Hieronymus (Ep. 70, 4 ad Magnum) sagt, die Stromata des Clemens nachahmend, die Lehren des Christenthums und der Philosophen miteinander verglich. 3. Das dogmatische Hauptwerk des Origenes führt die Aufschrift Περὶ ἀρχῶν, De principiis (bei Migne l. c. 107 sqq.); es ist noch vor seiner Vertreibung aus Alexandrien geschrieben. Von dem Grundsatze ausgehend, daß nur das allein wahr sei, was in „nichts von der kirchlichen und apostolischen Tradition abweiche" (De princ., Praef., n. 2), sucht er mit Hülfe der philosophischen Speculation ein wissenschaftliches Lehrgebäude aufzuführen. Es ist dieß der erste Versuch einer wissenschaftlichen Dogmatik. Die vier Principien des Origenes sind Gott, Welt, Freiheit, Offenbarung (heilige Schrift). Dem ersten

chend zerfällt das Werk in vier Bücher. Das erste handelt von Gott, von der Trinität und dem Geisterreich, sofern es aus Gott stammt; das zweite von der Welt, ihrem Ursprung, ihren Geschöpfen und dem Wirken Gottes in der Welt und zum Heil der Welt; das dritte von dem Menschen als sittlich freiem Wesen und von dem Verhältniß der Gnade zur Freiheit; das vierte von der Inspiration, der heiligen Schrift und der Auslegung derselben. — Wir besitzen das Werk nicht mehr im Original, sondern nur in der Uebersetzung Rufins, welcher nach eigenem Geständniß viele dogmatisch anstößige Stellen berichtigt und verbessert hat. Doch hat er, nach einer Bemerkung des hl. Hieronymus (Ep. 124, 15 ad Avit.) zu urtheilen, verhältnißmäßig wenig geändert, und thatsächlich enthält das Werk auch in der Rufin'schen Version noch manches Häretische. Uebrigens sind die Versuche, den ursprünglichen Inhalt der Schrift möglichst wiederherzustellen, nicht erfolglos geblieben. Mit Hülfe der griechischen Fragmente, die namentlich in den Philokalien des Basilius aufbewahrt sind; ferner mit Benutzung der noch vorhandenen Reste der hieronymianischen Uebersetzung und durch stete Vergleichung des Rufin'schen Textes mit anderen Schriften und dogmatischen Aeußerungen des Origenes, ist es möglich, die von Rufin gemachten Veränderungen zu entdecken und dem ersten Inhalt wieder auf die Spur zu kommen. Einen Versuch dieser Art machten Redepenning in seiner Ausgabe (Lips. 1836) und Schnitzer in seiner deutschen Uebersetzung (Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttgart 1835) des Werkes Περὶ ἀρχῶν.

Von Schriften polemischen Inhaltes gegen Heiden und Häretiker erwähnen Pamphilus und Eusebius ein Werk Adversus omnes haereses; das Werk jedoch, welches jetzt noch diesen Namen führt, ist nicht von Origenes. Unter den Häretikern, die Origenes bekämpft, führt Theodoret namentlich den Basilides und Hermogenes an (Haeret. fab. 1, 4, 19). Ganz unbestritten ächt sind die acht Bücher des Origenes gegen Celsus. Schon unter Marc Aurel hatte Celsus, ein sehr gelehrter und durch viele Reisen gebildeter Heide, eine Streitschrift, Λόγος ἀληθής, gegen die Christen geschrieben. „Was höhnischer Spott, wegwerfende, frivole Sophistik Gehässiges und Verletzendes aufzubringen vermag, ward hier über die Christen ausgegossen" (Möhler, Patrologie I, Regensburg 1840, 508). Gleichwohl blieb die Schrift längere Zeit unerwiedert, bis Origenes, ungefähr 50 Jahre nach Celsus, auf das beständige Zureden des Ambrosius sich entschloß, eine Widerlegung zu verfassen. Das Werk des Celsus selbst ist bis auf die Fragmente bei Origenes verloren gegangen; aus diesen aber suchte Bindemann (in Illgens Zeitschr. für die hist. Theologie 1842, Heft 2) den Plan des Werkes wieder herzustellen. Einen ähnlichen Versuch machte Keim, Celsus' wahres Wort ... wiederhergestellt und übersetzt, Zürich 1873. Das Werk zerfiel in zwei Hälften, deren erste einen Juden redend einführt und beweisen läßt, daß vom Standpunkte des jüdischen Messiasglaubens aus das Christenthum unhaltbar sei, weil es der Messiasidee im Alten Testament nicht entspreche. Der zweite Theil will die Unzulässigkeit der Messiasidee selbst und so den vollen Ungrund des Christenthums aufdecken. Origenes folgt seinem Gegner Schritt für Schritt, bekämpft seine Einwürfe und Anklagen und entwickelt den wahren Sinn der christlichen Lehre. Gegenüber der Heftigkeit des Celsus beobachtet er dabei die größte Mäßigung. Von jeher galt dieß Werk für die vollständigste und gediegenste der alten Apologien und als das Beste, was Origenes geschrieben hat. Eine deutsche Uebersetzung gaben u. A. Mosheim (Hamburg 1745) und Joh. Röhm (in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1876—1877, 2 Bde.). (Vgl. noch Funk, Die Zeit des „wahren Wortes", in der [Tübinger] Theolog. Quartalschrift 1886, 302 ff.; Koetschau, Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus u. s. w., bei Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur VI, 1, Leipzig 1889; Koetschau, Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus, in Jahrbücher für protestantische Theologie XVIII [1892], 604 ff.)

Ascetische Schriften hinterließ Origenes zwei: Die Ermahnung zum Martyrthum (Εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος) und eine Schrift vom Gebete (Περὶ εὐχῆς), beide an Ambrosius gerichtet. Die erste Schrift führt aus, daß der Christ durch keinerlei Vorstellung sich überreden lassen darf, den Götzen zu opfern, sondern sein Schicksal ruhig in Gottes Hand legen muß. Die zweite zerfällt in zwei Theile, deren erster, nach Widerlegung der Einwürfe einiger Pseudospiritualisten gegen die Nützlichkeit des Gebetes, vom Gebete überhaupt, seinem Wesen, seiner Nothwendigkeit und der rechten Art desselben handelt, während der zweite eine Erklärung vom Gebete des Herrn gibt. Beide Schriften sind ins Deutsche übersetzt und mit gelehrten Noten versehen von Kohlhofer, in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1874.

Origenes hat auch einen bedeutenden Briefwechsel unterhalten. Eusebius besorgte eine Sammlung, welche über 100 Briefe enthielt (H. E. 6, 36, 2). Aber das Meiste hiervon ist verloren gegangen. Erhalten ist ein Schreiben an Julius Africanus über die Authentie der Geschichte der Susanna im Propheten Daniel (bei Migne PP. gr. XI, 48). Ein zweiter Brief, gerichtet an Gregorius Thaumaturgus, enthält eine Ermunterung zum Studium der theologischen Wissenschaften (vgl. Dräseke in den Jahrbüchern für prot. Theol. VII [1881], 102 ff.). Von einigen anderen Briefen sind Fragmente übrig. In einem rechtfertigt er sich gegen die Vorwürfe, die er sich durch sein Studium der Philosophie von mehreren Seiten her zugezogen (Eus. H. E. 6, 19, 9 sq.); in

einem andern vertheidigt er sich gegen die Verunglimpfungen in Alexandrien und beschwert sich über die Verunstaltungen, welche seine Schriften von Häretikern erlitten.

Ausgaben der Werke des Origenes gibt es mehrere. Zuerst, und auch später häufig, wurden einzelne Schriften des Origenes edirt. Eine vollständige Ausgabe, aber bloß des lateinischen Textes, lieferten zuerst Jac. Merlin (Paris 1512, wiederholt aufgelegt), Erasmus (Basel 1536 u. ö.) und Gilb. Genebrard (Paris 1574, wiederholt gedruckt). Bischof Huetius von Avranches gab die exegetischen Schriften griechisch mit lateinischer Uebersetzung in zwei Foliobänden heraus (Rouen 1668; Paris 1679) und stellte voran eine sehr gediegene Monographie über Origenes unter dem Titel Origeniana. Eine griechisch-lateinische Ausgabe von Origenes' Werken gaben die Mauriner Charles und Vincent de la Rue (Paris 1733 bis 1759, Neudruck 1783) in vier Folianten heraus (die Fragmente der Hexapla fanden darin keine Aufnahme), versehen mit gelehrten Anmerkungen und mit historisch-kritischen Einleitungen vor den einzelnen Schriften. Dem letzten Bande sind angehängt die Origeniana des Huetius, die noch vorhandenen Theile der Apologie des hl. Pamphilus, die Lobrede des hl. Gregor Thaumaturgus auf Origenes, sowie die Origenes fälschlich zugeschriebenen Werke. Einen Nachdruck hiervon (aber ohne Noten und Accente) besorgte Oberthür (Würzburg 1780 ff., 15 Bde.). Eine neue, sorgfältig bearbeitete Ausgabe von Lommatzsch erschien (Berlin 1831—1848) in 25 Octav-Bänden. Bei den griechischen Büchern fehlt die lateinische Uebersetzung. In der Patrologie von Migne befinden sich sämmtliche noch vorhandene Werke in den PP. gr. XI—XVII.

Lehre des Origenes. Das Christenthum ist nach Origenes „ein Erzeugniß der göttlichen Schöpferkraft" (θείας ἐνεργείας τὸ σύνθημα ἡμῖν ἐστιν) und verdankt wie seinen Ursprung so seinen Fortgang und immerwährenden Bestand keinem Andern als Gott selbst (C. Cels. 3, 14). Es ist darum auch die absolute Wahrheit und hat zum Zweck die sittliche Umgestaltung und die Zurückführung der sündhaften Welt zu Gott. Alle wahre Erkenntniß Gottes kommt von Gott selbst, denn der Mensch ist für sich außer Stande, Gott richtig zu erkennen und ihn zu suchen ohne die Hilfe von oben (ib. 7, 42. 44). Die heidnischen Philosophen haben trotz ihrer Gotteserkenntniß doch den Polytheismus bestehen lassen, und es ist auch durch sie die Wahrheit nicht allgemein zugänglich geworden (ib. 5, 43). Plato und die anderen weisen Männer unter den Griechen vergleicht Origenes mit Aerzten, „welche nur den höheren Ständen ihre Aufmerksamkeit schenken, den gemeinen Mann aber verachten" (ib. 7, 60). In der Kirche zeigt Christus seine universale Kraft, indem er allem Polytheismus den Untergang bereitet und jeden um so besser macht, je mehr sein Wille Neigung und Empfänglichkeit besitzt (ib. 6, 2). Diese sittliche Umwandlung vollzieht sich um so leichter, je mehr die vernünftige Seele durch einen natürlichen Liebeszug sich zu ihrem Schöpfer wendet, weil sie in einer Art natürlicher Verwandtschaft zu ihm steht (ib. 8, 40). Jedoch kann nur durch eine bestimmte göttliche Gnade, die von oben her sich in die Seele einsenkt und dieselbe in eine Art Begeisterung setzt, die Erkenntniß Gottes im Bewußtsein des Menschen aufgehen (ib. 7, 44). Das Christenthum ist also durch und durch göttlich. Es stammt von Gott, und Gott ist es auch, der es den Herzen der Gläubigen einpflanzt und dieselben zu Gott emporhebt. Diese göttliche Religion wird allerdings, wie das ja bei jedem Erkenntnißobject der Fall ist, nicht von all ihren Bekennern auf dieselbe Weise erfaßt; der einfache Mensch dringt nicht so tief in die Geheimnisse des Christenthums ein wie der Gelehrte (ib. 3, 79). Auch in den Beweggründen, von denen sich die Gläubigen bei der Ausübung ihrer Religion leiten lassen, gibt es einen Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Gläubigen und den im Guten weiter Fortgeschrittenen. Noch sind nicht Alle im Stande das, was um seiner selbst willen geliebt zu werden verdient, zu erkennen und es zu erwählen als das höchste Gut, schätzbarer und werthvoller als alle Verheißungen, die man uns machen kann (ib. 3, 78). Aber es gibt keinen inhaltlichen Gegensatz zwischen dem Christenthum der Gebildeten und dem der Ungebildeten (ib. 3, 79). — Was die Lehre von Gott betrifft, so ist nach Origenes Gott das reine absolute Sein, durchaus unkörperlich, ohne alle Prädicate, und darum seinem innern Wesen nach für den Menschen unbegreiflich. Er ist allgegenwärtig (De princ. 2, 1, 3), allwissend (De or. 5), allmächtig, und zwar ist seine Allmacht nicht auf die wirklich existirende Schöpfung beschränkt (vgl. C. Cels. 5, 23). Gleichwohl lehrt Origenes anderswo, Gott wäre nicht der von Ewigkeit Allmächtige, wenn er nicht von Ewigkeit in der Schöpfung seine Allmacht geoffenbart hätte (De princ. 1, 2, 10). Darum legt man Origenes die Lehre bei, es habe wohl die jetzige sichtbare Welt einen Anfang und ein Ende, aber die Welt sei doch insofern ewig, als es eine Vielheit von aufeinanderfolgenden Welten, ja eine unendliche Weltenreihe gebe (De princ. 2, 9, 1). Die von Vincenzi aus Origenes angeführten Stellen, wonach dieser nie mehrere Welten nenne, außer wegen des Unterschiedes zwischen Himmel und Erde, bedürfen nach Hergenröther noch einer Sichtung (Hergenröther a. a. O. 480). — Bezüglich der Trinitätslehre des Origenes wird vielfach behauptet, daß sie heterodox und subordinatianisch sei. Jedenfalls enthält sie auch viel positiv Richtiges. So werden (Hom. in Num. 12, 1) die drei Personen genau unterschieden mit dem Zusatze: „Die Wesenheit und Natur der Dreieinigkeit ist Eine." Von dem Sohne insbesondere wird gesagt, daß er wahrer Gott sei (C. Cels. 5, 39; vgl. 8, 12), daß ...

Gottheit sein Wesen constituire (ὁ δὲ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός; Select. in Psalm. 135, bei Lommatzsch [s. o.] XIII, 134). Hieraus folgert Origenes, daß der Sohn das Wesen Gottes, also des Vaters, mit besitzt und demnach ὁμοούσιος τῷ πατρί ist, oder, da er als Sohn aus dem Vater hervorgegangen, aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist (vgl. das Fragm. Comment. in ep. ad Hebr., bei Migne, PP. gr. XIV, 1308). Darum muß dieser Act der Zeugung ein ewiger sein. Ueber Ps. 2, 7 sagt er, heute sei so viel als immer (In Joa. Tom. 1, 32). Wie diese Zeugung keinen Anfang hat, so hat sie auch kein Ende. Der Vater erzeugt immerdar den Sohn (Hom. in Jerem. 9, 4). Durch diese ewige Zeugung hat „der Sohn die Gottheit des Vaters in sich herübergezogen" (σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, In Joa. Tom. 2, 2). Wenn Origenes hier den Vater αὐτόθεος oder ὁ θεός, den Sohn aber einfach θεός nennt, so erklärt er dieß in dem Sinne, daß der Vater Gott aus sich (per se Deus), der Sohn aber durch und aus dem Vater Gott ist (μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον). Daneben spricht sich Origenes allerdings an anderen Stellen so aus, daß man ihn des Ditheismus beschuldigen könnte. Der Sohn ist „geringer an Macht" als der Vater (C. Cels. 8, 15). Dem Sohne scheint er eine Art Mittelstellung zwischen dem Ungewordenen und der Gesammtheit des Gewordenen einzuräumen (ib. 3, 34). Anderswo sagt er vom Sohn, er sei das Abbild der Güte Gottes, nicht aber die Güte selbst; er sei der gute Hirt, aber nicht der Gute schlechtweg (De princ. 1, 2, 13; cf. Origenianorum 2, 2, 15). Wenn Origenes dem Sohne die gleiche Anbetung mit dem Vater vindicirt, so betont er doch nur die moralische Einheit (die Gleichheit der Gesinnung und Einheit des Willens), die zwischen beiden bestehe (C. Cels. 8, 12). Er nennt den Sohn sogar einen „zweiten" Gott (ib. 5, 39). Wie man sieht, konnten später sowohl Orthodoxe als auch Arianer sich auf Origenes berufen (vgl. Hagemann a. a. O. 300 ff.). — Der heilige Geist ist eine göttliche Hypostase; das erste und vorzüglichste unter allen von dem Vater durch den Sohn hervorgebrachten Wesen; der Eingeborne ertheilt ihm von Ewigkeit her sein Sein; der Geist ist also dem Sohne untergeordnet (In Joa. Tom. 2, 6). Das Wesen des Geistes ist, daß er der Inbegriff und die Substanz der göttlichen Gnadengaben ist. Daher erstreckt sich seine Wirksamkeit auch nur auf die Heiligen, während die des Sohnes auf alle Vernunftwesen, die des Vaters sich auf Alles erstreckt (De princ. 1, 3, 5). — In der Person des Erlösers unterscheidet Origenes zwei Naturen, die göttliche und die menschliche. Die Gottheit, lehrt er, hat durch die Fleischwerdung keine Aenderung erfahren; sie hat deßhalb ihren erhabenen Thron im Himmel nicht verlassen, ist nicht aus der visio beatifica herausgetreten, kurz, sie ist unveränderlich geblieben (C. Cels. 4, 5). Aber auch die menschliche Natur ist vollkommen in ihm, und zwar Seele und Leib. Die Lehre von der Präexistenz der Seele Christi ist nach Vincenzi in der Stelle De princ. 2, 6, 3 nicht zu finden, denn die Worte ab initio creaturae seien zu nehmen für: ab initio creatae humanitatis Jesu, da κτίσις sowohl für Creatur als Creation stehe und hier eine andere Deutung absurd wäre; auch stehe anderwärts (In Ep. ad Rom. 3, 8) das Gegentheil von jener Lehre (Hergenröther a. a. O. 479). Vom Leibe Christi lehrt Origenes, daß derselbe durch die Empfängniß von einer reinen, makellosen Jungfrau (C. Cels. 2, 69; vgl. 1, 34 sqq.; 6, 73 sqq.; Comm. in Ep. ad Rom. 3, 8), durch Ueberschattung des heiligen Geistes von aller unordentlichen Begierlichkeit befreit geblieben sei (Hom. in Lev. 12, 4). Ueber die Vereinigung der beiden Naturen sagt er: Sein sterblicher Leib und die menschliche Seele, die in ihm war, haben in ihm (dem Logos) dadurch das Höchste und Größte erreicht, daß sie nicht eine bloß äußere Gemeinschaft zu demselben, sondern eine Einigung und Vermischung (ἑνώσει καὶ ἀνακράσει) mit ihm ein-, und, in die Gemeinschaft der Gottheit gesetzt, in Gott übergingen (C. Cels. 3, 41), so daß die Seele Jesu und der Logos nicht mehr als zwei, sondern als Eines in Betracht kommen (ib. 6, 47). Der oben gebrauchte Ausdruck ἀνάκρασις ist zwar mißverständlich, aber er hat doch bei Origenes keineswegs den Sinn einer Vermischung der beiden Naturen. Denn beide bleiben in ihrer Eigenthümlichkeit, wie Origenes anderswo lehrt. „Auch wir glauben nicht, daß jener sichtbare und in die Sinne fallende Leib Jesu Gott gewesen sei. Warum spreche ich bloß vom Leibe? Auch die Seele war nicht Gott, sie, von der geschrieben steht: Meine Seele ist betrübt bis in den Tod." Gleich darauf bringt er doch wieder die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen zum Ausdruck mit den Worten: „Das aber sagen wir nicht, als wollten wir den Sohn Gottes von Jesus trennen. Denn nach der Menschwerdung ist der Leib und die Seele Jesu mit dem göttlichen Logos zur innigsten Einheit verbunden" (C. Cels. 2, 9; vgl. Hom. in Levit. 3, 1).

Bei Origenes' Lehre von dem Menschen muß die ihm zugeschriebene Ansicht über die uranfängliche Entstehung der intelligenten Geisterwesen zum Voraus erwähnt werden. Er soll nämlich gelehrt haben, die von Gott vor dieser sichtbaren Welt geschaffenen Welten hätten aus vernünftigen Wesen bestanden, die, von Ewigkeit her aus Gott hervorgegangen, durch Gemeinschaft mit ihm selbst göttlicher Natur gewesen seien. Sie seien anfangs alle gleich gut gewesen. Aber ein Theil dieser Geister sei aus der Gemeinschaft mit Gott herausgetreten und habe sich mehr oder weniger dem Bösen zugewandt. Nun habe Gott die sichtbare Welt erschaffen und einen Theil der gefallenen Geister in dieselbe herabgestoßen und in materielle Leiber eingeschlossen. — Origenes würde demnach

wie Plato die Präexistenz der Seelen gelehrt haben. Allein die hierfür angeführten Stellen lassen theils eine andere Deutung zu, theils sind sie bei den lateinischen Uebersetzern so verschieden gegeben, daß man sich ein entscheidendes Urtheil über ihren Wortlaut und ihre Tragweite nicht erlauben darf. — Auch seine im Ganzen correcte Lehre über das Wesen der Erbsünde läßt sich mit der Ansicht von einer Präexistenz der Seelen kaum vereinigen (vgl. Hom. 8 in Levit. 3; In Ep. ad Rom. 5, 9; C. Cels. 7, 50). — Ueber das Wesen der Seele, sagt Origenes, sei Vieles kirchlich nicht entschieden (De princ., Praef., n. 5); er selbst schwankt gleich anderen Vätern in den Ausdrücken. Bald nimmt er wenigstens in gewissem Sinn die platonische Trichotomie an, bald scheint er sie zu vernachlässigen und redet nur von Leib und Seele (Hergenröther a. a. O. 479). Er lehrt ferner, nur der Seele, nicht auch dem Leibe, sei Gottes Ebenbild eingeprägt (C. Cels. 8, 49). Sie ist vernünftig und durch die Freiheit des Willens fähig, das Gute oder das Böse zu thun. Der Tugend nimmt man die Existenz, wenn man ihr die Freiheit nimmt (ib. 4, 3; De orat. 29, bei Migne, PP. gr. XI, 537). Das Ebenbild Gottes in der Menschennatur ist unzerstörbar und besitzt auch nach dem Sündenfalle Anlage und Befähigung zur Tugend (C. Cels. 4, 25; vgl. In Cant. cantic., bei Migne, PP. gr. XIII, 187). Mit diesen allgemeinen Vorstellungen, welche unserer Seele sozusagen angeboren sind, befinden sich auch die Lehren unseres Glaubens in Uebereinstimmung, daher die Erscheinung, daß so viele Seelen, sobald sie durch das Licht des Evangeliums ihren Schöpfer wieder erschauten, eine natürliche Liebe zu ihm faßten und infolge dieser Liebe zu ihm die altgewohnten Götzen wegwarfen und mit Freudigkeit ihm gläubig anhingen (C. Cels. 3, 40). Trotz alledem ist doch die menschliche Natur nicht im Stande, Gott irgendwie zu suchen und zu einer reinen und klaren Gotteserkenntniß zu gelangen, wenn ihr der nicht zu Hilfe kommt, den sie sucht (C. Cels. 7, 42; In Joa. Tom. 20, 18). Um uns vom Falle zu erheben und der Tugend uns zuzuwenden, „ist die Kraft Gottes uns vonnöthen" (Hom. in Jerem. 8, 1). Schon der Glaube ist eine Gabe Gottes (In Joa. Tom. 20, 26). — Hierdurch ist die Rechtfertigungslehre des Origenes schon angedeutet. Die bedingende Ursache unseres Heils ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Indem dieser einen Leib annahm, hat er mit dem Leibe zugleich auch die Leiden und Mühsale angenommen, welchen dieser unterworfen ist. Er ging nun freiwillig in den Tod, weil sein Tod für die Menschen Heil und Rettung bringen sollte (C. Cels. 2, 23). Christi Gehorsam und Verdienst ist also der Grund unserer Rechtfertigung. Subjectiv wird aber die durch Christi Blut verdiente Versöhnung jedem angeeignet durch den Glauben (In Ep. ad Rom. 3, 8). Dieser Glaube ist jedoch nicht etwa bloß das Vertrauen auf das fremde Verdienst Christi, sondern die zweifellose Annahme der gesammten christlichen Offenbarung, die Werke der Gerechtigkeit mit einbegriffen (In Ep. ad Rom. 3, 11). Denn die Rechtfertigung schließt nothwendigerweise zweierlei in sich: Entsündigung und Heiligung, so daß sie nur Platz greifen kann bei einer durch und durch gerechten Gesinnung und Richtung des Willens, wozu der Glaube den Anfang, für den weitern Fortschritt im Guten die Wurzel und für das ganze Tugendgebäude die Grundlage bildet (ib. 4, 1). Die (guten) Werke (nicht die Werke des Gesetzes) haben nach Origenes auch rechtfertigende Kraft. Als hervorgehend aus dem göttlichen Glauben participiren sie an dessen göttlicher Natur, sind selbst göttlich und Gott wohlgefällig. Deßwegen nennt Origenes auch den Glauben, der durch gute Werke sich wirksam erweist, den vollendeten Glauben (fides perfecta, ib.). Sonach sind bei dem Ein[illegible] Werke des Gerechten zwei Factoren zu unterscheiden, der natürlich-menschliche und der übernatürlich-göttliche; letzterer aber drückt ihm das Gepräge der Göttlichkeit auf und erhebt es erst zum wahren Verdienst. Denn mag jemand nach Menschenart in der Gerechtigkeit und in jeglicher Tugend noch so vollendet sein, so wird ihm diese ohne die Gerechtigkeit von oben für nichts angerechnet werden (In Matth. Tom. 10, 19). Gottes Gerechtigkeit muß also unsere eigene Gerechtigkeit werden. Nämlich wird uns dieß ganz besonders durch die vom heiligen Geist in uns eingegossene Liebe Gottes. Bei der Stelle Röm. 5, 5 untersucht Origenes, ob hier die Liebe gemeint, mit welcher wir Gott lieben, oder diejenige, mit welcher wir von Gott geliebt werden. Am besten, meint er, sei hier die Liebe Gottes subjectiv zu nehmen, so nämlich, daß Gottes eigene Liebe zu uns unseren Herzen eingegossen werde durch den heiligen Geist, damit wir mit derselben Liebe Gott wieder lieben können, mit der er uns liebt. In dieser Ueberfülle der durch den heiligen Geist uns vermittelten Liebe werden wir in Einheit mit Gott und in die Gemeinschaft der göttlichen Natur gesetzt (In ep. ad Rom. 4, 9).

Die Lehre von der **Vollendung** ist der [illegible] umstrittene Punkt in dem System des Origenes. Nach der Version des Rufinus (De princ. [illegible] 3, 3) wäre das Ziel der gesammten Entwicklung der Welt dieses, daß **alle** Geister, auch die Teufel, zur Gemeinschaft mit Gott wieder zurückkehren (ἀποκατάστασις πάντων). Interessant ist der Versuch Vincenzi's (a. a. O. 448), Origenes von dem Vorwurf dieser heterodoxen Lehre zu befreien und die anscheinenden Widersprüche wegzudeuten. In der That mag Origenes' Lehre von den Anti-Origenisten nicht immer hinreichend verstanden worden sein. Dasselbe gilt von der hiermit zusammenhangenden Lehre von der **Auferstehung des Fleisches**. Nach Theophilus würden Origenes zufolge die menschlichen Leiber nach der Auferstehung nochmals dem Tode und der Verwesung unterliegen; Justinian läßt ihn

behaupten, daß die Leiber in sphärischer Form auferstehen (wohl gestützt auf die Worte De orat. 31, wo aber, wie Vincenzi erklärt, die sphärischen Körper die Sterne und die Himmelskörper sind). Hieronymus schreibt ihm die Lehre zu, daß die Leiber bei der Auferstehung nicht mehr dieselben Glieder haben wie früher und zuletzt ganz verflüchtigt werden. Diesen Behauptungen gegenüber hat man zu beweisen gesucht, daß Origenes die Identität des irdischen und des Auferstehungsleibes der Substanz nach mit bloßer Verschiedenheit der Erscheinungsform lehrt (s. Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trier 1851, 55 f.), was ganz der Kirchenlehre entspricht. Die Auferstandenen heiraten, essen und trinken nicht mehr (In ep. ad Rom. 10, 1); sie sind frei von dem irdischen Elend, von den früheren Schwächen und Gebrechen, von der Verweslichkeit. Oft spricht Origenes als absolutes Princip aus (In ep. ad Rom. 5, 10), daß nach der Auferstehung zweifelsohne der Tod nicht mehr herrsche. (Vgl. noch Möhler, Patrologie I, Regensb. 1840, 487—576, besonders über die Sacramentenlehre des Orig., ebd. 554 ff.; Vincenzi, In s. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio cum appendice de actis Synodi V. oecumenicae, Romae 1864—1865, 4 voll.; dazu Hergenröther im [Bonner] Theol. Literaturblatt 1866, 446 ff. 475 ff. 512 ff. 543 ff. Zahlreiche, besonders ältere Literatur s. bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v.) [Peters.]

Origenistenstreit heißt in der Kirchengeschichte die längere, oft mit großer Heftigkeit geführte Controverse über den orthodoxen Charakter der Lehre des Origenes. Schon bei Lebzeiten wurde Origenes mehrfach falscher Lehren bezichtigt, und namentlich scheint seine Verurtheilung durch Demetrius und Heraclas größtentheils aus diesem Grunde erfolgt zu sein (s. ob. 1058). Aber trotzdem bewahrte sich Origenes auch in Alexandrien noch sehr viele Freunde und Gönner. Vor allen schätzte Heraclas' Nachfolger, Dionysius d. Gr., ihn sehr hoch. Beim Ausbruch der arianischen Streitigkeiten zählte Bischof Alexander in seinem Circularschreiben gegen Arius (Migne, PP. gr. XVIII, 547) Origenes nicht nur nicht unter den Vorläufern der subordinatianischen Doctrin auf, sondern es lassen sich in seiner theologischen Auseinandersetzung sogar manche Anklänge an Origenes' Lehrentwicklung erkennen, ein Beweis, daß Origenes damals in Alexandrien noch in gutem Rufe stand. Ebenso günstig äußerte sich der heilige Athanasius, der zwar einige Lehren von Origenes (z. B. die Präexistenz der Seelen) bestritt, aber den Arianern gegenüber lobend hervorhob, daß auch Origenes die ewige Zeugung des Sohnes gelehrt habe (De decret. Nic. Syn. 27). Noch günstiger urtheilten über Origenes die berühmten Katechetenlehrer Theognostus (Phot. Cod. 106), Pierius (ib. Cod. 119) und Didymus. Letzterer insbesondere las und benutzte Origenes' Schriften sehr viel und suchte dieselben in katholischem Sinne zu erklären (Hier. Ep. 83 ad Pammach. et Ocean.; Apol. adv. libros Ruf. 1, 6). Bis zum Patriarchen Theophilus hatte hiernach Origenes in Alexandrien sicher viele begabte Anhänger. — Andererseits wurde Origenes doch auch frühzeitig heftig angegriffen. Bereits einige Decennien nach seinem Tode trat der Bischof Methodius von Olympus (s. d. Art.) gegen Origenes auf, namentlich weil er die Präexistenz der Seelen lehre und die Auferstehung des materiellen Leibes läugne. Justinian rechnet in seinem Brief an Mennas auch Petrus I., den berühmten Bischof von Alexandrien (gest. als Martyrer im J. 311 oder 312), unter Origenes' Gegner. Die Echtheit der darauf bezüglichen Stelle darf man jedoch bezweifeln, weil sonst Eusebius (H. E. 9, 6, 2) bei seiner bekannten Vorliebe für Origenes den Bischof Petrus nicht mit so hohen Lobsprüchen verherrlicht hätte. Sicher aber gehörten zu Origenes' Gegnern Marcellus von Ancyra, der übrigens als Lehrer des Photinus selbst häretischer Ansichten beschuldigt wird, und Eustathius von Antiochien (s. d. Artt.). Indeß tadelt letzterer weniger dogmatische als exegetische Irrthümer bei Origenes, und auch hier war er oft im Unrecht. Immerhin gelang es diesen Gegnern, in engeren und weitern Kreisen eine ungünstige Stimmung gegen Origenes zu erregen, so daß jeder, der auch nur dessen Schriften zur Hand nahm und darin las, schon als Häretiker galt (Apol. s. Pamph. pro Orig., Praef., bei Migne, PP. gr. XVII, 543). Darum soll namentlich Pachomius, der Stifter des Klosterlebens, Origenes' Bücher seinen Mönchen weggenommen und in's Wasser geworfen haben. — Auch außerhalb Alexandriens ergriffen hervorragende Männer entschieden für Origenes Partei. Für ihn erhoben sich Gregor der Thaumaturg (Panegyr. in Orig., bei Migne, PP. gr. X, 1052 sqq.), dessen Bruder Athenodorus, die Bischöfe Palästina's, Arabiens und Achaia's (Rufinus, Apol. 2, 20) und Firmilian von Cäsarea. Ein glänzendes Zeugniß für Origenes ist die Apologie des auch von Hieronymus gefeierten Martyrers Pamphilus (s. d. Art.). Daß sie wirklich von diesem herrührt, bezeugen nicht bloß Rufinus in der Vorrede an Macarius (Migne, PP. gr. XVII, 541), sondern auch Hieronymus (De vir. ill. 75). Wenn letzterer nachher im Streite mit Rufinus (Adv. Ruf. 1, 9) den des Arianismus beschuldigten Eusebius von Cäsarea zum alleinigen Verfasser der Apologie machen wollte, so ist das gegenüber den Worten des Eusebius (H. E. 6, 33, 4) über die gemeinsame Abfassung des Werkes und der Erklärung des Photius (Cod. 118) von geringer Bedeutung. Von anderen Kirchenschriftstellern, die Origenes günstig sind, läßt sich eine lange Reihe anführen. Dahin gehören, selbst nach Hieronymus' Zeugniß: Victorin von Pettau, Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand und Eusebius von Vercelli (Ep. 61, 2 ad Vigilant.),

sodann Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz (wie aus den Philokalia und anderen Arbeiten hervorgeht), ebenso Gregor von Nyssa (vgl. Migne, PP. gr. XLVI, 905; XLIV, 764). Wenn Justinian im Briefe an Mennas den hl. Basilius (Hom. in Hexaem. 3, 9, bei Migne XXIX, 73) gegen den „aus der Kirche ausgestoßenen" Origenes polemisiren läßt, so verdreht er die Worte des großen Cappadociers; οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας sind Männer der Kirche, nicht von ihr Ausgeschlossene. Jedoch rügt Basilius anderswo ungenaue Ausdrücke bei Origenes. Im Occident wußte Augustinus 397 kaum etwas von den Irrlehren des Origenes; er bittet den hl. Hieronymus darüber um weitern Aufschluß und bedauert zugleich, daß sein Verzeichniß berühmter christlicher Schriftsteller nichts darüber enthalte (s. Hieron. Ep. 67, 9). Hieronymus selbst war Anfangs ein großer Bewunderer von Origenes (vgl. De vir. ill. 54); noch mitten im Streit mit Rufin gesteht er, die Zeit zu kennen, „in welcher Origenes' Name in der Welt in voller Blüte war" (Adv. Ruf. 1, 22). Selbst Theophilus von Alexandrien war Origenes zugethan, und die Vertheidiger des letztern erklärten, es sei ihnen unmöglich, das zu verdammen, was noch niemand verdammt habe (so Bischof Theotimus bei Socrates, H. E. 6, 12). Bis zum Ausbruch des ersten Origenistenstreites ist die Mehrzahl der berechtigten Stimmen entschieden für den berühmten Lehrer, und eine die ganze Kirche bindende Verurtheilung desselben lag bis dahin nicht vor. Einen heftigern Charakter nahm die Controverse zunächst in Palästina durch das Eingreifen des hl. Epiphanius an. Dieser hatte schon 375 in seinem Werke gegen die Ketzer Origenes eine Reihe von Irrthümern zugeschrieben (Haer. 64, 4); dann kam er im J. 394, als schon der Streit zwischen Rufinus und Hieronymus (s. d. Art. V, 2021) ausgebrochen war, nach Jerusalem, und es fielen nun zwischen ihm und Bischof Johannes von Jerusalem, einem Anhänger von Origenes, verschiedene ärgerliche Auftritte in der Kirche vor (s. d. Art. Epiphanius IV, 714). Auf seiner Rückreise veranlaßte Epiphanius sogar die Mönche zu Bethlehem, die Kirchengemeinschaft mit Johannes bis auf Weiteres abzubrechen; ein von Epiphanius eigens geweihter Priester sollte ihnen die kirchlichen Functionen vornehmen. Letzteres Verfahren sollte ein Brief an Johannes (bei Migne, PP. gr. XLIII, 379 sqq.) rechtfertigen und zugleich nochmals Origenes' Irrthümer aufzählen. Der Brief fand in Palästina allgemeinen Anklang, wurde aber für Bischof Johannes Anlaß, nun seinerseits Epiphanius und Hieronymus in einem Schreiben an Theophilus von Alexandrien heftig anzugreifen. Hieronymus antwortete mit dem Buch Contra Joannem Hieros. Theophilus suchte erst durch einen Abgesandten, dann persönlich (veranlaßt besonders durch einen Brief des hl. Hieronymus [Ep. 82 ad Theoph.]) Frieden zu stiften, was ihm in der That 397 gelang. Auch Hieronymus und Rufinus söhnten sich aus (Advers. Ruf. 3, 24 et 33); aber der Streit zwischen beide[illegible] brach bald auf's Neue aus, als Rufinus du[illegible] seine Uebersetzung von Schriften des Origenes de[illegible] Schein zu erwecken suchte, als ob die heterodo[illegible] lautenden Stellen Interpolationen von Seiten de[illegible] Häretiker seien. Da er sich ungehörigerwei[illegible] auf Hieronymus berief, war die Fehde bald wiede[illegible] in vollem Gange (vgl. Hieron. Ep. 80. 81; Advers. Ruf. 1, 12). In Rom entstanden sogar zwei Parteien (vgl. Adv. Ruf. 1, 10. 12; 2, 14. 3, 21). Hieronymus fertigte nun auf [illegible] des Pammachius ebenfalls eine (verloren gegangene) Uebersetzung der Schrift Περὶ ἀρχῶν [illegible] richtete im Anschluß daran einen Brief (Ep. 84) an Pammachius, auf welchen Rufinus mit de[illegible] Apologia (später Invectivarum in D. Hieron. libri II genannt) antwortete und später Hieronymus wegen der Apologia adv. libros Rufin[illegible] mit dem weltlichen Gerichte drohte. Hieronymus' dritte Schrift gegen Rufin (vom J. 402) ist [illegible] letzte bekannte Schritt im Kampfe zwischen de[illegible] beiden frühern Freunden; man weiß nicht, [illegible] Rufin seitdem noch weiter an dem Origenistenstr[illegible] theilgenommen hat. — Die Haltung des römi[illegible] Stuhles in diesem ersten Origenistenstreit wa[illegible] eine abwartende, solange Origenes' Lehren i[illegible] Abendlande weniger bekannt waren. Mit Unrec[illegible] tadelt deßhalb Hieronymus (Adv. Ruf. 3, [illegible] den Papst Siricius, daß er keinen Anstand nehm[illegible] den des Origenismus Verdächtigen Gemeinschaftsbriefe zu geben. Als freilich durch die Uebersetzung des Werkes Περὶ ἀρχῶν von Seiten Rufins d[illegible] Streitfrage dem Abendlande näher gerückt wa[illegible] mußte Papst Anastasius eingreifen. Derselbe [illegible] sich aber bezüglich Rufins mit dessen in de[illegible] Apologia pro fide sua ad Anastasium [illegible] gebenen Erklärung zufrieden, belegte hinge[illegible] mehrere in der Rufin'schen Uebersetzung be[illegible] liche Irrthümer des Origenes mit dem Ana[illegible] (Anast. Ep. ad Simplic., bei Migne, PP. [illegible] XX, 74 sqq.).

Ein zweiter Origenistenstreit war unterde[illegible] in Aegypten durch das Verfahren des Patriar[illegible] Theophilus von Alexandrien ausgebrochen, [illegible] früher selber Origenes' eifriger Anhänger gew[illegible] war. Es ist dieß der bekannte Streit, [illegible] sich an den Namen der sogen. langen Brüder [illegible] knüpft und sich nach Constantinopel hinüber [illegible] streckte, wo er zum Sturze des hl. Johannes Chrysostomus wesentlich beitrug (s. d. Art. [illegible] der, die langen, und Johannes Chrysostomus V, 1613 f.).

Ein neuer Streit über Origenes' Rechtgläubig[illegible] keit begann in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, nachdem unterdessen die Ueberzeugung [illegible] häretischen Charakter mancher Lehren desselben [illegible] immer mehr verbreitet hatte (s. Hefele, Concilien-gesch. II, 784). Der Beginn des Streites [illegible] diesmal wieder in Palästina; Hauptquelle [illegible] Geschichte desselben ist die von Cyrill von [illegible]

polis verfaßte Lebensbeschreibung des hl. Sabbas (s. Cotelerius, Eccl. graec. monum. III, Lutet.-Paris. 1686, 274 sq. 344 sqq.), die zwar bezüglich des Origenistenstreites manche Unrichtigkeiten enthält, aber in der Hauptsache von anderer Seite bestätigt wird (vgl. auch Walch [s. u.] VII, 618 f.). Als nämlich mehrere Mönche von dem Abte Agapetus als Anhänger des Origenes vertrieben, von Abt Mamas aber wieder aufgenommen worden waren, erwirkte der hl. Sabbas als Oberhaupt aller paläftinensischen Mönche um das J. 530 von Kaiser Justinian I. einen Befehl zur Ausweisung aller origenistisch gesinnten Mönche in Palästina. Allein Sabbas starb schon 531 oder 532, und der Origenismus gewann neue Anhänger, unter denen Domitian und Theodor Askidas durch Gelehrsamkeit hervorragten. Weil beide besonders gegen die Akephaler (s. d. Art.) thätig waren, beförderte Justinian sie zu Bischöfen, und Origenes' Anhänger triumphirten. Nun aber griff Patriarch Ephräm von Antiochien durch sein Synodalschreiben (um 542) ein, in welchem er nach einem Bericht Cyrills die Lehrsätze des Origenes mit dem Anathem belegte. Bald erfolgte auch, auf Zureden des Patriarchen Mennas (s. d. Art.) und des päpstlichen Apocrisiars Pelagius, das berühmte Edict des Kaisers Justinian gegen Origenes (s. dasselbe bei Baron., Annal. ad a. 538, 34 sqq.), und mit demselben der Befehl an den Patriarchen Mennas, auf einer Synode zu Constantinopel von den anwesenden Bischöfen mündlich und von den nicht anwesenden schriftlich das Anathem über Origenes zu erwirken. Diese Synode hat wohl 543 stattgefunden, und es wird jetzt meistens als Irrthum anerkannt, daß die Verurtheilung des Origenes auf dem fünften allgemeinen Concil stattgefunden habe (Hefele II, 855 ff.; die frühere Ansicht [des Cardinals Noris] hält übrigens noch Möller in der Real-Encykl. für protestant. Theol. XI, 2. Aufl., 113 Anm. für die richtige). Nach Annahme des kaiserlichen Edictes gegen Origenes wurden die Origenisten überall aus den Lauren vertrieben. Theodor Askidas aber, der ebenfalls das genannte Edict, um nicht die Gunst des Kaisers zu verlieren, mit Domitian unterzeichnet hatte, veranlaßte jetzt, um den Kaiser von der Origenistenverfolgung abzulenken, den Dreikapitelstreit (s. d. Art.). Nun gewannen die Origenisten in Palästina wieder die Oberhand. Allein nach dem Tode des Mönches Nonnus (546), der von Anfang an einer der eifrigsten Streiter gewesen war, zerfielen sie unter einander selbst in Protoktisten, welche die präexistirende (menschliche) Seele Christi gleichsam vergötterten und von den Gegnern deßhalb Tetraditen genannt wurden (als ob sie die menschliche Seele Christi als vierte göttliche Person betrachteten), und Isochristen, welche lehrten, daß schließlich alle Seelen Christo gleich würden. Letztere brachten Macarius, der als ihr Anhänger galt, auf den Patriarchenstuhl von Jerusalem. Aus Furcht, von diesen unterdrückt zu werden, vereinigten sich nun die Protoktisten mit der orthodoxen Kirche und gaben ihre Präexistenzlehre auf; der Kaiser Justinian vertrieb Macarius und vergab den Patriarchenstuhl an Eustachius. Die Lauren wurden von den Origenisten gereinigt, und alle Bischöfe, bis auf einen, Alexander von Abyla, unterschrieben das justinianische Edict. Auch Macarius erhielt seinen Stuhl zurück. Von da an verschwand der Origenismus als Partei. (Vgl. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien VII, Leipzig 1776, 362 ff. VIII [1778], 280 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 77. 89 ff. 784 ff.) [Peters.]

Oriol, Petrus, s. Aureoli.

Orlando di Lasso, s. Lattre, Roland de.

Orlando, Matthäus, O. Carm., ebenso bedeutend wegen seiner Thätigkeit für den Carmeliterorden und als Bischof, wie als Lehrer und Gelehrter, war geboren zu Hyccara auf Sicilien im J. 1610. Im Orden, in welchen er zu Palermo (1628) eintrat, wurde er zuerst als Lehrer der scholastischen Theologie zu Neapel und Florenz verwendet und zugleich mit der Aufsicht über die Klöster seines Ordens in beiden Städten betraut. Später kam er als Lehrer nach Rom und erstieg allmählich im Orden die verschiedenen Würden des Leiters der römischen Provinz, des procurator generalis und (1666) des Ordensgenerals. Schon früher war er auch schon zum Consultor bei der Congr. de prop. fide ernannt und als theologus deputatus der Commission beigegeben worden, welche im Auftrage der genannten Congregation die arabische Bibelübersetzung besorgen sollte (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 726). Die besondere Werthschätzung, deren sich Orlando seitens des römischen Stuhles erfreute, zeigte sich weiter darin, daß er 1668 von Clemens IX. beauftragt wurde, als visitator apostolicus die französischen und zum Theil die italienischen Ordenshäuser zu besuchen, und daß Clemens X. ihn (1672) auf sechs weitere Jahre als Ordensgeneral bestätigte. Im J. 1674 wurde Orlando dann auf Vorschlag König Karls II. von Spanien zum Bischof von Cephalu ernannt; er leitete diese Kirche als ausgezeichneter Oberhirt bis zu seinem Tode am 13. November 1695. Von seinen zahlreichen Schriften ist nur Weniges gedruckt, namentlich ein Commentar zum dritten Theil der Summa theol. des hl. Thomas (Cursus theologicus etc. Romae 1653). (Vgl. Bibliotheca Carmel. II, Aurelianis 1752, 400 sqq.; [Zedlers] Universallex. XXV, 1925; Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., Oeniponte 1893, 342 sq.). [A. Esser.]

Orléans, die Hauptstadt des gleichnamigen Bisthums in der Kirchenprovinz Paris, eine alte gallische, in der Ebene der Loire, an einem für den Völkerverkehr von Alters her wichtigen Punkte gelegene Stadt (bei Cäsar Cenabum oder Genabum Carnutum), erhielt von Aurelian, der sie bedeutend vergrößerte, den Namen Aurelia, Aureliana Civitas, Au-

relianum. Von Attila wurde sie 451 vergebens belagert, von Chlodwig nach Besiegung des Syagrius erobert. Bei der Theilung des Frankenreiches unter Chlodwigs vier Söhne fiel sie an Chlodomir, der Orleans zu seiner Residenz erhob; unter Chlotar II. wurde die Stadt aber wieder mit Frankreich vereint. Seit Philipp von Valois wurde Orleans mehreren Prinzen der königlichen Familie als Titel eines Herzogthums zur Apanage, später nur mehr als reiner Titel verliehen. Jeanne d'Arc, welche 1429 die Stadt von den Engländern befreite, erhielt daher den Namen Jungfrau von Orleans; man zeigt noch das Haus, in welchem sie nach Befreiung der Stadt gastliche Aufnahme gefunden. Orleans wurde 1567 von den Calvinisten genommen, grausam behandelt und zerstört; die schöne Cathedrale ward verwüstet und größtentheils niedergerissen. — Unter den 25 Kirchen der Stadt zeichnet sich die wieder restaurirte gotische Cathedrale zum heiligen Kreuz mit schlanken Zwillingsthürmen aus; merkwürdig ist auch die alte Kirche St. Aignan mit unterirdischer Kapelle. Die 1312 von Philipp IV. gestiftete Universität, welcher Clemens V. seine Decretalensammlung zusandte, und an welcher die deutsche Nation große Privilegien hatte, wurde zur Zeit der Revolution aufgehoben und durch ein Lyceum ersetzt. Außer dem Priester- und Knabenseminar bestehen noch: eine medicinisch-pharmaceutische Vorbereitungsschule, Nationalcolleg, Normalschule und mehrere Wohlthätigkeitsanstalten, die bisher sämmtlich unter Ordensschwestern standen. — Der hl. Sabinianus, Erzbischof von Sens, soll zu Anfang des 3. Jahrhunderts in der Umgegend von Orleans zuerst den Glauben gepredigt haben, weshalb Orleans bis zum Jahre 1622 zur Kirchenprovinz Sens gehörte. Der erste Bischof soll der hl. Attinus gewesen sein; der erste sichere ist aber Diopetus, der 344 zu Sardica und 346 zu Cöln bei Synoden unterschrieb. Der hl. Evurtius oder Evortius, nach dem eine Abtei in der Stadt benannt worden, war 374 bei dem Concil von Valence und starb ca. 391 (AA. SS. Boll., Sept. III, 44 sqq.). Ihm folgte der hl. Anianus (französ. St. Aignan), Abt des Klosters zum hl. Laurentius in der Vorstadt von Orleans; er soll bereits 60 Jahre der Kirche von Orleans vorgestanden haben, als die Hunnen unter Attila die Stadt belagerten. Sicher ist nur, daß er um 451 Bischof war und 453 starb (vgl. Notice hist. sur la vie de St. Aignan, Orléans 1832). Ihm soll auch das Vorrecht der Bischöfe von Orleans zu danken sein, wonach sie bei ihrer Inthronisation bezw. bei ihrem ersten feierlichen Einzug in die Stadt allen Gefangenen die Freiheit ertheilen konnten. Der Verfasser der Dissertation sur le privilège des évêques d'Orléans (bei Butler, Leben der Väter und Martyrer, herausgeg. von Räß und Weis, XVI, Mainz 1825, 241, Anm. 4) sagt dagegen, daß der hl. Einsiedler Leonhard (gest. 599) von König Theodorich dieses Privileg für die Bischöfe erwirkt habe. Nun folgten je mit kurzer Regierungszeit: der hl. Prosper (AA. SS. Boll., Jul. VII, 82), der hl. Magnus, Fedotus, Gratianus, der hl. Monitor, seit unvordenklichen Zeiten am 10. November verehrt, und der hl. Flosculus, Titularpatron einer Pfarrkirche der Stadt (AA. SS. Boll. Febr. I, 288). Unter Eusebius (498—520), Leontius, Antonius und Marcus fanden die ersten fünf Provinzialconcilien in Orleans statt. Der hl. Eucherius, der 717 seinem Oheim Soavaricus auf diesem Stuhle gefolgt, widersetzte sich Karl Martell, als dieser die Güter der Kirche wegnahm, um Kriegskosten zu bestreiten und seine Officiere damit zu belohnen; deshalb wurde er nach sechzigjähriger Amtsführung in's Exil geschickt, zuerst nach Köln, dann nach Schlei[illegible] Hasbain im Lütticherlande, bis er 738 (al. 743) [illegible] Kloster St. Trond bei Maastricht starb (AA. SS. Boll., Febr. III, 208 sqq.). Unter den folgenden Bischöfen sind als Kirchenschriftsteller zu nennen: Theodulfus, zugleich Dichter, seit 788; in die Verbannung geschickt, kehrte er 821 zurück, starb aber noch im nämlichen Jahre (Migne, PP. lat. CV [illegible] 187 sqq.). Dann Jonas (s. d. Art.), seit 825, ge[illegible] 843 (Migne, PP. lat. CVI, 117 sqq.). Die Inthronisation des hl. Theodorich II., welchen König Robert der Fromme an seinen Hof als Rath gezogen hatte, veranlaßte 1016 Unruhen und [illegible] Blutvergießen. Sein Todfeind war der Cle[illegible] Odolricus, dem er aber Alles verzieh, ja zu dessen Gunsten er sogar 1021 resignirte. Unter Odolricus fand 1022 eine Synode statt, und da König Robert neben 2 Mutter-Gottes- und 5 anderen Kirchen sowie 13 Klöstern auch in Orleans ein Kloster sammt Kirche zu Ehren des hl. Anianus erbaut hatte, so fand auch bei Gelegenheit der Einweihung dieser Kirche St. Aignan 1029 abermals eine Synode statt (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 6[illegible]). Als 1070 Rainerius ohne das gesetzliche [illegible] und sonst uncanonisch gewählt worden war, [illegible] sofort eine Anzahl Kirchenstellen verkauft [illegible] wurde er vom Papst in den Bann gethan. [illegible] einer 1077 gehaltenen Synode wurde er abge[illegible] und ein gewisser Sanzo gewählt, wogegen sich [illegible] Partei der Diöcesanen erklärte (Hefele, C.-G. V, [illegible] 114). Sanzo scheint aber nicht auf den Stuhl [illegible] Orleans gelangt zu sein, denn Rainerius hatte [illegible] noch bis 1082 inne, worauf ihm Arnulfus III. folgte. Zur Zeit des Bischofs Johannes II. (10[illegible] bis ca. 1135, wo Joannes senex episcopatum deseruit) hielt Erzbischof Humbald von Lyon [illegible] 1126 zu Orleans eine Synode, von der aber nichts Weiteres bekannt ist (vgl. Hefele, C.-G. V, 40[illegible]). Franz de Brissac (1474—1505) begann 147[illegible] die Cathedrale zu bauen. Als Kirchenschrift[illegible] zeichnete sich auch aus German Vaillant de G[illegible] (1586—1587). Die letzten Bischöfe waren: [illegible] wig Franz Jarente de Senac d'Orgeval, seit 17[illegible] Titularbischof von Olba, nach Orleans [illegible] 1788, einer der ersten, welche den Eid auf die [illegible] constitution leisteten, 1791 apostasirt (gest. 30. [illegible]

tober 1810). Sein Nachfolger Joh. Bapt. Bernier, der schon als Pfarrer sehr viel zur Pacification der westlichen Provinzen Frankreichs beigetragen hatte, von Napoleon zu den Unterhandlungen mit den päpstlichen Gesandten bei Abschließung des Concordats vom Jahre 1801 verwendet und 1802 auf den Bischofsstuhl erhoben worden war, starb schon 1806. Nach Claudius Ludwig Rousseau (1807—1810) administrirte das Bisthum Jakob Raillon bis 1817. Im J. 1819 folgte Petrus Martin Baricourt, der schon 1822 starb; dann Johann Brunault de Beauregard seit 1823, der 1839 resignirte (gest. 1841). Franz Nic. Magd. Morlot, seit 1839, wurde 1843 auf den Erzstuhl Tours promovirt, 1853 Cardinal, 1857 Erzbischof von Paris (gest. 1862). Johann Jakob Fayet (1843—1849) eröffnete das Knabenseminar. Der als Oberhirte wie als Schriftsteller gleich ausgezeichnete Felix Anton Philibert Dupanloup (1849—1878; s. d. Art.) hob u. A. auch den nördlich von der Stadt gelegenen berühmtesten Wallfahrtsort seines Sprengels, Notre-Dame-de-Clery, mit einer von Ludwig XI. erbauten Collegiatkirche, und machte im August 1863 mit 15 anderen Bischöfen eine Wallfahrt dahin, der sich 10 000 Gläubige anschlossen. Der folgende (127.) Bischof, Peter Hector Coullié, Coadjutor seines Vorgängers und Titularbischof von Sidon seit 1876, succedirt am 12. October 1878, wurde im Juli 1893 auf den gallischen Primatialstuhl Lyon promovirt. Am 29. Januar 1894 wurde Stanislaus Touchet zum Bischof von Orleans ernannt.

Die Diöcese Orleans umfaßt das Departement Loiret mit circa 378 000 Seelen (1860 erst 345 115) und zählt 41 Pfarreien erster und zweiter Klasse, 293 Succursalen und 23 vom Staat dotirte Vicariate. Das Einkommen des Bischofs betrug im vorigen Jahrhundert 24 000 Livres (Kammertaxe 2000 flor. aur.). Dem Bischof stehen zur Seite außer den 2 vom Staat anerkannten Generalvicaren noch 4 weitere, dann eine Ordinariatskanzlei mit Generalsecretär, Prosecretär und Archivist, auch ein Diöcesanofficialat mit Official, Viceofficial, 3 Assessoren, Promoteur und Greffier. Das Cathedralcapitel zum heiligen Kreuz hat 9 Titularcanoniker, 6 Priester mit dem Range von Canonikern und 4 Präbendaten. Das Diöcesanseminar ist von Sulpicianern, das Knabenseminar von Weltpriestern geleitet, ebenso die beiden Freischulen zu Pithiviers und Gien. Neben Missionspriestern, Brüdern vom hl. Gabriel, Brüdern des christlichen Unterrichts und des hl. Franz von Regis je an einem Orte, sowie christlichen Schulbrüdern an fünf Orten, gibt es 32 verschiedene Frauencongregationen in dieser Diöcese, von denen die Schwestern von St. Aignan und die Benedictinerinnen U. L. F. von Calvaria das Mutterhaus in Orleans haben; erstere haben noch Niederlassungen in 38 anderen Orten. (Vgl. noch: C. Sausseyo, Annales eccl. Aurelian. saeculis et libris XVI, Paris. 1615; S. Guyon, Hist. de l'église et diocèse, ville et université d'Orléans, Orléans 1647 [1650]; Gallia christ. VIII, Paris 1744, 1408—1595, et Instrum. 479—546; Moroni, Dizion. XLIX, 125 sgg.; Gams, Ser. Epp. 592 ad 594; La France eccl., Paris 1894, 544 ss.)

Synoden. Außer den bereits aufgeführten kleineren oder Diöcesansynoden wurden sieben wichtigere in Orleans abgehalten. Das Concilium Aurelianense I wurde auf den 10. Juli 511 von Chlodwig berufen, nachdem er den in Gallien gelegenen Theil des westgotischen Reiches erobert hatte (507 u. 508). Die erschienenen 5 Erzbischöfe und 27 Bischöfe erließen, wahrscheinlich unter dem Vorsitze des Erzbischofs Cyprian von Bordeaux, 31 Canones zur Aufrechthaltung der Disciplin, von denen einige die Beschlüsse der Synode von Agde vom Jahre 506 wiederholten (Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 661—665). — Das Conc. Aurelian. II am 23. Juni 533 war eine Art fränkischer Nationalsynode, da 26 Bischöfe und 5 Priester als Stellvertreter abwesender Bischöfe anwesend waren. Unter dem Vorsitze des Erzbischofs Honoratus von Bourges wurden 21 Canones gegen die Simonie und sonstige Mißbräuche erlassen (Hefele II, 755—758). — Das Conc. Aurelian. III am 7. Mai 538 war wieder nicht bloß Provinzialconcil, da die 19 Bischöfe und 7 Priester als Bevollmächtigte Abwesender mehreren Kirchenprovinzen angehörten. Unter dem Vorsitze des Erzbischofs Lupus von Lyon wurden 33 Canones aufgestellt, von denen einige mehrere Verordnungen zugleich enthalten (Hefele II, 774 bis 778). — Das Conc. Aurelian. IV im J. 541 war eine große fränkische Nationalsynode von 38 Bischöfen und 12 bischöflichen Stellvertretern, unter dem Vorsitz des Erzbischofs Leontius von Bordeaux; es wurden 38 Canones verfaßt. In can. 33: „Wer in seiner Herrschaft eine Diöcese (Pfarrei) haben will, muß sie vor allem hinlänglich mit Grundstücken und Clerikern versehen", will man den Ursprung des Patronatsrechts sehen (Hefele II, 780—784). — Conc. Aurelian. V im October 549 wurde auf Betreiben des Königs Childebert I. berufen, besonders wegen einer in der Gegend von Orleans verbreiteten Häresie. Die 7 Erzbischöfe, 43 Bischöfe und 25 bischöflichen Vertreter verfaßten 24 Canones, von denen gleich der erste die Irrthümer des Eutyches und Nestorius verwirft (Hefele III, 1—5). — Das Conc. Aurelian. VI vom Jahre 638 oder 639 wurde auf Betreiben des hl. Eligius, spätern Bischofs von Noyon, gehalten; ein Häretiker, wahrscheinlich ein Grieche, wurde wegen Verbreitung des Monotheletismus verurtheilt und aus Gallien verwiesen (Hefele III, 185 f.). — Conc. Aurelian. VII im J. 1022 wegen der Neu-Manichäer, die sich damals besonders im Bisthum Orleans verbreiteten (s. d. Art. Orléans, Mystiker von). Mehrere wurden auf Befehl des Königs Robert und seiner

Gemahlin Constantia mit dem Feuertode bestraft (Hefele IV, 674 ff.). Im J. 1478 endlich ward zu Orleans eine Versammlung geistlicher und weltlicher Großen abgehalten, die sich besonders mit der Beilegung des Streites zwischen Sixtus IV. und Florenz befaßte (Hefele-Hergenröther VIII, 221 f.). [Neher.]

Orléans, Jungfrau von, s. Johanna d'Arc.

Orléans, Mystiker, richtiger Häretiker von, heißt eine Secte, welche die französische Kirche im 11. Jahrhundert beunruhigte. Damals wurde in Orleans nach Radulf Glaber (in [Bouquet,] Recueil des historiens des Gaules et de la France X, Paris 1760, 35, auf welchen auch die folgenden Citate sich beziehen) durch ein Weib aus Italien, nach Ademar (l. c. X, 159) durch einen Zauberei treibenden Bauer aus Perigord eine Häresie eingeschleppt, welche im Geheimen sich ausbreitete und, wie fast alle Quellen hervorheben, gerade unter „den tüchtigeren Clerikern und vornehmeren Laien" Anhänger fand (Prior vita s. Theodorici, l. c. X, 368; Chron. Turon., ib. 284; Epist. Jo. Floriacens., ib. 498). Ihre Häupter waren zwei Cleriker an der Kirche zum heiligen Kreuz, Stephan und Lisojus, beide angesehen am Hofe des Königs Robert, ersterer Beichtvater der Königin. Von Ademar (l. c. X, 159) und einer Chronik von Auxerre (ib. 271) werden sie ihrer Lehre nach als Manichäer bezeichnet. Nach Radulfs Darstellung wären sie freilich eher Materialisten zu nennen, denn nach ihm läugneten sie unter Anderem nicht nur die heilige Dreieinigkeit, sondern auch die Existenz Gottes (omni scientia et sapientia vacui pernoscuntur, cum negent creaturarum auctorem universarum, sc. Deum [l. c. X, 36), ferner die Erschaffung der Materie und die ewige Vergeltung. Nach der ausführlichern Darlegung ihrer Lehre aber in den Gesta synodi Aurelianensis (l. c. X, 536 sqq.) werden sie wirklich unter die gnostisch-manichäischen Secten einzureihen sein. Danach unterschieden sie in der heiligen Schrift den buchstäblichen Sinn, der nur für fleischliche Menschen gilt und keine Wahrheit enthält, und ein tieferes Verständniß. Was über Erschaffung der Welt, Christi jungfräuliche Geburt, Leiden, Tod, Begräbniß, Auferstehung in der heiligen Schrift berichtet wird, sei Fabel. Die Welt sei ewig, Wunder seien unmöglich. Taufe und Consecration des Priesters hätten keine Wirkung, die Heiligenverehrung sei unnütz. Wahre Sündenvergebung werde beim Eintritt in die Secte durch Handauflegung ertheilt, welche zugleich den heiligen Geist und mit ihm das Verständniß der heiligen Schrift verleihe. In nächtlichen Versammlungen sollen sie Unzucht und Blutschande getrieben, die so erzeugten Kinder verbrannt und die Asche als himmlische Speise gereicht haben, deren Genuß Engelserscheinungen und wunderbaren Schutz Gottes zur Folge habe (l. c. X, 538). Wahrscheinlich sind dieß Sagen, welche sich unter dem Volke gebildet hatten und von dem großen Abscheu gegen diese Secte zeugen. Andere Quellen (Fragm. hist. Franciae l. c. X, 212; Epist. Jo. Floriacensis ib. 498) nennen nur ihre Irrlehren gegen die Sacramente, ihre Geringschätzung der Ehe, ihren Abscheu vor gewissen Speisen, die als unrein galten. Die Entdeckung der Secte erfolgte erst, als sie bereits auch „in den Provinzen Galliens" (l. c. X, 536) sich auszubreiten suchte, durch den Ritter und spätern Mönch Arefast. Der Kaplan desselben hatte in Orleans der Secte sich angeschlossen und suchte auch seinen Herrn für dieselbe zu gewinnen. Arefast begab sich in der That zu den Häretikern nach Orleans, doch nur zum Schein als deren Schüler, in Wirklichkeit als Kundschafter. Den Herzog Richard von der Normandie und durch ihn den König Robert hatte er schon vorher benachrichtigt und zur Unterdrückung der Häresie aufgefordert. Der König berief ein Concil nach Orleans; die Häretiker wurden bei einer ihrer Versammlungen verhaftet und vor das Concil geführt. Anfangs wollten sie nicht gestehen, bis Arefast ihnen ihre Lehren vorhielt. Da Bekehrungsversuche nur bei zweien, einem Cleriker und einer Nonne, Erfolg hatten, so wurden die Uebrigen zum Scheiterhaufen verurtheilt. Im Vertrauen auf wunderbaren göttlichen Beistand ließen sie sich muthig und freudig binden. Erst in den Flammen verließ sie der Muth, als eine Rettung nicht mehr möglich war (Rad. Glaber, l. c. X, 38). Der Tag des Concils war der 28. December des Jahres 1022 (Diploma Rob. regis, l. c. X, 607. Chron. Antissiodor., ib. 271); 1017 in unserem Text des Glaber ist ein Schreibfehler. Ueber den Zusammenhang der Secte mit anderen gnostisch-manichäischen Secten s. Hergenröther, Kirchengeschichte II, 3. Aufl., 177 f.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 674 ff.; Döllinger, Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters I, München 1890, 51 ff., besonders 62—65. Aeltere protestantische Auctoren bezeichnen die Häretiker von Orleans als „geläuterte Christen"; Mosheim sah in ihnen „Mystiker". [Kneller S. J.]

Ornan (אָרְנָן) steht in den Paralipomena des Alten Testaments als Name eines Mannes, welcher im 2. Buch Samuels Areuna (אֲרַוְנָה) heißt. Es war (nach 2 Sam. 24, 23) der frühere jebusitische König, der bei der Eroberung Sions in die Gemeinde der Israeliten eingetreten und deßwegen im Besitz seiner liegenden Güter belassen worden war. Von ihm erwarb David das Grundstück auf dem Moria, welches zum Bauplatz für den künftigen Tempel bestimmt wurde (1 Par. 21, 15. 2 Par. 3, 1). [Kaulen.]

Orosius, lateinischer Kirchenschriftsteller zu Beginn des 5. Jahrhunderts, kommt in den ältesten Quellen nur unter diesem einen Namen vor, während schon in Manuscripten und Schriften aus dem 8. Jahrhundert der Vorname Paulus hinzutritt. Orosius stammte aus Spanien und war wahrscheinlich zu Bracara in Gallaecien (Braga in Portugal) geboren. Noch jung an Jahren

aber doch schon Priester, verließ er aus unbekannten Gründen, vielleicht auf der Flucht vor den Vandalen (vgl. Oros. Historiae 3, 20), seine Heimat und kam durch eine Fügung des Himmels, wie er glaubte (Oros. Commonit. c. 1), 413 oder 414 nach Hippo zum hl. Augustinus. Eine schriftliche Anfrage in Betreff des in Spanien immer noch fortwuchernden Priscillianismus, welche Orosius 414 unter dem Titel Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum an Augustinus richtete, beantwortete letzterer mit der Abhandlung Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas. Von Afrika begab Orosius sich nach Palästina, stand dem hl. Hieronymus im Kampfe gegen den Pelagianismus zur Seite und gerieth dadurch in Zwistigkeiten mit Bischof Johannes von Jerusalem, welcher Pelagius in Schutz nahm. Auf der kleinen Synode, welche im Juni 415 zu Jerusalem in Sachen des Pelagianismus stattfand, wechselten Johannes und Orosius scharfe Worte (Oros. Lib. apol. c. 3—6). Einige Zeit nachher mußte Orosius sich von Johannes Blasphemie vorwerfen lassen, weil er gesagt habe, auch mit der Gnade Gottes könne der Mensch nicht ohne Sünde sein (Oros. l. c. c. 7). Orosius läugnete, diese Aeußerung gethan zu haben, und nahm nun Anlaß, schriftlich seine Anschauungen über Gnade und Freiheit darzulegen und mit der Vertheidigung der Lehre Augustins eine lebhafte Kritik des Pelagianismus zu verbinden. Diese Schrift, Liber apologeticus betitelt, ist gegen Ende des Jahres 415 verfaßt und an die Theilnehmer der erwähnten Synode zu Jerusalem (beatissimi sacerdotes) gerichtet. Bald nach Veröffentlichung derselben verließ Orosius das heilige Land, um über Afrika nach Spanien heimzukehren. Er kam indessen nur bis nach Minorca; die Kunde von den in Spanien herrschenden Kriegswirren schreckte ihn zurück, und er flüchtete nun wieder nach Afrika zu Augustinus, um hier 417—418 sein Hauptwerk, Historiarum adversum paganos libri septem, zu verfassen oder doch zu Ende zu führen. Seitdem verliert sich seine Spur; Zeit und Ort seines Todes sind unbekannt. Jene Historiae sind laut der Vorrede auf Aufforderung Augustins hin unternommen worden und stellen gewissermaßen eine Ergänzung zu Augustins Werk De civitate Dei dar. Den Ausgangspunkt des gewaltigen, nach und nach (413—426) entstandenen Werkes De civitate Dei bildete die Behauptung der Heiden, die Eroberung Roms durch Alarich (410) sei dem Christenthume zur Last zu legen, insofern dasselbe durch Untergrabung des Polytheismus den Zorn jener Götter herausgefordert, unter deren Schutz die ewige Stadt sich zur Weltbeherrscherin emporgeschwungen. Während nun Augustinus, mit der Zurückweisung dieser Anklage nicht zufrieden, das innere und bleibende Verhältniß zwischen Christenthum und Heidenthum in's Auge faßt und, Vergangenheit und Zukunft überschauend, eine großartige Philosophie der Geschichte entrollt, will Orosius den Nachweis liefern, daß, wie groß auch die Bedrängnisse der Gegenwart, die Schrecknisse der Völkerwanderung sein mögen, jedenfalls die vorchristliche Menschheit noch viel mehr von Krieg, Unglück und Elend heimgesucht worden ist als die christliche Zeit. Der Auftrag Augustins lautete nach Orosius: ut ex omnibus qui haberi ad praesens possunt historiarum atque annalium fastis, quaecumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristia . . . per transacta retro saecula repperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem, und das Ergebniß seiner Forschungen faßt Orosius in die Worte: Nactus sum praeteritos dies non solum aeque ut hos graves, verum etiam tanto atrocius miseros quanto longius a remedio verae religionis alienos (Hist., Prol.). Den nach dem angedeuteten Gesichtspunkte ausgewählten Stoff hat Orosius zu einem Abriß der Weltgeschichte von Adam bis in's Jahr 417 verarbeitet. Als Quellen dienten ihm vornehmlich die heilige Schrift, eine Anzahl römischer Historiker und die Bearbeitung der Eusebianischen Chronik durch Hieronymus. Für die Geschichte der letzten Jahrzehnte (etwa vom Jahre 378 an) hat das Werk selbständigen Werth. Der Stil zeigt infolge der Flüchtigkeit, mit welcher die verschiedenen Vorlagen ausgebeutet wurden, eine große Ungleichheit. Die eingestreuten Betrachtungen sind stark rhetorisch gefärbt. Im Mittelalter erfreute das Werk sich eines großen Ansehens, und die Zahl der erhaltenen Handschriften beläuft sich auf fast 200. König Alfred der Große (gest. 901) fertigte eine freie angelsächsische Uebersetzung an. — Ueber die älteren Ausgaben der genannten Schriften berichtet Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. II Lipsiae 1794, 486 sqq. Migne (PP. lat. XXXI, 663—1212) hat die Historiae und den Liber apologeticus der Ausg. S. Haverkamps, Leiden 1738 (1767), entnommen; das bei Haverkamp fehlende Commonitorium gibt Migne (l. c. 1211—1216) nach Gallandi, Bibl. vet. Patr. IX, Venet. 1773. 174—175, und noch einmal (XLII, 665 ad 670) nach der Mauriner-Ausgabe der Werke Augustins. Eine neue Ausgabe der Historiae und des Liber apologeticus lieferte C. Zangemeister (Wien 1882 [Corpus scriptt. eccles. lat. V]). Eine kleinere Ausgabe der Historiae von Zangemeister erschien 1889 zu Leipzig (Bibl. Teubneriana). Das Commonitorium findet sich in neuer Textesrecension bei G. Schepss, Priscilliani quae supersunt, Vindob. 1889 (Corpus scriptt. eccles. lat. XVIII), 149—157. Alfreds angelsächsische Uebersetzung der Historiae wurde zuletzt von H. Sweet (London 1883) herausgegeben (vgl. auch H. Schilling, König Aelfred's angelsächsische Bearbeitung der Weltgeschichte des Orosius, Halle a./S. 1886 [Inaug.-Diss.]). Ueber einen noch ungedruckten Brief Orosius' an

Augustinus s. A. Goldbacher, in der Zeitschr. für die österreich. Gymnasien XXXIV (1883), 104, Anm. 1; S. Bäumer im Lit. Handw. 1890, 59. (Vgl. noch Th. de Moerner, De Orosii vita ejusque historiarum libris VII adversus paganos, Berolini 1844 [Diss.]; Méjean, Paul Orose et son apologétique contre les païens, Strasbourg 1862 [Thèse]; C. Paucker, Vorarbeiten zur latein. Sprachgesch., herausgeg. von H. Rönsch, Berlin 1884, Abth. 3, 24—53: De latinitate Orosii; vgl. ebd. 101—102. Ebert, Allg. Gesch. d. Liter. des Mittelalters im Abendlande I, 2. Aufl., Leipz. 1889, 337 ff.) [Bardenhewer.]

Orphani, s. Hussiten VI, 491 ff.

Orphanotrophia (Waisenhäuser), s. Erziehungsanstalten IV, 882 f.

Orsi (Ursius), Joseph Augustin, O. Pr., Cardinal, ist besonders bekannt geworden durch die Abfassung einer großartig angelegten Kirchengeschichte, durch welche er den Angriffen des französischen Kirchenhistorikers Fleury (s. d. Art.) zu begegnen suchte. Er war geboren zu Florenz im J. 1692, machte seine ersten Studien bei den Jesuiten, trat dann aber zu Fiesole in den Dominicanerorden ein und ward Lehrer der Philosophie und Theologie im Kloster St. Marcus zu Florenz. Infolge des Rufes, den er sich durch seine Vorlesungen und einige theologisch-kritische Schriften erwarb, zog ihn der Cardinal Neri Corsini, ein Neffe Clemens' XII., 1732 nach Rom, wo er wegen seiner Gelehrsamkeit und seiner unter den damaligen Zeitverhältnissen doppelt schätzenswerthen Anhänglichkeit an den römischen Stuhl bald Mitglied mehrerer Congregationen, Secretär der Indexcongregation und 1749 magister sacri palatii wurde. Clemens XIII. beehrte ihn am 24. September 1759 mit dem Purpur; doch brachte diese Würde weder in seiner zurückgezogenen Lebensweise noch in seinem Eifer für wissenschaftliche Studien eine Aenderung hervor. Er starb zu Rom den 13. Juni 1761. — Von seiner Kirchengeschichte (Istoria ecclesiastica) erschien der erste Band zu Rom 1747, der 20. im Todesjahre Orsis. Den 21., der noch theilweise von seiner Hand herrührte, gab sein Freund Bottari 1762 zugleich mit einer Lobrede auf den Verfasser heraus. Man rühmt an dem Werke, welches nur bis zum J. 600 reicht, Stil, Kritik und Gelehrsamkeit, weniger aber Originalität. Eine Fortsetzung desselben gab der Dominicaner Philipp Angelus Becchetti (geb. 1743, gest. 1814 als Bischof von Pieve) unter dem Titel Continuazione etc. dal sec. VII della chiesa al sec. XIV, Roma 1770—1788, 17 voll., und Istoria degli ultimi quattro secoli della chiesa, Roma 1788—1797, 11 voll. Diese 49 Bände reichen bis zum J. 1587. Von dem Werke gibt es mehrere Neudrucke (zu Rom 1749 bis 1763, 21 Bde.; zu Venedig 1822 [mit den Fortsetzungen], 42 Bde.; zu Rom 1838, 50 Bde.) und Uebersetzungen in verschiedenen Sprachen. Außerdem hat man von Orsi noch mehrere in lateinischer oder italienischer Sprache abgefaßte theologische Abhandlungen und Controversschriften, von denen die bemerkenswerthesten sind: Diss. apologetica pro SS. Perpetuae, Felicitatis et sociorum martyr. orthodoxia, Florent. 1728; Dissertatio de invocatione S. Spiritus in liturgiis graec. et orient., Mediolan. 1731; De baptismo in nomine Jesu. ib. 1733, und Vindiciae dazu, Florentiae 1735; De irreformabili Rom. Pontificis in definiendis fidei controversiis judicio adversus quartam Cleri Gallicani propositionem a . . . Bossueto . . propugnatam, Rom. 1739, 2 tom., fortgesetzt in der Schrift: De Rom. Pontificis in Synodos oecumenicas et earum canones potestate, Rom. 1740; Della origine del dominio e della sovranità de' Romani Pontefici sopra gli stati loro temporalmente soggetti, Rom. 1742 u. s. Weitere Schriften s. bei Hurter, Nomenclator lit. II, 2. ed. Oeniponte 1893, 1436 sqq. (Vgl. Fabroni, Vitae Italorum etc. XI, Pisae 1785, 6 sqq.; Moroni, Diz. XLIX, 144 sg.; Hurter l. c. 1434 sqq.) [Schrödl.]

Orsiesius (Ἀρσίσιος), d. hl., war der Nachfolger des hl. Pachomius (s. d. Art.) zu Tabenna in Aegypten und eng befreundet mit dem hl. Theodor, zu dessen Gunsten er sogar die Vorsteherwürde niederlegte. Erst nach dem Tode desselben (36. vgl. Amélineau, Monuments pour servir à l'hist. de l'Ægypte chrét. au IVe siècle: Hist. de S. Pakhôme et de ses communautés, in den Annales du Musée Guimet XVII, Paris 1889, p. LXXXV ss.) übernahm er das Amt wieder auf Bitten des hl. Athanasius. Orsiesius gilt gleich Theodor als Mitarbeiter an der Regel des hl. Pachomius (s. d. Art. Ordensregel, ob. 99); auch hinterließ er bei seinem Tode (um 380) nach dem Berichte des Gennadius (De vir. illustr. c. 9, bei Migne, PP. lat. LVIII, 1065) gleichsam als Testament für seine Mönche ein ascetisches Werk, in welchem er fast den ganzen Inhalt der heiligen Schrift auf das Mönchsleben praktisch anwendete. Es ist dieß wohl die Doctrina de institutione monachorum, welche ursprünglich in koptischer Sprache abgefaßt, dann in's Griechische und durch Hieronymus in's Lateinische übersetzt ward. Nur der letzte Text ist erhalten (Migne, PP. lat. CIII, 453 sqq., und nochmals PP. gr. XL, 870 sqq., wo auch [895 sqq.] eine andere Schrift des Orsiesius [De sex cogitationibus Sanctorum] abgedruckt ist; doch nimmt Cave [Script. eccl. hist. lit. I, Basil. 1741, 209] mit Andern als wahrscheinlichen Verfasser des letztgenannten Werkes einen jüngern Abt Oresius an). (Vgl. Act. SS. Boll., Jun. II, 1054 sqq.; Ceillier, Hist. gén. des aut. sacrés IV, n. éd. Par. 18.. 235 ss.; Chevalier, Rép. s. v.) [..]

Orte, hl., s. Marienwallfahrtsorte und Wallfahrt.

Ortenburg, Joachim, Graf von ..., Haupt der dem Lutherthum günstigen ...

Adeligen in der Mitte des 16. Jahrhunderts, war geboren am 6. September 1530. Er machte an der Hochschule zu Ingolstadt seine ersten Studien, ging 1545 nach Italien, kehrte 1551 nach dem Tode seines Vaters in die Heimat zurück und übernahm, erst 21 Jahre alt, die Herrschaft über das Ortenburgische Gebiet. Schon sein Vater war mit den bayrischen Herzogen in Streit gerathen, indem diese das Recht, Steuern für die Grafschaft auszuschreiben, und ein gewisses Aufsichtsrecht beanspruchten, während die Ortenburger die Reichsunmittelbarkeit ihres Gebietes behaupteten. Der Streit wurde verschärft, als Graf Joachim im J. 1563 an die Spitze eines Bundes von bayrischen Adeligen (Maxlrain, Freyberg, Laimingen, Eck, Seiboltsdorf, Baumgartner, Fröschel, Pellkhoven u. A.) trat, dessen Zweck die Einführung der lutherischen Religion in Bayern war. Er selbst berief den abgefallenen Franciscanerpater Cölestin, welcher am 17. October 1563 den ersten öffentlichen protestantischen Gottesdienst in Ortenburg hielt. Am 25. October erschien ein Edict, laut dessen in der ganzen Grafschaft die alte katholische Religion abgethan und einzig die augsburgische Confession anerkannt sein sollte. Zugleich erließ er an seinen Gesinnungsgenossen Wolf Dietrich von Maxlrain die Aufforderung, denselben Schritt zu thun. Durch solches Beginnen wurde die Landeshoheit des Herzogs und der Augsburger Religionsfriede verletzt; überdieß lief das Volk aus den umliegenden bayrischen Gebieten den lutherischen Predigern zu, so daß Herzog Albrecht V. von Bayern sich veranlaßt sah, energisch einzuschreiten und den Grafen Joachim wie seinen Vetter Ulrich zur Verantwortung nach München vorzuladen. Sie erschienen aber erst auf die zweite Citation am 16. November. Als gegen sie das Verfahren wegen gewaltthätiger Religionsneuerung eröffnet wurde, berief sich Joachim auf die Reichsunmittelbarkeit seines Gebietes; diese erkannte jedoch der Herzog nicht an, weil hierüber noch der Prozeß vor dem Reichskammergericht schwebte. Die Grafen wurden am 7. December mit der Weisung entlassen, „die Prädicanten abzuschaffen und den katholischen Glauben wieder aufzurichten". Als Joachim sich hieran nicht kehrte, ließ der Herzog die Grafschaft durch einen Militärcordon absperren, um den Zulauf seiner Unterthanen in das Ortenburger Gebiet und die Ueberschwemmung der bayrischen Ortschaften mit lutherischen Tractätchen zu verhindern. Da aber die Prädicanten jetzt noch aggressiver vorgingen, verständigte der Herzog den Kaiser von der Sachlage und von seinem Vorhaben, ließ seine Truppen am 25. Februar 1564 in Ortenburg einrücken, die Prädicanten festnehmen und, nachdem sie Urfehde geschworen hatten, über die Donau auf österreichisches Gebiet bringen. Joachim erhob nun Klage wegen Land- und Religionsfriedensbruches bei den bayrischen Ständen und, als er von diesen abgewiesen wurde, bei der Versammlung der Reichsstände zu Worms. Diese brachten die Sache an den Kaiser. Erbittert über diesen Schritt eines Unterthanen, citirte der Herzog ihn wieder nach München. Der Graf erschien nicht; deßhalb ließ der Herzog alle Besitzungen und Einkünfte desselben sequestriren. Bei der Besetzung des Schlosses Mattighofen fiel ihm der ganze Briefwechsel des Grafen mit dem ihm gleichgesinnten bayrischen und ausländischen Adel in die Hände. Aus demselben konnte der Herzog erkennen, wessen er sich von seinem landsässigen Adel unter dem Deckmantel der Religion zu versehen habe. Die Briefe waren besonders in politischer Beziehung stark compromittirend, so daß der Herzog sich veranlaßt sah, Anfangs Juni 1564 die Angelegenheit einem aus 51 Mitgliedern bestehenden außerordentlichen Gerichtshof vorzulegen. Der Gerichtsbeschluß lautete, es sei Grund zur Klage auf Hochverrath vorhanden; doch empfahl man die Schuldigen der Gnade des Herzogs. Dieser ließ auch Gnade walten und begnügte sich, die Einzelnen nach geleisteter Abbitte mit geringer Strafe zu belegen. „Ihrer Gewissen halber sollten alle unbeschwert bleiben, diese Freiheit aber nicht zu Abfall und Aergerniß für Land und Leute des Herzogs mißbrauchen." Mit dem Ortenburger kam es unter Vermittlung des Kaisers erst im Februar 1565 bezw. am 10. Mai 1566 zum Ausgleich, indem der Graf erklärte, er habe weder Conspiration noch Rebellion oder Sedition beabsichtigt; hierauf wurden ihm seine Güter zurückgegeben und ihm und seinen Unterthanen unverwehrt gelassen, sich zu der neuen Lehre zu bekennen. Doch sollte bis zur Entscheidung über die Reichsunmittelbarkeit der Grafschaft lutherischer Gottesdienst nur in der Schloßkapelle gehalten werden dürfen. Die Anerkennung der Reichsunmittelbarkeit wurde durch Urtheil des Kammergerichts vom 4. März 1573 ausgesprochen. Nun dehnten aber Graf Joachim und sein Bruder Ulrich ihre Reformationsbestrebungen auf ihre in Bayern gelegenen landsässigen Güter aus, und es gab neue Streitigkeiten und beiderseitige Appellationen an den Kaiser; dieselben dauerten noch unter der Regierung des Herzogs Wilhelm (seit 1579) fort. Im Zweifel, ob er siegen werde, bot einmal Graf Joachim dem Herzog seine Besitzungen um die Summe von 520 000 Gulden zum Kauf an mit der Bedingung, daß die ortenburgischen Unterthanen, welche nicht zur Kirche zurückkehren wollten, mit Hab und Gut auswandern dürften. Die Unterhandlungen zerschlugen sich, und es erfolgten neue Denkschriften und Proteste bezüglich der Landsasseneigenschaft der Ortenburger. Joachim erlebte den Ausgang des Streites nicht. Er starb zu Anfang des Jahres 1600 in Nürnberg; seine Leiche wurde nach Ortenburg gebracht. Obschon er sein Leben lang in Streitigkeiten verwickelt war, betrieb er eifrig gelehrte Studien und unterhielt einen lebhaften Briefwechsel mit dem Pfalzgrafen Johann I. von Zweibrücken (genannt der Genealogist) über wissenschaftliche Fragen. Wiguleus Hund zu

Sulzenmos rühmt in seinem „Bayrisch Stammen-Buch" (Ingolstadt 1585), daß er dem Grafen Joachim viele Aufschlüsse über die bayrischen Geschlechter verdanke. (Vgl. Huschberg, Geschichte des herzogl. und gräfl. Gesammthauses Ortenburg, Sulzbach 1828; Heigel, in der Allgem. deutschen Biographie XXIV, 438 ff.; Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V., München 1891, 151 ff.) [Weber.]

Orthodoxie, Fest der (πανήγυρις τῆς ὀρθοδοξίας), heißt in der griechischen Kirche eine Erinnerungsfeier an die endgültige Beendigung des sog. Bilderstreites (s. d. Art. II, 825). Das Fest wird jährlich am ersten Fastensonntage (nach griechischer Zählung) begangen und hat ein eigenes Officium. Beim Beginne desselben in der Nacht wird ein Hymnus auf die Bilder gesungen, welchen der Confessor Theophanes von Jerusalem verfaßt hat; dann wird eine Legende verlesen über die Geschichte der Bilderverfolgung. Am Morgen des Festes findet eine feierliche Procession statt, bei welcher das wahre Kreuz vorangetragen, heilige Bilder herumgeführt und Hymnen zu ihrer Ehre gesungen werden. — Diesem jährlichen Feste und der Verwebung des Bildercultes mit der Liturgie ist es zuzuschreiben, daß seit dem Jahre 842 der Bilderstreit in der griechischen Kirche endgültig abgethan war. (Vgl. Leo Allatius, De dominicis et hebdom. Graec. [Appendix zu De eccl. Occid. et Orient. perp. consensu, Colon. 1648, 1400 sqq.]; Combefis, Bibl. Graec. PP. auctar. novissimum II [Hist. haer. Monothel.], Paris. 1648, 716 sqq.; Baron., Annal. ad a. 842, n. 27 sqq.; Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien X, Leipz. 1782, 799 ff.; [Tüb.] Theol. Quartalschr. 1846, 424; Daniel, Cod. liturg. IV, 1, Lipsiae 1853, 216 sq.; Nilles, Kal. manuale utriusque eccl. II, Oenip. 1881, 100 sqq.) [Marx.]

Ortlieb, Ortliebenser, s. Brüder und Schwestern des freien Geistes II, 1341 f.

Ortuin, s. Gratius.

Orval (Aurea Vallis), berühmte mittelalterliche Abtei im Süden der belgischen Provinz Luxemburg, hart an der französischen Grenze. Ihre Gründung vollzog sich in drei verschiedenen Zeitabschnitten. Im J. 1070 kamen Benedictiner aus Calabrien in die Gegend, um der Gräfin Mathilde von Chiny den Leib ihres Gemahls, Arnoul von Granson, der im Kampfe gefallen, zu überbringen. Sein Nachfolger Arnoul bezw. Arnulf II., fünfter Graf von Chiny, bewog die Ordensleute, im Lande zu bleiben, und überwies ihnen das noch unwirthliche Thal zur Niederlassung. Freilich konnte er, da er selber Lehensmann war, Grund und Boden vorerst nur zur Nutznießung hergeben; allein schon 1077 überwies seine Lehensherrin Mathilde von Toscana, die Wittwe Gottfrieds des Buckligen, Herzogs von Lothringen, der Stiftung das Lehensgut zu unbeschränktem Eigenthum und stattete die junge Ansiedlung mit mannigfachen Vorrechten und Wohlthaten aus. Ihr Name ist denn auch in den Annalen der Abtei hochgefeiert, und die Legende weiß von persönlichen Besuchen im Kloster, von Verlust und Wiedergewinn eines werthvollen Ringes, von ihrer Trauer um den jähen Verlust eines Söhnchens, das im Eise der Semoys verunglückt sei, und von ihrem Entzücken über das „goldene Thal", das der Abtei ihren Namen geliehen (Orval = Val d'or), zu erzählen. Die nüchterne Geschichtsforschung vermag von alledem nichts zu bestätigen: es ist nicht bekannt, daß Mathilde Italien überhaupt verlassen oder je Kinder gehabt habe. Vielleicht liegt eine Verwechslung mit jener andern Mathilde von Chiny vor. Absolut sicher ist jedenfalls, daß nicht der Name Orval aus Aurea Vallis entstanden ist, sondern umgekehrt das ursprüngliche, dem ersten Bestandtheile nach vermuthlich germanische Orval nach mittelalterlichem äußerlichen Brauche erst künstlich ins lat. Aurea Vallis umgeprägt ist. Aus unbekannten Gründen verließen die ersten Ansiedler nach etwa 30 Jahren den Ort ihres Fleißes wieder, und an ihre Stelle berief dann Arnulfs Sohn Otto im Einverständniß mit Bruno, Erzbischof von Trier, 1110 Augustiner-Chorherren aus Trier (die Zeugnisse gehen hier allerdings aus einander), die es aber noch weit weniger lange aushielten. Da bat endlich Otto's Sohn, Graf Albert, durch seinen hochangesehenen Onkel Alberon, Bischof von Verdun, den hl. Bernhard von Clairvaux um einige von ihm herangebildete Mönche, und wenige Tage darauf schon schickte dieser sieben Angehörige des Klosters Trois-Fontaines, an ihrer Spitze den Dom Constantin, den ersten der 51 oder 52 Cistercienseräbte, die Orval gehabt hat. Am 9. März (nach anderer Angabe erst am 7. Juni) 1131 langte die neue Schaar in Orval an, und der endgültig gegründeten Abtei bestätigte 10 Jahre später eine Bulle Innocenz' II. vom 12. April 1141 alle ihre Rechte und Güter. Nur erst langsam hob sich der Wohlstand der fleißigen, immer mehr geschätzten Ordensleute. Desto größern Reichthum brachten spätere Jahrhunderte, und um 1750 stand die Abtei auf der Höhe ihrer Macht. Nicht weniger als 300 Städte, Dörfer, Weiler und Höfe konnte sie da ihr eigen nennen; ihr Einkommen überstieg 1 200 000 Livres; alle Künste, alle Zweige der Industrie standen bei ihr in Blüte. Aber bezeichnend ist es, wie die Mönche zu Orval jederzeit, in ihrer armen wie in ihrer reichen Periode, der größten Einfachheit sich befleißigten und „von Bohnen und Gemüse" (Chapeaville, Gesta pontificum II, Leodii 1613, 270) sich zu nähren pflegten. — Der Grund zu Kirche und Kloster war schon von den ältesten Benedictinern gelegt; am 30. September 1124 konnte die Weihe der ersten stattfinden. Später vergrößerten die Cistercienser von Jahrhundert zu Jahrhundert ihre Bauten. Als 1637 durch die Truppen des Marschalls von Chatillon ein Theil der Anlagen zerstört ward, da erlaubte der große Wohlstand es, 1738—17[illegible] ein neues prachtvolles Kloster und 1768—17[illegible] nach Plänen und unter Leitung des [illegible]

Dewez eine neue Kirche zu bauen; über diese Bauten konnte Abt Feller 1787 sagen: „Die alten Bauten ähneln einer Stadt, die neuen einer königlichen Residenz. Obwohl noch nicht abgeschlossen, ersieht man leicht, daß dieß die beste Abtei der Welt werden wird." Allein das herrliche Bauwerk war bestimmt, schon 1793 einer geradezu fanatischen Wuth plündernder und sengender Revolutionsbanden zum Opfer zu fallen. Im Juni 1793 drang eine Brigade des Generals Loison, ein Theil der Armee, welche Carnot unter Beauregard den Oesterreichern entgegensandte, in Luxemburg ein. Nur mit Mühe gelang es den Mönchen, sich selber zu retten und einige wenige Stücke, darunter besonders Theile ihrer werthvollen Bibliothek, in Luxemburg zu bergen. Die spärlichen Trümmer der berühmten Abtei, vor allem Reste der allerältesten Liebfrauenkirche von 1124, die im reinsten und edelsten Uebergangsstil aufgeführt und deren Schiff noch im 16. Jahrhundert erneuert worden war, sind jetzt im Besitze eines der größten Eigenthümer des Landes, eines Herrn Zoude.

Die innere Geschichte der Abtei, die berufen war, ein wildes, unwirthliches Land in einen gesegneten Landstrich umzuwandeln und Jahrhunderte lang religiöses Leben, Wissenschaft, Kunst und Industrie zu pflegen und zu heben, spielte sich ziemlich ruhig ab. Die Zahl der Aebte, über die mehrere Verzeichnisse überliefert sind, wird von den Einen auf 48, von Anderen auf 52, auf Grund urkundlichen Materials von Goffinet (s. u.) auf 51 angegeben. Der erste Abt, Constantin (1131—1145), der Schüler des hl. Bernhard, hatte bereits vor seiner Berufung nach Orval die Abtei Trois-Fontaines begründen geholfen. Als Urheber der sog. Orvaler Reform machten sich verdient der 41. Abt, Bernhard von Montgaillard (gest. 1628), zubenannt le Petit Feuillant, und 44. Karl von Benzeradt aus Echternach (gest. 1707), derselbe, der 1694 das Priorat Conques und 12 Jahre später das bald darauf zur Abtei erhobene Priorat von Düsselthal bei Düsseldorf gründete. Größere Unruhe brachte das Ende des 17. Jahrhunderts in den Klosterfrieden, als es den Einsiedlern von Port-Royal (s. d. Art.) gelungen war, drei sehr geschickte Gesinnungsgenossen in Orval einzuführen; diese verstanden es, innerhalb weniger Jahre eine größere Zahl von Mönchen für ihre Ansichten zu gewinnen. Die im J. 1725 erfolgte Flucht von 15 Ordensangehörigen (12 Patres und 3 Fratres) nach Holland, wo sie viel zur Einrichtung des Jansenismus in Utrecht beitrugen, bedeutete für Orval das Ende des langwierigen Schismas. — Der letzte in der Reihe der Aebte, Gabriel Siegnitz aus Bastogne, ernannt von Kaiser Franz II. am 25. December 1793, eingeführt in sein Amt in Luxemburg am 6. Juli 1794, war als Abt gar nicht mehr in Orval. Er kam im Sommer 1795 mit mehreren Patres und Fratres nach Conques, wo sie in Dürftigkeit lebten. Am 20. December 1796 wurden die letzten Glieder der alten Ordensgenossenschaft auch von dieser Stätte vertrieben und zerstreut — die Abtei Orval hatte damit factisch aufgehört zu existiren. Ihr letzter Abt Siegnitz verschied nach Ueberwindung weiterer Mißgeschicke drei Jahre darauf am 26. Februar 1799 bei einem Herrn Bock in Kokelscheuer. Begraben liegt er nach einer Mittheilung seines Freundes und Landsmannes, des Abtes Welter, in Itzig. Doch hat es selbst vielseitigen, emsigen Nachforschungen späterer Zeit nicht gelingen wollen, am Orte irgend ein Andenken an ihn oder auch nur die nähere Kunde seiner Ruhestätte aufzuspüren.

Aus dem Kreise der Männer, deren Fleiß und Talent dem Namen der ehrwürdigen Abtei Glanz und Ruhm gebracht, ist an erster Stelle zu nennen der Verfasser der Lütticher Bischofsgeschichte Aegidius oder Gilles d'Orval. Er setzte die Gesta episcoporum des Heriger von Lobbes und des Anselm von Lüttich (s. d. Artt.), die er überdieß mit Zusätzen und Randbemerkungen versah, bis zum Jahre 1251 fort, in welchem er seinen eigenen Worten gemäß seine Feder niederlegte. Leider weiß man von seinem Leben wenig mehr, als daß er aus Lüttich stammte, für sein Werk allenthalben in den Klosterbibliotheken rings herum die handschriftlichen Quellwerke excerpirte und um 1230 auf der Höhe seines Schaffens stand. Wie schon Bertholet (Hist. de Luxembourg [s. u.] IV, 390 s.) hervorhebt, zeichnete ihn eine für seine Zeit nicht gewöhnliche Gelehrsamkeit, freilich aber auch eine alles Maß übersteigende Leichtgläubigkeit in Wundersachen aus. Dieser letzte Zug in Verbindung mit auffallenden Dialektmischungs-Erscheinungen legen den Gedanken nahe, in ihm auch den Verfasser jener in Romanistenkreisen wohlbekannten altwallonischen Uebersetzung der Dialoge des Papstes Gregor zu suchen, doch scheint dem das behauptete höhere Alter der Handschrift zu widersprechen. Seine Bischofsgeschichte ist dem allgemeinen Geschicke der Orvaler Bibliothek entgangen, indem das Autographon frühzeitig in die Klosterbibliothek von St. Hubert in den Ardennen gelangte und dort von Joh. Chapeaville im II. Band seiner Auctores qui Gesta pontificum Tungrensium, Trajectensium, et Leodiensium scripserunt.. Leodii 1613, zum Druck gebracht wurde. Weniger glücklich erging es der Arbeit des gelehrten 35. Abtes, Matthias Delvaulx (gest. 1555) aus Malmedy, der in knapper lichtvoller Sprache über Zahl, Nachfolge und Leben der Grafen von Chiny schrieb. Dieses Werk, welches nach dem Urtheile des Bertelius genügte, ihm bei der Nachwelt unsterblichen Ruhm zu sichern, ist wohl leider durch den Brand im J. 1637 für immer vernichtet. Als namhafter Maler zu nennen ist Bruder Abraham von Orval, vordem Jean Henri Gilson, geb. den 1. October 1741 zu Habaye-la-Vieille, gest. den 16. Januar 1809 zu Florenville. Als geschickter Ciseleur und Metallvergolder erwarb sich weiten Ruf Bruder Amand Robin aus Chauvency-le-Château, und als Chirurg machte Bruder Antoine Périn aus Valensart lange vor Galvani

elektro-galvanische Beobachtungen. — Nicht zu übergehen sind auch die großen Bücherschätze, welche als werthvolles Vermächtniß von Jahrhundert zu Jahrhundert in der Abtei pietätvoll gehütet wurden. Die Abtei besaß zwei getrennte Sammlungen: eine größere Bibliothek, welche im J. 1793 noch etwa 15 000 Bände zählte, und eine kleinere, die sog. Abtsbibliothek, welche im J. 1750 über 700 Bände hatte. Man findet den fast vollständigen Katalog der letztern noch im Archive von Arlon. Wie schon erwähnt, hat der Brand von 1637 auch die Bibliothek ergriffen und das Jahr 1793 die Hauptmasse derselben vernichtet. Gleichwohl waren, wie ebenfalls oben angedeutet, manche Stücke noch auf der Flucht von den Mönchen in Sicherheit gebracht worden. Die Kenntniß dieser allgemeinen Thatsache ist dann auch zum Anlaß geworden, daß das Geschick der alten Abteibibliothek noch in den letzten Jahrzehnten die Gelehrtenwelt in hochgradige Erregung versetzte. In der altfranzösischen Literatur existirt nämlich ein hochbedeutender Text, der unter dem Titel „Dolopathos" einen der beliebtesten Erzählungsstoffe des Mittelalters, die Sage von den sieben weisen Meistern zu Rom, behandelt. Als Dichter nennt sich ein Metzer Gautier, der aber angibt, daß er lediglich eine lateinische Vorlage, das Werk eines Mönches Jean de Haute-Seille, d. h. Johannes de Alta Silva, in's Romanische übertragen habe. Das lateinische Original hatte nun, wie sich herausstellte, noch im vorigen Jahrhundert Dom Martène in der Abtei Orval zu Gesicht bekommen, und fortan begannen auf des Wiener Professors Mussafia Mahnruf hin Philologen und Historiker auf europäischen Bibliotheken nach dem verloren gegangenen, aber vermuthlich dem Brande von 1793 entzogenen Manuscript zu forschen. Wirklich gelang es nach jahrelanger Spannung dem Breslauer Universitätsbibliothekar Hermann Oesterley, das Original in Luxemburg zu entdecken. Oesterley brachte nämlich „in Erfahrung, daß die Mönche mit einem Theile der werthvollsten Handschriften und anderen Kostbarkeiten durch einen unterirdischen Gang entkommen seien und in Luxemburg eine Zuflucht gefunden hätten, wo die geretteten literarischen Schätze noch gegenwärtig aufbewahrt würden, und zwar in der Bibliothek des Athenäums" (Johannes de Alta Silva, herausgeg. v. Oesterley, Straßburg 1873, S. IX). Wünschenswerth wäre es, daß noch ähnliche Schätze der altehrwürdigen Abtei wieder an's Licht kämen. Tragikomisch muß es freilich berühren, wenn gerade das obengenannte Manuscript lange Jahre hindurch als „verloren" in den Bibliotheken „gesucht" werden konnte. War es doch längst von anderer Seite wieder aufgefunden und bereits 30 Jahre früher in Pertz' Archiv der Gesellsch. f. ält. dtsch. Geschichtskunde VIII, Hannover 1843, 593 als Mscr. Aureae Vallis aufgeführt worden.

Eine Specialgeschichte der Abtei Orval ist bisher noch ein Desideratum. Von Vorarbeiten dazu verdienen Berücksichtigung: Jo. Bertelius, Historia Luxemburgensis, Coloniae 1605 (Neudruck Luxemburgi 1856, 151—164); J. Bertholet, Histoire eccl. et civ. du duché de Luxembourg, Luxembourg 1742, III, 217—226; IV, 390—391; Jeantin, Les ruines et chroniques de l'abbaye d'Orval, 2e éd., Par. 1857; Aug. Jourdain, Dictionnaire de géographie hist. du royaume de Belgique II, Bruxelles 1869, 723—724; Hippolyte Goffinet, Cartulaire de l'abbaye d'Orval, Bruxelles 1879; Jean d'Ardenne (Léon Dommartin), Guide du touriste en Ardenne, éd. refondue, Bruxelles 1885, 208—213; A. Namur, Notice sur le frère Abraham de l'abbaye d'Orval, Anvers 1860 (Extrait des Annales de l'Acad. d'archéol. de Belgique). [E. Seelmann.]

Orvieto, Stadt und Sitz eines dem heiligen Stuhle unmittelbar unterworfenen Bisthums in Mittelitalien, war früher Hauptort einer von Viterbo abgetrennten gleichnamigen päpstlichen Delegation bezw. Provinz (14½ Q.-Meilen mit 29 047 Einwohnern) und ist jetzt Bezirkshauptstadt (7 Meilen westlich von Spoleto, unweit des Sees von Bolsena). Es hat 7300 Einwohner, 14 (ehemalige) Klöster und ein Jesuitencolleg. Unter den vielen Kirchen ragt besonders die Cathedrale B. M. V. hervor, zu welcher 1290 im Beisein des Papstes Nicolaus IV. der Grundstein gelegt wurde. Nach Canova ist dieselbe neben S. Marco in Venedig und dem Dom von Pisa das schönste religiöse Bauwerk mittelalterlicher Kunst in Italien. Es arbeiteten aber auch an diesem ganz von weißem Marmor aufgeführten, mit herrlichen Mosaiken auf Goldgrund, reichen Bildhauerarbeiten, Fresken, Glasfenstern u. s. w. geschmückten Bau während eines Zeitraums von 290 Jahren nicht weniger denn 33 Architekten, 152 Bildhauer, 68 Maler, 90 Mosaicisten und 28 Holzschnitzer. Alles wollte dazu beitragen, der Reliquie des allerheiligsten Blutes, die man einige Jahre zuvor aus Bolsena (s. d. Art. II, 1001) erhalten hatte, einen würdigen Aufbewahrungsort zu erbauen. Urban IV. übertrug selbst das vom heiligen Blute gefärbte Corporale nach Orvieto, als dem Hauptorte des Bisthums, zu welchem Bolsena gehörte. (Vgl. Literarische Rundschau 1893, 185.) Das alte Vulsinium war früher ebenfalls Sitz eines Bischofs; der erste, Gaudentius, erscheint 499, um 601 einer Namens Candidus oder Claudius, 680 der letzte Episc. sanctae Ecclesiae Volsiniensis, Agnellus; und im 7. Jahrhundert wurde dann dieser Sitz mit Orvieto vereinigt (s. Gams, Series Epp. 712). Orvieto selbst hat nach Einigen als Stadt keine erwiesene Vorgängerin im Alterthum; nach Anderen aber ist es das alte Herbanum, welches von den Etruskern erbaut und später Urbs vetus (Urbs ventum?), weiterhin Urbevetum, Urbentum, Ornitum, Orobitum, Orvietum genannt wurde. Die hohe Lage der Stadt auf einem steilen isolirten Tufffelsen, 220 m über dem Paglia

gab ihr eine strategische Bedeutung. Im J. 538 konnte Belisar sie den Goten nur durch Aushungerung abgewinnen. Nebst Viterbo und Civita Vecchia gehörte Orvieto zu den ältesten Territorialbesitzungen der Päpste und war im Mittelalter, als der guelfischen Partei treu ergeben, oft Aufenthaltsort der Päpste, ja Martin IV. ließ sich sogar hier die Tiara aufsetzen. Vom Jahre 1185 an mußte Orvieto auf Anordnung Innocenz' III. nahezu zehn Jahre lang eines Bischofs entbehren, weil es sich eines solchen unwürdig zeigte. Seit 1125 hatte nämlich die Irrlehre der Katharer (Patarener) daselbst Eingang gefunden. Wiederholt unterdrückt, erhoben die Ketzer immer wieder ihr Haupt und bedrängten die Rechtgläubigen auf jede Weise. Auf Bitten der letzteren sandte der Papst im J. 1199 den Petrus Parenzo (Parentius) aus Rom als Stadthauptmann dahin; derselbe wurde von den Häretikern gewaltsam getödtet. Nachdem durch dessen Reliquien und auf Anrufung seiner Fürbitte viele Wunder geschahen, wählten die von der Irrlehre befreiten Bewohner Orvieto's denselben zu ihrem Hauptpatron (vgl. Raynald ad ann. 1199, n. 22—27; AA. SS. Boll., Maji V, 85 sqq.).

Als Bischofssitz, der von jeher unter der unmittelbaren Jurisdiction des heiligen Stuhles stand, erscheint Orvieto schon im 6. Jahrhundert. Um 590 findet sich als erster Bischof Johannes, dem Candidus (591—595) folgte. Ob der nach langer Unterbrechung im J. 743 erscheinende Amantius Orbeaneco Bischof von Orvieto gewesen, ist zweifelhaft. Sicher ist wieder Alipertus um 826. Im 13. und 14. Jahrhundert wurden die Bischöfe oft in Rom verwendet, so Theodor Ranieri (Raynerius, 1228—1246) als Camerlengo, Aldobrandinus Cavalcanti (1273—1279) als päpstlicher Vicar, Franz Monaldeschi (1280 bis 1295) als Legat Nicolaus' IV. in Venedig und als Abgeordneter des Conclave an den zum Papst gewählten Einsiedler Petrus von Morone (Cölestin V.; s. d. Art.), Ramondo oder Raimundus seit 1347 und sein Nachfolger Ponzio Perotto seit 1351 gleichfalls als päpstliche Vicare. Ramondo, von den Römern hochverehrt, spielte übrigens an der Seite des Demagogen Cola di Rienzo (s. d. Art.) eine klägliche Rolle. — Vom 16. Jahrhundert an erhielten die meisten Bischöfe den Purpur. Die letzten Bischöfe waren: Cäsar Brancadoro (1800—1803), 1801 zum Cardinal erhoben und gegen Ende des Jahres 1803 nach Fermo transferirt. Als sog. „schwarzen Cardinal" schickte ihn Napoleon nach Reims in die Verbannung, wo er von 1804—1807 verweilen mußte. Auf ihn folgte (1805—1825) der Bruder des Cardinals Ludwig Lambruschini, Johann Baptist Lambruschini. Da er seine Erziehung im Jesuitencolleg zu Genua erhalten, nahm er aus Dankbarkeit mehrere vertriebene Jesuiten in seiner Bischofsstadt auf, unter Anderen den spätern General des Ordens, Al. Fortis, und den gelehrten Angelo Mai. Auf Befehl Napoleons mußte er diese Niederlassung aufheben, und weil er den verlangten Eid nicht leistete, wurde er nach Frankreich deportirt. Seine Diöcese wurde unterdrückt und der von Pieve einverleibt; erst 1814 konnte Lambruschini wieder als Bischof nach Orvieto zurückkehren. Anton Dominicus Gamberini, der ihm 1825 als Bischof von Orvieto nachfolgte, wurde 1828 Cardinal und resignirte auf das Bisthum, als er 1833 Staatssecretär geworden. Gamberini war einst ein berühmter Advocat in Mailand und trat erst spät in die Prälatur ein; er starb am 25. April 1841 als Cardinalbischof von Sabina. Anton Franz Orioli, seit April 1833 Bischof von Orvieto, wurde gleichfalls Cardinal (1838) und resignirte auf das Bisthum am 24. Januar 1842; er starb am 20. Februar 1852. Für ihn wurde als Bischof ernannt Joseph Maria Vespignani, gest. am 2. Februar 1865. Auf Marinus Marini (1865—1871) und Anton Briganti (1871 bis 1882) folgte Eusebius Magner O. Cap. (1882 bis 1884), dann Joseph Ingami (1884—1889). Der gegenwärtige Bischof ist Dominicus Bucchi Accica, geb. 1826, von Norcia nach Orvieto transferirt am 30. December 1889. — Das Einkommen des bischöflichen Stuhles von Orvieto beträgt gegen 4000 Scudi (Kammertaxe 300 flor. aur.); der Sprengel zählt in 57 Pfarreien (9 Vicar. foran.) 36 000 Seelen. (Vgl. Gams l. c. 711 sq., wo weitere Literatur angegeben ist, und außerdem noch Moroni, Diz. XLIX, 194 sgg.) [Neher.]

Orzechowski (Orichovius), **Stanislaus**, der Urheber der religiösen Neuerungen in Polen um die Mitte des 16. Jahrhunderts, war als der Sohn des Landschreibers von Przemysl und der Tochter eines ruthenischen Geistlichen am 11. November 1515 geboren. Der Vater, ein wenig begüterter Edelmann, dem die Erziehung seiner 12 Kinder manche Sorge bereitete, bestimmte ihn für den geistlichen Stand und erwirkte ihm schon frühzeitig ein Canonicat. Noch im Knabenalter (1527) bezog der junge Domherr die Universität Wien und 1529 die zu Wittenberg. Hier suchten Luther und Melanchthon ihn für die neue Lehre zu gewinnen. Orzechowski neigte jedoch nach seinem eigenen Bekenntniß mehr zu Zwingli und Karlstadt hin. Mit der Schwächung des Glaubens stand der Niedergang der Sittlichkeit bei dem jungen Studenten in naturgemäßer Wechselwirkung. Der Vater erkannte die Gefahr und befahl ihm, die Studien in Italien fortzusetzen; so traf er in Bologna gerade zur Krönung Kaiser Karls V. ein. Von dort ging er nach Padua, dann nach Venedig, zuletzt nach Rom, wo er mit den Cardinälen Farnese, Ghinucci und Contarini innige Beziehungen unterhielt. Nach 17jähriger Abwesenheit kehrte er 1543 in die Heimat zurück als getreues Abbild eines Humanisten seiner Zeit, voll mannigfachen Wissens und formgewandt in der Sprache, jedoch der Gründlichkeit bar, dabei eitel und eigennützig, überströmend vom Lobe der „Reformen", aber weit entfernt, bei sich

selbst mit der Verbesserung der Sitten zu beginnen. Auf Betreiben seiner Eltern wurde er „fast mit Gewalt“ durch den nicht zuständigen Erzbischof Starzechowski von Lemberg zum Priester geweiht. Die nicht verhehlte Abneigung des Ordinanden gegen den Cölibat ging so weit, daß er anfänglich die Weihe in der griechisch-unirten Kirche, in welcher er sich vorher verheiraten durfte, empfangen wollte. Nur die erhofften reicheren Pfründen der lateinischen Kirche veranlaßten ihn, dem Wunsche des Vaters nachzugeben. Literarisch trat Orzechowski zuerst in die Oeffentlichkeit in seinen Turcyki, durch welche er den Adel und den König zum Kriege gegen die Türken aufforderte (Oratio, qua Polonos Equites hortatur ad bellum contra Turcas, Cracov. 1543, und Ad Regem Sigismundum, Cracov. 1544). Auch der Primas Petr. Gamrat ward durch diese Schriften derart für Orzechowski eingenommen, daß er das Urtheil des Erzbischofs von Lemberg zu Ungunsten des Bischofs Tarło von Przemyśl im Prozesse gegen das Domcapitel, dessen Wortführer Orzechowski war, bestätigte. Ueber diesen Triumph vergaß letzterer die persönliche Niederlage, welche er in dem Prozesse wegen seiner ungesetzlichen Weihe und durch die Entziehung der ihm schon früher übertragenen Pfarrei Żurawica erlitten hatte. Sein Ruhm mehrte sich in den Kreisen des Adels und der Magnaten durch die für den Reichstag in Krakau 1543 geschickt abgefaßte Broschüre Respublica Polona proceribus Polonis in Conventu Cracoviensi (1584 nachgedruckt unter dem Titel De Ordinanda Republica zugleich mit der 1549 erschienenen Broschüre Fidelis Subditus). Den Beifall der unzufriedenen und neuerungssüchtigen Geistlichen erwarb Orzechowski sich 1547 durch eine an Phrasen ebenso reiche wie an Gedanken arme Schmähschrift gegen den Cölibat (De lege coelibatus contra Siricium in Concilio habita oratio), in welcher er in den leidenschaftlichsten Ausdrücken gegen den heiligen Papst Siricius als den vermeintlichen Begründer des Priestercölibats auftrat und die Gestattung der Priesterehe forderte. Damals stand auch bereits sein Entschluß, sich zu verheiraten, fest. In den Jahren 1548 und 1549 entwickelte er seine größte literarische Thätigkeit. — Bischof Joh. Dziaduski, der Nachfolger des 1544 großentheils vor Gram gestorbenen Bischofs Tarło, suchte anfänglich Orzechowski durch Milde zu gewinnen und der Kirche zu erhalten. Er berief ihn in seine Nähe und bediente sich seines Rathes. Bald jedoch machte das unkirchliche und unsittliche Leben Orzechowski's das Vorgehen des Bischofs gegen ihn nothwendig, zuerst auf der Diöcesansynode von 1546 und sodann nach der Herausgabe des Pamphlets gegen den Cölibat in einem besondern canonischen Verfahren. Orzechowski heuchelte, indem er vorgab, daß die Schrift gegen den Cölibat nur eine dialektische Uebung mit seinem Studienfreunde auf den italienischen Hochschulen, dem Domherrn von Krakau und spätern Bischof von Ermland, Martin Kromer, habe sein sollen und gegen seinen Willen von seinem Freunde Jakob Przyłuski, einem abgefallenen Priester und Hauptschwärmer für Protestantismus und polnische Nationalkirche, veröffentlicht worden sei. Zum Beweise seiner Rechtgläubigkeit beschwor er die besonders abgefaßte Erklärung mit einem Eide, an dessen Aufrichtigkeit jedoch mit Recht gezweifelt worden ist. Die Ruhe, mit welcher Orzechowski sich dem richterlichen Urtheil unterwarf, obschon ihm das Predigen für einige Zeit untersagt und die Vernichtung der Schrift gegen den Cölibat angeordnet war, nahm den Bischof derart für ihn ein, daß er ihn, allerdings nur für ein halbes Jahr (August 1547 bis April 1548), zu seinem Generalvicar machte. Orzechowski's Freunde, deren Hoffnungen auf ihn als den polnischen „Demosthenes“ bei Einführung der neuen Lehre in Polen sich nicht erfüllten, waren über seinen Widerruf höchst verwundert. In der Schrift Diatribe St. Orichovii Rutheni contra calumniam ad And. Miekicium tribunum ac equitem Ruthenum, Cracov. 1548, suchte Orzechowski seine Handlungsweise zu vertheidigen.

Ostern 1548 war König Sigismund I. von Polen gestorben. Anknüpfend an Plato's Πολιτεία bearbeitete Orzechowski, ähnlich wie dieses Kromer in classisch-livianischer Form gethan hatte, seine in Krakau und Venedig 1548 gedruckte Funebris oratio habita a St. Orichovio Rutheno ad Equites Polonos in funere Sigismundi Jagellonis Poloniae Regis. Der Secretär des Rathes der Zehn in Venedig, Paul Ramusio, stellte Orzechowski wegen dieses übrigens nicht gehaltenen, sondern nur schriftlich abgefaßten Panegyricus (die wirkliche, von Cardinal Hosius in's Lateinische übersetzte Leichenrede hielt der Bischof von Krakau, Samuel Maciejowski) dem Xenophon an die Seite. Orzechowski selbst rühmte sich selbstgefällig: Oratio illa funebris totam fere Europam jam peragravit (Ossoliński, Wiadomości historyczno-krytyczne III, 292, [illegible] Die Hauptsache hierbei wie in den beiden Schriften Contra matrimonium secundum Sigismundi Augusti Regis Poloniae (es handelte sich um die 1547 im Geheimen geschlossene zweite Ehe des Königs Sigismund II. August mit der 25jährigen Wittwe Barbara Radziwiłł; vgl. Szujski. Żony Zygmunta Augusta, Krakau 1885 [Gesammtwerke Serie II, Bd. V]) für Orzechowski war, dem Stolze der polnischen Magnaten zu schmeicheln und die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen (vgl. Romuald Koppens S. J. im Przegląd Powszechny, Tom. XXXVIII Kraków 1893: Zwei Jahre im Leben St. Orzechowski's, 1548—1549). Im J. 1549 beschäftigte sich Orzechowski hauptsächlich mit der Angelegenheit der Priesterehe, nachdem er [illegible] wenn auch vergeblich, um ein Fräulein [illegible] Straszowna am Hofe des Krakauer Wojewoden

Peter Kmita geworben hatte. Um seinen Schritt zu rechtfertigen, verfaßte er eine Vertheidigungsschrift zu Gunsten des Pfarrers von Chrzczonow, Valentin, welcher als der erste oder einer der ersten unter den polnischen Geistlichen sich verheiratet hatte. Dann folgte eine weitere Vertheidigung der Priesterehe und einer Nationalkirche in den Briefen an den Wojewoden Kmita, um dessen Gunst er sich bemühte, und an seine drei Freunde Przyłuski, Brudzowski und Cardinal Alexander Farnese (vgl. J. Korzeniowski, Orichoviana. Opera inedita et epistulae St. Orzechowski I, Kraków 1891). Die kirchliche Lehre ist nach dem Inhalte dieser Briefe „durch Glossen und Decretalen", ganz besonders darin, was sich auf den Cölibat bezieht, verunstaltet, und Kmita solle dahin streben, ut quemadmodum olim Constantinus Ecclesiam invitis sacerdotibus constituit, sic Sigismundus hic major aut hic minor Ecclesiam in Sarmatia tuo admonitu constituat. Die neue Kirche solle Alles und Alles umfassen, auch den Orient, in dem die Verehelichung der Priester gestattet sei, und jedem solle freistehen, zu beurtheilen, quid sequi quidve fugere in Ecclesia debeas (Orichoviana I, 122). Nichtsdestoweniger wurde der Priester Valentin 1549 von dem Bischofe Maciejowski mit kirchlichen Strafen belegt, und alle Drohungen Orzechowski's, ganz Polen sei dem Untergange geweiht, wenn der in Haft gebrachte Valentin nicht freigegeben würde, blieben unbeachtet. Auf dem Landtage zu Wisnia sprach Orzechowski weiter gegen die Tyrannei des Cölibats und gegen das dem Clerus zugefügte Unrecht. Als der Bischof Dziaduski, welcher mit der Ausschließung aus der Diöcese drohte, vom Adel am Weitersprechen gehindert wurde, verließ er den Landtag und verhängte über Orzechowski die Suspension unter Androhung weiterer Maßnahmen im Falle der Verheiratung. Dieser jedoch, durch die Gunst des Adels in seinem Trotze ermuthigt, unterzeichnete manu propria intrepida die Gegenerklärung gegen den Erlaß seines Oberhirten. — Auf dem Reichstage zu Petrikau (1550) kam der Kampf des Adels gegen die Bischöfe zum Ausbruche. Die Angelegenheit Orzechowski's bot den unkirchlich gesinnten Adeligen einen willkommenen Anlaß, um die Vorrechte der Kirche in Polen zu beseitigen. Orzechowski sprach von der Würde der Ehe und schmähte den Clerus. Da erhoben sich die Bischöfe und baten den König, er möge dem Redner das Wort entziehen. Die Adeligen jedoch, u. a. der Wojewode von Posen, Luk. Górka, ein Hauptförderer des Protestantismus, und der litauische Fürst Michael Radziwiłł, erhoben dagegen lauten Einspruch. Das war der erste öffentliche Angriff gegen den geistlichen Stand in Polen (Janiszewski, Bezżeństwo kapłańskie w Kościele katolickim I, Gnesen 1860, 570; in diesem Werke über den Cölibat handelt das 17. Kapitel [S. 533—616] besonders über Orzechowski). Der König gestattete Orzechowski, weiter zu sprechen, wofern er die Bischöfe nicht beleidige. Leider fehlte auf dem Reichstage Bischof Hosius. Infolge der Unterbrechung hatte Orzechowski jedoch den Faden der Rede verloren und schloß, nachdem er noch Einiges zu seinem Lobe gesagt und den König gebeten hatte, die bischöfliche Entscheidung aufzuheben. Zur Vermeidung ähnlicher Auftritte gestatteten die Bischöfe Orzechowski die Vertheidigung im erzbischöflichen Palaste unter Zuziehung von sechs Personen. Als solche wurden von diesem sechs der Häresie ergebene Adelige ausgewählt, und eine ganze weitere Schaar des Adels folgte. Unter solchen Umständen weigerten sich die Bischöfe, in die Verhandlung einzutreten. Der Adel seinerseits protestirte. Auf Zureden des Grafen Joh. Tarnowski und des Wojewoden Kmita erklärte Orzechowski, daß er nicht heiraten werde, so lange er aus Rom nicht die Erlaubniß erhalten habe. Dieses Wort wurde jedoch ebenso wenig gehalten wie sein früherer Eid. Nachdem er Ende 1550 dem Geistlichen Krowicki, der ebenfalls den Cölibat gebrochen, eine feierliche Hochzeit ausgerichtet hatte, legte er sein Canonicat und seine kirchlichen Beneficien nieder und schloß Fastnacht 1551 mit Magdalena Chełmska, einer Tochter des Burggrafen von Krakau, vor dem apostasirten Priester Felix Cruciger unter dem Jubel aller Feinde der Kirche eine „Ehe". Bischof Dziaduski lud nunmehr Orzechowski vor das geistliche Gericht. Der Apostat stellte sich in Begleitung mehrerer Hundert Adeliger (nach Grabowski, Starożytności, Krakau 1840, sogar 5000). Der Bischof weigerte sich, vor dieser Menge zu verhandeln, erklärte dann aber, als Orzechowski an die höhere Instanz appellirte, dessen Ehe für ungültig und verurtheilte ihn unter Verhängung der Excommunication zum Verluste der Ehre und des Vermögens sowie zur Verbannung aus der Diöcese. Der lärmende Protest Orzechowski's und seiner Anhänger in einer Kirche, sowie die an die Krakauer Akademie gerichtete Apologia contra Instigatores blieben unberücksichtigt. Auf der Synode zu Petrikau (1551), deren Seele der Bischof von Culm und ernannte Bischof von Ermland, Stanislaus Hosius (s. d. Art.), war, wurde das bischöfliche Urtheil bestätigt (Eichhorn, Der ermländische Bischof und Cardinal Hosius I, Mainz 1854, 119 ff.). Eine andere Wendung nahm jedoch die Sache auf dem Reichstage von 1552. Orzechowski hatte vorher seine Bittschrift an Papst Julius III. (Stan. Orichovii ad Julium Tertium Pontificem Max. Supplicatio de approbando matrimonio a se inito, Basil. 1551, Lips. 1782) wegen Bestätigung seiner Ehe verbreitet. In dieser Schrift führte er eine anmaßende Sprache, verbunden mit der Drohung, daß in Polen nicht unmöglich sein werde, was in Italien ungehindert geschehen könne. Unter den zahlreich eingewanderten Sectirern, welchen ein großer Theil des Adels gleichfalls zugethan war, gewann

Orzechowski einen bedeutenden Anhang. Der Kampf gegen den Clerus erschien vielen Adeligen wichtiger als der Kampf gegen die Türken. Der Landtagsmarschall Leszczyński, ein offener Religionsspötter, griff die Bischöfe auf's Heftigste an und forderte den König auf, seine Macht mit niemanden zu theilen. Mit Jubel wurde die Ankunft Orzechowski's begrüßt, der inzwischen auch unter den Bischöfen Vertheidiger gefunden hatte. Nachdem er ein von ihm verfaßtes Glaubensbekenntniß abgelegt hatte, wurde er bis zur Entscheidung des apostolischen Stuhles über seine Ehe, vorläufig auf ein Jahr, von den kirchlichen Strafen befreit. Diese Frist wurde durch den Primas Dzierzgowski später auf ein weiteres Jahr verlängert. Der König bemühte sich in Rom um die Gültigkeitserklärung der Ehe, aber Paul IV. war unerbittlich. Orzechowski selbst suchte den päpstlichen Nuntius Aloys. Lippomano, Bischof von Verona, in einer an diesen 1555 gerichteten Epistola für sich zu gewinnen. Trotz der Vermittlung einzelner Bischöfe erklärte dieser, daß er keine Vollmacht habe, die Ehe für gültig zu erklären; es würde die Erfüllung der Bitte für Clerus und Volk ein großes Aergerniß sein, und die Bischöfe hätten kein Recht gehabt, Orzechowski von der Excommunication zu befreien. Als diese dann durch den Primas erneuert wurde, entbrannte der Zorn des Gebannten mit aller Gewalt. Orzechowski drohte mit dem Abfall zur griechischen Kirche und verfaßte 1557 die vor Vollendung des Druckes allerdings zurückgezogene Schmähschrift Repudium Romae. Als Paul IV. gestorben war, suchte der gefallene Priester auf einem neuen Wege zum Ziele zu gelangen, nämlich durch den Kampf gegen die Irrlehre. Auf der Synode zu Warschau 1561 legte er in Gegenwart des Nuntius Bernh. Bongiovanni ein Bekenntniß seiner Rechtgläubigkeit ab und verband damit eine glänzende Rede pro dignitate sacerdotii. Die Folge davon war die Aufhebung der Excommunication bis zur Entscheidung des apostolischen Stuhls über seine Ehe. Aus dieser Zeit stammen die Schriften Chimaera sive de Stancari funesta Regno Poloniae secta, Cracov. 1562, Colon. 1563; Fricius seu de majestate Sedis Apostolicae — Epistola ad Hosium, 1563 u. a. Geleitet von der Hoffnung, sein Ziel doch noch zu erreichen, und vielleicht auch beeinflußt durch die ihm aus geistlichen Kreisen gezahlten Jahresrenten, trat Orzechowski nunmehr vollends auf die Seite des höhern Clerus. Daher vertheidigte er die Sätze: Der König von Polen ist nur König durch den Primas; wie Gott über dem Priester steht, so der Priester über dem König. Auch unterstellte er alle seine Schriften dem Urtheile des Concils von Trient. Dieses verwarf jedoch am 11. November 1563 (Sess. XXIV, can. 9 et 10) die Priesterehe und setzte den Cölibat ins rechte Licht. Das Werk Kromers: Orechovius sive de conjugio et coelibatu sacerdotum commentatio, Colon. 1564, wurde von Papst Pius IV. sehr gerühmt (vgl. Eichhorn, Hosius II, 371). Nun mußte der Clerus Orzechowski preisgeben; der Adel mißtraute ihm, die Häretiker haßten ihn. Nachdem Magdalena Chełmska 1566 im 32. Lebensjahre unter Zurücklassung von fünf Kindern gestorben war, folgte Orzechowski ihr bald, von Allen verlassen, auch von seinen Wohlthätern und Freunden, ohne Bekehrung im Tode nach. (Vgl. noch Tarnowski, Pisarze polityczni XVI. wieku I, Krakau 1886, 323; Nowodworski, Encyklopedia Kościelna XVII, 1891, 488—507; Bukowski, Dzieje Reformacyi w Polsce II, Krakau 1886, 76 sqq.; Brandowski, De St. Orichovii Annalibus Polonicis comment. hist.-phil., Berol. 1860; Wiszniewski, Hist. lit. pol. IX, Krakau 1840, 274 sqq.; Th. Wierzbowski, Bibliographia Polonica XV. ac XVI. saec., Warsaviae 1889 ad 1891; Krzesiński, St. Orzechowski, Biogr. Skizze, Posen 1893.) [C. Lüdtke.]

Osculatorium, s. Friedenskuß IV, 2021.

Osee (הוֹשֵׁעַ, Αὐσή, Ὡσηέ), im Alten Testament 1. der frühere Name Josue's (Num. 13, 8; vgl. V. 16; Philo, De nominum mutat. [ed. Mang. I, 597]). — 2. Name eines ephraimitischen Stammeshauptes zur Zeit Davids (1 Par. 27, 20).

3. Der Sohn Ela's, der letzte König des nördlichen Reiches (731—722). Er ward durch eine Verschwörung gegen Thron und Leben seines Vorgängers Phacee auf den Thron erhoben (4 Kön. 15, 30). Phacee nämlich war entflohen, als der Großkönig Tiglat-Pilesar auf Bitten des Königs Achaz von Juda gegen Israel herangezogen war, und ward auf der Flucht von seinen Leuten ermordet. An seine Stelle ward Osee von dem Assyrer zum König eingesetzt und blieb Assyrien treu, bis im J. 727 Salmanassar IV. auf den assyrischen Thron gelangte (Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892, 230). Da er aber inzwischen am ägyptischen König So oder Sabako eine mächtige Stütze gefunden zu haben glaubte, verweigerte er dem Assyrer den Tribut (4 Kön. 17, 4); dieser zog alsbald heran und begann Samaria zu belagern. Das Ende der Belagerung, welche drei Jahre dauerte, erlebte Salmanassar jedoch nicht, denn im J. 722 ward er von dem Usurpator Sargon getödtet. Letzterem gelang es sehr bald, Samaria zu erobern; Osee wurde gefangen genommen und in's Gefängniß geworfen und verschwindet damit aus der Geschichte (4 Kön. 17, 6).

4. Der Sohn Beeri's, der erste unter den sogen. kleinen Propheten (Os. 1, 1). Von den Lebensumständen dieses Mannes ist wenig mehr bekannt, als daß seine Wirksamkeit sich von der Zeit Jeroboams II. an mindestens über 56 Jahre erstreckte und daß er ein Angehöriger des nördlichen Reiches war, welches er stets Ephraim nennt. Was Osee während dieser Zeit seinen Zeitgenossen immer von Neuem wiederholen mußte, ist in den 14 Kapiteln seines Buches, welche sich leicht in

Theile (1, 1 bis 3, 5 und 4, 1 bis 14, 10) zerlegen lassen, übersichtlich dargestellt: es ist die Rüge und Ermahnung wegen Abgötterei, Unzucht, Ungerechtigkeit und Hinneigung zu Assyrien, sowie die Drohung der Strafe durch Assyrien. Die Zusammenstellung ist zum Theil (Kap. 1 und 3) prosaisch, sonst aber poetisch gehalten. Alles ist mit äußerster Kürze zusammengedrängt, aber mit außerordentlichem Reichthum kühner dichterischer Anschauung und mit einer großen Fülle sich stets drängender Bilder gepaart, so daß trotz schweren und harten Ausdrucks das Buch Osee's zu den bedeutendsten hebräischen Literaturwerken gehört. Es gehört aber auch, was das Verständniß betrifft, zu den schwierigsten Abschnitten der heiligen Schrift, und man darf hierfür wohl die Schlußworte anführen: Quis sapiens, et intelliget ista? intelligens, et sciet haec? (Os. 14, 10.) Ganz unnöthiger Weise aber hat man eine Schwierigkeit in der Erzählung der beiden Vorgänge aus dem Leben des Propheten gefunden (Os. 1, 1 bis 3, 5), welche als symbolische Handlungen selbst den Werth einer Predigt an die Zeitgenossen hatten. Nach der Meinung mancher Erklärer soll Gott der Herr hier unzüchtigen und ehebrecherischen Umgang nicht bloß gestatten, sondern sogar mit Aufhebung des Naturgesetzes befehlen. Allein Osee erhält 1, 2 nur den Auftrag, mit einer gewesenen Buhlerin eine Ehe zu schließen, so daß seine künftigen Kinder filii fornicationum heißen müssen. Da hierbei nicht an Fortsetzung der frühern Sünde gedacht werden kann, so soll die Ehe dem Volke die doppelte Schande sowohl seines frühern Undanks als seiner jetzigen Unbußfertigkeit vor Augen führen. Osee geht die Ehe ein, und die nunmehr treue Gattin gebiert ihm Kinder, deren von Gott angegebene Namen Gottes Absicht, Israel zu strafen, ausdrücken, während er sich Juda's erbarmen will. Der ganze Vorgang wird von Gott selbst in hochpoetischer Rede gedeutet: Israel ist Gottes ungetreue Braut, die sich der geistigen Unzucht, d. h. dem Götzendienst, hingegeben hat; nur wenn es zur keuschen Ehe mit seinem Herrn zurückkehrt, kann es sein Heil für Zeit und Ewigkeit wirken (Kap. 2). Zu neuer Ermahnung erhält Osee den Befehl, eine ihrem Manne ungetreue, also ehebrecherische Nebengattin (s. d. Art. Kebsweib), wie das Gesetz es erlaubte, durch Kauf an sich zu bringen und ihr durch seine Obhut die Fortsetzung ihrer Sünden unmöglich zu machen, bis sie durch ihre Besserung die eheliche Gemeinschaft mit ihm verdient hat. Das Bild soll Israel sagen, daß es ohne religiöse und politische Selbständigkeit bleiben wird, bis es sich der Gnade Gottes wieder würdig gemacht hat. Hiermit ist jede Bedenklichkeit in Bezug auf den Inhalt der Darstellung gehoben. Das merkwürdige Buch ist ohne Zweifel so, wie es jetzt vorliegt, von Osee selbst verfaßt; dieß zeigt der Gebrauch der ersten Person 3, 1. Was während einer mehr als fünfzigjährigen Thätigkeit gepredigt worden, hätte überhaupt von einem Andern in so individueller Weise nicht zusammengefaßt werden können. Das Buch Osee wird im Neuen Testament besonders oft angeführt (Matth. 2, 15; 9, 13; 12, 7. Luc. 23, 30. Röm. 9, 25. 26. 1 Cor. 15, 55. 2 Cor. 9, 10. Hebr. 13, 15. 1 Petr. 2, 10. Offenb. 6, 16) und Röm. 9, 25 ausdrücklich als inspirirt bezeichnet; der Anzweiflung der modernen Kritik ist es durch seine gar zu stark ausgeprägte Originalität entgangen. (Vgl. Simson, Der Proph. Hosea erkl. und übers., Hamb. und Gotha 1851; A. Scholz, Comm. zum Buche des Proph. Hoseas, Würzburg 1882; Knabenbauer, Comment. in proph. min., P. prior, Parisiis 1886, 19 sqq.; Cornely, Hist. et crit. Introductio in V. T. libros sacros II, 2, Parisiis 1887, 523 sq.; Kaulen, Einl., 3. Aufl., Freiburg 1890, 402.)

5. Einer der Stammesfürsten, welche zur Zeit Nehemias' die Urkunde des mit Gott neu geschlossenen Bundes unterzeichneten (2 Esdr. 10, 23). [Kaulen.]

Osiander ist der Name einer würtembergischen lutherischen Familie, aus der eine Reihe mehr oder minder hervorragender Theologen hervorging. Es besteht wenigstens die Muthmaßung, daß diese Familie jüdischen Ursprungs war und daß etwa der Großvater des Andreas Osiander (s. u. 1) sich hat taufen lassen. Bei der Gelegenheit ist ihm dann vielleicht der Name Osiander (s. d. w. Heiligmann) gegeben worden; doch wird der Name von Andern als halb gräcisirte Umbildung des deutschen Hosemann (Hosanderle = Hos-Andreas) erklärt. — Das bekannteste Glied der Familie ist 1. Andreas Osiander, sowohl wegen seiner Neuerungsbestrebungen in Nürnberg als wegen seiner fast ununterbrochenen Streitigkeiten mit anderen Theologen. Er war geboren am 19. December 1498 zu Gunzenhausen an der Altmühl als Sohn eines Schmiedes, studirte zu Ingolstadt und empfing im J. 1520 die Priesterweihe zu Nürnberg. Dort wirkte er zunächst als Professor der hebräischen Sprache am Augustinerkloster, ließ sich aber 1522 zum lutherischen Prediger an St. Lorenz machen. Von da ab arbeitete er als einer der ersten Schüler Luthers, seinem Lehrmeister durch Raschheit des Temperaments und durch die Sinnesweise sehr nahe verwandt, an der Ausbreitung der Neuerungen in Nürnberg (s. o. 569 ff.). Er galt als einer der kenntnißreichsten Vertreter der lutherischen Lehren und erschien daher auch bei den Gesprächen zu Schwabach, Marburg und Worms, sowie auf dem Reichstage zu Worms. Indeß gerieth er bald mit seinen Freunden in Nürnberg (Schleupner, Stöckel, Link u. A.) in ärgerliche Zerwürfnisse. Den nächsten Anstoß gab die neue Kirchenordnung, welche Osiander aus Auftrag des Rathes im J. 1531 aufgestellt hatte und welche von seinen Collegen völlig verworfen wurde. Statt ihrer entwarfen die genannten Männer eine neue, welche zum nicht geringen Verdrusse Osianders vom Rathe bestätigt wurde. Von nun an trat Osiander

gegen die eingeführten Aenderungen auf und sprach wieder mehr für die altkirchliche Praxis. Obwohl er früher selbst für die Abschaffung der Beichte und für die Einführung der allgemeinen Absolution gewirkt hatte, so fand er jetzt die allgemeine Absolution gottlos, nicht in Gottes Wort gegründet, geeignet nur für „Buben und Schälke"; dagegen forderte er die besondere Absolution durch einen Geistlichen als nothwendige Bedingung zur Sündenvergebung. Hieraus entspann sich ein heftiger Kanzelkrieg, gegen welchen ein Verbot des Rathes nichts ausrichtete; auch ein von den Wittenberger Theologen eingeleiteter Versöhnungsversuch fruchtete auf die Dauer nicht. Dieses und die Wahrnehmung, daß der religiöse Zustand des Volkes sich immer mehr verschlimmerte, bewogen Osiander, seine Entlassung zu begehren. Er ließ sich erst zum Bleiben bewegen, nachdem er an Veit Dietrich (s. d. Art.), einem Schüler Luthers, einen vortrefflichen Collegen erhalten hatte. Indessen brach der Streit über die Absolution von Neuem aus; Osiander machte den anderen Predigern keine gelinden Vorwürfe und gab der Verwerfung der Privatabsolution die Hauptschuld an der überflutenden Sittenverderbniß. Veit Dietrich stimmte ihm nur halb zu; der Streit über die Absolutionsform dauerte sieben Jahre fort und machte das gespannte Verhältniß zwischen Osiander einerseits und den übrigen Predigern und dem Rathe Nürnbergs andererseits immer unerträglicher. Auch bei Luther und Melanchthon, welche dem geistig hervorragenden Osiander bisher ihre Anerkennung oft auf schmeichelhafte Weise ausgedrückt hatten, erregte doch bald Osianders allzu selbständiges und kühnes Auftreten einige Unzufriedenheit; besonders beklagte sich Melanchthon, daß Osiander an den nach seiner Meinung so gut abgerundeten Dogmen zu rütteln wage. Dem ganzen Absolutionsstreite lag übrigens die eigenthümliche Ansicht Osianders von der Rechtfertigung zu Grunde. Während die übrigen lutherischen Theologen dieselbe in der Anrechnung der Verdienste Christi fanden, war Osianders Ansicht, daß sie durch die innigste Vereinigung der substantiellen Gerechtigkeit Gottes mit unserer Seele geschehe. Er stützte sich auf die Worte des Propheten Jeremias (23, 6): „Der Herr unsere Gerechtigkeit." Nach Osiander nämlich lebt der Mensch durch das wesentliche Leben Gottes, und er liebt Gott nur durch die wesentliche Liebe, die dieser zu sich selbst hat. Ebenso sind wir gerecht durch die essentielle Gerechtigkeit, die sich uns mittheilt, und durch die Substanz des incarnirten Wortes, das in uns ist durch den Glauben, durch das Wort und durch die Sacramente. Seitdem man nun mit der Feststellung der Augsburger Confession umging, bot Osiander alle Kraft auf, um dieser seiner Lehre vollständige Aufnahme zu sichern, und zu Schmalkalden vertheidigte er dieselbe Luther gegenüber mit einer Kühnheit, über welche man staunte. Allein man duldete das, weil man sich scheute, neue Streitigkeiten bei einer Partei hervorzurufen, bei der Osiander durch sein Wissen einen so bedeutenden Rang einnahm. Zudem hatte Osiander, welcher die Tafelfreuden überhaupt liebte, das besondere Talent, Luther bei Tische gut zu unterhalten, wenn auch seine Scherze nicht selten die Schranken der Ehrbarkeit und Gottesfurcht durch Mißbrauch von Schrifttexten überschritten. Gegen die übrigen Nürnberger Reformatoren trat Osiander um so heftiger auf, je eifriger diese bestrebt waren, alles Katholische wegzuräumen. Veit Dietrich wollte die Ordination der Geistlichen durch Händeauflegung abgeschafft wissen, Osiander hielt dieses äußere Zeichen für wesentlich und nothwendig; auch die katholische Lehre vom Meßopfer und der Transsubstantiation suchte er möglichst festzuhalten und verfocht dieselbe vor Geistlichen und Laien wider Luthers Ausfälle auf die „Winkelmeß". Als im J. 1530 in Nürnberg die noch beibehaltene deutsche Messe ohne Communicanten abgethan werden sollte, hintertrieb es Osiander (vgl. Döllinger, Die Reformation II, Regensb. 1848, 94 ff.). Melanchthon rieth seinem Schüler Dietrich, die Sache durch Schweigen zu vertuschen, denn man scheute es, Osiander noch mehr zu reizen. Gegen den Rath zu Nürnberg, der wirklich eine kirchliche Tyrannei übte, Kirchendiener ein- und absetzte, eiferte Osiander fortwährend, und hierin stimmte ihm sein [illegible] mit ihm zerfallener College Dietrich bei. Unter diesen Kämpfen kam das bekannte Interim heran und ward auch in Nürnberg eingeführt. Bald nach dessen Einführung verließ Osiander die Stadt, ohne Abschied zu nehmen, und ging nach Breslau. Doch sagte man ihm auch nach, er habe Nürnberg nicht des Interims wegen verlassen, sondern aus Furcht vor neuen Streitigkeiten wegen des darin enthaltenen Artikels über die Messe. — Von Breslau aus schrieb Osiander dem Herzog Albrecht von Preußen, daß ihn die Eigenmächtigkeiten des Nürnberger Rathes in religiösen Dingen bewogen hätten, die Stadt zu verlassen; er bot demnach dem Herzoge seine Dienste „auf dem Predigtstuhle oder mit Lectionen an der Universität" an. Albrecht ernannte ihn zum Pfarrer in der Altstadt zu Königsberg und zum Professor der Theologie daselbst (1549). Im J. 1551 wurde er auch Vicepräsident des samländischen Bisthums. Diese Gunsterweise erklären sich leicht aus dem Einfluß, welchen Osiander bei Gelegenheit des Reichstags von Nürnberg (1522) auf Albrecht gewonnen hatte (s. d. Art. Albrecht I, 450). Preußen hatte bereits sein katholisches Angesicht verloren, als Osiander seine Wirksamkeit in Königsberg begann und bald mit gewohnter Heftigkeit seine Meinungen von der Gottebenbildlichkeit und Rechtfertigung des Menschen von der Kanzel herabdonnerte. Bald hatte er die Universität in Königsberg in Flammen gesetzt und den nach ihm benannten Osiandrischen Streit angeregt, dessen Ende er nicht erlebte. Der Reihe nach zerfiel er mit fast allen andern Glaubensneuerern (vgl. d. Artt. Brenz II [illegible]

Chemnitz; Menius VIII, 1253), am heftigsten aber war seine Fehde mit Mörlin (s. d. Art.), der ihm an Derbheit nicht nachstand. Der Streit drehte sich hauptsächlich um die Lehre von der Rechtfertigung (s. d. Art.) und dauerte nach Osianders Tode (17. October 1552) weiter fort bis zum Jahre 1567 (s. d. Art. Corpus doctrinae 5, Bd. III, 1113 f.). Verfolgungen von Anhängern Osianders kamen noch später vor. — Die Schriften Andreas Osianders sind zum großen Theil Gelegenheitserzeugnisse aus seinen Kämpfen gegen katholische und protestantische Gegner. Wichtiger sind seine Bemühungen um den Bibeltext, indem er die lateinische Vulgata theils den Grundtexten mehr zu conformiren, theils der gepriesenen Uebersetzung des Erasmus zu nähern suchte; Ersteres that er in der Nürnberger Vulgata von 1522, Letzteres in den Harmoniae evangelicae LL. 4, Basil. 1537. (Vgl. Wilken, Osianders Leben, Lehren und Schriften I, Stralsund 1844; Möller, Andreas Osiander. Leben und ausgewählte Schriften [Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche V], Elberfeld 1870.)

2. **Lucas Osiander**, des Vorgenannten Sohn, ward geboren zu Nürnberg im December 1524 und studirte zu Nürnberg und Königsberg. Er hatte von seinem Vater das Talent, aber auch das hochfahrende Wesen geerbt. Sein erster Lebensberuf eröffnete sich ihm im Würtembergischen. Im J. 1555 ward er Diaconus in Göppingen, 1557 Superintendent und Stadtpfarrer zu Blaubeuren, 1562 Pfarrer zu St. Leonhard und Special-Superintendent zu Stuttgart, 1567 Consistorialrath und Hofprediger daselbst, 1596 Abt zu Adelberg, Generalsuperintendent und Assessor der Würtembergischen Landschaft. Als die Juden in's Land aufgenommen werden sollten, war Osiander dagegen; er fiel daher beim Herzog in Ungnade und kam 1598 als pastor honorarius nach Eßlingen. Nach Verlauf einiger Jahre durfte er jedoch wieder nach Stuttgart zurückkehren, wo er 1604 starb. Seine Geistesfähigkeit bewies Osiander bei mehreren Religionsgesprächen, so zu Maulbrunn 1564, zu Mömpelgard 1586, zu Regensburg 1594; auch war er bei der Abfassung der Concordienformel mit thätig. Lucas Osiander verfaßte einen Auszug aus den sogenannten Magdeburger Centurien (s. d. Art. III, 9 f.), um diesem Werke eine weitere Verbreitung und einen leichtern Flug zu verschaffen. Von seinen übrigen Schriften sind zu erwähnen: Biblia latina, ad fontes hebr. textus emendata, cum brevi et perspicua expositione illustrata, Tubing. 1573—1586, voll.; Institutio christ. religionis, Tubing. 1576. 1580; ferner eine Anzahl von Streitschriften und Predigten. Auch um den protestantischen Choralgesang machte er sich verdient durch die Herausgabe einer Sammlung unter dem Titel Fünfzig geistliche Lieder und Psalmen ... also gesetzt, daß eine christliche Gemein durchaus mitsingen kann. Nürnberg 1586. (Vgl. Fischlin, Memoria theolog. Wirtemberg. I, Ulmae 1709, 146 sqq.; Koch, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs II, 3. Aufl., Stuttgart 1867, 358 ff.)

3. **Lucas Osiander der Jüngere**, der Sohn des Vorgenannten, war geboren zu Stuttgart (1571) und kam nach verschiedenen anderen Anstellungen im J. 1612 nach Bebenhausen und 1616 nach Maulbrunn als Abt, ward fürstlicher Rath und Generalsuperintendent; 1618 wurde er Professor der Theologie zu Tübingen, wo er 1620 auch Kanzler der Universität und Propst der dortigen Kirche ward. Er erwies sich als Eiferer wider die Jesuiten, Reformirten, Wiedertäufer und Schwenkfeldianer, und war ein heftiger Verfechter der lutherischen Ubiquitätslehre (s. d. Art.) und Gegner Johann Arndts (s. d. Art.). Seine Schriften werden bei Fischlin l. c. II, 48 sqq. aufgeführt. (Vgl. zum Ganzen noch Allgem. deutsche Biographie XXIV, 473—496, wo auch die anderen bedeutenderen Mitglieder der Familie behandelt sind.) [Düx.]

Osius, s. Hosius.

Osnabrück (Osenbrügge), Stadt in der preußischen Provinz Hannover, an der Hase in einem fruchtbaren Thale gelegen, mit vier schönen mittelalterlichen Kirchen, wovon zwei den Katholiken und zwei den Protestanten überwiesen sind, und 41 000 Einwohnern, von denen ein Drittel katholisch ist, ward aus einer sächsischen Cultstätte von Karl dem Großen 772 zu einer fränkischen Missionsanstalt, im folgenden Jahre zum Sitz eines Bisthums erhoben und erhielt bei letzterer Veranlassung eine gelehrte Schule, welche noch heute unter dem Namen Gymnasium Carolinum als die älteste Schule in Deutschland fortlebt. Die Stiftung ward dem hl. Petrus, sowie den hll. Crispin und Crispinian, deren Gebeine Karl der Große daselbst niederlegte, geweiht und von Leo III. bestätigt. Das der Metropole Köln zugetheilte Bisthum erstreckte sich über das ganze Land zwischen der Ems und der Hunte, soweit es christlich war, mit Abzug also des an der Nordsee gelegenen Landes, welches später das Bisthum Bremen bildete, und Ostfrieslands, welches zum münsterischen Bisthum gehörte. So war der Sprengel von Osnabrück, wie der älteste, auch der größte des ganzen Westfalenlandes und umfaßte außer seinem heutigen Bestande große Strecken der jetzigen Diöcesen Münster und Paderborn. Da das neue Bisthum in erobertem Lande gegründet wurde, welches erst christianisirt werden sollte, so konnten zu dessen Bestande nur die Zehnten angewiesen werden, ein Umstand, welcher später den Bischöfen vielerlei Schwierigkeiten und Kämpfe (das zweihundertjährige sogen. bellum diplomaticum Osnabrugense) bereitete; doch kam sehr bald die Wald- und Wildgerechtigkeit hinzu, und die späteren Karolinger sowie die sächsischen Kaiser bewiesen dem Bisthum ihr Wohlwollen durch reiche

Vergabungen auch an liegenden Gründen. Die älteste Geschichte der Diöcese Osnabrück kann nicht völlig aufgehellt werden, weil von den Urkunden, aus denen sie geschöpft werden muß, manche für unächt gehalten werden. Sicher ist, daß der erste Bischof Wiho hieß, daß er ein Friese und daß er ein Schüler des hl. Bonifatius war; er starb im Jahre 804. Auf ihn folgte bis 833 2. Meginhard oder Meingoz, auf diesen 3. Goswin, der in dem Streit zwischen Ludwig dem Frommen und dessen Söhnen gegen den Kaiser Partei nahm und deßwegen nach Ludwigs Wiedereinsetzung 834 zur Buße in's Kloster Fulda geschickt wurde. Hier lebte er noch bis 866. Das Bisthum blieb vorerst unbesetzt, bis Ludwig der Deutsche dem 845 aus Schweden vertriebenen Bischof 4. Gosbert den Stuhl von Osnabrück anwies. Er saß auf demselben bis zu seinem Tode 874, worauf ihm 5. Egbert, seit 868 Coadjutor Gosberts, folgte. Derselbe regierte bis 885; sein Nachfolger war 6. Egilmar bis 918. Dieser gestaltete die bisherige einfache Pfarrkirche zu einer würdigen Kathedrale um und ist durch einen Bericht an Papst Stephan VI. der erste Geschichtschreiber von Osnabrück geworden. Veranlassung zu diesem Bericht, den er selbst Querimonia nennt, gaben die inzwischen entstandenen Klöster Corvey und Herford, gegen deren Uebergriffe er seine Zehntgerechtigkeit mit Entschiedenheit vertreten mußte. Ebenso mußte er gleich einigen seiner Vorgänger die bischöflichen Rechte gegen die von den Karolingern bestellten Gaugrafen und Herzöge wahren, bis König Arnulf auf dem Reichstage zu Tribur 895 ihn gegen die Beeinträchtigungen seiner Rechte sicherstellte. Unter den folgenden Bischöfen verdienen besonders genannt zu werden 7. Dodo I. (921—952), der die neue Kirche zu Bokeloh einweihte und auf fast allen deutschen Synoden seiner Zeit als Theilnehmer erscheint; 8. Drogo (952—968), der unter den Osnabrücker Bischöfen einen hervorragenden Platz einnimmt, weil er unablässig bemüht war, die Rechte und Privilegien seiner Kirche zu sichern und zu erweitern. Von Kaiser Otto I. erwarb er für Wiedenbrück Markt-, Zoll- und Münzgerechtigkeit, welche Osnabrück schon 888 erhalten hatte, für seine Kirche aber endgültig den vielbeanspruchten Bannforst, der in weitem Kreise das Osnabrücker Land umgibt. Die letztere Erwerbung war deßwegen hochbedeutsam, weil sie in der Folge bei Erwerbung der Gaugrafschaften (1225) den Grund für die bischöfliche Landeshoheit bildete. 9. Ludolf (968—978), ein Verwandter und früherer Kanzler Otto's I., der nicht weniger bemüht war, die Rechte und den Besitz des Bisthums zu wahren und zu mehren. Diesem Bischof wird neuerdings (vgl. Philippi, Osnabrücker Urkundenbuch, Osnabrück 1892, I, Einl. XVI) eine Fälschung der Zehnturkunden zur Last gelegt, welche man früher Benno II. imputirte; damit ist aber kaum zu vereinbaren, daß in dem betr. Zehntstreit die Entscheidung zu Ungunsten Ludolfs erfolgte; 13. Thietmar oder Detmar (1003—1022), nach zeitgenössischem Zeugniß einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, der Stifter der Kirche und des Collegiatstiftes St. Johann, sowie der Bibliothek an der Domkirche, in welcher gegen fünfzig Bücher von seiner Hand herrührten; 18. der vielgenannte Benno II. (1068—1088, s. d. Art.); 19. Marquard (1088—1093), der nach wenigen Jahren wieder in sein Kloster Corvey zurückkehrte, weil er die königliche Bestätigung nicht erlangen konnte; 20. Wido, unter dem die Domkirche abbrannte, und 21. Johannes I. (1101—1110), der sie durch die jetzt noch bestehende romanische Pfeilerbasilika ersetzte; 22. Gottschalk von Diepholz (1110 bis 1118), der erste Bischof, dessen Familien[illegible] bekannt ist; er bewahrte unter Heinrich V., abweichend von beiden Vorgängern, dem Papste die Treue und mußte deßwegen sein Land den Verheerungen des Königs preisgegeben sehen. Sein Nachfolger 23. Diethard (1119—1137) war der erste Bischof, welcher seinen Sitz aus freier Wahl des Clerus und der Ministerialen einnahm und trotz mangelnder kaiserlicher Bestätigung behauptete. 24. Bischof Udo erneuerte die von Benno II. auf dem Gertrudenberg vor Osnabrück erbaute Kirche, mit welcher 25. Philipp, Graf von Katzenellnbogen (1141—1173), das von ihm ge[illegible] Benedictinerinnenkloster verband. Dieser Bischof wehrte mit starker Hand den Uebergriffen und Ungerechtigkeiten, welche der Adel des Landes sich erlaubte, beendete aber durch gütlichen Vergleich die Streitigkeiten, welche fast 200 Jahre zwischen dem Bisthum einerseits und den exemten Abteien Corvey und Herford andererseits schwebten, und machte auch den Conflicten zwischen dem Domcapitel und dem Stift St. Johann bezüglich der Seelsorge in Osnabrück durch Ausgleich ein [illegible]liches Ende. 26. Arnold (1173—1191) schloß sich im Jahre 1189 dem unglücklichen Kreuzzug Friedrichs Barbarossa an und starb vor Acco 11[illegible] an der Pest. Aus den folgenden Bischöfen sind [illegible] zu nennen: 27. Gerhard von Oldenburg-Wildeshausen, der in den Streitigkeiten zwischen Philipp von Schwaben und Otto IV. die Partei des [illegible]stern ergriffen hatte; er mußte deßwegen vor dem Cardinallegaten des Papstes und dem Erzbischof von Köln zu Gunsten seines Domcapitels und seiner Lehensleute, welche zu dem welfischen K[illegible] gehalten hatten, eine demüthigende Capitulation unterschreiben. Er wurde 1210 zum Erzbischof von Bremen postulirt, konnte aber diesen Sitz nicht sogleich einnehmen und erhielt deßwegen vom Papst Erlaubniß, das Bisthum Osnabrück bis 1216 beizubehalten. 28. Adolf von Tecklenburg, der als Heiliger verehrt wird, schuf während der acht Jahre seiner Regierung (1216—12[illegible]) eine Reihe vorzüglicher Einrichtungen sowohl im Kirchenregiment als in der Landesverwaltung. [illegible] Nachfolger 29. Engelbert I. von Isenburg wurde als Mitschuldiger an der Ermordung des hl. Engelbert von Köln angeklagt und deßwegen vorerst [illegible]

nicht confirmirt; die Verwaltung des Bisthums erhielt Willebrand von Paderborn. Als dieser 1226 nach Utrecht transferirt worden war, wurde durch Provision des Papstes erst 30. Otto (1226 bis 1227), dann 31. Konrad I. von Veltberg (1227 bis 1238) zum Bischof von Osnabrück bestimmt. Letzterer legte die Stadt Quackenbrück an und errichtete ein Collegiatstift daselbst. Im J. 1239 konnte endlich Engelbert die Regierung antreten. Er suchte vor Allem die Grenzen seines Stiftes zu sichern und schloß zu dem Ende ein ewiges Bündniß mit dem Bisthum Münster und dem Erzbisthum Köln. Seine Regierungszeit ist durch viele weise Einrichtungen sowie durch die Stiftung des Frauenstiftes zum Börstel berühmt geworden. Auch die schlichte St. Katharinenkirche, welche jetzt den Protestanten gehört, ward während seiner Regierung gebaut; seit 1248 versahen darin die Observanten des hl. Franciscus den Gottesdienst. Unter 33. Bruno von Isenburg (1250—1258) ward der Grundstein zu der noch jetzt bestehenden, den Katholiken gehörigen Johanniskirche gelegt; der schöne, im Uebergangsstil errichtete Bau konnte aber erst 1292 durch 36. Konrad II. von Rietberg (1269 bis 1297) dem Gottesdienst übergeben werden. Unter letzterem ward 1287 der Augustinerconvent von Holte nach Osnabrück verlegt und baute sich hier ein Kloster, welches durch die Wissenschaft und Beredsamkeit vieler seiner Bewohner einen hohen Ruf erlangte. Auch die Dominicaner erhielten 1295 die bischöfliche Bestätigung für ihre Niederlassung im Kloster zum heiligen Kreuz, welches ihnen von wohlthätiger Hand gebaut worden war. In Urkunden erscheint schon 1277 das spätere „Domschwesternhaus" und 1305 das St. Johannis-Schwesternhaus, jedwedes als Beguinenhaus. In beiden lebten ältere Jungfrauen ohne Gelübde nach Klosterart und besorgten für den Dom und die St. Johanniskirche die Wäsche der Kirchenleinwand. Bei solcher Blüte des religiösen Lebens erfuhr gleichwohl die bürgerliche wie die geistliche Rechtsordnung im Laufe dieser hundert Jahre mancherlei Störungen; denn im J. 1349 ernannte wieder der Papst mit Verwerfung der Capitelswahl einen Bischof in der Person des hochgelehrten und besonders im canonischen Recht erfahrenen Johannes II. Hoet (1349—1366). Dieser stellte mit kraftvoller Hand die vielfach gelockerte Kirchenzucht wieder her, gerieth aber dadurch mit dem Capitel und der Stadt in einen Streit, welcher nach blutiger Fehde durch Schiedsrichter beendigt wurde. Der Vergleich schuf Zustände, in welchen die Macht des Bischofs, nicht zum Besten des Landes, mancherlei Beschränkung unterliegen mußte. Unter solchen Verhältnissen bereiteten sich die unerquicklichen Dinge vor, von welchen die Geschichte Osnabrücks aus dem Verlauf des 14. und dem 15. Jahrhunderte zu berichten hat. Denn die nächsten 150 Jahre waren von unaufhörlichen und verheerenden Fehden, theils im Innern des Landes, theils nach Außen hin, ausgefüllt. Die Bischöfe von Osnabrück kämpften und mußten kämpfen nicht bloß mit dem mächtigen Adel in ihrem Lande und der Nachbarschaft, wie mit den Grafen von Tecklenburg und der Mark, sondern noch mehr mit den Bischöfen von Minden und den vorher auf ewig verbündet gewesenen Bischöfen von Münster. Der 52. Bischof Konrad IV. von Rietberg (1482 bis 1508) versetzte die bischöflichen Tafelgüter, um seinen vom Herzog von Wolfenbüttel gefangenen Bruder auszulösen, und gerieth darüber so tief in Schulden, daß er im Ueberdruß 1486 Osnabrück verließ, die Verwaltung des Stifts dem Domcapitel übergab und dem Herzog von Brandenburg als Rath diente, bis er 1497 zugleich Bischof von Münster wurde. Unter seinem Nachfolger 53. Erich von Braunschweig (1508—1532), zugleich Bischof von Münster und Paderborn, trat Luther in Wittenberg auf, und die neuen Lehren wurden 1521 auch in Osnabrück gepredigt; allein der Fürstbischof trat der Neuerung mit Festigkeit entgegen und wußte die Einführung derselben von seinem Stifte fernzuhalten. Dagegen ließ sich der folgende Bischof 54. Franz von Waldeck, nachdem er erst das Eindringen der Wiedertäufer durch schnelle Justiz verhindert hatte, für die Lehren der sogen. Reformation gewinnen. Den Minoriten, welche im J. 1250 ihre frühere Niederlassung an der Lohstraße für das Hospital zum heiligen Geist abgetreten und sich ein neues Kloster nicht weit von der Katharinenkirche erbaut hatten, erlaubte er 1542, ihren gesammten Besitz gegen eine Leibrente für die drei noch vorhandenen Mönche an den Magistrat abzutreten, worauf dieser eine lateinische Schule in ihrem Kloster errichten ließ. Im J. 1543 gestattete Bischof Franz dem Rathe, den aus Quackenbrück stammenden Superintendenten Bonnus von Lübeck nach Osnabrück zu berufen. Dieser begann sogleich Gottesdienst nach protestantischer Art zu halten und arbeitete nach „evangelischen" Grundsätzen eine neue Kirchenordnung aus, in welcher die Messe beseitigt und deutscher Gottesdienst eingehalten war. Der Bischof schrieb diese Agende zunächst für die Kirchen der Stadt und im folgenden Jahre auch für die des ganzen Landes vor. In Osnabrück gehorchten dieser Anweisung der gesammte Weltclerus mit Ausnahme des Domcapitels, und der Ordensclerus mit Ausnahme der Dominicaner. Mit dieser „Reformation" brachen aber für zwei Jahrhunderte ungezählte Leiden und Drangsale über das Stift herein. Da der Bischof dem schmalkaldischen Bund beitrat, fielen 1547 die Kaiserlichen in's Land, und die beabsichtigte Belagerung der Stadt Osnabrück konnte der Rath nur mit 5000 Reichsthalern abwenden. Inzwischen hatte das Capitel sich klageführend an Papst Paul III. gewandt, und dieser forderte den Bischof zur Verantwortung nach Rom. Allein das münsterische Domcapitel stellte dem Papst vor, welche Verdienste der Bischof sich um die katholische Religion durch Vertreibung der Wiedertäufer aus Osnabrück erworben habe, und der

vom Bischof nach Rom gesandte Sachwalter that für alles Geschehene Abbitte und versprach die restitutio in integrum, so daß die Absetzung vorerst nicht erfolgte. Das Capitel zu Osnabrück aber war damit nicht einverstanden, sondern erwirkte 1548 die päpstliche Erlaubniß, einen andern Bischof zu wählen, falls der noch regierende nicht zur katholischen Kirche zurückkehre. Daraufhin schrieb das Capitel einen Landtag nach Oesede aus und lud den Bischof vor denselben zur Erklärung. Um nun nicht seine drei Bisthümer zu verlieren, versprach Franz, zur katholischen Kirche zurückzukehren, die Reformation im Stift Osnabrück abzuschaffen und das Interim durchzuführen. Nun wurden im Lande allenthalben die protestantischen Prediger und Schullehrer vertrieben. In der Stadt Osnabrück aber fand die Ausrottung der Reformation Schwierigkeiten, und als der kaiserliche Commissar von Solms dieselbe erzwang, ließ man die beiden Hauptpfarrkirchen lieber ganz ohne Gottesdienst, als daß man den katholischen wieder eingeführt hätte. Im J. 1550 stellte der Rath auch die vertriebenen lutherischen Prediger wieder an, Alles mit Wissen und Zulassen des Bischofs, dem es mit seiner Rückkehr zur Kirche nicht Ernst gewesen war. Derselbe hatte aber bereits für sein Stift eine neue große Noth heraufbeschworen, indem er durch seine zweideutige Politik sich mit Herzog Heinrich von Braunschweig verfeindet hatte, und dieser Stadt und Land Osnabrück brandschatzen ließ. Während dessen war Bischof Franz nach Münster geflohen. Als er wieder nach Osnabrück zurückkehren wollte, verweigerten ihm der Rath und die Stände des Landes die Aufnahme, bis sie die seinetwegen contrahirten Schulden bezahlt hätten, und im Gram hierüber starb er, nachdem er sich vorher das protestantische Abendmahl hatte reichen lassen. Nun gelangte wieder ein katholisch gesinnter Mann, 55. Johannes IV. von Hoya (1553 bis 1574), durch die Wahl des Capitels auf den Bischofsstuhl, leider zu einer Zeit, da Pest, Hexenwahn, spanische Soldaten und Raubgesindel das ganze Stift in neues Elend stürzten. Allein schon der nach ihm gewählte Heinrich III. erhielt seiner lutherischen Gesinnung wegen nicht die päpstliche Bestätigung; dessen Nachfolger Wilhelm starb fünf Tage nach der Wahl, und der 1585 gewählte Bernhard von Waldeck trat schon 1587 offen zum Protestantismus über. Ebenfalls protestantisch war Philipp Sigismund (1591—1624), so daß für 1574—1624 kein Bischof gezählt werden kann. Der nunmehr gewählte Kölner Dompropst und Cardinalpriester Eitel Friedrich von Hohenzollern ließ sogleich eine Visitation des Landes vornehmen, und da sich fast nur protestantische Pfarrer vorfanden, ließ er die Minderzahl, welche bei ihrem Glauben bleiben wollte, vertreiben, starb aber, ehe diese Maßregel durchgeführt werden konnte. Schon er hatte die ersten Jesuiten nach Osnabrück berufen. Dieselben fanden in ihrer Wirksamkeit einen mächtigen Beistand an dem folgenden Bischof Franz von Wartenberg (1625 bis 1661), der mit starker Hand die Gegenreformation durchführte. Er brach den Widerstand der St[illegible] und des Rathes mit Hilfe Tilly'scher Truppen, vertrieb die protestantischen Prediger aus Osnabrück und erzwang die Wahl eines neuen Rathes, der nur Katholiken enthielt; das inzwischen ergangene Restitutionsedict, zu dessen Executor in Niedersachsen er ernannt wurde, führte er mit Entschiedenheit aus. Im J. 1628 stellte er das ehemalige Minoritenkloster wieder her und übergab es den Barfüßern an St. Katharinen; an die St[illegible] des frühern Augustinerklosters verlegte er das Collegium der Jesuiten. Zur Stütze der katholischen Religion stiftete er dann mit päpstlicher und kaiserlicher Bewilligung 1631 zu Osnabrück eine Universität, für welche ein prächtiger Bau in Angriff genommen wurde. Allein die Wechselfälle des dreißigjährigen Krieges zerstörten alle diese vielversprechenden Unternehmungen. Im J. 1633 rückte eine schwedische Armee vor Osnabrück und zwang die Stadt zur Capitulation. Unmittelbare Folge davon war, daß ein ganz protestantischer Rath eingesetzt wurde, daß die im J. 1628 verjagten protestantischen Prediger wieder in's Stift zurückkehren konnten, daß die Universität einging und die katholische Religionsübung unterdrückt wurde. Eine andere Folge war, daß sogleich wieder die Hexenverfolgungen, welche der Bischof untersagt [illegible], einen blutigen Fortgang nahmen. Das Land erhielt nun bis zum Abschluß des westfälischen Friedens einen schwedischen Herrscher in der Person Gustavs von Wasaburg. Während dieser [illegible] mußte Franz Wilhelm das Land meiden [illegible] konnte, nachdem er inzwischen nachträglich die heiligen Weihen empfangen und auch die Reise ad limina apostolorum unternommen hatte, [illegible] 1650 in den Besitz seines Landes zurückgelangen, nicht ohne daß die Schweden für ihren Abzug [illegible] weit über 100 000 Reichsthaler erpreßt [illegible]. Während der Friedensunterhandlungen hatte [illegible] Wilhelm die größten Anstrengungen gemacht, [illegible] geplanten Säcularisation des Stiftes vorzubeugen und dasselbe der katholischen Religion zu erhalten. Es gelang ihm indeß nur das Erstere; [illegible] des zweiten Punktes ward in den Friedens[illegible] die Clausel aufgenommen, daß fortan immer [illegible] katholischer Bischof mit einem der augsburgischen Confession zugethanen abzuwechseln habe, [illegible] protestantische immer aus dem Hause Braunschweig-Lüneburg zu erwählen sei, und daß während der Regierung eines solchen die Katholiken im Stift Osnabrück dem Erzbischof zu Köln unterstellt [illegible] sollten. Den Rest seines Lebens benutzte der Bischof zu weiser und vorzüglicher Ordnung der [illegible]lichen Zustände und hielt zu dem Ende [illegible] zwei Diöcesansynoden. Im J. 1655 [illegible] seinen Jugendfreund und Studiengenossen, [illegible] bekannten Kölner Geschichtschreiber Aeg[illegible] lenius, zu seinem Weihbischof. [illegible] Bischof von Aureliopolis i. p. i. Ende 16[illegible]

Amt an, starb aber schon im August 1657. Sein Grabstein im Dom zu Osnabrück zeigt die Inschrift: Ae. G. E. A. S. O. Bischof Franz Wilhelms Verdienste wurden 1660 von Papst Alexander VII. dadurch anerkannt, daß er zum Cardinalpriester der römischen Kirche erhoben wurde. Er starb 1661, und es ward nun der braunschweigische Prinz Ernst August zum sogen. Bischof erwählt, der bereits verheiratet war; dieser verlegte 1680 seine Residenz nach Hannover, ward 1692 zum neunten Kurfürsten ernannt und regierte bis 1698, worauf wieder ein katholischer Fürst, der Prinz Karl Joseph von Lothringen, welcher bereits Bischof von Olmütz war und später noch Erzbischof von Trier ward, gewählt wurde. Er starb, erst 36 Jahre alt, bereits 1715. Nach Ernst August II. von Lüneburg ward 1721 Clemens August von Bayern (1721—1761) gewählt, der im folgenden Jahre auch Kurfürst von Köln wurde und das Stift von Bonn aus administrirte. Unter seiner Regierung litt das Stift unsäglich, weil es während des österreichischen Erbfolgekrieges und des siebenjährigen Krieges fast von allen kriegführenden Parteien als Feindesland betrachtet und stets von Neuem gebrandschatzt wurde. Nach Clemens Augusts Tode (1761) erzwangen die Franzosen abermalige Contributionen, bis endlich der Friede zu Hubertsburg ruhigere Zustände in Aussicht stellte. Nun wurde der neugeborne englische Prinz Friedrich von Lüneburg, der zweite Sohn des Königs Georg III. von England, zum „Bischof“ erwählt, für den vorerst dessen Vater die Regierung übernahm, bis er 1783 großjährig wurde. Seiner Regierung und dem ganzen tausendjährigen Bestande des Bisthums Osnabrück machte 1803 der Reichsdeputationshauptschluß ein Ende. Derselbe bezeichnete auch das Ende einer großen Reihe katholischer Stiftungen in der Stadt Osnabrück: der Deutschordenscommende, des Frauenklosters Marienstätte, der sechs Kapellen in der Stadt, der drei Hospitäler in und vor der Stadt, der St. Viti- und Petershagen'schen Armenhäuser, der Beguinenhäuser und der von Bruderschaften eingerichteten und geleiteten Wohlthätigkeitsanstalten. Das Stift fiel an Hannover, das damals unter französischem Sequester stand, wurde 1806 Preußen überlassen, 1807 dem neuen Königreich Westfalen zugetheilt, 1810 zum Kaiserthum Frankreich gezogen und 1814 mit dem Königreich Hannover vereinigt, dessen Schicksale es seitdem getheilt hat. Für die kirchlichen Angelegenheiten sorgte von 1802 bis 1827 ein Administrator, der Bischof von Paros i. p. i. Clemens von Gruben, als apostolischer Vicar. In dem von Leo XII. 1824 mit König Georg IV. von Hannover abgeschlossenen Concordat ward festgesetzt, daß die hannöverischen Katholiken in zwei Diöcesen vereinigt werden sollten, welche durch die Weser zu scheiden seien: westlich von derselben die Diöcese Osnabrück, östlich Hildesheim, beide dem Papst unmittelbar unterstellt. Errichtet wurde damals nur Hildesheim, von welchem aus Osnabrück durch einen Weihbischof verwaltet werden sollte, bis die Verhältnisse die Anstellung eines eigenen Bischofs gestatteten. Erst im April 1857 konnte die uralte Diöcese wiederhergestellt werden, indem der damalige Generalvicar von Münster, Paul Melchers, zum Bischof von Osnabrück berufen wurde. Als derselbe 1866 nach Köln transferirt wurde, folgte ihm Bischof Joh. Heinrich Beckmann bis 1878, und diesem wieder im J. 1882 der jetzige Bischof Bernh. Höting (geb. 18. Juli 1821).

Gegenwärtig zählt das 1857 neu errichtete exemte Bisthum Osnabrück 10 Decanate und darin 96 Pfarreien und 37 öffentliche Kapellen, 170 000 Katholiken, aber nur 218 Priester, weil 50—60 Stellen unbesetzt sind. Bischöfliche Lehranstalten sind das Priesterseminar und das Lehrerseminar in Osnabrück; außerdem gibt es zwei Convicte für Studirende der Gymnasien in Osnabrück und Meppen. In der Diöcese sind an 22 Orten Krankenhäuser errichtet oder in Aussicht genommen, welche von Ordensschwestern geleitet werden; an einigen Orten, wo ein Krankenhaus noch nicht vorhanden ist, wird vorläufig von Ordensschwestern ambulante Krankenpflege ausgeübt. Außerdem sind Ordensschwestern berufen für die Führung des Haushaltes im Priesterseminar zu Osnabrück und im Convict zu Meppen, zur Leitung der Waisenhäuser zu Osnabrück und Meppen und der neu errichteten Krimpenfort'schen Waisenstiftung in Kellinghausen bei Schwagstorf, endlich zur Leitung der höhern katholischen Töchterschule in Osnabrück und Haselünne. Das größte Contingent von Schwestern für Krankenpflege, Erziehung, Unterricht und Haushaltsführung stellt das Mutterhaus der Franciscanerinnen zu Thuine. Von männlichen Orden gibt es bis jetzt in der Diöcese nur eine einzige Niederlassung, die der Kapuziner in Clemenswerth bei Sögel. — Der Bischof von Osnabrück ist zugleich apostolischer Provicar der Nordischen Missionen (s. d. Art. Norddeutsche Mission II.). Als solchem unterstehen ihm 21 Pfarreien und 14 anderweitige Seelsorgsstationen mit 52 Priestern und 62 000 Katholiken. Ordensfrauen wirken in dem Missionsgebiete, zum Theil mit mehreren Niederlassungen für Krankenpflege, Erziehung und Unterricht, in Bremen, Bremerhaven, Rheinbek, Eppendorf, Bergedorf, Hamburg, Altona-Ottensen, Lübeck, Eutin, Flensburg, Nordstrand.

Literatur. Chronicon Episcoporum Osnabrugensium bei Meibom, Rerum german. Scriptt. II, Helmst. 1688, 195; J. Möser, Osnabrückische Geschichte, zuerst Osnabrück 1768, herausgeg. v. Abeken in J. M.s sämmtl. Werken VI—VIII, Berlin 1843; J. J. Sandhoff, Antistitum Osnabr. eccl. res gestae, 2 voll., Monast. 1785; J. E. Stüve, Beschreibung und Geschichte des Hochstiftes und Fürstenthums Osnabrück, Osnabrück 1789; Erhard, Regesta historiae Westfaliae, 3 voll., Monast. 1847 ad 1861; C. Stüve, Gesch. d. Hochst. Osnabrück, Jena 1853; H. Meurer, Das Bisthum Osnabrück

(seit 1803), Münster 1856; Philippi, Osnabrückisches Urk.-Buch I, Osnabr. 1892.) [Kaulen.]

Osorius (Osorio), Hieronymus, Bischof von Sylves in Algarbien, der portugiesische Cicero genannt, wurde 1506 zu Lissabon aus einer ansehnlichen Familie geboren. Seine höheren Studien machte er an den Universitäten Salamanca, Paris und Bologna und erwarb sich viele Kenntnisse in den Sprachen, der Philosophie, der Rechts- und Gottesgelehrtheit. Nach Portugal zurückgekehrt, übernahm er an der Universität Coimbra die Erklärung der heiligen Schrift; in der Folge erhielt er die Pastoration der Kirche zu Tavara, das Archidiaconat zu Evora und endlich das Bisthum Sylves. Er starb 1580 in einem Alter von 74 Jahren. Osorius war sehr wohlthätig und unterhielt mehrere gelehrte und rechtschaffene Männer in seinem Palaste. Ueber Tisch ließ er jederzeit ein Stück aus dem hl. Bernhard vorlesen. Als Schriftsteller zeichnete er sich durch Leichtigkeit des Stiles und Eloquenz aus. Von seinen theologischen Schriften mögen genannt werden: De justitia coelesti LL. 10, Colon. 1574; De vera religione, Olisipone 1567. Dilingae 1569; In epist. b. Pauli ad Rom. LL. 4; Paraphrasen und Commentare zu verschiedenen Büchern des Alten Testaments. Von seinen vaterländisch-geschichtlichen Werken wird am meisten geschätzt De rebus Emmanuelis virtute et auspicio gestis, Olyssipone 1571, worin er auch die verfolgten Juden in Schutz nahm. Außerdem hinterließ er Briefe über politische Gegenstände. Eine Sammlung seiner Werke in 4 Bänden (Rom 1592), zugleich mit einer Lebensbeschreibung Osorio's, wurde von dessen gleichnamigem Neffen (gest. 1611) herausgegeben, der dieser selten gewordenen Ausgabe auch von seinem eigenen Wissen Einiges beifügte. — Außer den beiden Genannten gibt es noch eine Anzahl anderer Theologen des Namens Osorius, unter denen der Jesuit Johannes (gest. 1594) als Prediger berühmt war (s. de Backer, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus V, nouv. éd. par Sommervogel, Paris-Bruxelles 1894, 1972, wo auch noch mehrere andere Jesuiten des Namens aufgezählt sind). (Vgl. Denis, Résumé de l'histoire littér. du Portugal, Paris 1823; Hurter, Nomenclat. liter. I, 2. ed., Oenipont. 1892, 27 sq.) [Schrödl.]

Ossat, Arnaud d', berühmter französischer Staatsmann und Cardinal, war nach der einen Angabe von armen Eltern zu Cassagnabère in der Nähe von Auch, wahrscheinlicher aber zu Laroque-en-Magnoac (vgl. Nouv. Biogr. gén. XXXVIII, 909) im J. 1536 geboren. Mit 9 Jahren verlor er die Eltern, fand jedoch in dem Hause des ebenfalls verwaisten Castelnau de Magnoac aus der Familie de Marca Aufnahme. Dort nahm er am gemeinsamen Unterrichte Theil, überflügelte aber den jungen Edelmann an Kenntnissen bald derart, daß er aus einem Mitschüler dessen Lehrer wurde. Im J. 1559 reiste er als Hofmeister des jungen Castelnau nach Paris und leitete dort zugleich den Unterricht und die Erziehung einiger jungen Verwandten seines Herrn. Nachdem er 1562 seine Zöglinge zurückgesendet hatte, widmete er sich den Studien der schönen Wissenschaften und der Mathematik und hörte zu Bourges unter Cujacius die Rechte. Nach Paris zurückgekehrt, glänzte er als Advocat durch kraftvolle Beredsamkeit. Hierdurch sowie durch seine Talente und Rechtschaffenheit erwarb er sich hohe Gönner, namentlich den späteren Erzbischof von Toulouse, Paul de Foix, welcher ihn als Gesandtschaftssecretär mit nach Rom nahm. Als Paul de Foix 1584 gestorben war, wurde Ossat von dem Staatssecretär Villeroi, der Ossats Verdienste und Redlichkeit hochschätzen gelernt hatte, mit den Angelegenheiten des französischen Hofes bei dem römischen Stuhle betraut. Er leistete dem König Heinrich IV. viele und große Dienste, namentlich durch die Zustandebringung der Aussöhnung des Königs mit dem apostolischen Stuhle, und als Heinrich im September 1595 von Papst Clemens VIII. von dem Banne feierlich losgesprochen wurde, vertrat Ossat und mit ihm Du Perron (s. d. Art.) die Person des Königs. Für seine vielen Verdienste erhielt Ossat 1596 das Bisthum Rennes, 1599 den Cardinalshut und 1601 das Bisthum Bayeux. Er starb zu Rom, wo er, allgemein geachtet und geliebt, sich meistentheils aufhielt, im J. 1604 in einem Alter von 67 Jahren. Ossat war ein Mann von wunderbarer Geistesschärfe; in allen Geschäften, mit denen er betraut war, traf er seine Maßregeln mit solcher Klugheit, daß er nie einen falschen Schritt that. Der Politiker und Staatsmann ließ bei ihm die Redlichkeit und Rechtschaffenheit nicht zu kurz kommen und nicht die Kirche dem sog. Staatsinteresse unterstehen; der große Staatsmann bot bei Heinrich IV. seinen Einfluß sogar dazu auf, daß dieser 1603 den vom Pariser Parlament verbannten Jesuiten die Rückkehr erlaubte. Ossats zahlreiche Briefe werden mit Recht als Meisterstücke der Politik angesehen, und es spricht sich in ihnen ein weiser Geist in einem reinen und lebendigen Stile aus. Eine Sammlung derselben erschien zu Paris 1624 und (eine bessere mit Anmerkungen) 1697; letztere wurde nachgedruckt zu Amsterdam 1708, 1714, 1732. (Vgl. noch [Mme d'Arconville,] Vie du cardinal d'Ossat, Paris 1771, 2 vols; Niceron, Mém. XXXIV, 31 ss.; Bayle, Dict. s. v.; Jöcher, Gelehrtenlexikon s. v.; Ersch u. Gruber, Encykl., Sect. III s. v.) [Schrödl.]

Ossener (Ossäer) ist bei Epiphanius (Haer. 19) der Name für eine mit den Elkesaiten (s. d. Art. IV, 404) zusammenhängende Secte. Das Wort ist jedoch nach der gewöhnlichen Annahme nichts Anderes als eine Corruption aus Essener (vgl. die dort angegebene Literatur).

Ostensorium, s. Monstranz.

Ostercommunion, s. Frequenz der heiligen Sacramente und Oesterliche Zeit 1.

Ostercyklus, s. Zeitrechnung.

Osterfeier, s. Feste IV, 1412 f.

Osterfeierstreit ist die zusammenfassende Bezeichnung für die Differenzen, welche in den ersten Jahrhunderten der Kirche über den Termin für die christliche Osterfeier bestanden und mitunter den Charakter eines Schisma's annahmen. Während nämlich die Gesammtkirche nach apostolischer Einrichtung Ostern immer nur an einem Sonntag, nämlich an dem Sonntag nach dem 14. Nisan der Juden, beging, feierten die Kirchen in Kleinasien, welche sich auf den angeblichen Vorangang des Apostels Johannes beriefen, das Osterfest immer mit den Juden, an welchem Wochentag es auch eintreffen mochte. Die erste Spur einer solchen Differenz findet sich in dem Berichte des hl. Irenäus (bei Eus. H. E. 5, 24, 10) über die Reise, welche der hl. Polycarp, um eine Ausgleichung herbeizuführen, nach Rom zu Papst Anicetus unternommen hatte. Beide Prälaten glaubten indeß für die von ihnen befolgte Praxis so wichtige Gründe zu haben, daß keiner sich befugt hielt, die seinigen aufzugeben. Polycarp berief sich auf den heiligen Apostel Johannes, mit dem er noch persönlich verkehrt habe, und glaubte, was wenigstens aus dem Ausdrucke τηρεῖν, dem terminus technicus für das Beobachten der alttestamentlichen Vorschriften (vgl. Joh. 9, 16) zu schließen ist, sich durch die betreffende alttestamentliche Verordnung gebunden. Allein zur Aufhebung der Gemeinschaft führte diese Erörterung nicht; Polycarp konnte als Stellvertreter des Papstes die heiligen Geheimnisse zu Rom feiern und schied im Frieden von Anicet. — Bald nach Polycarps Tode trat der Streit heftiger zu Laodicea hervor. Melito von Sardes, einer der τηροῦντες (s. Eus. H. E. 4, 26, 1), schrieb um 170 zwei Bücher Περὶ τοῦ Πάσχα, fand aber Gegner an Apollinaris von Hierapolis (s. zwei Fragmente seines Werkes bei Migne, PP. gr. XCII, 79), Clemens von Alexandrien (s. Migne, ib. 82) und dem römischen Priester Hippolyt (s. Migne, ib. 79). Bei dieser Gelegenheit wird der Streitpunkt für uns klarer, da Hippolyt in den Philosophumenen 8, 18) die Ansicht bekämpft, man müsse Pascha am (zweiten) Abend des 14. Nisan (quarta decima = ιδ', daher der Name Quartodecimaner) gemäß der Anordnung im Alten Testament ohne Rücksicht auf den Wochentag feiern. Den Kleinasiaten trat (nach der Chronik des hl. Hieronymus) Papst Victor I. im J. 196 entgegen, indem er die vornehmsten Bischöfe allenthalben aufforderte, durch Abhaltung von Synoden auf die Einführung der in Rom gebräuchlichen Osterfeier zu dringen (s. d. Art. Abendmahl I, 36). Für den Fall der Weigerung waren in einigen Schreiben Strafen angedroht. Solche Synoden wurden 196 und 197 abgehalten in Palästina, in Rom, in Pontus, in Gallien, in Osrhoene, in Corinth und an vielen anderen Stellen, und nach Eusebius (H. E. 5, 23, 2) beschloß auf diese Weise eine große Anzahl von Bischöfen wie aus Einem Munde, Ostern sei zu feiern und die Fasten seien zu beschließen am Sonntag nach dem 14. Tage des Frühlingsmonats. Allein auch jetzt noch bestanden die Bischöfe Kleinasiens, besonders Polycrates von Ephesus, auf ihrer Praxis mit Berufung auf die Auctorität von Aposteln und früheren Bischöfen und mit Hinweis auf ihre Kenntniß der heiligen Schrift und ihren Verkehr mit Brüdern aus der ganzen Welt (Eus. H. E. 5, 24, 12). Der Papst, welcher erwog, daß jede Abweichung in der Disciplin schließlich zur Irrlehre führt, wollte nunmehr die Kirche von Asia proconsularis und der Nachbarschaft als häretische aus der Kirchengemeinschaft ausschließen; doch ließ er wahrscheinlich die Absicht fallen, als ihn viele Bischöfe baten, wegen dieser Verschiedenheit den Frieden nicht zu brechen (Eus. H. E. 5, 24, 8). Besondere Beachtung verdient das Schreiben, welches der hl. Irenäus bei dieser Gelegenheit an den Papst richtete (s. ein Stück daraus bei Eus. l. c. 9), weil es noch auf einen zweiten Differenzpunkt hinweist. Bei der Frage nach dem Tage des Paschafestes kam auch die Art und Weise des Fastens zur Sprache. Es scheint nämlich, daß die Quartodecimaner nur Einen Tag fasteten und das Fasten am 14. Nisan, Nachmittags 3 Uhr, als dem Zeitpunkte von Jesu Tod, brachen, nachdem sie das Abendmahl und die feierliche Agape gehalten. Eine besondere Auferstehungsfeier war ihnen fremd; das Leiden des Heilandes und damit die Zeit der Trauer und des Fastens endigte für sie mit dem Augenblicke des Todes Jesu. Sie feierten also das Pascha als Πάσχα σταυρώσιμον, während die übrige Kirche der ganz natürlichen Trauerstimmung bis zur Auferstehungsfeier (Πάσχα ἀναστάσιμον) nachgab und bis dahin weiter fastete.

Zu diesen Verschiedenheiten kamen in der Folgezeit neue Punkte hinzu, so daß auch unter den Anhängern der allgemeinen Osterpraxis Spaltungen eintraten. Es hingen diese Differenzen zusammen mit der Frage, ob als Ostervollmond, der nach dem jüdischen Kalender auf den 14. Nisan fallen mußte, der Vollmond vor oder nach dem Frühlingsäquinoctium zu betrachten sei, wobei zugleich über den Zeitpunkt des Aequinoctiums zwischen den Römern und den Alexandrinern eine Differenz von einem, später drei Tagen bestand. Ferner war es zweifelhaft, ob in den Jahren, in welchen der Frühlingsvollmond auf den Samstag fiel, nach alexandrinischer Anschauung Ostern gleich Tags darauf oder nach römischer erst acht Tage später zu feiern sei. Endlich wurde die Zeit des Vollmondes an verschiedenen Orten nach verschiedenen Cyklen berechnet. (Das Nähere hierüber ist im Art. Zeitrechnung zu erörtern.) Alle diese Umstände brachten zuweilen Unterschiede von einem ganzen Monat im Zeitpunkte des Osterfestes hervor. Abweichend von allen Anderen feierten manche Quartodecimaner (die sog. Protopaschiten) Ostern nach der spätern jüdischen Rechnung, nach welcher der Frühlingsvollmond auch vor das Aequinoctium fallen kann. — Eine Abstellung dieser Mißstände, welche nicht selten sogar den Spott der Heiden

erregten (vgl. Epiph. Haer. 70, 14; Eus. Vita Const. 3, 5), war je länger je dringender geboten. Einen Versuch machte die Synode von Arles (314), indem sie (can. 1) bestimmte, Ostern sei uno die et uno tempore per omnem orbem zu feiern, und der Papst habe überallhin nach gewohnter Weise durch Briefe den Tag anzukündigen. Der Versuch mußte fehlschlagen, weil die damalige römische Osterberechnung an Mängeln litt, welche ihre Annahme in Alexandrien unmöglich machten. Bessern Erfolg hatten die Verhandlungen auf dem Concil zu Nicäa (s. d. Art.), deren Resultat in einem Schreiben der Synode an die Kirche von Alexandrien und die Brüder in Aegypten, Libyen und der Pentapolis, sowie in einem Circularschreiben Constantins vorliegt (s. Socr. H. E. 1, 9). Es wurde bestimmt, daß Ostern in Zukunft überall nicht mehr zusammen mit den Juden, sondern mit den Römern begangen werden solle, d. h. die Wochentagsordnung, gemäß welcher der Todestag Jesu stets auf den Freitag und die Auferstehung auf den Sonntag fiel, wurde für allgemein verbindlich erklärt; insbesondere sollte auch, um das Zusammentreffen mit dem jüdischen Pascha zu hindern, wenn der 14. Nisan selber ein Sonntag war, Ostern erst acht Tage später gehalten werden, zumal da auf diese Weise auch Ostern stets nach dem 14. Nisan, dem historischen Todestage Jesu, fallen mußte. Das Fasten sollte stets bis zur Auferstehungsfeier fortdauern. Als 14. Nisan wurde der Vollmond bestimmt, welcher nach dem Frühlingsäquinoctium eintrat, so daß nun auch nicht mehr (wie bei den Protopaschiten und den Juden) zwei Osterfeste in Ein Sonnenjahr fallen konnten. Die alexandrinische Kirche, welche über astronomisch gebildete Glieder verfügte, erhielt den Auftrag, den Ostertermin jährlich im Voraus zu berechnen; der römische Stuhl sollte denselben dann überall zeitig anzeigen lassen (s. Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 326 ff.). — Wenn aber das Concil von Nicäa die Hoffnung ausgesprochen, alle Quartodecimaner würden seine Anordnung freudig annehmen, so hatte es sich doch in etwa getäuscht; manche derselben fuhren fort, Ostern in der alten Weise zu feiern. Jedenfalls wollte die Synode diese nicht geradezu von der Kirche ausschließen und nahm deßhalb die Osterverordnung nicht unter die Canones auf. Allein diese zeitweilige Schonung der hartnäckigen Quartodecimaner mußte bald aufhören. Schon die Synode von Antiochien (341) belegt dieselben, Cleriker wie Laien, mit Kirchenstrafen. Aber selbst zu Epiphanius' Zeit, also um 400, gab es immer noch zahlreiche Quartodecimaner; doch waren diese auch unter einander uneins, indem manche Ostern stets am 25. März feierten (s. Epiph. Haer. 50, 1). Eine Abart der Quartodecimaner waren auch die Audianer (s. d. Art. Anthropomorphiten I, 916). Uebrigens waren auch die Differenzen in der Osterfeierpraxis für die allgemeine Kirche durch die Bestimmung des nicänischen Concils noch nicht für immer beseitigt. Schon im J. 326, dann 330, 333 u. ö. hielten die Lateiner Ostern an einem andern Tage als die Alexandriner. Der Unterschied kam daher, daß die Römer an ihrem alten fehlerhaften 84jährigen Cyklus (s. d. Art. Zeitrechnung) festhielten. Deßhalb stellte man, indem man gegenseitig etwas nachgab, auf der Synode zu Sardica (344) eine gemeinsame Ostertafel für die nächsten 50 Jahre fest; doch wurde dieser Compromiß bei der Spannung, welche der Arianismus zwischen Orient und Occident hervorrief, mehrfach verletzt. Kaiser Theodosius der Große that neue Schritte, um eine Einigkeit herzustellen. Als im J. 387 die Römer Ostern schon am 21. März, die Alexandriner dagegen, weil sie das Aequinoctium erst am 21. März annahmen, das Fest volle fünf Wochen später, am 25. April feierten, verlangte der Kaiser vom Bischof Theophilus von Alexandrien die Erklärung einer solchen Differenz. Dieser entsprach dem [illegible] und auch Ambrosius von Mailand, von Rom aufgefordert, sich über dieses Osterfest zu äußern, [illegible] (Ep. 23 ad episc. per Aemiliam, bei Migne, PP. lat. XVI, 1026 sqq.) der alexandrinischen Rechnung bei. Außerdem setzte Cyrill von Alexandrien in einem Briefe an Leo I. (vgl. Migne, PP. lat. LIV, 601 sqq.) das Irrige der lateinischen Rechnung auseinander; dasselbe [illegible] kurze Zeit nachher der Bischof Paschasinus [illegible] Lilybäum (Leon. I Ep. 3, bei Migne l. c. 606 sqq.) und Bischof Proterius von Alexandrien (Leon. I Ep. 133, bei Migne l. c. 1084 sqq.) in ihren Schreiben an den genannten Papst. Die Folge war, daß jetzt Leo I. die römische Weise [illegible] der alexandrinischen conformirte. Bemerkenswerth ist noch, daß um diese Zeit die Meinung [illegible] mehr Geltung erhielt, Christus habe am 14. Nisan noch das Paschamahl genossen, sei am 15. (nicht schon am 14., wie Apollinaris, Clemens von Alexandrien und Hippolyt annahmen) gestorben, am 16. im Grabe gelegen und am [illegible] auferstanden. Ambrosius von Mailand und Proterius von Alexandrien setzten dieß in den [illegible] ten Schreiben ausführlich auseinander. — [illegible] Jahre später verbesserte Victorius von Aquitanien, übrigens wohl nicht auf Befehl des [illegible] Archidiacons Hilarus, wie früher angenommen wurde (vgl. Kraus, Real-Encykl. II, 568), [illegible] römische Osterrechnung; diese Verbesserung [illegible] allmälig in Gallien und Italien allgemein angenommen. Von da an differirte das [illegible] Ostern meist gar nicht, oft nur wenig von dem [illegible] xandrinischen. In den Fällen, wo die [illegible] Samstag fiel, behielt Victorius die [illegible] Sitte bei, daß Ostern nicht schon am folgenden [illegible] (mit den Alexandrinern), sondern erst acht Tage [illegible] ter gefeiert werden solle. Die letzten Unterschiede [illegible] Dionysius Exiguus (s. d. Art.) beseitigt durch [illegible] Ostertafel, welche mit Grundlegung des 19jährigen Cyclus der alexandrinischen durchaus conform [illegible] Mit Rom nahm ganz Italien seine Ostertafel [illegible] an, während in Gallien fast überall die [illegible]

des Victorius blieb und die Briten an dem alten, 84jährigen Cyklus mit einer Verbesserung des Sulpitius Severus festhielten. Auch nach Annahme der dionysischen Rechnung durch die neubekehrten Angelsachsen bewahrten die britannischen Christen in Wales die alte Sitte und veranlaßten so die bekannten britischen Osterstreitigkeiten, welche sich durch Columban (s. d. Art. III, 678 f.) auch nach Gallien verpflanzten. Erst im J. 729 nahm die Mehrheit der Briten den 19jährigen Cyklus an. In Spanien war er bald nach Reccareds Bekehrung eingeführt worden; zu Karls des Großen Zeit siegte er im ganzen Abendlande und führte so die längst ersehnte Pascha-Einigkeit herbei. — Von der Differenz, welche nach der Kalenderverbesserung Gregors XIII. zwischen den Katholiken und Protestanten in Deutschland betreffs der Osterberechnung eintrat, ist im Art. Zeitrechnung zu handeln. (Vgl. Weitzel, Die christl. Passafeier der drei ersten Jahrh., Pforzheim 1848; Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche, Halle 1860; Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 86 ff. 205. 320 ff. 513. 605 ff.; Hagemann, Die römische Kirche, Freiburg 1864, 14 ff. 75 f. 582 ff.; Kraus, Real-Encykl. I, 487 ff.) [Peters.]

Osterfest, christliches, s. Ostern.

Osterfest der Juden, s. Feste IV, 1437 ff.

Osterfeuer, s. Feste IV, 1416 f.

Osterkerze, s. Ostervigilie.

Osterlamm bei den Juden, 1. in der alten Zeit, s. Feste IV, 1437. — 2. Bei den späteren Juden hörte mit dem alttestamentlichen Priester- und Opferwesen auch die Feier des Paschalammes auf, selbst bei den in Palästina und Jerusalem wohnenden Juden. Als Erinnerung daran hat sich in der spätern und noch in der heutigen jüdischen Osterfeier der Usus erhalten, daß jeder am Abend des Rüsttages zu Hause die Stelle hersagt, welche vom Schlachten am Paschafeste in der alten Zeit handelt; dieses Lesen soll nach der Meinung der Juden ebenso viele Kraft haben, als wenn das Lamm selbst geopfert würde, indem sie darauf die Worte (Os. 14, 3) deuten: „Wir wollen die Farren unserer Lippen bezahlen", und sie so umändern: „Wir wollen die Farren durch unsere Lippen bezahlen." Weiterhin wird ein Ei in Asche gekocht, welches, ein Zeichen des Trauerns, das Festopfer darstellt; von einem wirklichen Lamme wird ein Knie auf Kohlen gebraten. Beides wird auf die Schüssel gelegt, auf welcher die drei ausgezeichneten Osterkuchen liegen. Es werden nämlich bei den neueren Juden außer den allgemeinen Osterkuchen Mazzen) noch sogen. Pflicht-Mazoth (מצת מצוה) gebacken. Von diesen werden in den beiden ersten Pascha-Nächten jedesmal drei gebraucht, welche besondere Namen (כהן, Priester; לוי, Levi; ישראל, Israel) tragen und nach besonderen Vorschriften gefertigt werden müssen. (Vgl. Hottinger, Juris Hebraeorum leges CCLXI, Tiguri 1655, 7 sq.; Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, Bremen 1851, 189 ff.; Delitzsch, in der Zeitschrift f. luth. Theol. u. Kirche 1855, 257 ff.) [König.]

Ostermärchen und Ostergelächter (risus paschalis) gehörten im Mittelalter vielfach zu den volksthümlichen Freuden des Osterfestes. Die Einflechtung von Erzählungen, Sagen, Parabeln u. dgl. in die Predigt, zusammengefaßt als maeren oder maerlin, war überhaupt im Mittelalter häufiger als heutzutage (s. 30 solcher Märchen bei Pfeiffer, Germania III, Stuttgart 1858, 407 ff.). Sie dienten dazu, dem Volk die daran angeknüpfte religiöse Wahrheit verständlicher zu machen und tiefer einzuprägen, und um einem Auditorium, welches an abstractes Denken nicht gewöhnt war, höhere Wahrheiten faßlich zu machen, waren solche Mittel gewiß geeigneter als nüchternes und trockenes Deduciren und Moralisiren. Eine besondere Art solcher Erzählungen sind die seit dem 15. Jahrhundert namentlich in Bayern vorkommenden Ostermärchen (auch Osterneu), welche mit entsprechender moralischer Nutzanwendung in die Osterpredigt eingeflochten wurden. Man hat verschiedene Erklärungen dieses Gebrauches versucht. Hyacinth Holland (Gesch. der altdeutschen Dichtkunst, Regensburg 1862, 610) will, wohl ohne hinreichenden Grund, das Ostermärchen und den risus paschalis mit der altheidnischen Festfeier der Göttin Ostara in Verbindung bringen. Eine ganz äußerliche Veranlassung zur Einschiebung eines Märchens in die Osterpredigt könnte man in der Stelle im Evangelium des zweiten Ostertages (Luc. 24, 15): et factum est, dum fabularentur, finden. Eine andere Erklärung gibt Erasmus von Rotterdam, indem er sein diese Sitte verwerfendes Urtheil mit den Worten begründet: Nequaquam ad hoc laetitiae genus invitavit psalmus paschalis, quum ait: Hic est dies, quem fecit Dominus, exultemus et laetemur in eo (Ecclesiastes, ed. Basil. 1535, 126; bei der betreffenden Stelle der vom Unterzeichneten benutzten Ausgabe ist am Rande in der Handschrift des 16. Jahrhunderts notirt: „Ostermerlein, ut et hodie moris est in Bavaria, cujus ipse testis sum). Die komische Qualität der Ostermärchen erklärt sich einfach durch den freudigen Charakter des Osterfestes, welcher in der ganz dem mittelalterlichen Geist entsprechenden naiven Weise durch den risus paschalis seinen Ausdruck fand (vgl. d. Art. Feste IV, 1395 f.). „Ihr Alten habet euch zu erinnern, wie man vor Alters am Oster-Tage zur Vesper pfleget von der Cantzel ein Oster-Neu zu sagen. Das waren närrische Fabuln und Mährlein... Damit wolte man die Leute frölich machen" (Mathesius, nach Schuppius, Lehrreiche Schrifften, Franckfurt 1701, 788). Noch bestimmter ist ein anderer Ausspruch des Mathesius (Historien von D. M. Luthers Anfang, Lehr und Leben, Nürnberg 1566, 8. Predigt): „Um diese Zeit pflegt man Ostermährlein und närrische Gedichte zu predigen, damit man die Leute, so in der Fasten durch ihre Buße betrübet und in der Marterwochen mit dem

Herrn Christo Mitleiden getragen, durch solch ungereimte lose Geschwätz erfreuet und wieder tröstet, wie ich solcher Ostermährlein in meiner Jugend etliche gehört." Dem harten verwerfenden Urtheil über dieselben folgt der Protestant Guericke (Kirchengesch. II, 3. Aufl., Halle 1838, 714): „Das arme Volk ließ es sich geduldig gefallen, wenn seine Prediger am Freudenfest der Ostern, um nur am sichersten das gebräuchliche Ostergelächter (die Caricatur der fehlenden heiligen Osterfreude) zu bewirken, der eine das Geschrei der unvernünftigen Thiere nachahmte, der andere einen Schwank erzählte." Daß letzteres allgemeiner Gebrauch gewesen, weist aber der Protestant Daniel (Theol. Controversen, Halle 1843, 80) treffend zurück: „Der Verfasser (Guericke) würde sich an vielen Osterpredigten und Ostergebeten, die ich ihm aus dem 14. und 15. Jahrhundert suppeditiren wollte, aus treuem Herzen erbauen und vielleicht doch etwas nachdenklich werden, ob die heilige Osterfreude so durchaus gefehlt habe, und ob es Rechtens sei, eine allerdings in manchen Gegenden verbreitete Sitte, die aber mehr in das Gebiet der Volks- als der Kirchensitte gehört, so ernst in den Prämissen der Reformation mit aufzuführen." Um die Sitte unbefangen zu beurtheilen, muß man sich erinnern, daß das naive Mittelalter die unmittelbare Nebeneinanderstellung des Komischen mit dem Erhabenen und Heiligen ganz gut vertrug. Man denke an den schalkhaften Humor, der sich auch in der kirchlichen Sculptur in den verschiedensten Caricaturen äußerte, der sich insbesondere darin gefiel, menschliche Schwächen und Verirrungen unter Thiergestalten u. dgl. lächerlich zu machen. Das wird einen hinreichenden Erklärungsgrund für den risus paschalis bieten. Daß Ausschreitungen vorkamen und bisweilen Unpassendes, selbst Anstößiges vorgetragen wurde, soll nicht in Abrede gestellt werden. Aber maßvoll und gerecht ist das Urtheil des Protestanten Cruel (Gesch. der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 251), daß die Sammlungen von solchen Exempeln zwar viel Aberglauben und Thorheiten enthalten, aber auch manche werthvolle Erzählungen voll tiefen Sinnes, ächter Moral und wirksamer Lebensklugheit, und hier und da voll Poesie und Humor. Uebrigens ergingen mancherlei kirchliche Verbote gegen den Gebrauch. Benedict XIV. citirt (Institut. eccles. XXVII, 15) einen unter Clemens X. (1670—1676) ergangenen Erlaß der Congr. Episc. et Reg.: ut pravam consuetudinem jam pridem inventam penitus extinguerent, ob quam nonnulli concionatores non sacram doctrinam ac virtutem populos edocebant, ... sed auditorum mentes paradoxis poetarum fabulis vanisque rhetoricorum ornamentis oblectabant, was allerdings mehr als die eigentlichen Ostermärchen umfaßt. Ein specielles Verbot derselben erließ Kurfürst Maximilian III. von Bayern (1745—1777). Im J. 1774 verbot sie Clemens August, Bischof von Augsburg (Steiner, Acta selecta eccl. August., Aug. Vindel. 1785, 349). Ebenso werden in den 1787 edirten Regensburger Diöcesanconstitutionen gerügt die conciones paschales, vulgo Ostermärlein dictae (Lipf, Verordnungen des Bisthums Regensburg, Regensb. 1853, 626). (Vgl. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts, München 1886, 180 ff.; Citate aus Münchener Handschriften bei Schmeller, Bayr. Wörterbuch I, 2. Aufl., München 1872, 1634 f.) [Weber.]

Ostern ist der deutsche Name für die jährliche Erinnerungsfeier an die Auferstehung des Heilandes. Das Wort ist als Pluralbildung von althochdeutschen ôstarâ, ôstrâ, mittelhochdeutsch ôster, Plural ôstarûn, ôstern zu betrachten, dessen Singular nur in Zusammensetzungen (Osterfeuer u. s. w.) gebräuchlich ist, und hängt am wahrscheinlichsten mit dem Namen der angelsächsischen Göttin eâster zusammen (s. Beda, De temporatione c. 15, bei Migne, PP. lat. XC, 357): die altgermanische Frühlingsgöttin, deren übrigens sonst keine Erwähnung geschieht, hätte also Platz und Namen der christlichen Auferstehungsfeier abtreten müssen (vgl. J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch VII, Leipzig 1881, 1371 f.). Die Pluralform wurde deßwegen festgehalten, weil das Osterfest mehrere Tage lang gefeiert wurde (s. u.). — Andere Ableitungen des Namens von hostia (ostia), ostium, Osten (mit der Göttin eâster desselben Stammes), Urstând (gleich Auferstehung) u. s. w. mögen als interessante, aber schwerlich richtige Deutungsversuche erwähnt sein. Die heutigen liturgischen Bücher nennen den ersten Ostertag Dominica Resurrectionis; den zweiten und folgenden Tag der Osteroctave zählen sie als feria II u. s. w. post Pascha. Der Name Pascha scheint in der alten Kirche ursprünglich den Todestag Jesu bezeichnet zu haben; darauf weist auch die mehrfach beliebte Ableitung des Wortes von πάσχειν hin, während Pascha in Wirklichkeit nichts Anderes ist als die aramäische Form ([illegible]) des hebräischen פֶּסַח. Es lag aber nahe, die ganze Zeit vom Tode bis zur Auferstehung als Pascha des Herrn (transitus Domini) zu bezeichnen. So denn auch z. B. Tertullian unter dem dies Paschae einmal (De orat. c. 8 [al. 14]) den Charfreitag, das andere Mal (De corona c. 3) den Ostersonntag versteht. Der Unterschied in der Bezeichnung des Πάσχα σταυρώσιμον und ἀναστάσιμον findet sich erst später. (Ueber das sog. Pascha annotinum s. d. Art.) Je mehr, besonders auch im Verlauf des Osterfeierstreites (s. d. Art.), die Feier des Auferstehungstages hervortrat, um so mehr wurde der Name Pascha für diesen Tag vorherrschend, woraus sich erklärt, daß die Namen des Osterfestes in den meisten europäischen Sprachen sich von Pascha herleiten. Andere, besonders in Urkunden vorkommende Bezeichnungen sind noch dies paschalis; dies dominicus, felicissimus, magnus, sanctus; dominica sancta; solemnitas

lemnitatum; Sonntag Resurrexi. Die Osterwoche erscheint als hebdomada paschae oder dies neophytorum; der zweite Tag ist der Ostermontag, und der Mittwoch heißt noch besonders pascha medium (s. Leist, Urkundenlehre, 2. Aufl., Leipzig 1893, 251).

1. Das hohe Alter und die Bedeutung des Osterfestes können keinem begründeten Zweifel unterliegen. Sicher muß Ostern als das älteste der christlichen Jahresfeste betrachtet werden. Es spricht zwar Manches für die Annahme, daß die Judenchristen in der ersten Zeit das Paschafest im Anschluß an die jüdische Festfeier, jedoch mit der Deutung auf Christus als Osterlamm gefeiert haben; dabei wird aber die Erinnerung an die Auferstehung des Heilandes nicht haben fehlen dürfen. Dieß ergibt sich schon aus der grundlegenden Bedeutung, welche der Apostel (1 Cor. 15, 14) dem Geheimniß der Auferstehung beilegt, und aus der Thatsache, daß bereits in apostolischer Zeit der Tag nach dem Sabbat als besondere Erinnerung an den erstandenen Heiland wöchentlich festlich begangen wurde. Freilich mag bei der jährlichen Paschafeier der Gedanke an das Πάσχα σταυρώσιμον der vorherrschende gewesen sein. Bei den Heidenchristen, denen der jüdische Pascharitus ferne lag, scheint sich die Jahresfeier aus der wöchentlichen Festfeier des Sonntags gebildet zu haben, indem man im ersten Monate des Jahres denjenigen Sonntag, welcher dem historischen Auferstehungssonntag entsprach, besonders festlich beging und zugleich, dem evangelischen Berichte entsprechend, die Erinnerung an den Tod Jesu auf den vorhergehenden Freitag ansetzte. Daß dieses besonders zu Rom übliche Verfahren ebenfalls alt war, zeigte sich im Verlaufe der Osterstreitigkeiten, als Papst Anicet (um 166) sich für die römische Praxis auf seine Vorgänger bis auf Xystus I. (um 120?) berief. Es ist möglich, daß sich unter Xystus die jährliche Osterfeier zu Rom fixirt hatte (Kraus, Real-Encyklopädie II, 566); allein man könnte auch annehmen, daß Anicet sie nur deßhalb nicht weiter hinaufführen wollte, weil er nur bis dahin als Augenzeuge für die Praxis bürgen konnte. Wenn man also auch aus Stellen wie 1 Cor. 5, 7. 8 nicht nothwendig für die apostolische Zeit eine Feier des Paschafestes annehmen muß, so ist dieselbe doch jedenfalls als aus dem ersten christlichen Jahrhundert herrührend anzusehen, mag dabei der Gedanke an eine Auferstehungsfeier vorherrschend oder nur nebenhergehend gewesen sein. Nachdem aber einmal die Bedeutung des Festes als Erinnerung an die Auferstehung des Heilandes allgemein durchgedrungen war, mußte es bald als der Mittelpunkt aller Feste erscheinen. Darauf weisen die verschiedenen Benennungen hin, mit welchen die Väter es auszeichneten; so nennt Leo der Große (Serm. 9 De resurr. Dom., bei Migne, PP. lat. LIV, 498) den Ostertag dies solus magnus; Aehnliches besagen Ausdrücke wie festivitas festivitatum, dies magnae indulgentiae. Nicht dem Range, sondern nur der Zeit nach steht es bei Chrysostomus (Hom. 1 in Pentec., bei Migne, PP. gr. L, 454) als das zweite Fest, indem Epiphanie als erstes Fest des Heilandes im Jahre gerechnet wird. Als höchstes Fest des Jahres wurde Ostern nicht bloß Einen Tag gefeiert, sondern lange galt die ganze Octave als Festzeit, während welcher sich die Gläubigen knechtlicher Arbeit enthalten und Morgens, Mittags und Abends dem Gottesdienst beiwohnen sollten (vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1, 243 f.); doch will Probst (s. Zeitschrift f. kath. Theologie VI [1882], 350) in der Osteroctave, wie auch in der Octave von Pfingsten und Epiphanie (den drei alten Taufzeiten) nicht sowohl eine Verlängerung der Festfeier, als vielmehr eine Nachfeier der Neophyten erblicken. Später wurde die Osterwoche vom Mittwoch ab wenigstens stellenweise für dringende Arbeiten freigegeben und allmälig überhaupt die Feier auf die drei ersten Tage beschränkt. Die Feierlichkeit des Gottesdienstes in der Osterwoche wurde dadurch noch wesentlich erhöht, daß die Neugetauften demselben stets in weißen Kleidern und mit brennenden Lichtern beizuwohnen hatten; an die kirchliche Feier schlossen sich weitere volksthümliche Gebräuche an (vgl. d. Artt. Feste IV, 1412 ff. und Ostermärlein). Das Stundengebet (Officium neophytorum) war für den Ostertag, ohne Zweifel mit Rücksicht auf die lange dauernde Arbeit, welche die Tauffeier am Vigiltage mit sich brachte, bedeutend gekürzt und wurde in derselben Weise an den folgenden Tagen fortgesetzt. Nur die Vesper behielt größere Ausdehnung und Feierlichkeit, besonders durch den feierlichen Zug der Neophyten zum Taufbrunnen. Als charakteristischer Ausdruck der Festesfreude diente in Officium und Messe der wiederholte Jubelruf Alleluja. Die Messen, deren jeder Tag in der Osterwoche eine besondere hatte, dienten ebenso wohl zur Erinnerung an die verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen (in den Evangelien), wie zum Hinweis auf die Gnaden der Taufe als der geistigen Auferstehung (besonders im Introitus und den Orationen). Dazu kamen stellenweise noch besondere Eigenthümlichkeiten. So sang man vielerorts, wie noch jetzt zu Rom in der päpstlichen Messe, Epistel und Evangelium sowohl in lateinischer wie in griechischer Sprache; im alten gallischen Ritus hatte jeder Tag der Osterwoche zwei Messen, die derselbe Priester celebrirte; ein altes handschriftliches Missale aus Spanien vom Jahre 855 verzeichnet deren für den Ostertag sogar drei (Migne, Encyclop. Handbuch der kathol. Liturgie, deutsche Uebersetzung, Breslau 1850, 663). Vor dem Beginne der Messe wurde an manchen Orten eine Procession zum sogen. heiligen Grabe veranstaltet, aus welchem Gebrauch sich die noch vielfach übliche Auferstehungsfeier (s. d. Art.) herleitet. Fast allgemein war es Brauch, sämmtliche Speisen für die Ostertage feierlich zu segnen (vgl. Rituale Romanum 8, 13 sqq.), ein Bild des auferstandenen Heilandes aufzustellen, die Kirche mit Fahnen,

Blumen u. s. w. zu schmücken, und dergleichen. (Ueber die früher bestehende Pflicht, innerhalb der Osterwoche die heilige Communion zu empfangen, s. d. Art. Oesterliche Zeit.) — Das Brevier und Missale enthalten für die Osteroctave noch heute im Wesentlichen die alte Ordnung, die infolge dessen von den anderen Officien mehrfach abweicht. Die Feier der Osterwoche beginnt mit der Vesper des Charsamstages (s. d. Art. Ostervigil) und dauert bis zur Non des folgenden Samstages einschließlich. Alle in diese Zeit einfallenden Heiligenfeste werden entweder verschoben oder (von der zweiten Vesper des Osterdienstages ab) commemorirt. Die drei ersten Tage der Woche sind **festa primae classis**, die folgenden **semiduplicia**. Nach altem Gebrauche hat die Matutin nur Eine Nocturn zu drei Psalmen (was später fälschlicherweise von einzelnen Kirchen auf die ganze österliche Zeit ausgedehnt wurde; s. Durandus, Ration. div. offic. 6, 89, 6). Hymnus und Capitel nebst Responsorien fallen allenthalben weg, ohne Zweifel, weil sie überhaupt im Officium Anfangs fehlten; später deutete man den Wegfall des Hymnus daraus, daß das ganze Officium zu Ostern ein jubilus sei, und den Ausfall des Capitel quia non doctrina, sed exsultatio tantum est necessaria. Die kleinen Horen entbehren weiterhin der Antiphonen; dagegen tritt überall der Jubelgesang Haec dies, quam fecit Dominus; exsultemus et laetemur in ea vor der Oration ein. Die Vesper nach römischem Ritus ist jetzt den Laudes conform; sie hat das alte Gepräge besonderer Feierlichkeit durch die Procession zum Taufstein verloren, während Particularbreviere, z. B. das kölnische, die alte Form der Ostervesper noch enthalten. In den Messen der Osteroctave erscheint als Graduale der Gesang Haec dies etc., und nach einem Vers mit Alleluja tritt die Ostersequenz Victimae paschali laudes (s. d. Art. Sequenzen) ein; nur der Samstag hat nach der Epistel den Allelujagesang, wie er von da ab in der österlichen Zeit (s. o. 728) fortdauert, mit folgender Sequenz. Die eigene Präfation des Osterfestes ist eine Abkürzung aus einer viel längern, wie sie im Sacramentarium Gregorianum enthalten ist. Die Communicantes und Hanc igitur genannten Gebete sind ebenfalls dem Feste angepaßt; bei dem letztgenannten Gebete ist der Zusammenhang mit der alten Taufpraxis einleuchtend. Endlich wird dem Ite missa est (wie auch dem Benedicamus Domino in Laudes und Vesper) ein doppeltes Alleluja angehängt. — Mit der Vesper des Samstages nach Ostern nimmt das Officium wieder seine gewöhnliche Gestalt (mit den Aenderungen für die österliche Zeit) an; denn der erste Sonntag nach Ostern, obschon in octava paschae genannt, wiederholt, abweichend von der sonstigen Regel (s. d. Art. Octave), nicht das Officium des Festtages, was übrigens nach dem Zeugnisse des Durandus zu seiner Zeit stellenweise üblich war. Mit Rücksicht auf das Evangelium des Sonntages, welches von einer Erscheinung des Heilandes acht Tage nach seiner Auferstehung berichtet, wird es auch nicht angehen, den weißen Sonntag als Schluß der Osteroctave zu rechnen, da diese nur eine ausgedehnte Feier des Auferstehungstages ist.

2. Der **Termin** des Osterfestes war bekanntlich längere Zeit Gegenstand des Streites (s. d. Art. Osterfeierstreit), bis ihn das Concil zu Nicäa auf den Sonntag fixirte, welcher dem Frühlingsvollmonde zunächst folgt. Diese Bestimmung ist bis heute maßgebend geblieben. Es ist klar, daß die genaue Festsetzung des Ostertermines, nach welcher sich das ganze bewegliche Kirchenjahr richtet, seither eine der wichtigsten Aufgaben für die kirchliche Zeitrechnung wurde. Um alle Irrthümer zu vermeiden, wurde deßhalb das Datum des Osterfestes zeitig vorher den einzelnen Kirchen mitgetheilt; insbesondere sollte es in den Domkirchen am Feste der Epiphanie öffentlich angekündigt werden (vgl. auch Pontificale Rom. III, ed. typ. Ratisb. 1888, 3 sq.). Weiterhin war es dann Sache der einzelnen Pfarrer, von denen tüchtige Kenntnisse im Computus verlangt wurden (vgl. Capitularia Karoli Magni, in den Mon. Germ. hist. Legg. I, 65), den Kalender ihrer Kirche um das gegebene Osterdatum zu ordnen. Kenntniß des Ostertermins eines Jahres war und ist deßhalb auch erstes Erforderniß für eine rationelle Chronologie der christlichen Jahrhunderte, und das Mittelalter kannte verschiedene Methoden, um das Osterdatum eines beliebigen Jahres zu finden (s. eine Anzahl derselben z. B. im Sacerdotale ad S. R. E. consuetudinem sacri Conc. Trid. sanctionibus ... collectum, ed. Venetiis 1587, 344 sqq.). Indem alle dießbezüglichen theoretischen Erörterungen für den Art. Zeitrechnung vorbehalten werden, sollen hier die wichtigsten praktischen Hilfsmittel zur Bestimmung des Osterdatums gegeben werden. Am einfachsten für den Gebrauch sind ohne Zweifel die Tafeln, welche die Anordnung des Kalenders für die 35 verschiedenen Osterdaten darbieten, zugleich mit Angabe der Jahre, in welchen ein bestimmtes Datum eintritt. Solche Tafeln finden sich z. B. bei Pilgram Calend. chron. medii potissimum aevi, Viennae 1781, 1 sqq. 61 sqq.; Grotefend, Handbuch der histor. Chronol., Hannover 1872, 120 ff. 192 ff.; De Mas Latrie, Trésor de Chronologie, Paris 1889, 94 ss. 265 ss. — Eine zweite Art, das Osterdatum nach dem julianischen und gregorianischen Kalender zu bestimmen, wird im römischen Brevier vor dem Calendarium unter der Rubrik De anno et ejus partibus gegeben. Zuerst werden in der dort angegebenen Weise die Epacte (bezw. für Jahre nach julianischem Kalender die goldene Zahl) und der Sonntagsbuchstabe des betreffenden Jahres bestimmt und dann vermittels dieser zwei Größen aus der Tabula paschalis antiqua reformata oder aus der Tabula nova reformata die Daten aller beweglichen Feste gefunden. Das nähere Verfahren ist daselbst hinreichend angegeben. — Die dritte Methode zur Bestimmung des Oster-

datums kann aller Tafeln entbehren und beruht auf reiner arithmetischer Rechnung nach der berühmten Gauß'schen Formel (zuerst veröffentlicht von Gauß in [v. Zachs] Monatl. Correspondenz zur Beförderung der Erd- u. Himmelskunde 1800, August; abgedruckt in C. F. Gauß' Werken VI, Göttingen 1874, 73 ff., wo auch [80 ff.] eine ähnliche Methode zur Bestimmung des jüdischen Osterfestes gegeben wird). Man dividirt nämlich die Zahl des Jahres, dessen Osterdatum gesucht wird, mit 19, dann mit 4 und endlich mit 7, und nennt die jedesmaligen Reste bezw. a, b und c. Geht die Division auf, so ist der Rest = 0 zu setzen. Der Quotient braucht hier wie auch weiterhin nicht berücksichtigt zu werden. Alsdann bestimmt man den Rest der Division (19 a + M) : 30 und nennt ihn d, weiter den Rest der Division (2b + 4c + 6d + N) : 7 und nennt den Rest e. Hierbei sind M und N Zahlen, die im gregorianischen Kalender für die verschiedenen Jahrhunderte verschiedene Werthe haben, dagegen im julianischen Kalender unveränderlich sind. Es ist nämlich im julianischen Kalender

M.	N.
15	6

dagegen im gregorianischen Kalender

von	M.	N.
1583—1699	22	2
1700—1799	23	3
1800—1899	23	4
1900—1999	24	5
2000—2099	24	5

(Die Methode M und N für jedes beliebige Jahrhundert zu bestimmen, s. in Gauß' Werke a. a. O. 78.)

Hat man in der vorgenannten Weise die Reste d und e bestimmt, so ergibt sich als Osterdatum der (22 + d + e)te März, bezw. der (d + e — 9)te April, je nachdem d + e kleiner oder größer ist als 9. Diese Regel gilt allgemein, mit Ausnahme folgender zwei Fälle, die in einer Eigenthümlichkeit des gregorianischen Kalenders ihre Erklärung finden. Gibt nämlich die Rechnung den 26. April als Ostertermin, so ist statt dessen der 19. April zu nehmen; gibt aber die Rechnung den 25. April, indem d = 28 und e = 6 ist, und ist zugleich der Rest der Division (11 M + 11) : 30 kleiner als 19, so ist statt des 25. April der 18. April zu nehmen.

Die Frage, warum das Osterfest nicht an einem festen Monatsdatum gefeiert wird, ist schon frühe in der Kirche aufgeworfen worden. Auf eine Anfrage des Januarius gab Augustinus (Ep. 55 ad inquisit. Januarii) eine symbolische Erklärung des Gebrauches, die im ganzen Mittelalter festgehalten wurde. Andererseits wurden und werden gegen die Beweglichkeit des Ostertermines Gründe geltend gemacht, theils vom theologischen, theils vom praktisch-chronologischen Standpunkt. So war z. B. auch Luther (s. dessen Werke, herausgeg. v. Walch, XVI, 2676 ff.) Gegner der geltenden Osterberechnung. Neu angeregt wurde die Frage besonders durch die Kalenderreform unter Gregor XIII. und infolge dessen die Osterberechnung eingehend von Clavius (Cal. a Gregorio XIII. restituti explic. 1, 3 sqq. [Opp. V, Moguntiae 1612, 54 sqq.]) erörtert. Seitdem tauchen noch immer von Zeit zu Zeit Vorschläge auf, Ostern zu fixiren, z. B. auf den Sonntag nach dem Frühlings-Aequinoctium, oder auf den ersten Sonntag im April u. dgl.; ohne Zweifel wird die Kirche aber auch in Zukunft an der alten Praxis, und zwar mit Recht, festhalten (vgl. auch d. Art. Zeitrechnung). — Schließlich sei noch bemerkt, daß in alten Kalendarien öfters auf den 27. März die Resurrectio Domini angesetzt ist; doch ist damit nicht das Osterfest gemeint, sondern das chronologische Datum der Auferstehung Jesu, von welchem das heortologische zu unterscheiden ist (s. Nilles, Kalend. man. utriusque eccles. II, Oeniponte 1881, 279 sq.). (Vgl. außer der im Art. Osterfeierstreit angegebenen Literatur noch F. Piper, Gesch. des Osterfestes seit der Kalenderreform, Berlin 1845; Ders., Karls des Großen Kalendarium und Ostertafel, ebd. 1858; Ders., Die Kalendarien ... der Angelsachsen, ebd. 1862; Kraus, Real-Encykl. II, 577 ff.; Duchesne, Origines du culte chrét., Paris 1889, 229 ss.; Probst, Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines, Münster 1892, 225 ff. — Ueber Ursprung und Entwicklung der liturg.-dram. Auferstehungsfeier [vgl. d. Art.] handelt Lange, Die lateinischen Osterfeiern, München 1887.) [A. Esser.]

Ostervigilie bezeichnete nach der frühern Disciplin der Kirche die Vorfeier der Auferstehung Jesu Christi in der Nacht vor dem Ostersonntage. Diese Vigilienfeier kennt bereits Tertullian (Ad uxor. 2, 4); der hl. Hieronymus nennt sie eine apostolische Tradition (In Matth. 25, 6), und nach dem hl. Augustinus (Serm. 219) ist die Ostervigilie die Mutter aller heiligen Vigilien. Die gottesdienstlichen Functionen der Osternacht bestanden hauptsächlich in Gebet, Gesang, Schriftlesung und Taufe der Katechumenen und endigten gegen Tagesanbruch mit der Opferfeier und Communion (Const. apost. 5, 19). Vielfach war auch die Meinung verbreitet, daß in der Osternacht die Ankunft des Herrn zum Gerichte (παρουσία) stattfinden werde (Lactantius, Institut. 7, 19). Seitdem das Christenthum freiere Bewegung erhalten hatte, feierte man die Osternacht durch großartige Beleuchtung nicht bloß der Kirchen, sondern auch der Häuser. Die Väter reden von dem Glanze derselben oft mit begeisterten Ausdrücken (vgl. Euseb. Vita Const. 4, 22; Gregor. Nyss. Orat. 4 in resurrect. Christi; Zeno, Tract. 2, 38 [Migne, PP. lat. XI, 483 sqq.]; Aug. Serm. 219). Nur im Morgenlande hat sich der

nächtliche Gottesdienst in der Ostervigil erhalten, im Abendlande dagegen wurden ungefähr um das 8. Jahrhundert die Cerimonien der Osternacht zuerst auf den Nachmittag des vorhergehenden Samstags verlegt und seit dem 14. Jahrhundert bereits am Morgen des Charsamstags anticipirt. Auch nach dieser Verlegung des Gottesdienstes dauert doch die Verpflichtung zum Fasten noch fort bis zum Beginne des Ostersonntags (Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. u. s. w. II, Tübingen 1864, 290 ff.). Die Bezeichnung Ostervigilie findet sich noch im 15. Ordo Romanus (n. 78) neben dem Namen Sabbatum sanctum, mit dem die liturgischen Bücher und Schriftsteller schon sehr frühe allgemein den Samstag vor Ostern bezeichnen. Die Griechen nennen ihn τὸ ἅγιον καὶ μέγα σάββατον, die Deutschen Charsamstag, d. i. Samstag in der Charwoche (s. d. Art.).

Die kirchlichen Cerimonien des Charsamstags gehören nach dem Gesagten zur Ostervigil. Bevor man die Liturgie der Osternacht anticipirte, war der Charsamstag selbst durch keine besondere gottesdienstliche Versammlung ausgezeichnet. Er galt von jeher als Tag der Grabesruhe des Herrn und des Weilens seiner Seele in der Unterwelt (Nilles, Calendarium Manuale II, Oeniponte 1881, 259). Dieser Gedanke findet besonders Ausdruck im Matutinum tenebrarum des Tages; die Antiphonen weisen auf die Grabesruhe des Heilandes hin, lassen aber auch schon die Osterfreude durchblicken. In früheren Zeiten wurde am Samstag Morgens (9 Uhr) das letzte Scrutinium mit den Täuflingen vorgenommen; nach der redditio symboli und der Verrichtung eines Gebetes verließen sie auf die Aufforderung des Archidiacons die Kirche, um die Stunde der Taufe abzuwarten (Ordo Rom. I, n. 37. 38). — Nach der heutigen Praxis sind die Cerimonien des Charsamstags in der katholischen Kirche folgende: 1. Die Weihe des neuen Feuers und der fünf für die Osterkerze bestimmten Weihrauchkörner außerhalb der Kirche. Am frühen Morgen wird aus einem Kieselsteine das neue Feuer geschlagen und mit demselben vor der Kirchthüre ein Feuer aus Holz oder Kohlen entzündet. Zur bestimmten Zeit erscheint der fungirende Priester in violetten Paramenten und segnet zuerst mit drei Gebeten das neue Feuer und hierauf mit Einem Gebete die fünf Weihrauchkörner. Nach den Weihegebeten werden das Feuer und die Weihrauchkörner dreimal aspergirt und incensirt; dann werden alle Lichter in der Kirche ausgelöscht, um später mit dem neuen Feuer wieder angezündet zu werden. — Auf die beiden genannten Segnungen folgt unmittelbar 2. die Procession in die Kirche mit dem geweihten Feuer und den fünf Weihrauchkörnern. Der Diacon, mit einer weißen Dalmatik bekleidet, trägt hierbei ein langes Rohr, an dessen Spitze drei Kerzen so angebracht sind, daß sie sich unten zu Einer vereinigen. Nach dem Eintritt in die Kirche wird durch einen Acolythen die erste, in der Mitte der Kirche die zweite und vor dem Hochaltare die dritte jener Kerzen angezündet. Jedesmal, nachdem eine Kerze angezündet worden ist, kniet der Diacon nieder und singt mit stets erhöhter Stimme Lumen Christi, worauf respondirt wird Deo gratias. — Der Ritus, aus einem Kieselsteine Feuer zu schlagen, war zur Zeit des Papstes Zacharias (gest. 752, s. dessen Epist. 13 ad Bonif., bei Migne, PP. lat. LXXXIX, 951) in Rom noch unbekannt. Dagegen wurden dort am Gründonnerstage während der Weihe des Chrisams drei große Lampen mit Oel gefüllt, in einem abgelegenen Raum der Kirche aufgestellt und das Licht derselben sorgfältig bis zum Charsamstag unterhalten. Der Gebrauch, aus einem Steine Feuer zu schlagen und zu segnen, stammt aus Gallien und hat in Rom kaum vor dem Ende des 8. Jahrhunderts Eingang gefunden. Papst Leo IV. (s. Migne, PP. lat. CXV, 682) sagt zwar, daß am Charsamstage neues Feuer geweiht und unter das Volk vertheilt werde, aber den Ritus des Feuerschlagens aus Steinen erwähnt er nicht ausdrücklich. Nach dem ersten römischen Ordo (n. 32) wurde am Gründonnerstage Feuer aus einem Steine geschlagen und daran eine Kerze angezündet. Diese trug der Mansionarius in Gegenwart des Volkes auf einem Rohrstabe (arundo, canna) in die Kirche, wo das neue Feuer auf eine Lampe übertragen, bis zum Charsamstage sorgfältig unterhalten und zum Anzünden der Osterkerze verwendet wurde. Im zehnten römischen Ordo (n. 16), den Mabillon in's 11. Jahrhundert verlegt, sind für die Weihe des neuen Feuers und der Weihrauchkörner am Charsamstag bereits die nämlichen Orationen angedeutet, welche das römische Missale noch heute gebraucht. Der zwölfte, aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts stammende römische Ordo (n. 30) erwähnt zuerst das dreimalige Lumen Christi, der vierzehnte, dem Cardinal Jacobus Cajetanus zugeschriebene Ordo (n. 94) aber zuerst die drei Kerzen auf dem Rohrstab. — Nach dem dritten Lumen Christi folgt 3. die Weihe der Osterkerze. Der Diacon übergibt das Rohr einem Acolythen, nimmt das Buch, bittet den Celebrans (wie zum Evangelium) um den Segen, geht zum Pulte und beginnt die Weihe der Osterkerze oder das paschale praeconium, das nach seinem Anfangsworte auch Exultet genannt wird. Dasselbe ist die frohe Botschaft von der glorreichen Auferstehung des Herrn und kann nur uneigentlich eine Weihe heißen. Indem aber der Diacon seinen erhabenen Auftrag erfüllt, Verkündiger der Auferstehung Christi zu sein, fügt er die vom Priester geweihten Weihrauchkörner der Kerze ein und entzündet letztere mit dem vom Priester geweihten Feuer. Dadurch wird die Osterkerze eine res sacra und ein Symbol des auferstandenen Heilandes. Beim Beginne der Weihe brennt die Osterkerze noch nicht; sie ist ein Bild des noch im Grabe ruhenden Herrn. Die fünf Weihrauchkörner, welche in Kreuzesform in dieselbe eingefügt werden, sind eine Hinweisung

auf die fünf Wundmale, die auch am verklärten Leibe des Auferstandenen sichtbar blieben. Die Osterkerze wird angezündet, denn der Gekreuzigte kehrte am dritten Tage zum Leben zurück. Sie empfängt ihr Licht von der dreispitzigen Kerze, dem Sinnbild der heiligen Dreifaltigkeit, da die Wiederbelebung ein göttlicher Act ist. Die Osterkerze bildet eine Wachssäule zum dankbaren Andenken an jene wunderbare Feuersäule, in welcher Gott dem Judenvolke zur Nachtzeit in der Wüste voranging; der auferstandene Sieger über Tod und Hölle ist unser bester Wegweiser. Die Lampen und Kerzen der Kirche werden an der Osterkerze angezündet: denn alles, was auf Erden Licht ist, hat seinen Brennpunkt im wahren Lichte, welches jeden Menschen erleuchtet. — Es verdient noch angemerkt zu werden, daß man früher vielfach an dem Passus im Exultet: O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemtorem! Anstoß genommen und infolge dessen denselben entweder ganz oder theilweise in den Meßbüchern getilgt hat. Man übersah also, daß in diesem Passus nicht die Sünde Adams als solche für nothwendig erklärt und nicht das Böse an und für sich gepriesen wird, sondern nur insofern, als beide der Anlaß einer so unendlich wunderbaren Erlösung waren. — Die Osterkerze wird nach Vorschrift des Meßbuches gebraucht bei der Taufwasserweihe am Charsamstag und Pfingstsamstag; ferner soll sie nach einer Entscheidung der S. R. C. 19. Maji 1607 (Gardellini n. 204, 13) außer bei der Messe in sabbato sancto noch brennen von Ostersonntag an bis zum Schlusse des ersten Evangeliums am Feste Christi Himmelfahrt ad Missas et Vesperas solemnes in tribus diebus Paschae, sabbato in Albis et in diebus dominicis tantum, nicht aber ad Matutinum et in aliis diebus et solemnitatibus etiam solemniter celebratis. Zur Bereitung der Osterkerze soll gutes weißes Wachs verwendet verden, so daß es höchst unpassend wäre, dieselbe us ungebleichtem (gelben oder gar rothgefärbten) Wachse herzustellen. Ferner soll die Osterkerze chwerer und größer sein als die gewöhnlichen Kerzen der Kirche und auf einem eigens dazu bestimmten, großen und schönen Leuchter an der Evangelienseite neben dem Hochaltare stehen (S. R. C. 4. Jun. 1845). — Das Praeconium paschale äßt sich mit Sicherheit bis in's 4. Jahrhundert urück verfolgen. Beweis dafür ist ein Brief des l. Hieronymus aus dem Beginn des Jahres 384 n den Diacon Präsidius von Piacenza. Dieser atte den Heiligen ersucht, ihm für nächste Ostern ine laus cerei, d. h. eine Formel des Praeconium paschale, zu verfassen, was Hieronymus ber ablehnte. Die Weihe der Osterkerze entwickelte ch demnach aus einer Ansprache, welche die Diaonen in der Osternacht de laude cerei vorzutragen atten. Der Text des Weihegebetes war ursprünglich nicht auctoritativ festgestellt, sondern es war Sache des fungirenden Diacons, denselben zu verfassen. Thatsächlich sind mehrere solcher Fassungen einer laus cerei erhalten, z. B. zwei unter den Werken des Ennodius (gest. 521), eine im Sacram. Gelasianum, andere im ambrosianischen und mozarabischen Missale. Der heutige Text des Exultet ist (mit einigen Abweichungen) zuerst in den gallicanischen Handschriften des 7. bis 8. Jahrhunderts (sog. Missale Gothicum, Missale Gallicanum vetus und Sacram. Gallicanum) bezeugt. Die Angabe, das Exultet sei vom hl. Augustinus, als er noch Diacon war, verfaßt und gesungen worden, läßt sich zwar nicht völlig sicher beweisen, hat aber doch gute Gründe für sich. Uebrigens geht aus can. 9 der vierten Synode zu Toledo (633) hervor, daß damals die Segnung der Osterkerze noch nicht allgemein vorgenommen wurde. Der orientalischen Kirche ist die Weihe der Osterkerze überhaupt fremd. Vor Alters schrieb man auf die Osterkerze die beweglichen Feste des laufenden Jahres, die Epacten, Indictionen, die Zahl der Regierungsjahre des Papstes, des Landesherrn u. s. w.; später hing man ein Täfelchen an der Osterkerze auf, welches diese Angaben enthielt (Probst, Die ältesten röm. Sacramentalien und Ordines, Münster 1892, 218 ff.; Ebner, Handschriftliche Studien über das Praeconium paschale, im Kirchenmusikal. Jahrbuch 1893, 73 ff.). — Auf die Weihe der Osterkerze folgt 4. die Lesung der zwölf Prophetien aus dem A. T., welche sich als Prophetien schon dadurch charakterisiren, daß sie ohne Titel gelesen werden. Sie sollen eben nicht als Bruchstücke aus einzelnen Theilen der heiligen Schrift aufgefaßt werden, sondern als Thaten und Geheimnisse, welche, im Alten Bunde geweissagt oder vorgebildet, sich fort und fort in der Kirche erfüllen. Auf jede Prophetie folgt eine Oration mit vorangehendem Flectamus genua und Levate; nur nach der zwölften Prophetie bleibt das Flectamus genua weg, weil der in derselben erwähnte Nabuchodonosor das Volk gezwungen hat, die Kniee vor der goldenen Statue zu beugen, die er errichtet hatte (Ordo Rom. X, n. 17). Nach der vierten, achten und elften Prophetie wird ein Tractus eingeschaltet, welcher den Inhalt der vorangegangenen Prophetien zu einem Grundgedanken zusammenfaßt und abschließt. Diese Prophetien sind nicht etwa ausschließlich für die Täuflinge berechnet, sondern sie sollen, während die Täuflinge zur Taufe vorbereitet werden, die versammelte Gemeinde in den Geist der Osterfeier, in das Reich der neuen Schöpfung einführen; deßhalb werden sie auch in den Kirchen, in welchen keine Taufwasserweihe stattfindet (s. u.), nicht weggelassen. Die Zahl der Lesungen war früher verschieden. Während das Gelasianische Sacramentar elf oder zwölf Lesungen enthält, finden sich im ersten römischen Ordo (n. 40) bloß vier (nämlich die 1., 4., 8. und 11. der heute üblichen); aber jede dieser vier Lectionen wurde zuvor in griechischer und dann in lateinischer Sprache gelesen.

Dieses geschah theils wegen der Anwesenheit von Griechen in Rom, theils zur Darstellung der Einigkeit beider Kirchen. Seit dem 11. Jahrhundert wenigstens (Ordo Rom. X, n. 17) wurden aber zu Rom constant zwölf Lectionen gelesen, und zwar jede einzelne zuerst lateinisch, und dann nach Gutbefinden des Papstes (si dominus Papa velit) auch noch griechisch. Da dieses häufig nicht mehr verlangt wurde, so hat sich der Gebrauch allmälig (im 15. Jahrh.) verloren. Benedict XIII., welcher mit großer Vorliebe an den älteren Gebräuchen festhielt, rief den Ritus wieder in's Leben, allein nach dessen Pontificate kam er wieder ab. — Nach den Prophetien folgt 5. die **Taufwasserweihe**, die an den Vorabenden von Ostern und Pfingsten in allen Kirchen vorzunehmen ist, welche beständig den Taufstein (Baptisterium) haben (S. R. C. 1. Mart. 1636 [Gardellini n. 890]). Der Officiator begibt sich mit den Ministranten in Procession zum Baptisterium, während der von einer Oration gefolgte Tractus Sicut cervus (Ps. 41) gesungen wird. Der Weiheact am Taufbrunnen selber ist sehr feierlich und besteht aus Gebeten und symbolischen Handlungen. Zu letzteren gehören: dreimalige Berührung des Wassers, Theilung des Wassers in Kreuzesform, Ausgießung desselben nach den vier Weltgegenden, dreimalige Anhauchung desselben, dreimaliges Einsenken der Osterkerze in das Wasser, dreimaliges Anblasen des Wassers in Kreuzesform, Vermischung des Wassers mit Katechumenenöl und Chrisam. Von dem geweihten Wasser wird vor der Vermischung mit Oel und Chrisam ein Theil zur Besprengung des gegenwärtigen Volkes, für das Vidi aquam vor dem Hochamt des Ostersonntages und zur österlichen Hausweihe weggenommen. — Die Weihe des Taufwassers ist so allgemein üblich und seit so unvordenklicher Zeit geübt, daß sie (vgl. Basilius, De Spir. s. 27, 66) ohne Weiteres auf apostolische Anordnung zurückgeführt werden muß. Tertullian (De bapt. 4. 6) kennt sie bereits, und die heiligen Väter (Cyrillus v. Jerus., Hieronymus, Ambrosius, Augustinus) legen ihr eine große Bedeutung bei. Ein Formular für die Weihe haben die Const. apost. (7, 43). Dasselbe gibt aber nur ungefähr die Gedanken an, deren Ausführung wohl dem Bischofe selber überlassen blieb. Das Formular für die Taufwasserweihe im römischen Missale ist jedenfalls uralt, wie ein Vergleich desselben mit der gelasianischen benedictio fontis zeigt (s. Probst, Sacramentarien u. Ordines 221; Kraus, R.-E. II, 825). — An die Taufwasserweihe schließt sich, wenn Katechumenen oder Täuflinge vorhanden sind, 6. die **Spendung der Taufe**. Ostern war stets die Haupttaufzeit, weil die Taufe Begräbniß und Auferstehung mit Christus ist (Röm. 6, 4). Nach der Weihe des Taufwassers wurde daher die Taufe und an den Hauptkirchen nach der Taufe auch gleich die Firmung gespendet (vgl. d. Art. Taufe). — Nach der Weihe des Taufwassers bezw. nach der Spendung der Taufe, folgt 7. **Absingung der Litanei**. Alle kehren zum Altare zurück, während auf dem Rückwege zwei Cleriker eine verkürzte Allerheiligen-Litanei singen und der Chor stets die vorgesungenen Invocationen und Bitten wiederholt. Der Celebrans mit die Leviten legen sich an den Stufen des Altares auf ihr Angesicht nieder, die übrigen Cleriker aber knieen an ihren Plätzen. (In Kirchen ohne Baptisterium folgen Litanei und Prostration unmittelbar auf die Prophetien.) Bei den Worten: Peccatores, te rogamus ..., kehrt der Celebrans in die Sacristei zurück, um sich mit den Meßgewändern zu bekleiden. — Nach dem Sacramentarium Gelasianum wurden am Charsamstag drei Litaneien gebetet, die erste vor der Weihe der Osterkerze, die zweite vor der Weihe des Taufwassers, die dritte vor der Meßfeier. Wann diese Bestimmung in's Gelasianum aufgenommen wurde, läßt sich nicht genau angeben. Nicht bloß aus dem ersten (n. 41. 45), sondern auch noch aus dem zwölften römischen Ordo (n. 30. 31), der dem Ende des 12. Jahrhunderts angehört, ist zu entnehmen, daß am Charsamstage zwei Litaneien, die eine vor der Taufwasserweihe und die andere vor der Meßfeier, gesungen wurden (vgl. d. Art. Litanei VII, 2103). — An die Litanei schließt sich nach heutiger Praxis unmittelbar 8. die **Feier der heiligen Messe** an. Ursprünglich war der Charsamstag gleich dem Charfreitag ein aliturgischer Tag, d. h. ein solcher, an welchem keine Meßfeier stattfand (Innocent. I. Ep. ad Decent. episc. Eugubin. c. 4, bei Migne, PP. lat. LXXXIV 642); auch die ganze Anlage der heutigen Charsamstagsmesse zeigt noch, daß sie nach der altchristlichen Disciplin in der Osternacht, bezw. in der Morgenfrühe des Ostersonntags, gefeiert wurde. Noch im frühen Mittelalter, als nach Aufhören des nächtlichen Gottesdienstes die Cerimonien der Ostervigilie auf den Nachmittag des Charsamstags verlegt worden waren, wartete man mit dem Beginne der heiligen Messe, bis die Sterne am Himmel erschienen. — Das Meßformular für den Charsamstag hat am meisten unter allen Formularen den ursprünglichen Typus bewahrt. Daher fehlen darin heute noch diejenigen Bestandtheile (Introitus, Credo, Offertorium, Agnus Dei), welche entweder erst später zum Meßritus hinzugefügt oder früher von den Sängern allein vorgetragen und erst auch vom Celebrans gebetet wurden. Uebrigens weichen die liturgischen Schriftsteller in der Deutung der Eigenthümlichkeiten der Charsamstagsmesse vielfach von einander ab. Das gegenwärtige Meßformular hat keinen Introitus, weil ein solcher durch die vorausgehenden Lesungen, besonders aber durch den Litaneigesang, ersetzt wird, indem dessen Schluß den Anfang der Messe bildet. Beim Gloria ertönen wieder Glockengeläute und Orgelspiel, die seit Gründonnerstag geschwiegen hatten; nach der Epistel wird dreimal Alleluja, und zwar mit stets erhöhter Stimme, gesungen, nachdem der

Alleluja-Gesang mit dem Sonntag Septuagesima in der Liturgie verstummt war; zum Evangelium werden die Lichter nicht getragen, vielleicht weil die Neophyten mit brennenden Kerzen dem Gottesdienste beiwohnten. Die Charsamstagsmesse hat kein Credo, weil dieß in die römische Messe erst 1014 unter Benedict VIII. aufgenommen wurde; kein Offertorium, weil die Neophyten noch nicht opfern durften, und weil als Opfer der Gemeinde die Osterkerze erscheint; kein Agnus Dei, weil dies späterer Zusatz zur Liturgie ist oder weil es schon vor dem Hochamte bei der Litanei gesungen worden; keinen Friedenskuß (Pax), weil die Bußtrauer und das strenge Fasten wegen der Wegnahme des Bräutigams noch nicht zu Ende sind; keine Communio, weil an ihrer Stelle die Vesper steht. Diese Stelle (vgl. d. Art. Gründonnerstag V, 1316) nimmt die Vesper bei den römischen Ordines zuerst ein in Ordo XI (n. 43), welcher aus dem 12. Jahrhundert stammt. Während heutzutage nur noch der celebrirende Priester communicirt, war früher die Communion eine allgemeine; auch die unmündigen Kinder, wenn solche getauft worden, empfingen gleich nach der Taufe in der Kirche die heilige Communion (Ordo Rom. I, n. 46). (Bezüglich der Sitte, den Neophyten nach der Communion Milch und Honig zu reichen, vgl. Probst, Sacramente u. Sacramentalien u. s. w., Tübingen 1872, 152, und Kraus, R.-E. II, 394 s. v. Milch.) Privatmessen sind am Charsamstag durch ein Decr. gen. vom 12. Februar und 11. März 1690 schlechterdings verboten. Auch wenn ein Fest de praecepto mit der Pflicht, die heilige Messe zu hören, auf den Charsamstag fällt, darf eine Privatmesse nicht gelesen werden ohne specielles Indult (S. R. C. 10. Jan. 1693; 31. Jun. 1821); die Gläubigen müssen alsdann, soviel sie im Stande sind, der einen feierlichen Messe beiwohnen. Nur das Fest Mariä Verkündigung wird, wenn es auf den Charsamstag fällt, sowohl für die Feier in foro als in choro auf den Montag nach dem weißen Sonntag verlegt. — Die mancherorts schon am Spätabend des Charsamstages stattfindende Auferstehungsfeier (s. d. Art.) gehört nicht zu den eigentlich liturgischen Functionen dieses Tages. Vgl. über die Ostervigil Probst, Kirchl. Disciplin in den ersten drei Jahrh., Tübingen 1873, 286; Linsenmayr, Entwickl. der kirchl. Fastendisciplin, München 1877, 104; Kraus, R.-E. II, 564 f. 569 f. Ueber Sabbatum sanctum resp. Charsamstag vgl. Ed. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus 4, 24 [ed. Antwerp. III, 1737, 405 sqq.]; P. Leodeg. Mayer, Explicatio historica Ceremoniarum, Aug. Vindel. 1743, 272 sqq.; Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1, 212—233; Duchesne, Origines du Culte chrétien, Paris 1889, 240—247.) [Punkes.]

Osterzeit, s. Oesterliche Zeit.

Ostgoten, s. Goten V, 852 u. 858 ff.

Ostiariat, die erste der niederen Weihen (ordines minores), wird als eigener Ordo neben den übrigen Weihestufen, welche zum Priesterthum führen (s. d. Art. Ordo, ob. 1031 f.), zuerst in einem Briefe des Papstes Cornelius vom Jahre 251 erwähnt (Euseb. H. E. 6, 43, 12); dasselbe ist mit den übrigen niederen Weihen wahrscheinlich von Papst Fabian (236—251) eingeführt (s. d. Art. Akoluthen I, 383). Nach den vor dem Ende des 6. Jahrhunderts abgefaßten, angeblich auf der vierten Synode von Carthago (im J. 398) erlassenen Canones (bei Denzinger, Enchiridion n. 57) wurden zur Ertheilung dieser Weihe dem Candidaten vom Bischof die Schlüssel der Kirche mit den Worten eingehändigt: Sic age, quasi redditurus Deo rationem pro his rebus, quae his clavibus recluduntur. Die Uebergabe der Schlüssel und die sie begleitenden Worte sind im römischen Pontificale beibehalten. Der Weiheact wird, wie die Ertheilung der übrigen Weihen, mit einer Unterweisung über die Obliegenheiten des Ostiarius eingeleitet und mit einem Gebete für den Ordinirten geschlossen. Als Obliegenheiten zählt das Pontificale auf: percutere cymbalum et campanam, aperire ecclesiam et sacrarium, et librum aperire ei, qui praedicat; denselben entsprechen die Anforderungen, welche die Monition an den Ostiarius stellt: Treue, Pünktlichkeit und Wachsamkeit, sowie erbaulicher Wandel. Seines Amtes ist neben der Obhut über das Kirchengebäude die Sorge, daß dasselbe rechtzeitig geöffnet und geschlossen und die Zeit des Gottesdienstes angekündigt werde, sowie daß nur solche am Gottesdienst theilnehmen, welche hierzu berechtigt sind. Das Ostiariat wird am gesetzlichen Weihetermin in der Messe des Quatembersamstags unmittelbar nach der ersten Lection, an anderen Tagen aber mit den übrigen niederen Weihen nach dem Kyrie ertheilt. — Nach J. Goar (Euchologium, ed. 2, Venet. 1730, 198) hatten auch die Griechen vor dem Schisma das Ostiariat als Weihestufe. In der Kirche von Constantinopel, deren Officialen Goar (l. c. 222 sqq.; vgl. 240, nota 49) nach Leo Allatius aufführt, hatten die ὀστιάριοι den Bischofsstab zu tragen. Unter den Orientalen haben einzig die Armenier, deren niedere Weihen ihrer Zahl und Reihenfolge nach denen der lateinischen Kirche entsprechen, eine Weihe des Ostiariates; die Weiheformel stimmt fast wörtlich mit der des römischen Pontificale überein (s. bei Denzinger, Ritus oriental. II, Wirceb. 1854, 278). [K. Schrod.]

Ostiensis (Hostiensis). 1. Beiname des Canonisten Heinrich de Segusio (s. d. Art.). — 2. Beiname des Leo Marsicanus, eines der ausgezeichnetsten Mönche von Monte Cassino, welcher sich besonders durch Abfassung einer Chronik seines Klosters einen Namen erworben hat. Später war er Cardinalbischof von Ostia (1101—1115). Leo stammte aus dem Geschlecht der Marsicaner Grafen und trat unter Abt Desiderius (später Papst Victor III.; s. d. Art.) in's Kloster ein. Weil ihn der Abt so hoch geschätzt hatte, wurde

Leo nach dessen Tode der ehrenvolle Auftrag, eine Lebensbeschreibung seines Gönners zu verfassen; allein seine Stellung als Bibliothekar und Archivar des Klosters brachte ihm so viel andere Arbeit, daß er nicht dazu kam, die Biographie auszuführen. Nach dem Jahre 1098 aber begann er seine Chronik des Klosters Monte Cassino abzufassen, und er setzte auch als Bischof von Ostia, wie es scheint, die Arbeit fort; doch führte er sie bloß bis zum Jahre 1075 weiter. Eine Fortsetzung derselben, aber von weit geringerem Werthe, schrieb Petrus Diaconus (s. d. Art.). Leo's Chronik ist sehr sorgfältig gearbeitet, wie die Controle durch Vergleichung mit den von ihm benutzten, noch vorhandenen Urkunden zeigt. Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 236) meint, daß es kaum eine andere Klostergeschichte gebe, welche mit gleicher Kunst und Sorgfalt gearbeitet ist. Die Chronik ist öfter separat und mit der Fortsetzung des Petrus Diaconus gedruckt (Venedig 1513, Neapel 1616, Paris 1668 und sonst). Muratori hat sie in den Rer. Ital. Scriptt. IV, Mediolani 1723, 153 sqq. abgedruckt. In den Mon. Germ. hist. Scriptt. VII, 551 sqq. und danach bei Migne, PP. lat. CLXXIII, 439 sqq., steht das Werk mit Einleitung und Noten (von Wattenbach edirt). Einige andere Schriften Leo's s. bei Migne, PP. lat. CLXXIII, 989 sqq. (Vgl. noch Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XIII, 2ᵉ éd., 497 s., und die andere bei Chevalier, Rép. s. v. Léon de Marsico verzeichnete Lit.) [A. Esser.]

Ostindische Inseln, s. Indien VI, 663 u. 689 ff.

Oswald, der hl., ein König in England und Hauptverbreiter des Christenthums daselbst, war 604 oder 605 als Sohn des heidnischen Königs Ethelfrith (Aedilberet) von Nordhumbrien geboren. Da sein Vater 616 im Kampfe gegen die Briten fiel, mußte der heidnisch erzogene Prinz mit seinen Brüdern nach Schottland fliehen, weil der Thron seines Vaters von einem Prätendenten Edwin eingenommen war. In Schottland ward Oswald mit zwölf Genossen von den Mönchen zu Jona für das Christenthum gewonnen und getauft. Nach Edwins Tode übernahm Oswalds Vetter Osric die Herrschaft von Deiri und sein ältester Bruder Eanfrith die von Bernicien. Beide wurden wieder Heiden und fielen 634 vor dem Bretonenfürsten Ceadwalla. Nun kam Oswald, sammelte ein kleines Christenheer und errichtete da, wo er Ceadwalla's und seines Heeres ansichtig wurde, mit eigenen Händen ein hölzernes Kreuz. Im Vertrauen auf den Gekreuzigten begann er dann die Schlacht, und es gelang ihm, die für unüberwindlich gehaltene Macht der Bretonen in die Flucht zu schlagen. So gewann er die Herrschaft über ganz Nordhumbrien und damit überwiegenden Einfluß in der gesammten Heptarchie. Diesen benutzte er zur Ausbreitung des Christenthums in England. Eine seiner ersten Regierungshandlungen war, die Mönche auf Jona um einen Missionar für Nordhumbrien zu bitten. Nachdem sie zuerst eine ungeeignete Persönlichkeit geschickt, kam 635 der Mönch Aidan und erhielt von Oswald die kleine Insel Lindisfarne zum Eigenthum. Der König und er waren gleich energisch und gleich begeistert für das Christenthum, und ihren vereinten Bemühungen gelang es, das ganze Volk Nordhumbriens für das Christenthum zu gewinnen. Wenn Aidan predigte, pflegte der König ihm als Dolmetscher zu dienen, indem er dessen nicht Allen gleich verständliche Worte in der Landessprache wiederholte. Bald ward es nöthig, zahlreiche Ordensleute aus Schottland nachkommen zu lassen; Aidan ward zum Bischof geweiht, und allenthalben erhoben sich christliche Kirchen. Zur Befestigung des Christenthums trug besonders auch das Beispiel des Königs, namentlich seine unerschöpfliche Milde, bei. Als er einst am Osterfeste den Bischof bei sich zu Gaste hatte und während des Mahles sich eine Menge Armer einfand, um Almosen zu begehren, ließ er denselben nicht nur alles, was auf dem Tisch war, reichen, sondern ließ auch eine große silberne Schüssel, auf welcher die Speisen gebracht worden, in Stücke brechen und unter die Armen vertheilen. Da ergriff Aidan gerührt die Hand des Königs und rief: Nunquam inveterascat haec manus! — ein Wunsch, der buchstäblich in Erfüllung ging. Auch nach Wessex brachte Oswald das Christenthum, indem er sich mit einer Tochter des dortigen Königs Kynigils verlobte und seinen künftigen Schwiegervater bewog, sich taufen zu lassen; er selbst stand 635 als Pathe bei der Taufe zu Dorchester, und auf seine Verwendung stiftete Kynigils das erste Bisthum in Wessex. Oswald fiel am 5. August 642 auf dem Maserfeld im Kampf gegen Penda, den Fürsten der heidnischen Mercier. Dieser ließ dem Gefallenen Kopf und Hände abhauen und frei an Pfähle stecken, allein die Christen wußten sich wieder in den Besitz dieser Reliquien zu setzen. Der Leib des Heiligen ward erst nach Bardney, dann nach Gloucester gebracht und zu Anfang des 12. Jahrhunderts in einem kostbaren Schrein niedergelegt. Das Haupt kam nach Lindisfarne; bei der dänischen Invasion legten die dortigen Ordensleute es in den Schrein von Oswalds großem Verehrer, dem hl. Cuthbert, und retteten es mit diesem. Seitdem wird der hl. Cuthbert immer mit Oswalds Haupt in der Hand abgebildet. Letzteres fand sich sowohl bei der Translation des Heiligen 1104 als bei der letzten Oeffnung des Schreins 1827 noch vor. Die mildthätige rechte Hand Oswalds wurde nach seiner ehemaligen Residenz Bamborough gebracht, in Silber gefaßt und in hohen Ehren gehalten; noch im 12. Jahrhundert war sie unverwest (vgl. Reginaldi Vita S. Oswaldi regis et martyris 43 sqq., bei Th. Arnold, Simeonis monachi Opp. omnia I, London 1882, 368 sqq.). Nach seinem Tode blieb Oswald durch unzählige Wunder ein ebenso großer

Wohlthäter seines Volkes, wie er im Leben gewesen war. (Vgl. Bedae Hist. Eccl. 2, 5 sq. 3, 1 sqq.; AA. SS. Boll., Aug. II, 83 sq.)

Die Persönlichkeit dieses heiligen Mannes trägt alle diejenigen Eigenschaften an sich, durch welche sie dem deutschen Geist sympathisch werden mußte: er war ein streitbarer Held, ein demüthiger Christ und ein unerschöpflich freigebiger Wohlthäter. Daher ward es den britischen Glaubensboten leicht, die hohe Verehrung, welche sie zu dem Heiligen trugen, auch den neubekehrten Germanen einzupflanzen. In Deutschland ward St. Oswald schon seit Einführung des Christenthums verehrt, zuerst in Nieder- und Mitteldeutschland. Schon im J. 789 erhielt das Kloster Herford in Westphalen „des hl. Oswaldi Heiligthum". Von dort verbreitete sich seine Verehrung, wie die vielen Ortsnamen „St. Oswald" zeigen, nach Bayern und Oesterreich, nach Chur und Solothurn, und in Zug wird er als Stadtpatron verehrt. Noch berühmter ist der hl. Oswald in der deutschen Dichtung des Mittelalters geworden. Nachdem schon in den lateinischen Bearbeitungen seines Lebens die knappen geschichtlichen Angaben über ihn mannigfach ausgeschmückt worden, wurden dieselben in deutschen Gedichten um eine Menge poetischer und legendenhafter Züge bereichert, und so ward St. Oswalds Legende ein vielgelesenes Volksbuch. (Vgl. die Literatur bei P. Piper, Die Spielmannsdichtung I, Berlin und Stuttgart s. a. [1887], 146 ff. Dazu S. Schultze, Die Entwicklung der deutschen Oswaldlegende, Halle 1888 [Diss.].) [Kaulen.]

Otaheiti, s. Oceanien, ob. 658.

Otfrid von Weißenburg, aus fränkischem Stamm etwa 790 geboren, wurde in Fulda noch unter Rabanus Maurus gebildet und vermuthlich dort schon mit den späteren St. Galler Mönchen Hartmut und Werinbert bekannt. In einem lateinischen Gedicht wird er als ausgezeichneter Lehrer der Klosterschule von Leukopolis gepriesen; als solcher starb er auch zu Weißenburg um 875. In einigen Urkunden des Klosters nennt er sich als Schreiber derselben. Trithemius führt in seinem Catalog. vir. illustr. verschiedene Werke von ihm an, doch ist hier eine Verwechslung möglich. Auf uns ist jedenfalls nur ein einziges gekommen, nämlich der Liber Evangeliorum Domini gratia theotisce conscriptus, früher auch „der Krist" genannt. Einige hochangesehene Brüder, wahrscheinlich Hartmut und Werinbert, sowie eine hochehrwürdige Frau Namens Judith bestimmten ihn, die evangelische Dichtung deutsch zu behandeln und so die Producte allzu weltlicher Volkspoesie bei den Gläubigen zu verdrängen. Otfrid wollte dabei auch den Franken in ihrer Sprache ein nationales Dichtwerk schaffen, welches den epischen Dichtungen anderer Völker gegenübergestellt werden könnte und sie überträfe, indem es den würdigsten aller Stoffe, Christi Worte und Thaten, darstellte. So wollte er die ruhmvollen Leistungen der Franken auf allen anderen Lebensgebieten ergänzen und die ihm verliehenen Fähigkeiten zu einem Gott wohlgefälligen Werke anwenden. Obwohl er sich gewiß an Virgil, Ovid und Lucan, sowie an Juvencus, Arator und Prudentius herangebildet hatte, so war er doch auch mit Versuchen in deutschen Versen kirchlichen Inhaltes, welche in der karolingischen Zeit öfter angestellt wurden, bekannt geworden. Ueber solche Anfänge aber ging Otfrid hinaus, zuerst, indem er sich zur Conception eines großen, in sich zusammenhängenden Werkes begeisterte, und dann, indem er den alliterirenden Vers, der ihm nach deutlichen Spuren nicht ungeläufig war, aufgab und mit allmälig wachsender Kunstfertigkeit den Reim anwandte, der nach seinem Vorgange in der deutschen Dichtung bis heute vorherrschend geblieben ist. Die Ausführung seines Gedankens war nicht so leicht, als sie jetzt erscheinen mag. Schon die Wiedergabe der deutschen Laute machte Schwierigkeiten und erforderte die unausgesetzte Aufmerksamkeit des Dichters. Noch schwerer war es, den überlieferten religiösen Stoff in deutschen Ausdruck zu kleiden, zumal da der Dichter sich seine Aufgabe nicht leicht machte, denn er beschränkte sich nicht auf schlichte Erzählung, sondern bereicherte die Darstellung, der Gelehrsamkeit und der Predigtweise seiner Zeit entsprechend, in moraliter und spiritaliter überschriebenen Abschnitten durch moralische Betrachtung und allegorische Deutung des Erzählten. Zur Erfüllung einer solchen Aufgabe war Otfrid durch hohe wissenschaftliche Bildung vorbereitet; mit Recht nennt ihn Trithemius (Catal. scriptt. eccl. ed. 1531, fol. 59 a) in divinis scripturis eruditissimus. Mit Unrecht ist in neuerer Zeit Otfrids hohe dichterische Begabung verkannt und dem Verfasser des sächsischen Heliand gegenüber herabgesetzt worden; den großartig erfaßten und verständnißvoll erweiterten Stoff hat er auch klassisch darzustellen verstanden. Er weiß anziehend zu erzählen, oft mit viel Gemüth und Herzlichkeit; in Auffassung und Sprache neigt er zum Sanften, Weichen; für die Gemüthsstimmung der Personen und für die Motive ihrer Handlungsweise zeigt er feines psychologisches Verständniß; die Wechselrede erhebt sich zu dramatischer Lebendigkeit bei ihm. Als Sprachdenkmal wie als Markstein in der Entwicklung der deutschen Dichtkunst ist das Werk Otfrids von höchster Bedeutung. Ueber die Herstellung des kunstreichen Gedichtes waren wohl 18 Jahre verflossen; denn nachdem das Gedicht 850 begonnen worden, setzt die Widmung Zustände voraus, welche erst 868 (oder 865?) vorhanden waren. Die Dichtung ist in drei vollständigen Handschriften und in Bruchstücken einer vierten erhalten; die schöne Handschrift zu Wien ist von Otfrids eigener Hand durchcorrigirt. (P. Piper, Otfrids Evangelienbuch, 2. Aufl. Freiburg und Tübingen 1884, und: Otfrids Evangelienbuch, 2 Bde. [größere Ausgabe mit Text, Wörterbuch, Grammatik rc.], 2. Ausg., Freiburg u. Tübingen 1882—1884, bringt in der

Einleitung mit biographischen Notizen die sehr reichhaltige Bibliographie. Vgl. auch Piper, Die älteste deutsche Literatur, Berlin und Stuttgart s. a. [1884]; J. Kelle, Otfrids von Weißenburg Evangelienbuch, 3 Bde. [Text, Einleitung, Grammatik, Metrik, Glossar], Regensb. 1856—1881; Edm. Behringer, Krist und Heliand, Berlin 1870; H. Fertsch, Otfrid, der Weißenburger Mönch, Weißenb. 1874; O. Erdmann, Otfrids Evangelienbuch, herausgegeben und erklärt, Halle a. d. S. 1882; Ders., Textesabdruck, ebd. 1882; Lobstein, Die Abtei und Stadt Weißenburg in Elsaß, Straßb. 1882.) [O. Pfülf S. J.]

Othilia, s. Odilia.

Othlo (Otloh) von St. Emmeram, O. S. B., kann wegen einiger Schriften erbaulichen Inhalts zu den Mystikern des Mittelalters gerechnet werden, ist aber wichtiger als Verfasser einer Lebensbeschreibung des hl. Wolfgang. Er war geboren in der Diöcese Freising um 1013, kam als Knabe nach Tegernsee, wo er sich bald als Bücherabschreiber hervorthat, und später nach Hersfeld. Durch Bischof Meginhard von Würzburg wurde er in diese Stadt berufen, ging aber 1032 nach St. Emmeram in's Kloster und stand dort längere Zeit der Klosterschule vor. Allein im J. 1062 wich er vor den Bedrückungen, welche Bischof Otto von Regensburg gegen das Kloster ausübte, und begab sich nach Fulda. Nach St. Emmeram kehrte er erst 1067 zurück, nachdem er in der Zwischenzeit sich noch einige Zeit in Amorbach aufgehalten hatte. Er starb 1072 oder 1073. Die schon oben erwähnte Vita S. Wolfkangi (in den Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 521 sqq. und bei Migne, PP. lat. CXLVI, 389 sqq.) verfaßte er auf Bitten seiner Mitmönche und benutzte dabei zwei ältere Lebensbeschreibungen und Traditionen über diesen Heiligen. Der Aufenthalt zu Fulda, wo er mehrere Briefe des hl. Bonifatius auffand, veranlaßte ihn, eine neue, gefälligere Biographie desselben anzufertigen (s. Migne, PP. lat. LXXXIX, 633 sqq.); ebenso kann er als Verfasser mehrerer andern Heiligenleben gelten. Von Othlo's Schriften mystischer Richtung sollen zuerst erwähnt sein der Liber de temptationibus cujusdam monachi, auch Liber de suis tentationibus betitelt, und Liber Visionum (bei Migne, PP. lat. CXLVI, 29 sqq. et 341 sqq.; auszugsweise auch Mon. Germ. hist. Scriptt. XI, 376 sqq.). Er spricht im ersten von seinen eigenen Versuchungen und den Mitteln, die er zu ihrer Bekämpfung angewendet habe; im zweiten gibt er eine Reihe von Visionen, welche er selbst oder Andere erlebt, zur Bekräftigung der von ihm in andern Werken gelehrten Wahrheiten. Nach seinen eigenen Angaben im Liber de temptation. (Migne l. c. 51 sqq.) hat Othlo noch außer einem Dialogus de tribus quaestionibus ein Werk De spiritali doctrina, ein Buch De cursu spirituali, einen Sermo metricus ad clericos specialiter dictus und einiges Andere verfaßt. Es existirt noch zu München von seiner eigenen Hand aufgezeichnet ein deutsches Gebet Othlo's in bayrischem Dialekt, welches in derselben Handschrift auch lateinisch vorhanden ist (s. dasselbe bei Migne, PP. lat. CXLVI, 427 sqq. et 429 sqq.). In demselben legt er unter Anrufung einer großen Anzahl von Heiligen Fürbitte für alle ein, die ihm nahe oder ferne stehen, die ihm Gutes oder Uebles gethan, für Geistliche und Laien, für Lebende und Todte, zuletzt für sich selber (vgl. auch Zeitschr. für deutsche Philologie XV, 1883, 84 ff.; Zeitschr. für deutsches Alterthum XXX, 1886, 82 ff.). Migne (PP. lat. CXLVI, 27 sqq., vgl. ibid. CXXII, p. XIV sqq.) gibt Othlo's sämmtliche Schriften, welche von Mabillon, Pez und in den Mon. Germ. edirt waren. (Vgl. Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés, XIII, 2e éd. 277 ss.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 65 ff.; in beiden und bei Chevalier, Rép. s. v., weitere Literaturangaben.) [A. Esser.]

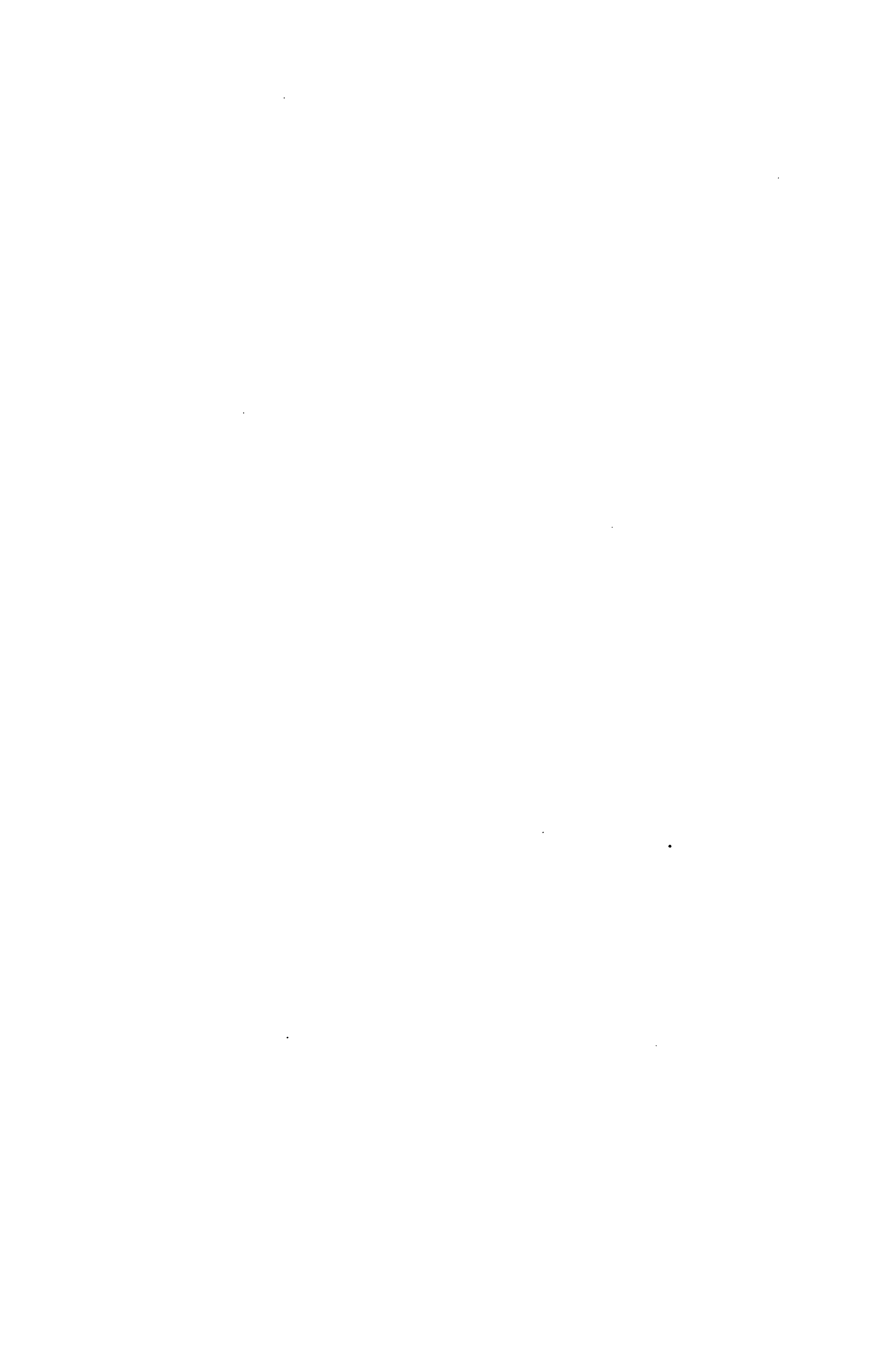
Othmar, der hl. (bis in's 9. Jahrhundert Audemarus oder Automarus genannt), der Wiederhersteller oder zweite Gründer des Klosters St. Gallen (s. d. Art.), war alamannischer Abkunft und aus gräflichem Geschlechte entsprossen. Er wurde an der Domschule zu Chur gebildet und daselbst zum Priester geweiht, und stand dann mit großer Auszeichnung der Kirche des hl. Florinus zu Ramüntsch in Bünden, dem Gebiet des Grafen Victor von Chur-Rätien, vor, bis ihn Karl Martell auf Betreiben des Grafen Waldram von Thurgau im J. 720 zum Abt des Klosters St. Gallen (custos S. Gallunis) ernannte und Bischof Boso ihn bestätigte. Durch äußere Bedrückungen war das Kloster sehr herabgekommen. Kaum hatte aber Othmar die weltliche Priesterkleidung mit der klösterlichen vertauscht, so brachte er mit kräftiger Hand die Verwaltung der Güter, die Disciplin und das ganze Kloster in die gehörige Ordnung. Sein heiliges Beispiel zog in wenigen Jahren viele Brüder herbei, welche unter seiner Leitung sich einem vollkommenen Leben widmen wollten. Manche derselben schenkten ihre Besitzungen dem Kloster, so daß dessen Besitzstand sehr erweitert wurde. Wie ein tüchtiger Abt, so war Othmar auch ein frommer, demüthiger und mildthätiger Ordensmann, der viel betete, wachte und fastete, die freiwillige Armuth liebte und die irdischen Ehren nach Möglichkeit floh. Deshalb pflegte er, wenn er in Klosterangelegenheiten verreisen mußte, stets auf einem unansehnlichen Esel zu reiten. Im Almosengeben kam ihm niemand zuvor. Oft kehrte er ohne die Tunica, die er einem Armen geschenkt, in der bloßen Cappa nach Hause zurück. Nicht weit vom Kloster außerhalb der für die Armen errichteten Mansionen, erbaute er auch für Kranke ein Spital und bediente dort oft selbst die Unglücklichen. Auch an dem wissenschaftlichen Aufschwung, welchen St. Gallen damals nahm, hat er sicher gewiß Antheil, wenn schon sich nicht entscheiden läßt, [illegible]

unter seiner Leitung das Glossarium über die heilige Schrift mit eingeschriebener deutscher Uebersetzung begonnen wurde. Die Klostergüter hatte er besonders gegen die Raubsucht der Gaugrafen Warinus und Ruodhart zu vertheidigen, deren Nachsucht er unterliegen sollte. Vergebens hatte König Pipin den Streit bereits zu Gunsten des hl. Othmar entschieden; im Einverständniß mit dem Bischof Sidonius von Konstanz nahm ihn Graf Warinus gefangen. Vor das Gericht des Bischofs gestellt, wurde der Heilige des Ehebruchs angeklagt; für ein falsches Zeugniß wider ihn konnte jedoch einzig Lambert, ein ungerathener Mönch, gewonnen werden. Lange schwieg Othmar im Bewußtsein seiner Unschuld; von allen Seiten zur Verantwortung aufgefordert, sprach er endlich die wenigen Worte: „Wohl bekenne ich, daß ich in Vielem schwer gesündigt habe; wegen dieses Verbrechens aber rufe ich feierlich Gott, den Kenner meines Innersten, zum Zeugen meiner Unschuld an.“ Nichtsdestoweniger wurde er für schuldig erklärt und zu ewigem Gefängniß verurtheilt. Er wurde zuerst auf das Schloß Bodmann am Bodensee abgeführt, bald nachher aber auf Verwendung des Gutsbesitzers Gozbert von Eschenz auf die Insel Werd bei Stein am Rhein gebracht. Er wurde sogar durch Entziehung der Nahrung gepeinigt, so daß nur ein treuer Klosterbruder, Perathgoz, durch heimlich zugeführte Speisen ihn am Leben erhielt. Im Gefängnisse heiligte Othmar seine noch übrigen Lebenstage durch unablässige geistliche Uebungen und starb nach halbjähriger Haft am 16. November 759, nachdem er 68 Jahre gelebt und 40 Jahre ruhmvoll dem Kloster vorgestanden. Als ein Verurtheilter wurde er nach damaliger Sitte in seinem Gefängnisse begraben. In kurzer Zeit brach das Strafgericht Gottes über seine Bedrücker herein. Der unwürdige Bischof Sidonius starb ein Jahr nach dem Heiligen fast plötzlich an Dysenterie (Gewissensbissen?). Der treulose Mönch Lambert aber ward an allen Gliedern gelähmt, kehrte in sich, gestand sein falsches Zeugniß ein und entdeckte die gegen den Heiligen ersonnene Verleumdung in allen ihren Theilen. Daraufhin wurde der Leichnam des hl. Othmar von den Brüdern aus dem Grabe auf der Rheininsel erhoben (769). Sie fanden ihn noch unversehrt, fuhren mit ihm zu Schiff unter einem großen Sturme über den Bodensee und landeten glücklich zu Steinach, von wo aus er in feierlichem Zuge nach St. Gallen übertragen und in der St. Peterskapelle beigesetzt wurde. Wunder und Zeichen, besonders Gnadenerweisungen für Kranke, verherrlichten sein Grab, und schon nach 104 Jahren ward Othmar von Salomon I., Bischof von Konstanz, und später auch vom Papste, heilig gesprochen. Die authentischen Reliquien werden noch in der Domkirche zu St. Gallen aufbewahrt. Ueber seinem früheren Grabe zu Werd befindet sich eine Wallfahrtskapelle, in welcher der Pfarrer von Eschenz zuweilen Gottesdienst hält, und deren Altar die folgende (lateinische) Inschrift trägt: „Lobet den Herrn im hl. Othmar, dessen heilige Ueberreste hier einst begraben, zehn Jahre nach seinem Tode aber in das Kloster St. Gallen übertragen wurden, im Jahre 770.“ Das Leben des hl. Othmar setzte etwa hundert Jahre nach seinem Hinscheiden Abt Gozbert aus erhaltenen Bruchstücken zusammen (abgedruckt in den Mon. Germ. hist. Scriptt. II, 41—47 in der allein erhaltenen Ueberarbeitung durch Abt Walafrid von Reichenau; desgl. in den [St. Galler] Mittheilungen zur Vaterl. Gesch. XII [1870], 94 ff.). Die bei der Uebertragung des Leichnams geschehenen Wunder schildert Iso von St. Gallen (Ysonis de miraculis S. Othmari ll. 2, in den Mon. Germ. l. c. 47 sqq. und Mittheilungen a. a. O. 114 ff. [im Auszug]). (Vgl. die in den Artt. St. Gallen und St. Gallus citirten Werke über die St. Gallener Klostergeschichte; weitere Literatur bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.) [(Greith) Neher.]

Othoniel (עָתְנִיאֵל, Γοθονιήλ), der erste der im Buche der Richter gepriesenen Retter Israels aus fremder Bedrückung, wird (Jos. 15, 17. Richt. 3, 9) ein Sohn Cenez' und jüngerer Bruder Calebs genannt. Nimmt man den Ausdruck „Bruder“ wörtlich, so würde Cenez nicht der wirkliche Vater, sondern der Stammvater des Othoniel sein, da Calebs Vater sonst immer Jephone genannt wird (vgl. d. Art. Caleb). Als Caleb noch zu Josue's Zeit den südlichen Theil Palästina's zu erobern hatte, und nach Unterwerfung von Hebron gegen Dabir zog, versprach er demjenigen, der die Stadt erobern würde, seine Tochter Axa zur Frau. Da eroberte Othoniel die Stadt, und Caleb hielt sein Versprechen (Jos. 15, 15—19. Richt. 1, 11—15). Später, nach Josue's Tod, geriethen die Israeliten bald in die Dienstbarkeit des mesopotamischen Königs Chusan Rasathaim (s. d. Art.), und als sie acht Jahre lang in derselben geschmachtet hatten, befreite sie Othoniel (Richt. 3, 7—11). Darauf folgte für die Israeliten eine 40jährige Friedenszeit. Wie lange diese That Othoniels nach der vorerwähnten stattgefunden, und wann er gestorben ist, läßt sich nicht angeben. [Welte.]

Otranto, Stadt und Kirchenprovinz in Unteritalien an der Ostküste Calabriens. Die alterthümliche, an der nach ihr benannten Meerenge gelegene Stadt mit 4000 Einwohnern hat außer andern Kirchen eine sehenswerthe Cathedrale aus dem 11. Jahrhundert mit antikem Zodiacus und vier ehemalige Klöster. Das sehr alte Hydruntum oder Hydrus, auch Odrontum, war römische Colonie und Municipium und lange Zeit eine nicht unbedeutende Stadt, hatte im Mittelalter sogar eine höhere Schule der Juden, welche in großer Blüte stand und selbst den Babyloniern bekannt war. Sein Glanz erbleichte aber um das Jahr 1480. Die Türken, welche damals unter Mohammed II. mit einer zahlreichen Flotte die rhodischen Ritter auf ihrer Insel angreifen wollten,

jedoch mit großem Verluste abziehen mußten, ließen nämlich ihre Rache an der Stadt Otranto aus. Als sie dieselbe nach 17tägiger Belagerung im Sturm genommen, wütheten sie darin auf schreckliche Weise und mordeten alles, was ihnen in die Hände fiel. Der greise Erzbischof Stephan Pendinelli (1451—1480), welcher sein Volk in priesterlicher Kleidung und mit dem Kreuzbilde in der Hand zur Standhaftigkeit im christlichen Glauben ermunterte, wurde mit einer Holzsäge mitten entzweigesägt (1. August 1480). Mehr als 800 Personen, die im ersten Blutbade verschont blieben, wurden entblößt aus der Stadt hinausgeführt und in einem kleinen Thale sämmtlich erdrosselt, nachdem sie, nach dem Beispiele der ersten Christen, feierlich betheuert hatten, tausendmal lieber sterben als ihren Glauben verläugnen zu wollen. Seitdem heißt dieser Ort das Thal der Martyrer. Herzog Alfons von Calabrien, der mit diesem alten päpstlichen Patrimonium belehnt war, entriß die Stadt bald wieder den Türken und erbaute und bevölkerte sie wieder; ihre frühere Blüte konnte sie aber bis heute nicht mehr erreichen. Bei der Zerstörung Otranto's durch die Türken gingen die wichtigsten Denkmäler zu Grunde, aus denen die genaue Entstehungszeit dieses Bischofs- wie Metropolitansitzes ermittelt werden könnte. Daß Schüler des hl. Petrus, wie die Tradition lautet, nach Otranto gekommen, den Glauben verkündigt und einen Bischof eingesetzt haben, ist nicht unwahrscheinlich. Der erste bekannte Bischof, Benedictus, erscheint am Krankenlager des hl. Paulinus von Nola im J. 431; ein zweiter, Petrus, wird 596 von Gregor d. Gr. erwähnt, ein Bischof Sabinus um 599, Petrus II. um 601 und Andreas 649. — Zur Metropole wurde Otranto von zwei Seiten und zu verschiedenen Zeiten erhoben, das eine Mal vom griechischen Patriarchen, da diese Gegenden als Großgriechenland längere Zeit unter den byzantinischen Kaisern standen, das andere Mal vom römischen Papste. Wann jedoch und von wem die Erhebung im erstern Falle erfolgte, ist ungewiß. Nach Paulus Diaconus und Anderen geschah es unter dem Patriarchen Polyeuctus (956—970), vielleicht jedoch schon unter Kaiser Leo dem Isaurier (717—741); sicher ist, daß Otranto bereits um das Jahr 879 (s. Mansi XVII, 373) einen Erzbischof hatte. Jedenfalls war auch der Bischof von Otranto schon zur Zeit des Patriarchen Polyeuctus Metropolit, weil er nach Luitprand von Cremona, wenn man diesem wenig zuverlässigen Chronisten Glauben schenken darf, von diesem Patriarchen die Vollmacht erhielt, die Bischöfe von Acerenza, Tursi, Gravina und Matera in Apulien zu ordiniren. Luitprand setzt hinzu, derselbe Patriarch habe dem Bischof von Otranto anbefohlen, nicht zu gestatten, daß in ganz Apulien der Gottesdienst lateinisch gehalten werde, im Gegentheil darauf hinzuwirken, daß er nach griechischem Ritus und in griechischer Sprache stattfinde (vgl. Damberger, Synchron. Gesch. V, Regensb. 1852, 97). Einige Zeit nach der Vertreibung der Griechen aus Italien unterschrieb sich auf einer Synode, welche Papst Alexander II. im J. 1068 zu Salerno hielt, Hugo von Otranto als Hydruntinus Archiepiscopus. Dieß würde weder Hugo sich erlaubt noch der Papst gestattet haben, wäre nicht von Seiten früherer Päpste dem Bischof von Otranto die erzbischöfliche Würde verliehen oder, was wahrscheinlicher ist, die vom griechischen Patriarchen verliehene bestätigt worden. Nach Einigen soll übrigens erst Papst Urban II., als er selbst die Einweihung der Cathedrale zu Otranto vollzog (1088), diesen Sitz zur Metropole erhoben (vielleicht die frühere Erhebung abermals bestätigt) haben. Wiltsch (Kirchl. Geogr. u. Statistik II. Berlin 1846, 176) meint freilich, alles, was die Historiker über einen erzbischöflichen Sitz zu Otranto im 11. Jahrhundert zu erzählen wissen, scheine nur wenig Glauben zu verdienen. Ein bestimmter Zeitpunkt für die Gründung eines Erzbisthums daselbst könne allerdings ebenso wenig wie bei den andern unteritalienischen Erzbisthümern bezeichnet werden, und erst das Generalconcil von Vienne im J. 1311 gewähre auch hier die früheste sichere Auskunft darüber. — Als Suffragane waren dieser Metropole folgende Bisthümer unterstellt: Castrensis, Gallipolitanus, Liciensis, Ugentinus, Leucensis. Von diesen sind eingegangen Castro und Alessano. Castro, ursprünglich Arx oder Castrum Minervae, Minervium, einige Stunden südlich von Otranto, soll schon im 4. Jahrhundert Bisthum geworden sein. Die ununterbrochene Reihe der Bischöfe beginnt aber erst 1179 (vgl. Gams, Series Epp. 873). Im Jahre 1818 wurde dieses Bisthum, dessen Oberhirten Herren der königlichen Burg Mar[illegible] waren, mit dem Metropolitansprengel vereinigt. An der Cathedrale Annuntiat. B. M. V., deren Capitel früher aus 2 Dignitäten, Archidiakon und Archipresbyter, aus 6 Canonikern und einigen Clerikern bestand, wurde auch nach der Aufhebung des Bisthums immer noch die Seelsorge ausgeübt; im Jahre 1864 haben aber die Piemontesen die Seelsorge unterdrückt, die Güter der Kirche eingezogen und über Geräthe und Paramente ein Inventar aufgenommen (s. Katholik 1864, II, 123 f.). — Alessano, das alte Alexanum, Alexani Civitas, unweit der Südspitze Apuliens, am Cap S. Maria di Leuca scheint gleichfalls schon in den ersten Zeiten Bischofssitz gewesen zu sein, wie auch die nahe gelegene Stadt, jetzige Dorfschaft Leuca (vgl. Moroni, Diz. XXXVIII, 162). Nachdem Alessano im 11. Jahrhundert zerstört worden war, wurde der Bischofssitz nach Leuca transferirt, und erst nach Wiedererbauung Alessanos nahmen die Bischöfe dort wieder ihren Sitz, nannten sich aber lange Zeit Bischöfe von Alessano und Leuca, bis um 1530 Leuca als Bisthum aufgehoben und mit Alessano vereinigt wurde. Letzteres, nur 12 Ortschaften umfassend, wurde, nachdem es schon seit 19[illegible]



Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Fünfundneunzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1895.

Herder'sche Verlagshandlung.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

95

keinen Bischof mehr gehabt, im Jahre 1818 mit Ugento unirt (vgl. Gams, Ser. Epp. 846). Heute unterstehen der Metropole Otranto nur mehr drei Suffraganate. Davon ist Gallipoli (Gallipolis, Callipolis, auch Anxa, und bei Mela Urbs Craga oder Graga), eine befestigte Stadt auf einer Felseninsel an der südwestlichen Küste, seit Mitte des 6. Jahrhunderts Sitz eines Bischofs, dessen Sprengel nur die drei Pfarreien der Stadt und die nächste Umgebung umfaßt, mit etwa 14 300 Seelen. Das Capitel zählt 6 Dignitäten, 9 Canoniker und 10 Benefiziaten (vgl. Bart. Ravenna, Memorie storiche di Gallipoli, Napoli 1836). — Lecce (das alte Aletium, Letium, Lexium, Lycium) kommt schon in den ältesten Kirchenverzeichnissen unter den bischöflichen Sitzen Calabriens vor; nach der Tradition soll der Hauptpatron der Stadt, der hl. Orontius, vom hl. Vitus von Corinth bekehrt und erster Bischof gewesen sein. Im 6. Jahrhundert wurde mit Lecce das alte Bisthum Lupia, dessen erster Bischof der hl. Donacus im Jahre 173 war, vereinigt (vgl. Moroni XL, 171). Heute zählt dieß Bisthum in 27 Pfarreien 80 400 Diöcesanen und das Domcapitel drei Dignitäten, 26 Canoniker und viele andere Priester und Cleriker. — Ugento (das alte Uxentum, dann Ugentum oder Ungentum) wird schon in den ältesten Notitien unter den Kirchen Calabriens aufgeführt; Baronius (ad a. 592, n. 17) erwähnt auch einen Bischof. Als die Stadt im 8. Jahrhundert von den Saracenen zerstört worden, erlosch dieser Bischofssitz und wurde erst gegen Anfang des 13. Jahrhunderts wiederhergestellt. Seit Alessano damit unirt worden (1818), zählt das Bisthum in 30 Pfarreien etwa 40 500 Seelen; das Capitel hat 2 Dignitäten, 10 Canoniker und 8 Mansionarii nebst anderen Priestern und Clerikern.

Von den Erzbischöfen verdienen erwähnt zu werden: der sehr gelehrte Petrus Antonius de Capua (1536—1579), der bei dem Concil zu Trient glänzte und 1567 ein Provinzialconcil hielt; Marcellus Acquaviva (1586—1606), der von den Päpsten vielfach zu Gesandtschaften verwendet wurde; Didacus Lopez de Andrada (1623 bis 1628), ein durch seine Schriften berühmter Augustiner; Gabriel de Adarso y Santander (1657—1674), ein spanischer Mönch und vorher Hofprediger bei König Philipp IV. Die letzten Erzbischöfe waren: Vincenz Maria Morelli, Theatiner, seit 1792. Nachdem derselbe am 22. August 1812 gestorben, verwaltete Joseph Maria Giovene als Capitularvicar diese Erzdiöcese volle sechs Jahre. Erst am 6. April 1818 konnte wieder als Erzbischof ernannt werden der Alcantariner Andreas Mansi della SS. Trinità (gest. 1. März 1832). Es folgten am 20. Januar 1834 Vincenz Andreas Grande (gest. 13. Februar 1871), am 23. December 1872 Joseph Cajazzo O. S. A. (gest. 1883), am 9. August 1883 Rochus Cocchia O. Cap.; während seiner Abwesenheit als päpstlicher Internuntius in Brasilien verwaltete Dominicus Cocchia, Titularbischof von Tebesta, das Erzbisthum. Seit dem 23. Mai 1887 war Salvator Bruno Bressi O. Cap. Erzbischof, dem am 23. Juni 1890 der gegenwärtige Erzbischof Cajetan Caporali aus der Congregation vom kostbaren Blute folgte. Das Einkommen des Erzbischofs beträgt 3600 Ducaten (Kammertaxe 400 flor. aur.). Das Metropolitancapitel an der Cathedrale Annuntiat. B. M. V. besteht aus vier Dignitäten, 18 Canonikern und 4 Mansionarii nebst anderen Priestern und Clerikern. In 59 Pfarreien (36 Civilgemeinden) zählt der Sprengel 82 200 Seelen. (Vgl. noch Cantelius, Metropolit. urbium hist., Paris. 1685, 422 sqq.; Fr. Mar. d'Aste, Memorabilia Hydruntinae Ecclesiae, Benevent. 1700; Ughelli, Italia sacra VIII, Venetiis 1721, 51 sqq.; Moroni, Diz. L, 61 sgg.; Cappelletti XXI, 297 sgg.; dann auch: J. M. Giovene, Calendaria vetera mss. aliaque monumenta eccl. Apuliae et Japygiae I. [unic.] Neap. 1828.) [Neher.]

Otto I. der Große, deutscher König (936—973) und römischer Kaiser, war der Sohn des ehemaligen Sachsenherzogs und spätern Königs Heinrich I. Dieser war in erster Ehe mit der Wittwe Hathaburg vermählt gewesen, welche nach dem Tode ihres ersten Gemahles den Schleier genommen hatte; deßhalb galt diese Ehe Heinrichs als unrechtmäßig und wurde nach einigen Jahren getrennt. Der dieser Verbindung entsprossene Thankmar kam also bei der Königswahl nicht in Betracht. In zweiter Ehe war Heinrich mit Mathilde (s. d. Art.) vermählt, welche ihre Abstammung auf Widukind zurückführte. Als Heinrich am 2. Juli 936 starb, schwankte die Wahl zwischen dem ältern Sohne Otto, geboren am 22. November 912, und dem acht Jahre jüngern Heinrich, welcher geboren wurde, als sein Vater bereits König war. Dem Wunsch des sterbenden Heinrich entsprechend wurde Otto von den Sachsen gewählt, und die übrigen Stämme traten der Wahl bei, aber sie verstimmte die beiden vorher genannten Brüder. Otto knüpfte an die Sitte der fränkischen Könige an und ließ sich in fränkischer Tracht am 8. August 936 zu Aachen von dem Erzbischof von Mainz als König salben und krönen. Die Erzbischöfe von Köln und Trier assistirten. Beim Krönungsmahl fungirte Giselbert, Herzog von Lothringen, als Kämmerer, Eberhard, Herzog von Franken, als Truchseß, der Schwabenherzog Hermann als Schenk, der Bayernherzog Arnulf als Marschall (s. Widukind 2, 2 [Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 438]). Dort tritt also zum erstenmal die Siebenzahl der späteren Kurfürsten und die Vierzahl der Erzämter zu Tage. Durch die Einholung der kirchlichen Segnung deutete Otto seine ernste Absicht an, der Kirche gerecht werden zu wollen, wenn er auch später in überwallendem autokratischem Gefühle manche Rechte derselben verletzte. Der junge König, gewaltig an Körper

und Willenskraft, nahm die Zügel der Regierung energisch in die Hand. Den Frankenherzog Eberhard, der sich gegen einen sächsischen Dienstmann Bruning selbst Recht verschafft hatte, demüthigte er tief durch eine Geldbuße und dessen Genossen durch die Strafe des Hundetragens; dadurch legte er den Grund zu dem tiefen Groll der Franken gegen die Sachsen. Als der neue Bayernherzog Eberhard dem König die Huldigung verweigerte, wurde er (938) vertrieben, und dem folgenden Herzog ward ein Pfalzgraf an die Seite gesetzt, der alle königlichen Rechte zu wahren hatte. Der Frankenherzog Eberhard verbündete sich mit Thankmar, und dieser erstürmte die Eresburg und verwüstete das Land umher, fiel aber bei der Wiedereroberung der Burg (28. Juli 938). Eberhard erhielt nach längerer Verbannung sein Herzogthum wieder. Trotzdem verband er sich mit Otto's Bruder Heinrich, der nach der Krone strebte, und mit Gisilbert von Lothringen, dem Gemahl seiner Schwester Gerberga; auch König Ludwig von Frankreich sandte Hilfe, und Erzbischof Friedrich von Mainz stand auf Seiten der Verbündeten. Da verschaffte das Treffen bei Andernach (im Herbst 939) Otto einen unerwarteten Vortheil; Eberhard fiel im Kampfe, Gisilbert ertrank auf der Flucht, Friedrich erhielt nach demüthiger Unterwerfung zu Breisach Amnestie. Eine abermalige Verschwörung Heinrichs und des Erzbischofs wurde entdeckt und Heinrich in Ingelheim, Friedrich im Kloster Fulda in Haft gesetzt. Heinrich aber entkam und warf sich Weihnachten 941 zu Frankfurt während des Hochamtes dem König, Verzeihung erflehend, zu Füßen. Otto verzieh abermals, im Gedanken an das in terra pax hominibus und auf die Fürbitte der Mutter, seinem Bruder, der ihm nach Krone und Leben gestrebt (Vita Mathildis reg. [Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 289]). Diese Großmuth bezwang endlich Heinrichs stolzes Herz, und er war fortan Otto's treuester Anhänger (Widukind 2, 36 [l. c. III, 447]). Die Folge dieser Kämpfe um den innern Frieden war eine gänzliche Umgestaltung der Verwaltungsverhältnisse. Das Herzogthum Franken wurde nicht mehr verliehen; der König verwaltete es selbst. Lothringen gab er 944 seinem treuen Genossen, dem Grafen Konrad dem Rothen, und vermählte denselben mit seiner einzigen Tochter Liutgarde. Als Bayern 945 frei wurde, gab er es seinem Bruder Heinrich, der mit der bayrischen Herzogstochter Judith verheiratet war. Otto's Sohn Liudolf, vermählt mit Ida, der Tochter des Schwabenherzogs Hermann, folgte letzterem (gest. 948) im Herzogthum. Sein eigenes Herzogthum Sachsen hatte Otto schon 940 dem treuen Hermann Billung übertragen. Ein vorehelicher Sohn Otto's, Wilhelm, wurde 954 Erzbischof von Mainz, der jüngste Bruder, Bruno, 953 Erzbischof von Köln. So wurde das Königthum eine starke Centralmacht, Otto der Herr der Herzoge, welche fast alle in verwandtschaftlichen Beziehungen zu ihm standen. Gleichzeitig beschäftigten ihn Kämpfe mit den Slaven, den Dänen und Franzosen. Der Ermordung des Böhmenherzogs Wenzel (28. September 935) durch dessen Bruder Boleslaw war eine nationale und heidnische Reaction gefolgt, welcher Otto schließlich durch einen siegreichen Feldzug (950) ein Ende machte. Boleslaw selbst mußte das Christenthum wieder begünstigen, und unter seinem gleichnamigen Sohn Boleslaw II., dem Frommen (967—999), wurde 973 in Prag ein Bisthum errichtet, welches der Metropole Mainz unterstellt wurde. Gegen Nordosten hin wurde das Reich durch neue Marken erweitert: die Nordmark (Altmark), die Ost- oder nordthüringische Mark, die südthüringische Mark und die Mark Meißen. Mit dem Schwert kam das Kreuz, und zur Christianisirung der neugewonnenen Gebiete wurden Bisthümer gegründet: Havelberg (durch Urkunde vom 9. Mai 946), Brandenburg (1. October 949), Posen (968). Durch den Feldzug vom Jahre 947 (?) züchtigte Otto den Dänenkönig Harald Blauzahn und drang bis zum Ottensund in Jütland vor. Friedensbedingung war die freie Verkündigung der christlichen Lehre, und zu diesem Zweck wurden 948 die Bisthümer Schleswig, Ripen und Aarhus gegründet und der Metropole Hamburg unterstellt. Im J. 965 wurde Harald, der seine Unabhängigkeit wieder erkämpfen wollte, abermals geschlagen, und nun gelang es einem deutschen Priester Poppo, denselben für das Christenthum zu gewinnen. Otto wurde der Taufpathe von Haralds Sohne Sven-Otto. In Frankreich wurde König Ludwig (der Ueberseeische), der nach dem Friedensschluß von 939 die Hand der verwittweten Gerberga, der Schwester Otto's, erhalten hatte, von dem mächtigen Herzog von Francien, Hugo dem Weißen, schwer bedrängt und von demselben ein Jahr lang (945—946) gefangen gehalten. Im letztern Jahre kam Otto auf Bitten seiner Schwester, konnte aber nur Reims erobern. Um den Bann, welcher auf einer Synode zu Ingelheim (Juni 948) wegen Auflehnung gegen seinen rechtmäßigen König über Hugo ausgesprochen worden war, kümmerte sich derselbe nicht; erst mit Unterstützung des von Otto gesandten Herzogs Konrad von Lothringen wurde Hugo 950 zur Unterwerfung gebracht. In Italien bedrängte der grausame Hugo von Arles, der sich zum König emporgeschwungen hatte, den Markgrafen Berengar von Ivrea, welcher als deutscher Vasall bei seinem König Hilfe suchte; Otto gestattete aber nur, daß er deutsche Truppen werben durfte. Als Hugo 947 starb und auch dessen Sohn Lothar 950 gestorben war, nahm Berengar den Königstitel an und wollte seinen Sohn Adalbert mit Lothars Wittwe, der burgundischen Adelheid (s. d. Art.), vermählen. Diese weigerte sich und wurde mißhandelt und gefangen gehalten, floh aber und fand Schutz bei Azzo, einem Edeligen deutscher Abkunft auf dem festen Schloß Canossa. Von dort aus rief auch sie Otto's Hilfe an. Papst Agapet II. (s. d. Art.) hatte sich schon vor-

Bedrückung der Kirche und der Bischöfe durch Berengar an Otto gewandt. Dieser erschien und fand nirgends Widerstand; am 23. September 951 zog er in Pavia ein und nahm den Titel „König der Langobarden" an. Da seine Gemahlin Editha, eine Engländerin, schon 946 gestorben war, vermählte er sich Weihnachten mit der 20jährigen Adelheid, von deren geistigen Vorzügen der strenge Odilo von Clugny eine geradezu begeisterte Schilderung macht (Epitaph. Adalheidae [Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 638 sqq.]). Des Königs Gesuch an den Papst um die Kaiserkrönung wurde von Alberich II., Markgrafen von Tuscien, welcher thatsächlich Herr des Kirchenstaates war, abschlägig beschieden. Inzwischen forderte die Lage Deutschlands Otto's baldige Rückkehr. Sein Sohn Liudolf, verstimmt über Otto's Wiedervermählung und voll Eifersucht wegen der Macht und des Einflusses seines Oheims Heinrich von Bayern, war mit Friedrich, dem Erzbischof von Mainz, heimlich aus Italien nach Deutschland zurückgekehrt. Bald kam die Nachricht von geheimnißvollen Plänen, welche Liudolf verfolge. Otto überließ daher die Beendigung des Krieges gegen Berengar seinem Schwiegersohn Konrad von Lothringen und eilte nach Deutschland. Als er aber die von Konrad mit Berengar vereinbarten Friedensbedingungen nicht in ihrem vollen Umfang bestätigte, schloß auch Konrad sich den Unzufriedenen an, und es brach ein Krieg aus, welcher zwei Jahre lang Deutschland spaltete. Im Anfang des Jahres 954 waren die Aufständischen entschieden im Vortheil. Da änderte ein Einbruch der Ungarn in Deutschland die Lage der Dinge. Der Einfall der Ungarn war zunächst ein Rachezug gegen Herzog Heinrich, der sie wiederholt von den Grenzen Deutschlands zurückgewiesen und 950 sogar in ihrem eigenen Lande heimgesucht hatte. Aber auch Otto's Gegner standen mit ihnen in Verbindung; namentlich Konrad schloß in Lothringen, bis wohin sie vorgedrungen waren, mit ihnen ein Abkommen, um ihre Waffen wider seine Gegner zu wenden. Allein eben dieß brachte einen Umschwung der öffentlichen Meinung hervor; eine Partei, die sich mit diesem Feinde verbinden konnte, wurde verächtlich. Friedrich von Mainz kehrte zuerst zum Gehorsam zurück; Konrad folgte bald seinem Zureden, endlich auch Liudolf. Beide erhielten (im Herbst 954) persönliche Amnestie, verloren aber ihre Herzogthümer. Es war aber auch höchste Zeit, daß der Friede geschlossen wurde. Im J. 955 wiederholte ein Ungarnheer von mehr als 100 000 Mann den Einfall in Bayern und Schwaben und belagerte Augsburg, welches von seinem Bischof, dem hl. Ulrich, tapfer vertheidigt wurde. Otto, der in Sachsen gegen die Slaven im Felde stand, eilte herbei und schlug am 10. August die Ungarn auf dem Lechfeld so entschieden, daß fast das ganze Heer auf dem Schlachtfeld und in den nächsten Tagen bei der Verfolgung aufgerieben wurde. Konrad sühnte seine Schuld durch den Tod auf dem Schlachtfeld (Widukind 3, 44 sqq. [l. c. III, 457 sqq.]). Von da an hatte Deutschland vor den Magyaren Ruhe. Für diese selbst aber war jene Niederlage ein Glück. Die nächste Folge war die Wiedererrichtung der Ostmark (vgl. d. Art. Oesterreich, ob. 730) und Neuerrichtung einer Mark zwischen Mur und Donau (kärnthnische Ostmark, später Steiermark). Von hier aus wurde die Christianisirung der Ungarn betrieben; wären sie heidnisch geblieben, so würden sie das Schicksal der Hunnen und Avaren getheilt haben und unter den übrigen Culturvölkern verschwunden sein. Noch in demselben Jahre (955) zog Otto wieder an die Elbe gegen die Slaven, die er mit Gero, dem Grafen der Nordmark, siegreich bekämpfte. Der Wendenherzog Mieczyslaw (Miesko, Meschko) ließ sich 966 taufen, und 968 konnte die Organisation des Wendengebietes als abgeschlossen betrachtet werden. Zu den früher gegründeten Bisthümern Havelberg und Brandenburg kamen 968 drei neue: Merseburg, Meißen und Zeitz (später nach Naumburg [s. d. Art.] verlegt), welche alle fünf dem 967 gegründeten Erzbisthum Magdeburg unterstellt wurden. Ein wohl in den letzten Jahren von Otto's Leben gegründetes Bisthum Oldenburg für das Land der Wagrier und Obotriten (s. d. Art.) wurde dem Erzbisthum Bremen untergeordnet. In Italien hatte Berengar inzwischen die geschworene Lehenstreue gebrochen und angefangen, mit Hilfe der Städte die geistlichen und weltlichen Fürsten wegen ihrer Anhänglichkeit an Otto zu verfolgen. Dieser sandte 956 seinen Sohn Liudolf nach Italien; derselbe errang mehrere Siege, unterwarf bald die ganze Lombardei, starb aber schon im folgenden Jahre zu Piomba am Fieber. Hierdurch bekam Berengar wieder freie Hand und bedrängte sogar den Papst Johannes XII. in seinem eigenen Lande. Der Papst rief nun seinerseits den deutschen König zu Hilfe. Ueber die hierdurch hervorgerufene Thätigkeit Otto's in Italien, sein Kaiserthum, sein gewaltthätiges Eingreifen in kirchliche Rechte s. die Artt. Johannes XII. (VI, 1578 ff.), Leo VIII. (VII, 1786), Benedict V. (II, 303). Ueber den Krönungseid Otto's vgl. auch Hergenröther, Kirchengesch. II, 3. Aufl., Freiburg 1885, 33, Anm. 1. — Mit Otto beginnt die Reihe der römisch-deutschen Kaiser im eigentlichen Sinn (s. d. Art. Kaiserthum VII, 45). Den besiegten Berengar schickte er 964 nach Bamberg; er starb daselbst am 4. August 966, seine Gemahlin Willa trat in ein Kloster (Cont. Regin. ad ann. 964, 966. [Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 626. 628]). Der Kaiser war Neujahr 965 über den Splügen zurückgezogen und konnte sich jetzt in der Heimat im Schmuck der Kaiserkrone zeigen. Bald aber veranlaßten ihn neue Unruhen, wieder nach Italien zu ziehen. Unzufriedene Lombarden riefen (im Frühjahr 965) den nach Corsica geflüchteten Sohn Berengars, Adalbert, herbei. Otto schickte den Herzog Burkard von Schwaben, der die Aufständischen am Po schlug. Bedenklicher waren die Unruhen in

Rom, wo Papst Johannes XIII. von einer den Deutschen feindlichen Adelspartei im December 965 mißhandelt und gefangen gesetzt wurde. Um nicht alle bisherigen Erfolge zu verlieren, zog Otto im September 966 selbst über die Alpen, züchtigte in der Lombardei die Anhänger Adalberts und erschien im December zu Rom, um strenges Gericht zu halten (s. d. Art. Johannes XIII.). Dieses Mal blieb er sechs Jahre in Italien. Um für die persönliche Sicherheit des Papstes zu sorgen, hob er die von Alberich gegebene demokratische Verfassung Roms auf, ernannte einen gewissen Crescentius zum Herzog für die Stadt und suchte durch freigebige Belehnungen den Herzog Pandulf von Benevent von den Griechen abzuziehen. Am wichtigsten war die Verordnung, durch welche er den Bischöfen Immunität und Grafenrechte und damit die Gerichtsbarkeit über Städte und ganze Bezirke ertheilte. Hierdurch wurde ein Gegengewicht gegenüber den überaus zahlreichen italienischen Grafen geschaffen, von welchen viele durch Gewalt selbst gegen die Kirche nach der Stellung von Dynasten strebten. Unter geistlichem Regiment wurde das Loos der Hörigen milder; so wurde der Grund zur italienischen Städtefreiheit gelegt, und weil das Kirchengut allenthalben zerstreut lag, wurde das Zusammenwachsen größerer landesherrlicher Gebiete unmöglich gemacht. Im Spätherbst 967 berief der Kaiser seinen Sohn Otto, dem er schon bei seinem frühern italienischen Zug (961) als künftigem König von Deutschland hatte huldigen lassen, nach Italien; am 24. December wurde er mit dem gebräuchlichen Cerimoniell von den Senatoren in Rom eingeholt und am Weihnachtsfest von Johannes XIII. als Kaiser gekrönt. Um die fortwährenden Streitigkeiten mit den Griechen in Unteritalien abzuschneiden, plante Otto die eheliche Verbindung seines Sohnes mit einer griechischen Prinzessin, welche als Heiratsgut die griechischen Besitzungen in Unteritalien mitbringen sollte. Erst nach einem Thronwechsel in Byzanz gelang die Ausführung dieses Gedankens. Der neue Kaiser Johannes Tzimiskes, der mit den Bulgaren, Russen und Moslim im Kampfe lag, suchte mit Otto Frieden und Freundschaft. Eine glänzende Gesandtschaft holte (Ende 971) die Braut, des Kaisers Nichte Theophano, in Constantinopel ab, und am 14. April 972 wurde die Vermählung in der St. Peterskirche zu Rom vollzogen. Anfangs August kehrten die beiden Kaiser nach Deutschland zurück. Otto's kriegerisches Leben hatte wenigstens einen friedlichen Schluß. Am Osterfeste 973 erschien an dem Hoflager zu Quedlinburg der Böhmenherzog persönlich; es kamen Gesandte aus Ungarn und Bulgarien, aus Byzanz und Rußland, aus Dänemark, Rom und Benevent; einige Wochen später kam nach Merseburg sogar eine afrikanische Gesandtschaft. Otto starb, fast ohne vorausgehende Krankheit, in Frieden mit Gott und der Welt am 7. Mai 973 zu Memleben, an demselben Ort, wo sein Vater gestorben war, im 62. Jahre seines Alters (Widukind 3, 76 [l. c. III, 466]). Seine Leiche wurde nach Magdeburg gebracht und an der Seite seiner ersten Gemahlin Editha beigesetzt. Bei aller Willkür, die er zeitweilig geübt, war er der Kirche treu ergeben und verdient den Namen des Großen. Die Annales Magdeburg. (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. XVI, 153) widmen ihm das Elogium:

Tres luctus causae sunt hoc sub marmore clausae,
Rex, decus ecclesiae, summus honor patriae.

(Vgl. Maurenbrecher, De historicis X. seculi scriptoribus, qui res ab Ottone Magno gestas memoriae tradiderunt, Bonnae 1861. Ueber die Quellen auch Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit I, 4. Aufl., Braunschw. 1873, 822 ff.; Voigtel, Geschichte des deutschen Reiches unter Otto dem Großen, Halle 1802; Vehse, Kaiser Otto der Große u. s. w., 3. Aufl., Zeitz 1867 [Aus alter und neuer Zeit III]; Köpke u. Dümmler, Otto der Gr., Leipzig 1876. Ueber Otto's Verhältniß zur Kirche: Hergenröther a. a. O. II, 32 ff. [mit reichen Literaturangaben].) [Weber.]

Otto II., deutscher König und römischer Kaiser (973—983), wurde 955 geboren als der jüngste Sohn Otto's des Großen aus seiner Ehe mit Adelheid von Burgund. Da seine beiden ältern Brüder schon als Kinder gestorben waren, so wurde er vor der ersten Romfahrt seines Vaters als sechsjähriges Kind zum Nachfolger gewählt und am 26. Mai 961 zu Aachen gekrönt. Weihnachten 967 erhielt er zu Rom die Kaiserkrone. Seine Erziehung leitete der Hofkaplan Ekkehard II. von St. Gallen (s. d. Art.). Am 14. April 972 wurde er vermählt mit der Griechin Theophano (s. d. Art. Otto I.) und folgte als 18jähriger Jüngling seinem Vater in der Regierung, auf welche übrigens seine Mutter Adelheid einen großen und bei Otto's leidenschaftlichem Eifer günstigen Einfluß übte. Die erste Veranlassung, das Schwert zu ziehen, gab der Versuch der in Frankreich erzogenen Grafen- neffen des frühern Lothringer Herzogs Giselbert, Reginar und Lantbert, sich ihres Erbes in Lothringen (Hennegau) wieder zu bemächtigen, welches Otto I. 958 ihrem Vater Reginar (Langhals) wegen wiederholten Landfriedensbruches abgesprochen hatte; 974 trieb sie der Kaiser wieder aus Frankreich zurück. Größere und lange dauernde Schwierigkeiten bereitete ihm sein Vetter Heinrich II., der Zänker (rixosus), Herzog von Baiern, welcher, getrieben von seiner herrschsüchtigen Mutter Judith, wie einst sein Vater nach der Krone strebte. Er verband sich zu diesem Zweck mit Bischof Abraham von Freising (s. d. Art. Freising IV, [illegible]), dem Böhmenherzog Boleslaw und dem Polenherzog Mieczyslaw. Berchthold, Graf der Nordmark, [illegible] entdeckte dem Kaiser die Verschwörung; auf einem vermuthlich zu Weimar gehaltenen Fürstentage wurde Heinrich in Haft genommen und nach Ingelheim gebracht, Abraham aber in's Kloster [illegible]

gewiesen; Judith trat ins Kloster Niedermünster zu Regensburg. Die Verschwörung war um so drohender gewesen, als der Kaiser gleichzeitig in einen Kampf mit den Dänen verwickelt war. Ein siegreicher Zug nach Jütland (974) brachte den König Harald zur Unterwerfung. Im Herbst 975 zog Otto II. gegen die Böhmen, um sie wegen ihrer Verbindung mit dem Bayernherzog zu strafen; aber erst 977 konnte er Boleslaw zur Huldigung zwingen. In der Zwischenzeit waren ihm große Schwierigkeiten in Süddeutschland erwachsen. Heinrich war im Anfang des Jahres 976 seiner Haft entkommen; ein innerer Krieg brach aus, an der Isar und an der Donau wurde gekämpft. Besonders das Bisthum Passau, dessen Oberhirte Piligrim treu zum Kaiser hielt, wurde schwer geschädigt. Endlich flüchtete Heinrich zu den Böhmen; Otto nahm im Juli 976 Heinrichs Residenz Regensburg ein und traf nun tief einschneidende Verfügungen. Der Herzog wurde geächtet, sein Herzogthum an des Kaisers Neffen Otto von Schwaben, den Sohn Liudolfs, vergeben; doch wurde bald die Kärnthner Mark und die Mark Verona als eigenes Herzogthum Kärnthen (s. d. Art.) davon getrennt und Otto, dem Sohn des auf dem Lechfeld gefallenen Herzogs Konrad von Lothringen, übergeben. Als der Böhmenherzog sich unterworfen hatte, stellte sich auch Heinrich vor dem Kaiser; er wurde auf einem Fürstentag zu Magdeburg (Frühjahr 978) aus dem Lande verbannt und der Aufsicht des Bischofs Folkmar von Utrecht überwiesen. Die Kaiserin-Mutter Adelheid zog sich damals, unzufrieden mit manchen Regierungsmaßregeln, vom Hofe zurück und ging nach Burgund; dagegen erlangte nun Theophano größern Einfluß. Deutschland war beruhigt; aber es kam eine neue Gefahr von Seiten Frankreichs. Reginar und Lantbert waren wieder mit Truppen, welche sie in Frankreich geworben hatten, in Lothringen eingefallen. Bisher hatte König Lothar, durch seine Mutter Gerberga des Kaisers Vetter, sich dieser Bewegung ferne gehalten. Die Rücksicht auf die Kaiserin Adelheid, mit deren erst-ehelicher Tochter Emma er verheiratet war, hatte ihn dazu bestimmt. Als aber Adelheids Einfluß auf Otto schwand, trat Lothar aus seiner Reserve heraus und rückte ohne Kriegserklärung im Juni 978 auf Aachen zu, um Otto zu fangen und ihn zur Abtretung Lothringens zu zwingen. Otto entkam mit Mühe, Aachen aber wurde geplündert und der Adler auf der Kaiserpfalz nach Westen zu gerichtet, zum Zeichen, daß die Stadt nun zu Frankreich gehöre. Zwar dauerte die Occupation nur drei Tage; aber auf dem Rückzug wurde deutsches Gebiet schonungslos gebrandschatzt. Otto berief auf die Mitte Juli einen Reichstag nach Dortmund; mit seltener Einmüthigkeit wurde der Reichskrieg beschlossen, und wie Otto ritterlich dem Frankenkönig angekündigt hatte, zog am 1. October ein Heer von 60 000 Mann über die Grenze. Ohne Widerstand zu finden, rückte der Kaiser, nur die königlichen Pfalzen und Domänen verwüstend, bis auf den Montmartre zur Belagerung von Paris. Es blieb aber bei dieser Demonstration. Um die Mitte des November zog das Heer nach einem feierlichen Te Deum wieder ab. Auf dem Rückzug wurde es von den nacheilenden Franzosen empfindlich geschädigt; das Anerbieten eines ehrlichen Entscheidungskampfes lehnte Lothar ab. Am 1. December stand Otto wieder auf deutschem Boden. Lothar, dem in Hugo Capet ein gefährlicher innerer Feind erstand, bot bald selbst die Hand zum Frieden und verzichtete bei einer Zusammenkunft am Chiers (Sommer 980) feierlich auf Lothringen. Nachdem Otto im Herbst 979 einen erfolgreichen Feldzug nach Polen gemacht und den Herzog Mieczyslaw in sein früheres Verhältniß zu Deutschland zurückgeführt hatte, zog es ihn nach Italien. Mit Otto's I. Tod war dort die Furcht vor der Kaisergewalt geschwunden. Crescentius (s. d. Art. III, 1188 f.), Herr von Nomentum, hatte den Papst Benedict VI. im J. 974 im Gefängniß sterben lassen und den Cardinal Franco als Bonifatius VII. (s. d. Art.) auf den päpstlichen Thron erhoben. Als dieser aber schon nach Monatsfrist vor dem Grafen von Tusculum nach Constantinopel flüchtete, erhob des letztern Partei den der tusculanischen Familie angehörigen Bischof von Sutri mit Otto's Zustimmung als Benedict VII. (s. d. Art.). Im J. 980 rief Erzbischof Landulf von Mailand, von einer feindlichen Partei vertrieben, den Kaiser zu Hilfe, und dieser zog im November des Jahres nach Italien. Auch der Papst scheint in Rom bedrängt worden zu sein, denn schon seit dem 22. August harrte er in Ravenna auf Otto. Während seines zweimonatlichen Aufenthaltes in Oberitalien versöhnte sich der Kaiser mit seiner Mutter Adelheid, welche dann von Pavia aus die Regierung Oberitaliens leitete. Ostern 981 war Otto in Rom. Schon lange war sein Plan gewesen, die Saracenen und Griechen, welche verbündet beständig die lombardischen Fürstenthümer beunruhigten, aus Italien zu vertreiben. Im September rückte er in Apulien ein, nahm Neapel und Salerno; im Mai 982 waren die meisten Städte Apuliens in seiner Gewalt. Bei Cotrone lieferte er (Mitte Juli 982) den Saracenen eine siegreiche Schlacht, in welcher 11 000 Gegner, unter ihnen ihr Emir Abulkasem, fielen. Nach wenigen Tagen aber geriethen die Deutschen in einen Hinterhalt; sie erlitten schwere Verluste; Otto selbst rettete sich schwimmend auf ein griechisches Schiff, dessen Besatzung ihn nicht kannte. Der Steuermann, ein Slave, der ihn erkannte, ermöglichte es ihm, nach Rossano zu gelangen, wo er mit seiner Gemahlin und dem Bischof Theodorich von Metz zusammentraf (Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 765 sq.). In Capua sammelte er seine zerstreuten Truppen wieder; aber fast alle Eroberungen waren verloren gegangen. Auf die Nachricht von dieser Niederlage erklärten die sächsischen Fürsten sofort ihre Hilfsbereitschaft; der Kaiser berief sie und den übrigen

deutschen Heerbann auf Juni 983 zu einem Reichstag nach Verona (Annal. Saxo ad ann. 983 [Mon. Germ. hist. Scriptt. VI, 630]). Dort erlangte er die einstimmige Anerkennung seines dreijährigen Söhnchens Otto als seines Nachfolgers auf dem Königsthron. Entgegen dem Rathe seiner ergebensten Freunde verfolgte Otto nun seine italienische Politik. In Rom veranlaßte er nach dem Tode Benedicts VII. (im October) die Wahl des Bischofs Peter von Pavia, des Kanzlers von Italien, zum Papst (Johannes XIV.; s. d. Art.). Aber er sollte die ewige Stadt nicht mehr verlassen. Gram und Ueberanstrengung hatten die Gesundheit des erst 28jährigen Kaisers zerstört und führten am 7. December 983 seinen Tod herbei. In seinem Privattestament bedachte er die Kirchen, die Armen, seine Schwester Mathilde, Abtissin von Quendlinburg, und sein treues Gefolge. Seine Grabstätte fand er in der Vorhalle der Peterskirche, als einziger römischer Kaiser, der in Rom selbst bestattet wurde. Von seinen drei Töchtern nahmen Adelheid und Sophie später den Schleier; erstere wurde Abtissin des Klosters in Quedlinburg, letztere des Klosters zu Gandersheim; Mathilde vermählte sich mit Ezzo, dem Sohne des Pfalzgrafen Hermann von Lothringen. (Vgl. Thietmari Chron. l. 3, in den Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 758 sqq. und die weiteren Quellen bei Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit I, 4. Aufl., Braunschweig 1873, 840; ferner Luden, Geschichte des deutschen Volkes VII, Gotha 1832, 183 ff.; Giesebrecht, in Ranke, Jahrbücher des deutschen Reiches unter dem sächsischen Hause II, 1, Berlin 1840, 1 ff.; Ders., Gesch. d. deutschen Kaiserzeit I, 569 ff.; Matthäi, Die Händel Otto's II. mit Lothar von Frankreich, Halle 1882 [Dissert.]; Weiß, Weltgeschichte IV, 3. Aufl., Graz 1891, 257 ff.) [Weber.]

Otto III., deutscher König und römischer Kaiser (983—1002), wurde als dreijähriges Kind um Weihnachten 983 zu Aachen unter dem Jubel des Volkes zum König gekrönt; damals wußte man noch nicht, daß sein Vater bereits im Grabe lag. Seine Mutter Theophano weilte in Rom, seine Großmutter Adelheid in Pavia. Noch bevor der Streit unter den Großen, ob der griechischen Mutter die Vormundschaft zugestanden werden solle, ausgetragen war, warf sich Heinrich (der Zänker), ehemals Herzog von Bayern, welchen der Bischof von Utrecht seiner Haft entlassen hatte (vgl. d. Art. Otto II., ob. 1161), als Reichsverweser auf, und Erzbischof Warin von Köln übergab ihm das Königskind. Heinrichs Streben ging aber weiter als auf die Vormundschaft. Vielen deutschen Fürsten galt Otto bereits als ein Grieche; Heinrich stützte sich auf seine alten Bundesgenossen, die Herzoge Mieczyslaw von Polen und Boleslaw von Böhmen; zu ihnen gesellte sich jetzt Mistui, Fürst der Obotriten. Auch die Bischöfe Warin von Köln, Elbert von Trier, Gisiler von Magdeburg, Theodorich von Metz und die bayrischen Bischöfe wollten die Vormundschaft und Reichsverwesung lieber in der Hand eines kräftigen Mannes wissen als in der einer ausländischen Frau. Auf jene Bundesgenossen und auf diese Sympathien rechnend, streckte Heinrich ziemlich offen die Hand nach der Krone aus und wurde in der That Ostern 984 zu Quedlinburg von seinen slavischen Verbündeten geradezu als König behandelt. Aber eben diese Verbindung mit den Slaven veranlaßte die Herzoge Konrad von Schwaben, Heinrich den Jüngern von Bayern, Bernhard von Sachsen, Erzbischof Willigis von Mainz und Andere, energisch die Sache Otto's zu vertreten. Auf ihren Ruf erschienen Adelheid und Theophano in Deutschland, und auf dem Fürstentag zu Rara (Großrohrheim bei Zwingenberg am Neckar) am 29. Juni 984 übergab Heinrich das Fürstenkind den beiden Kaiserinnen; Theophano wurde zur Vormünderin und Reichsverweserin erklärt. Heinrich entsagte förmlich seinen Ansprüchen, bekam (im Jahre 985 zu Frankfurt) Bayern zurück und hielt von da an Frieden. Heinrich der Jüngere mußte sich mit Kärnthen begnügen. Theophano führte nun sieben Jahre lang mit klugem Sinn und fester Hand das Reichsregiment. Ihre Regierung war so gesichert, daß sie 989 sogar nach Rom gehen konnte, um zwischen Johannes XV. (s. d. Art.) und dem ihn bedrängenden jüngern Crescentius zu vermitteln (Annal. Hildesheim. [Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 68]). — Otto wurde zuerst erzogen von deutschen Clerikern und einem calabresischen Griechen Johannes; als dieser 988 Bischof von Piacenza wurde, trat an seine Stelle Bernward (s. d. Art.), der 992 Bischof von Hildesheim wurde. Später (von 995 an) leitete seine Studien Gerbert, der vertriebene Erzbischof von Reims, welcher für den gelehrtesten Mann seiner Zeit galt. Der Knabe machte solche Fortschritte und bewies solchen Eifer, daß er zu den schönsten Hoffnungen berechtigte (Thangmari Vita Bernwardi [Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 759]). Um zu zeigen, daß der junge Fürst auch für seine kriegerische Aufgabe erzogen werden solle, ließ Theophano ihn schon als sechsjährigen Knaben mit dem thüringischen Heere gegen Boleslaw von Böhmen ziehen, welcher, wie auch Mieczyslaw von Polen, das alte Verhältniß zu Deutschland zurücktreten ließ. Als Theophano am 15. Juni 991, noch nicht vierzig Jahre alt, starb, führten bis zu des Königs Mündigkeit (995) seine Großmutter Adelheid und der Erzkanzler Willigis von Mainz die Regierung. Auf des letztern Anregung hin beschloß Otto den Zug nach Rom, um sich die Kaiserkrone zu holen. Dazu kam, daß Papst Johannes XV. immer heftiger von Crescentius bedrängt wurde. Im Februar 996 versammelte sich der Heerbann in Regensburg. Ostern war Otto in Pavia, wo er die Huldigung der italienischen Fürsten entgegennahm. In Ravenna meldete ihm eine römische Gesandtschaft den inzwischen erfolgten Tod Johannes'

nes' XV. und bat ihn um ein neues Oberhaupt für die Kirche. Crescentius und sein Anhang wagten nicht, das Recht der unbedingten Papstwahl zurückzufordern, welches Otto I. den Römern genommen hatte (s. d. Art. Johannes XII., ob. VI, 1574). Otto empfahl seinen Hofkaplan Bruno, den Sohn Otto's von Kärnthen, Enkel der Liutgard, der Tochter Otto's I., und die Römer wählten den erst 24jährigen Mann, welcher als der erste Papst deutscher Nation unter dem Namen Gregor V. (s. d. Art.) am 3. Mai 996 den päpstlichen Stuhl bestieg. Am 21. Mai setzte der jugendliche Papst dem jugendlichen König die Kaiserkrone auf, beide begeistert für die edelsten und erhabensten Ideale. Crescentius wurde verbannt, aber auf des Papstes Bitte amnestirt. Während Otto's nur dreiwöchentlichen Aufenthaltes in Rom traf er mit Adalbert, dem Erzbischof von Prag (s. d. Art.), zusammen, welcher durch den Zauber seiner Persönlichkeit einen dauernden Einfluß auf den Kaiser gewann. Nach Deutschland zurückgekehrt, zog Otto 997 gegen die Wenden. Inzwischen hatten sich die Römer unter der Führung des Crescentius gegen den thatkräftigen, für allseitige Reformen eifernden Papst erhoben. Gregor mußte nach Ravenna flüchten, und Johannes, Erzbischof von Piacenza, des Kaisers ehemaliger Lehrer, der Vertrauensmann Theophano's, vergaß die kirchliche, politische und persönliche Treue in dem Grade, daß er aus der Hand des Crescentius als Johannes XVI. (s. d. Art.) die Tiara annahm, nachdem er noch kurz zuvor (995) im Auftrag Otto's in Constantinopel gewesen war, um die Hand einer byzantinischen Prinzessin für denselben zu verlangen. Der Kaiser kam auf Gregors Hilferuf, nachdem er die Reichsverwesung in die Hand seiner Tante Mathilde, der Abtissin von Quedlinburg, gelegt hatte, feierte in Pavia mit dem Papste das Weihnachtsfest und erschien im Februar 998 in Rom, um strenges Strafgericht zu halten (s. d. Artt. Crescentius, Johannes XVI. und besonders Gregor V.). Während seines Aufenthaltes in Campanien starb Papst Gregor am 4. Februar 999; Otto eilte nach Rom und veranlaßte die Wahl Gerberts, seines ehemaligen Lehrers, der früher Erzbischof von Reims, dann von Ravenna war und nun als Sylvester II. (s. d. Art.) an die Spitze der Kirche trat (vgl. Annal. Magdeburg. [Mon. Germ. hist. Scriptt. XVI, 158]). Sylvester und Otto trugen sich mit weltumgestaltenden Plänen. Rom sollte wieder die Hauptstadt der Welt werden, Kaiser und Papst dort gemeinsam walten; die Kraft des neugeeinten Europa sollte gegen den Islam gerichtet und Jerusalem befreit werden (die erste Idee eines Kreuzzuges). Bald aber verlor sich der junge Kaiser in phantastische Spielereien, welchen ein förmlicher Größenwahn zu Grunde lag: die Wiederherstellung des altrömischen Weltreiches, das aber auch die Völker des Nordens umfassen sollte. In dem für das neue Kaiserthum geschaffenen Formelbuch, der Graphia aureae urbis Romae, welches aus den Origines des hl. Isidor und dem Cerimonienbuch des Constantin Porphyrogenitus zusammengesetzt ist, heißt es, daß nächst Gott dem Allmächtigen „der Kaiser der alleinige Gebieter des Erdkreises ist und ihm der Befehl und die Gesetzgebung der Welt zusteht, und sich vor ihm alle Menschen in den Staub niederwerfen müssen" (Weiß, Weltgeschichte IV, 3. Aufl., 278; vgl. auch Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit I, 4. Aufl., 871 ff.). Nach altrömischem und nach byzantinischem Vorbilde wurden neue Aemter geschaffen. Es gab wieder Consuln auf Ein Jahr, Proconsuln, welchen man einstweilen Stellen in der Umgegend von Rom gab, bis die Statthaltereien in den Reichen des Nordens errichtet sein würden, Volkstribunen und Senatoren. Statt der Kämmerer finden sich Vestiarier und Protovestiarier, statt der Hofkapläne Logotheten, statt des Kanzlers der Archilogothet. Otto hatte sich eine eigene Phantasietracht geschaffen; selbst das Cerimoniell für die künftigen Triumphzüge war festgestellt. In seinen Urkunden nannte er sich Kaiser der Römer, Consul des römischen Senates und Volkes &c.; seinen Hofstaat nannte er Senat, seine Truppen Legionen. Wenn auch Deutsche die Inhaber der einflußreichsten Aemter waren, so mißfiel ihnen doch dieses fremde Wesen, und sie waren eifersüchtig auf die Italiener, von denen sich der Kaiser selbst auf seiner Reise nach Gnesen begleiten ließ. Dazwischen kamen Otto aber wieder ernste Gedanken über die Nichtigkeit solch irdischen Glanzes. So hatte er nach dem Tode des Papstes Gregor 14 Tage in einer Höhle zu San Clemente zugebracht, dann eine Wallfahrt nach Gargano gemacht, wo er weinend seine Krone in die Hände des greisen Eremiten Nilus niederlegte, zum Bekenntniß, daß alle irdische Größe nichtig sei (Vita S. Nili [Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 617]). Später weilte er längere Zeit unter ascetischen Uebungen in den Klöstern Subiaco und Montecassino. Nach der Mitte des December (999) trat Otto seine Rückreise nach Deutschland an. Unterwegs ereilte ihn die Nachricht von dem Tode seiner Großmutter Adelheid (gest. 16. oder 17. Dec. 999). Im Januar 1000 war er in Regensburg, traf in Erlau mit Boleslaw Chrobry (s. d. Art. II, 980), seit 992 Herzog von Polen, zusammen und pilgerte mit ihm nach Gnesen zum Grabe des von ihm hochverehrten Bischofs Adalbert. Er erhob Gnesen zum Erzbisthum, welchem unter Genehmigung des Papstes die Bisthümer Colberg, Krakau und Breslau unterstellt wurden. Den Polenherzog aber krönte er zum König, nannte ihn Bundesgenossen des römischen Reiches und belehnte ihn im Voraus mit allen künftig zu machenden Eroberungen; Polen sollte als Schutzwehr gegen Rußland und den Norden dienen. Wie aber die Deutschen hierüber urtheilten, beweist die Aeußerung Thietmars: „Der Allmächtige möge es dem Kaiser verzeihen, daß er den Polen, welcher bis dahin

ein zinspflichtiger Vasall des Reiches gewesen war, zu einem selbständigen Herrn machte“ (Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 793). Auch die Ungarn wurden um diese Zeit durch die Bemühungen Stephans des Heiligen für das Christenthum gewonnen. Stephan übergab das Reich dem Papst Sylvester und erhielt es als Lehen der Kirche nebst dem königlichen Titel wieder von ihm zurück. Seine Familienverbindungen als des Gemahls der Gisela, Schwester des spätern Kaisers Heinrich des Heiligen, Urenkelin Heinrichs I., und die Lage seines Reiches veranlaßten ihn, sich an Deutschland anzulehnen und seinen Staat nach germanischem Vorbild zu gestalten (Vita S. Steph. [Mon. Germ. hist. Scriptt. XI, 233—235]). Voll von seinen weltumgestaltenden Plänen zog Otto (Ende April) nach Aachen, wo er am Pfingstfest die Gruft Karls des Großen öffnen ließ und als Andenken an den von ihm hochverehrten Kaiser einen Zahn aus dem Munde des Todten mit sich nahm (Chron. Noval. [Mon. Germ. hist. Scriptt. VII, 106]). Die Sage erzählt, daß damals Karl dem Jüngling im Traum erschienen sei und ihm zornig ein baldiges Ende angekündigt habe, — ein Beweis, daß das Volk diese Störung der Todesruhe mißbilligte. Im Juni des Jahres 1000 trieb den Kaiser die Sehnsucht nach dem Lande seiner Träume schon wieder nach Italien; Ende October war er in Rom, mit ihm mehrere deutsche Bischöfe und Herzoge. Am 4. Januar 1001 kam auch sein ehemaliger Lehrer, Bischof Bernward von Hildesheim. Aber plötzlich wurde Otto rauh aus seinen Großreichsträumen aufgeschreckt. Die Bewohner der mit selbständiger Verwaltung ausgestatteten Stadt Tivoli hatten sich empört, wurden von Otto unterworfen und erhielten nach einer Scene der Verdemüthigung Amnestie. Die Römer aber hatten auf die Einverleibung Tivoli's gerechnet, machten unter der Anführung des Gregor (von Tusculum?) revolutionäre Demonstrationen und belagerten den Kaiser drei Tage lang in seiner Kaiserpfalz auf dem Aventin. Herzog Heinrich von Bayern, Hugo von Tuscien, Bischof Bernward suchten die Aufrührer zu beschwichtigen. Otto selbst hielt vom Söller des Palastes herab eine wirkungsvolle Rede an das aufgeregte Volk (Thangmari Vita Bernwardi [Mon. Germ. hist. Scriptt. IV, 770]). Ebenso schnell besänftigt wie aufgeregt, ergriff die Menge zwei der Rädelsführer, schleppte sie unter Mißhandlungen die Treppe hinauf und warf sie halbtodt dem Kaiser zu Füßen. Dann huldigten die Römer auf's Neue. Aber die Gährung dauerte fort, es drohte ein neuer Ausbruch, und am 16. Februar 1001 verließ Otto die Stadt, um sie nie mehr wieder zu betreten. Aus dem Himmel seiner Ideale herabgestürzt, war er ein gebrochener Mann. Im Kloster Classe zu Ravenna feierte er das Osterfest und wartete dort auf die Truppen, welche Bernward und Heinrich aus Deutschland holen sollten, um Rom zu demüthigen. Inzwischen besuchte er den Dogen von Venedig, dessen Flotte ihn gegen die Saracenen in Sicilien unterstützen sollte (vgl. Gfrörer-Weiß, Byzant. Geschichten I, Graz 1872, 391—413). Die nächste Zeit verging mit kriegerischen Demonstrationen ohne Erfolg. Das Weihnachtsfest feierte Otto mit dem Papst in Todi, wo eine Synode über die deutschen Angelegenheiten gehalten wurde. Im Januar 1002 zog er im Schlosse Paterno am Soracte ein, wo Bernwards Bruder Tammo befehligte und wo er sicher war. Aber die ganze Umgegend war im Aufstand; von den erwarteten deutschen Truppen kamen nur wenige, weil die Fürsten sich weigerten, Gut und Blut für den excentrischen Kaiser zu opfern, der sein Vaterland zerfallen ließ, während er ziel- und thatenlos in Italien umherschweifte. Selbst eine neue Königswahl schien zu drohen. Von seinem geträumten Weltreich war Otto nichts geblieben als die kleine Burg Paterno. Dort starb er am 23. Januar 1002 in den Armen des Papstes Sylvester, noch nicht 22 Jahre alt, am Fieber, oder wie Thietmar berichtet, an den Blattern. Im Leben hatte er Deutschland mißachtet; sterbend wünschte er, in Aachen neben Karl dem Großen beigesetzt zu werden. Mit dem Schwerte in der Hand mußten die Deutschen seine Leiche in die Heimat geleiten. Die Stätte, wo er im Münster zu Aachen ruht, ließ Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen 1513 durch ein Marmordenkmal bezeichnen. Als 1803 die alte Kaiserstadt unter französische Herrschaft kam, wurde das Denkmal beseitigt; ein Theil der Gebeine kam nach Paris. Später wurde ein neuer Gedenkstein an der Stätte des Grabes angebracht. (Vgl. die vielen Quellen, aus welchen die einzelnen Momente seiner Geschichte zu schöpfen sind, bei Giesebrecht a. a. O. I, 845, und die Monographie von Roger Wilmans in Ranke, Jahrbücher des deutschen Reiches II, 2, Berlin 1840. Ferner auch Höfler, Die deutschen Päpste, Regensb. 1839, S. 61; Weiß, Weltgeschichte IV, 3. Aufl., Graz 1891, 263 ff.) [Weber.]

Otto IV., deutscher König (1198—1215) und römischer Kaiser. Als Heinrich VI. aus dem hohenstaufischen Hause starb, kam für Deutschland die Gefahr eines Bürgerkrieges. Sein auf dem Reichstag zu Frankfurt 1196 zum römischen König gewählter Sohn Friedrich war erst drei Jahre alt und weilte in Sicilien. Dessen Oheim Philipp, der jüngste Sohn Barbarossa's, der beste unter den Staufern, beabsichtigte Anfangs nur die Regentschaft zu führen. Aber die hohenstaufische Partei wollte in schwerer Zeit kein Kind zum König haben, und um die Krone seinem Hause nicht verloren gehen zu lassen, gab Philipp dem Drängen der Partei nach und ließ sich, nachdem Wahlversammlungen in Erfurt, Arnstadt und Ichtershausen vorausgegangen waren, am 8. März 1198 zu Mühlhausen zum König wählen. Die Gegenpartei, an deren Spitze Erzbischof Adolf von Köln stand, wählte, nachdem zwei andere

Candidaten, Bernhard von Sachsen und Berthold von Zähringen, abgelehnt hatten, am 9. Juni 1198 zu Köln Otto, den zweiten Sohn Heinrichs des Löwen, Herzogs von Sachsen. Otto wurde am 12. Juli in Aachen, Philipp am 8. September zu Mainz gekrönt; jener an der historischen Stätte, dieser mit der ächten Krone. Otto (geb. 1175 oder 1182?) hatte die letzte Zeit bei seinem Oheim König Richard von England zugebracht und war von diesem mit den Grafschaften York in England und Poitou in Frankreich belehnt worden. Er war in mehrfacher Hinsicht seinem Oheim ähnlich. Beim päpstlichen Stuhle stand seine Familie in Werthschätzung, weil in dem von Friedrich Barbarossa hervorgerufenen Schisma Otto's Vater Heinrich und sein Oheim Richard treu auf Seiten des rechtmäßigen Papstes geblieben waren. Weil nun Otto sich an England anlehnte, schloß Philipp ein Bündniß mit Frankreich; auch hatte er Ottokar von Böhmen auf seiner Seite. Beide Könige wandten sich um Anerkennung ihrer Wahl an Papst Innocenz III. Aber bevor von diesem eine Antwort kam, ja wahrscheinlich bevor die deutschen Boten in Rom eingetroffen waren, brach (im September 1198) der Bürgerkrieg aus. Als der Papst hiervon Kunde erhielt, erließ er ein Rundschreiben an die geistlichen und weltlichen Fürsten Deutschlands, in welchem er sein Bedauern aussprach, daß sie zwiespaltig gewählt; das müsse dem Reiche und der Kirche Schaden bringen. Er mahnte sie ernstlich, sich zu einigen, widrigenfalls werde er selbst einschreiten und denjenigen anerkennen, für welchen die größere Zahl der Anhänger und die größeren Verdienste sprächen. Als die hohenstaufisch gesinnten Fürsten auf einer Versammlung am 28. Mai 1199 (nach Winkelmann 1200) in gereiztem Tone schriftlich dagegen protestirten, daß der Papst sich in die Reichsangelegenheiten mische, entgegnete dieser in ruhiger Weise, daß er nicht in die Rechte des Reiches eingreifen wolle, daß ihm aber die Verleihung der Kaiserkrone zustehe. Er werde denjenigen, welchen er als rechtmäßig erwählt und gesetzlich gekrönt erachte, zum Empfang der Kaiserkrone nach Rom berufen. In einer ausführlichen Deliberatio super facto imperii de tribus electis (Friedrich, Philipp und Otto), welche an den Erzbischof Konrad von Mainz gerichtet ist, kommt er zu dem Schlusse, daß er weder für Friedrich noch für Philipp sich entscheiden könne, daß es aber „erlaubt, geziemend und nützlich“ sei, dem Welfen die Gunst des apostolischen Stuhles zuzuwenden (Bullarium Romanum, Aug. Taurin. 1858, III, 168 sqq.; auch Hefele, Concil.-Gesch. V, 2. Aufl., 780 ff., welcher die großentheils nicht mit Datum versehenen Schriftstücke etwas anders ordnet als Winkelmann [s. u.] I, 164). Der Friedensvermittler, Erzbischof Konrad, starb auf der Reise am 20. October 1200; nun kündigte der Papst den Fürsten an, daß er den Cardinalbischof Guido von Präneste nach Deutschland schicken werde, verließ aber zugleich seinen bisherigen vermittelnden Standpunkt und erkannte durch Breve vom 1. März 1201 Otto als König an (Bullar. l. c. 176 sqq.). Nachdem Otto am 8. Juni zu Neuß eine bereits bei seiner Krönung gegebene Erklärung (Mon. Germ. hist. Legg. II, 205 sq.) wiederholt hatte, daß er die Kirche in ihren Rechten schützen und ihr die widerrechtlich entzogenen Besitzungen (das Exarchat Ravenna, die Pentapolis, die Mark Ancona, das Herzogthum Spoleto, die Güter der Gräfin Mathilde &c.) wieder verschaffen wolle, proclamirte der Legat am 3. Juli zu Köln das Anerkennungsbreve. Otto nannte sich von da an in einigen Briefen „von Gottes und Deiner Gnade römischer König“. Am 8. September 1201 aber hielt Philipp zu Bamberg einen Reichstag, und seine zahlreichen Anhänger vereinbarten sich über eine Protestation an den Papst wegen der Einmischung des Legaten in die Wahl des römischen Königs; auch eine Erklärung ihrer Anhänglichkeit an Philipp sandten sie von Halle aus Anfangs 1202. Innocenz antwortete, daß die Fürsten in der Wahl des deutschen Königs völlig frei seien, daß aber das Recht, in dem deutschen König zugleich den künftigen Kaiser zu wählen, durch den heiligen Stuhl an sie gekommen sei; letzterem stehe daher die Befugniß zu, behufs der Verleihung der Kaiserkrone die gewählte Person zu prüfen (Registrum de neg. imp. [s. u.] n. 62; diese Erklärung ging als die Decretale Venerabilem in das Corp. jur. can. über [c. 34 X 1, 6]. Vgl. auch Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, 2. Aufl., Freiburg 1876, 266 ff.). Jetzt stieg Otto's Stern; der Legat sprach zu Corvey den Bann über Philipp aus; mehrere Bischöfe und Fürsten traten von Philipp zu Otto über. Der Böhmenkönig Ottokar machte mit Ungarn und Tataren in Otto's Interesse einen Einfall in Thüringen und wurde dafür auf dem Hoftag zu Merseburg am 25. August 1203 als König gekrönt und von dem Legaten gesalbt. Auch den Dänenkönig Waldemar II. gewann Otto, indem er ihm seine Nichte, des Pfalzgrafen Heinrich Tochter, verlobte. Aber er schadete sich selbst durch sein hochfahrendes abstoßendes Benehmen, obschon der Papst dem Ausdruck seiner Freude über Otto's Siegesberichte die Mahnung beigefügt hatte (d. d. Anagni, 16. Dec. 1203), er möge alle Sorgfalt anwenden, die bereits anhänglichen Fürsten bei gutem Willen zu erhalten und noch andere zu gewinnen (Potthast, Reg. Pontific. I, 179, n. 2058). Bald fiel ein Anhänger um den andern von Otto ab, 1204 sogar sein eigener Bruder Pfalzgraf Heinrich. Der Landgraf Hermann von Thüringen wurde von Philipp geschlagen und ging sogleich zu ihm über, bald auch Ottokar von Böhmen. Selbst der Erzbischof Adolf von Köln und Herzog Heinrich von Brabant leisteten Philipp am 11. November 1204 zu Coblenz den Eid der Treue, und Adolf krönte ihn am 6. Januar 1205 zu Aachen

nochmals zum König, worauf er vom Papste wegen Eidbruchs seines Bisthums entsetzt wurde. Während Otto förmlich fluchtartig (April 1207) nach England ging, um von seinem Oheim, der nunmehr König geworden war, neue Unterstützung zu erbitten, blieb auf seiner Seite kein einziger einflußreicher Fürst und keine bedeutende Stadt. Nur Braunschweig wurde mit Hilfe dänischer Truppen gehalten. Philipp aber hatte schon mehrfach Unterhandlungen mit Innocenz gepflogen und ihm Erklärungen seines frühern Verhaltens und weitgehende Versprechungen (Mon. Germ. hist. Legg. II, 208 sq.) gegeben. Die Cardinallegaten Hugolin und Leo, welche nach Deutschland gesandt waren, um einen Kreuzzug zu organisiren, kamen im Juli 1207 an Philipps Hoflager nach Speier. Während Otto alle von Philipp gemachten Anerbietungen schroff zurückwies, näherten sich die Friedensunterhandlungen mit dem Papste, welcher den Thatsachen Rechnung tragen mußte, ihrem Abschluß. Die Cardinallegaten lösten Philipp Anfang August zu Worms vom Banne. Der Papst gratulirte ihm am 1. November 1207 zu seiner Lossprechung und versprach, daß er für ihn, den er aber immer als Herzog titulirte, alles thun wolle, was vor Gott erlaubt sei. Gleichzeitig griff er im Einklang mit Philipp zu dem Plane, den Streit durch Bevollmächtigte beider Parteien in Rom zum Austrag zu bringen. Diese Verhandlungen begannen wohl im Februar 1208. Aber da der auf Veranlassung des Papstes geschlossene einjährige Waffenstillstand abgelaufen war, so rüsteten beide Parteien, während die Verhandlungen noch schwebten. Otto betrieb seine Rüstungen mit englischen Hilfsgeldern und baute auf den Beistand des Königs von Dänemark. Philipp begab sich nach Bamberg, um die Zuzüge aus Süddeutschland zu sammeln; er stand am Vorabend des Sieges, Deutschland am Vorabend des ersehnten Friedens. Am 21. Juni 1208 hatte er der Vermählung seiner Nichte Beatrix mit dem Herzog von Meran beigewohnt; am Nachmittag desselben Tages wurde er vom Pfalzgrafen Otto von Wittelsbach aus Privatrache ermordet, erst 32 Jahre alt (Winkelmann I, 536 ff.). Nun nahm alles eine unerwartete Wendung. Philipps Heer ging auseinander; Raub und Plünderung beunruhigte das Land. Otto setzte seine Rüstungen fort, um die bisherigen Anhänger Philipps zur Anerkennung zu zwingen; diese aber waren selbst des Bürgerkrieges müde. Zuerst näherte sich Erzbischof Albrecht von Magdeburg; von allen Seiten kamen Boten nach Braunschweig. Auf einem Fürstentage am 25. Juli 1208 zu Halberstadt und am 22. September zu Arnstadt wurde Otto von den Fürsten von Sachsen und Thüringen anerkannt; am 11. November fand in Frankfurt ein großer Reichstag statt, bei welchem er nochmals und zwar einstimmig gewählt wurde (Winkelmann II, 480). Auch die Reichskleinodien wurden ihm ausgehändigt. Otto verhängte die Reichsacht über den Königsmörder, welcher bald darauf durch die Hand des Heinrich von Kalintin (Philipps frühern Marschalls) fiel. Wie richtig übrigens der Papst Otto's Charakter beurtheilte, geht aus den Mahnungen hervor, mit welchen er (Anfang 1209) Otto's Bericht über seine Erfolge beantwortete: „Enthalte Dich harter Rede und gewaltthätiger Werke; bleibe Versprechungen treu, bilde Dich heran zur Sitte und Würde eines Königs, hüte Dein Leben, lege das gleichgiltige Wesen ab, bethätige in allen Dingen Wachsamkeit und Sorgsamkeit." Auf einem neuen Reichstag zu Würzburg (24. Mai 1209) verlobte er sich, der Mahnung des Papstes entsprechend, welcher betreffs der Verwandtschaft Dispens ertheilt hatte, mit der elfjährigen Beatrix, der Tochter des ermordeten Philipp, wodurch die staufische Partei enger an ihn gefesselt werden sollte. Nachdem Otto durch eine Urkunde (d. d. Speier den 22. März), welche den Legaten überreicht wurde, seine zu Neuß für die Kirche gegebenen Versprechungen erneuert hatte, brach er am 25. Juli von Augsburg aus zum Römerzuge auf, zog unbehindert durch die Lombardei, traf am 27. September zu Viterbo mit dem Papste zu herzlicher Begrüßung zusammen und wurde am 4. October 1209, nach Wiederholung des üblichen Sicherheitseides wegen Kommen, Weilen und Gehen in die Stadt und aus derselben, gekrönt. Von jenem Augenblick an war Otto's weiteres Thun ein beständiger Eidbruch. Zunächst blieb er mit seinem 6000 Mann zählenden Gefolge weit länger als nothwendig auf römischem Gebiete und stellte ungemessene Forderungen betreffs des fodrum und des Unterhaltes seines Heeres, welchen der Papst zu leisten übernommen hatte, ja er ließ sich sogar vom römischen Stadtpräfecten huldigen. Auch besetzte er die Mathildischen Gebiete und andern Kirchengüter, auf welche er noch vor Kurzem eidlich verzichtet hatte, und belehnte mit denselben seine Freunde. Vergebens mahnte und warnte Innocenz; Otto erklärte, er habe nichts gethan, um das geistliche Schwert herauszufordern; aber über Weltliches habe er volle Gewalt, und darüber stehe dem Papst keine Entscheidung zu. Aber nicht bloß am Kirchengut vergriff er sich, sondern er fiel auch in Apulien ein, welches Friedrich vom Papste zu Lehen trug, und ging offen mit dem Plane um, auch Sicilien an sich zu reißen. Die Abmahnungen der deutschen Fürsten, namentlich des Patriarchen Wolfger von Aquileja, machten auf Otto keinen Eindruck. Daher sprach Innocenz am 18. November 1210 über Otto den Bann aus und verkündigte ihn nochmals öffentlich am Gründonnerstag, den 31. März 1211, „weil er des Stammes seiner Ahnen entartet sei, weil er gegebene Treue gebrochen, weil er Viterbo und andere Städte, Geschenke seiner Vorfahren an den hl. Petrus, an sich gerissen habe, weil er gegen Friedrich und Sicilien rüste." Zugleich stellte er seinen jeweiligen Aufenthaltsort unter das Interdict (vgl. Hardouin VI

2, 1999). Otto setzte seinen Siegeslauf unbekümmert fort und war im October bis zur Meerenge vorgedrungen. Da kam aus Deutschland die Nachricht, daß auf die Kunde von der päpstlichen Excommunication viele Fürsten von ihm abgefallen waren. Sein hochfahrendes Wesen, seine Habsucht hatten ohnedies Viele verletzt; nicht Wenige sahen in Friedrich immer noch den einzig berechtigten König. Auf einem Reichstage zu Nürnberg im September 1211 wurde der Abfall allgemein; Otto wurde der Krone für verlustig erklärt und zwei schwäbische Ritter mit Anträgen an Friedrich nach Sicilien gesandt. Heinrich von Neuffen blieb in der Lombardei, um dort für Friedrich zu wirken; Anselm von Justingen begab sich über Rom, wo er nach langen Berathungen die Zustimmung des Papstes erhielt, nach Palermo. Otto sah ein, daß die Entscheidung nun nicht mehr in Sicilien lag. Er brach Anfang November 1211 auf und eilte dem Norden zu; auf einem im Januar 1212 zu Lodi gehaltenen Reichstag sprach er die Acht über eine Reihe ghibellinisch gesinnter Fürsten aus. Als er dann in Deutschland anlangte, wandten sich ihm wieder manche Fürsten zu, und er hielt am 18. März einen Hoftag in Frankfurt, wo zwar ziemlich viele weltliche Fürsten, aber wenige Bischöfe erschienen. Auf einem weitern Reichstage zu Nürnberg am 13. Mai sprach er die Reichsacht über den Landgrafen von Thüringen aus, entsetzte Ottokar von Böhmen seines Thrones und begann sofort den Krieg gegen den Landgrafen und den Erzbischof von Magdeburg. Um die Anhänger des staufischen Hauses festzuhalten, schloß er am 22. Juli (so nach Winkelmann II, 308. 505; nach früherer Annahme [Böhmer, Reg. imp. inde ab a. 1198 usque ad 1254, Stuttgart. 1849, 60; vgl. dazu die Neuausgabe der Regesta V, 1, herausgeg. von Ficker, Innsbruck 1881, 140] am 7. August) zu Nordhausen die Ehe mit der jugendlichen Beatrix. Aber schon am 11. August starb dieselbe eines plötzlichen Todes, der Sage nach vergiftet von einer aus Italien mitgebrachten Geliebten des Kaisers. Bereits in der folgenden Nacht verließen die Bayern und die Schwaben Otto's Heer. Inzwischen war auch Friedrich über die Alpen gekommen und seine Macht wuchs. Schon in Basel sammelten sich (Ende September) viele Fürsten um ihn. Am 30. November hielt er in Mainz einen vorbereitenden Hoftag; am 5. December wurde er in Frankfurt als König gewählt und am 9. December zu Mainz provisorisch gekrönt. Otto war immer zu spät gekommen, ihn aufzuhalten; er beschränkte sich also auf die Verwüstung der Gebiete seiner Gegner. Auf dem großen Fürstentag zu Eger am 12. Juli 1213 gab Friedrich in einer goldenen Bulle dem Papste alle wünschenswerthen Zusicherungen betreffs der Freiheit der Kirche und der Wiederherstellung des Kirchenstaates in seinem frühern Umfang (Mon. Germ. hist. Legg. II, 224 sq., vgl. Theiner, Cod. dipl. dom. temp. S. Sedis I, Rom. 1861, 182 sq.); in einer zweiten Urkunde von demselben Tage erkannte er die Oberlehensherrlichkeit des Papstes über Sicilien (Theiner l. c. 183 sq.) an. Es sind fast wörtlich dieselben Versprechungen, wie sie Otto zu Neuß (1201) und zu Speier (1209) gegeben hatte. Letzterer suchte nun die Entscheidung des Thronstreites nicht mehr in Deutschland, sondern in dem Kriege zwischen England und Frankreich, von welchen jenes mit ihm, dieses mit Friedrich verbündet war. Er war überdies in ein Bündniß mit dem Herzog Heinrich von Brabant, dem Schwiegersohn des französischen Königs, getreten und hatte sich am 19. Mai 1214 zu Maastricht mit dessen Tochter Maria, mit welcher er schon im J. 1200 verlobt gewesen war, vermählt. Es wird aber berichtet, daß kein Bischof und kein Priester gewagt habe, wegen des auf ihm lastenden Bannes die Ehe einzusegnen. Die Entscheidung des Krieges kam durch die Schlacht bei Bouvines am 27. Juli, in welcher die englische Partei eine entschiedene Niederlage erlitt. Otto hielt sich mit dem Centrum des Heeres am längsten, stürzte aber mit dem Pferde und wurde nur durch die Aufopferung des Bernhard von Horstmar gerettet. Damit war seine Rolle ausgespielt. König Waldemar von Dänemark, der sich bisher neutral gehalten, erkannte nun ebenfalls Friedrich an. Der Kaiser weilte noch längere Zeit in Köln. Aber da wegen der auf ihm lastenden Excommunication über der Stadt das Interdict schwebte, wurden die Bürger bald ihres Gastes müde, erließen ihm seine Schulden, ja boten ihm noch Geld, damit er sich entferne. In förmlicher Flucht begab er sich um Ostern nach Braunschweig. Von dort aus machte er im Sommer 1217 noch einmal einen Angriff auf den Erzbischof von Magdeburg, im Frühjahr 1218 einen solchen auf den Grafen von Anhalt. Am 19. Mai d. J. aber starb er auf der Harzburg, ohne einen Erben zu hinterlassen. Der Propst der Cistercienserinnen von St. Burchard zu Halberstadt reichte ihm die heiligen Sterbsacramente, nachdem Otto vor Zeugen beschworen, daß er dem Papste Gehorsam leisten wolle. Auch Bischof Siegfried von Hildesheim kam noch an sein Sterbebett. In seinem Testamente hatte er seinem Bruder Heinrich die Auslieferung der Reichskleinodien an König Friedrich auferlegt. Seine Grabstätte fand er in der St. Blasiuskirche zu Braunschweig, wo auch seine erste Gemahlin Beatrix von Schwaben ruht. (Vgl. Epist. Innocentii III. Romani Pontificis ed. Baluzius, Paris. 1682, 2 voll. [Die wichtigsten Urkunden im Registrum Innoc. III. super negotio Romani imperii, bei Baluz. l. c. I, 687—764, und bei Migne, PP. lat. CCXVI, 995 sqq.]; Abel, König Philipp der Hohenstaufe, Berlin 1852; Derselbe, Kaiser Otto IV. und König Friedrich II., Berlin 1856; Langerfeldt, Kaiser Otto IV., Hannover 1872; Winkelmann, Philipp von Schwa-

ben und Otto IV. von Braunschweig, Leipzig 1873—1878, 2 Bde. Weitere Literatur auch im Art. Innocenz III.) [Weber.]

Otto, Bischof von Augsburg, s. Truchseß.

Otto, der hl., Bischof von Bamberg (1102—1139) und Apostel der Pommern, galt seit dem 16. Jahrhundert, sei es infolge einer Verwechslung mit Bischof Otto II. (1177 bis 1196), sei es, um seinen Namen mit dem Nimbus hoher Geburt zu umgeben, als ein Sprosse der Familie Andechs-Meran. Nach den Forschungen Oesterreichers (Die geöffneten Archive für die Gesch. des Königreichs Bayern, I. Jahrgang, Bamberg 1821—1822, 9.—10. Heft, 154 ff.) entstammte er vielmehr der reichsfreiherrlichen Familie von Mistelbach; der Sitz dieser Familie war (nach Seefried, Beilage zur Augsburger Postzeitung 1880, Nr. 85—88 und 1888, Nr. 7—12) das heutige Mischelbach bei Pleinfeld im bayrischen Kreis Mittelfranken. Otto's beide Eltern starben, während er noch in den Vorbereitungsstudien stand. Sein älterer Bruder Friedrich konnte oder wollte ihn nicht ausgiebig behufs weiterer Berufsstudien unterstützen. Otto wanderte deßhalb nach Polen aus, wo er in kurzer Zeit die Landessprache lernte und eine Schule eröffnete, welche von den Söhnen vornehmer Familien gerne besucht wurde. Während er unterrichtete, arbeitete er an seiner eigenen Ausbildung weiter und wurde nach einigen Jahren Priester. Er gewann auch das Vertrauen des Herzogs Wladislaw Hermann und warb sogar an der Spitze einer ansehnlichen Gesandtschaft für den verwittweten Herzog um die Hand Sophiens (auch Judith genannt), der Schwester Kaiser Heinrichs IV. Die Unterhandlungen führte er zu beiderseitiger Zufriedenheit zu Ende. In der Folgezeit kam Otto, nun Hofkaplan, noch öfter an den kaiserlichen Hof. Gerade damals war Heinrich in schwieriger Lage, und der Boden wankte ihm unter den Füßen. Seine bessere Natur erwachte; er sehnte sich, wie es scheint, nach einem festen, geistigen Halt und bat deßhalb seine Schwester, ihm Otto, den er hochschätzen gelernt hatte, zu überlassen. Otto folgte, wenn auch ungern, dem Ruf (um 1095), den er als eine Fügung Gottes ansehen durfte. Anfangs war er Hofkaplan, vom Februar bis December 1102 Reichskanzler (Stumpf, Die deutschen Reichskanzler II, Innsbruck 1865, 209). In beiden Stellungen konnte er manches Gute stiften und den Kaiser von vielen Uebergriffen zurückhalten. Zwischenher hatte er auch eine Zeitlang die Oberaufsicht beim Speierer Dombau; nach Remling (Der Speierer Dom, Mainz 1861, 80) erstreckte sich übrigens seine Bauthätigkeit nur auf die St. Afrakapelle am Dom. Zwei Bisthümer, Augsburg und Halberstadt, die Heinrich ihm angeboten, hatte er aus Gewissensbedenken ausgeschlagen. Als aber der Kaiser Weihnachten 1102 der Bamberger Deputation, welche an das Hoflager nach Mainz gekommen war, um sich einen neuen Oberhirten zu erbitten, Otto als solchen vorstellte, glaubte dieser nach anfänglicher Weigerung hierin den Willen Gottes erkennen zu sollen. Aber er gab sich selbst das Versprechen, das Bisthum nicht zu behalten, wenn es ihm nicht nach den Vorschriften des canonischen Rechtes durch den Papst selbst übertragen würde. Am Vorabend von Mariä Lichtmeß, dem Sonntag Sexagesimä 1103, hielt er, geleitet von den Bischöfen Herimann von Augsburg und Eginhard von Würzburg, seinen Einzug in Bamberg, die letzte Stunde Weges barfuß durch Schnee und Eis wandernd. Schriftlich legte er dann dem Papst Paschalis II. sein ganzes bisheriges öffentliches Leben, seine Ernennung und sein sich selbst gegebenes Versprechen dar, worauf der Papst höchst erfreut ihn zu sich einlud. Die Reise nach Rom verschob sich indeß mehrere Jahre. Am 31. December 1105 entsagte Heinrich IV. bekanntlich dem Throne, und Heinrich V. wurde am 5. Januar 1106 zu Mainz als König anerkannt. Dort beschloß eine Fürstenversammlung, eine Gesandtschaft an Paschalis zu senden, um den Frieden zwischen Reich und Kirche wiederherzustellen. Zu der Gesandtschaft gehörte auch Otto, und am Pfingstfest, dem 13. Mai, erhielt er zu Anagni vom Papste selbst die Consecration. Er blieb noch längere Zeit am päpstlichen Hofe und nahm ohne Zweifel Antheil an den Verhandlungen über die deutsche Frage, welche der päpstliche Legat Bischof Gebhard von Konstanz dort führte. Anfangs Januar 1107 hielt er, nun als wirklicher Bischof seinen zweiten Einzug in Bamberg. Von jenem Augenblick an führte er ein Leben apostolischer Einfachheit, ja Armut in Kleidung und Nahrung; nicht selten geißelte er sich oder ließ sich von seinen Hausgeistlichen bis aufs Blut geißeln. Wie er sich selbst in strenge Zucht nahm, so übte er solche auch nach außenhin mit Kraft und Erfolg. Die dreijährige Amtsführung vor seiner Consecration hatte er dazu benutzt, die Gewohnheiten, Rechte, Lehensverhältnisse, Einkünfte und Verbindlichkeiten des Hochstiftes zu erforschen. Dabei hatte er gefunden, daß Vieles in Unordnung gekommen war. Unter seinem Vorfahren Bischof Rupert waren vielen Kirchen von gewaltthätigen Adeligen ihre Stiftungsgüter entrissen worden. Das Domcapitel stand zum Theil auf Seite der kirchenfeindlichen Staatsgewalt. Der Weltclerus war in Aufregung und beobachtete eine unbotmäßige Haltung. Im Kloster Michelsberg war alle Disciplin verfallen. Das vor wenigen Jahrzehnten gegründete Kloster Banz (s. d. Art.) hatte sich schon wieder aufgelöst. Während aber ganz Deutschland von den heftigsten politischen Kämpfen zerrissen war und während alle hervorragenden Persönlichkeiten in dieselben hineingerissen wurden, schien Otto allein von denselben unberührt zu sein. Vom Augenblick seiner Ernennung an war er ganz Bischof und nur beschäftigt mit dem Gedanken einer allgemeinen Reform. Er war nicht bloß ein Mann des Wortes, der [illegible]

glänzender Beredsamkeit und unermüdlichem Eifer das Evangelium predigte, sondern auch ein Mann kräftiger That. Besonders war er bemüht, den Kirchen wieder zu verschaffen, was ihnen entrissen worden war, und dieß gelang ihm durch seine Klugheit und seinen persönlichen Einfluß. Den Armen wurde er Beistand, den Wittwen und Waisen Stütze, allen, die ohne Schutz und ohne Hilfe waren, Schützer und Helfer. Die Domschule brachte er wieder zum Glanz der ersten Periode (s. Weber, Die gelehrten Schulen im Hochstift Bamberg von 1007—1803, I, Bamberg 1880, 10 ff.). Durch Geldunterstützungen ermöglichte er auch dürftigen Jünglingen das Studium. Den Bamberger Dom, der unter seinem Vorgänger ausgebrannt war, stellte er in alter Pracht wieder her. Im Kärnthner Theil des Hochstiftes schuf Otto 1106 das Schloß Arnoldstein in ein Kloster um. Die Collegiatstiftskirche zu St. Jakob in Bamberg vollendete er und consecrirte sie am 25. Juli 1109. Die Kirche des Klosters Michelsberg stürzte 1117 infolge eines Erdbebens ein; Kirche und Kloster wurden neu und größer erbaut und erstere am 1. September 1121 eingeweiht. Bauführer war ein Michelsberger Laienbruder Namens Richolf. Im J. 1124 gründete der Bischof in Bamberg die Cella S. Fidis (St. Getreu) für einige Benedictinermönche, die Gertrudenkapelle mit einer Pilgerherberge, das St. Aegidienspital und unterstellte diese drei Stiftungen dem Kloster Michelsberg. Im J. 1119 gründete er das Benedictinerkloster Michelfeld und belebte auf's Neue das Kloster Weissenohe. In allen diesen Stiften führte er, unterstützt von dem Abt Wolfram vom Michelsberg und Wignand von Theres, die Regel der Hirschauer Reform ein. Im J. 1126 hatte der strenge Orden von Citeaux auf Würzburger Gebiet das Kloster Ebrach gegründet; Otto stiftete nach derselben Regel das Kloster Langheim. Aber auch jenseits der Grenzen seiner Diöcese schuf er eine Reihe von klösterlichen Anstalten, deren Zweck Förderung des kirchlichen Lebens war. Auf dem Würzburger Gebiet stiftete er die Benedictinerklöster Aura an der Saale (1108) und Mönch- oder Herren-Aurach (um 1125) und gründete zum zweiten Male (um 1114) das Kloster Banz. Auf dem Boden des Regensburger Sprengels gründete er sechs Benedictinerklöster: Prüfling und Mallersdorf 1109, Ensdorf 1121, Biburg 1125, Asbach 1127, Mönchsmünster 1131, und ein siebentes, Windberg, 1125 nach der Regel des hl. Norbert. Im Bisthum Halberstadt wurde unter seinem Beirath 1110 das Benedictinerkloster Regensdorf oder Reinsdorf gegründet, welches durch kaiserliche Schenkung 1121 an Bamberg kam; im Eichstättischen gründete er 1132 das Cistercienserkloster Heilsbronn, bei dem Kloster Wilzburg ein Spital; im Passauischen das Augustiner-Chorherrenstift Aldersbach, in Oesterreich das Benedictinerkloster St. Andreas zu Gleink a. d. Ens (1121). Bei den auf Würzburger Gebiet gelegenen Klöstern Roth, später Mönchröden im Koburgischen (Benedictiner, 1137), Veßera bei Meiningen (Prämonstratenser, um 1135), Nithardshausen oder Fischbach bei Kaltennordheim (Benedictiner), Tückelhausen bei Ochsenfurt (Prämonstratenser, 1138) war er Mitbegründer. Die Kirche des dem Bisthum Bamberg einverleibten Collegiatstiftes Osterhofen im Passauischen weihte er 1110 ein und übergab das Kloster 1127 den Prämonstratensern. Das Kloster Theres im Würzburger Sprengel reformirte er und gab ihm als Abt einen ausgezeichneten Michelsberger Mönch, den schon genannten Wignand. Auch die der Bamberger Kirche unterstellten Benedictinerklöster Gengenbach und Schuttern in der Diöcese Straßburg, Deggingen im Rieß (Augsburger Bisthums), Stein bei Schaffhausen erfuhren seine liebevolle Fürsorge. Ermöglicht waren diese Gründungen namentlich dadurch, daß reiche Familien ihr Almosen in seine Hand niederlegten. Besonders die Herzoge Boleslaw von Polen, Wratislaw von Pommern, Wladislaw von Böhmen, König Bela II. von Ungarn zählen zu den freigebigen Förderern seiner Stiftungen. Für alle diese neu gegründeten oder restaurirten Klöster, im Ganzen 30, erhielt Otto von Innocenz II. unterm 23. Januar 1139 die Bestätigung; zugleich bestimmte der Papst, daß die von Otto eingeführte Ordnung nie geändert werden solle (Ussermann, Episcopatus Bamb., San Blas. 1802, Cod. prob. 88 sq.). Zugleich war Otto auch ein tüchtiger Reichs- und Landesfürst; zum Schutz des Hochstiftes erwarb oder erbaute er eine Reihe von Burgen (Forchheim, Hersbruck, Albewinstein, Zeuln, Kronach u. a.). Als Reichsfürst nahm er lebhaften Antheil an dem Zustandekommen des vorläufigen Friedens zwischen Kaiser und Papst zu Würzburg (29. September bis 6. October 1121); auch beim Abschluß des Wormser Concordats (1122) war Otto persönlich thätig. Seinen höchsten Ruhm aber erwarb er als Apostel der Pommern. Ein dort früher von Boleslaw Chrobry von Polen unter Bischof Reinbert (ca. 1000—1017) gegründetes Bisthum Colberg hatte keinen Bestand gehabt; mit der polnischen Oberhoheit warfen die Pommern das Christenthum wieder ab. Boleslaw III. von Polen eroberte 1121 die bedeutendste Stadt, Stettin, zwang den Herzog Wratislaw zur Anerkennung der polnischen Oberhoheit und that sofort ernstliche Schritte zur Christianisirung des Volkes. Die polnischen Bischöfe zeigten aber nur wenig Eifer für diese zunächst ihnen obliegende Aufgabe. Ein spanischer Missionsbischof Bernhard, welcher mit apostolischer Einfachheit und Armut auftrat, wurde von den üppigen Julinern mit Hohn abgewiesen, weil der Herr der Welt, den er predigen wolle, doch keinen Bettler als Gesandten habe wählen können. Bischof Bernhard lebte dann einige Zeit im Kloster Michelsberg zu Bamberg und berichtete dem Bischof Otto von seinen Mißerfolgen. Nun wandte sich auch Herzog Boleslaw

an Otto, den er als polnischen Hofkaplan kennen gelernt hatte. Die Bitte kam Otto's Wunsch entgegen, und Papst Calixtus II. ernannte ihn zum Legaten. Auf dem Anfang Mai 1124 zu Bamberg gehaltenen Reichstag that der Bischof seinen Entschluß kund; er reiste (wahrscheinlich) am 11. Mai ab, und zwar auf die Mahnung Bernhards hin mit dem Glanz, der ihm als Fürsten der Kirche und des Reiches gebührte, mit zahlreichem Geleite und mit kostbaren Geschenken, welche für die pommerischen Großen bestimmt waren. Ungefähr am 24. Mai kam er nach Gnesen und blieb dort bis zum 1. Juni bei dem Polenherzog. Dieser vervollständigte seine Reiseausrüstung und gab ihm drei seiner Hofkapläne und als Reisemarschall den Grafen Paulicius mit, einen eifrigen Katholiken, der sogar als Katechet und Prediger Dienste leisten konnte. Bei dem Grenzcastell Zitarigroda (wohl Zantoch an der Warthe) empfing ihn der Pommernherzog Wratislaw mit einem Gefolge von 500 Reitern. Der Herzog und mehrere seiner Begleiter waren bereits Christen, hielten es aber aus Furcht vor dem Volke geheim. Schon auf der Weiterreise nach Pyritz taufte Otto einzelne Pommern. Sein kluges und mildes Wesen, sein fürstliches Auftreten, seine Uneigennützigkeit und Freigebigkeit gewann ihm aller Herzen, um so mehr, als die Heiden durch die letzten Niederlagen in ihrem Glauben an die Macht ihrer Götter irre geworden waren. Am 12. Juni in Pyritz angekommen, taufte er nach achttägigem Unterricht mehrere Tausende und errichtete ein Gotteshaus. In Camin, wo er 40 Tage weilte, hatte des Herzogs rechtmäßige Gemahlin, eine eifrige Christin, schon Viele zur Taufe vorbereitet. Der Herzog bekannte sich nun öffentlich und rückhaltlos zum Christenthum und entließ seine bis dahin beibehaltenen Nebenfrauen. Otto verbot die Vielweiberei und das Tödten der neugeborenen Mädchen. Bei seiner Abreise hinterließ er eine Gemeinde von 3600 Christen, für deren Seelsorge er einen Priester angestellt und eine Holzkirche erbaut hatte. Jenseits der Oder war der Einfluß des Pommernherzogs wenig gefestigt, noch weniger der des Polenherzogs. Darum wurde Otto und seine Begleitung in Julin (auch Wollin genannt) mißhandelt. Nach 14tägigem Aufenthalt hatte er nichts erreicht, als das Versprechen der Juliner, wenn Stettin, die älteste und bedeutendste Stadt Pommerns, hierin vorangehe, wollten auch sie Christen werden. Die Stettiner aber verhielten sich anfangs ebenfalls ablehnend, indem sie sich namentlich auf die Greuel beriefen, welche bei dem letzten Krieg von den christlichen Polen gegen sie begangen worden waren. Doch duldeten sie den Aufenthalt der Fremden und hörten der Predigt zu. Erst als auf Otto's Bitte der Polenherzog ihrem Verlangen entsprechend den Tribut gemildert und die Heeresfolge erleichtert hatte, hörte jeder Widerstand auf. Otto zerstörte nun die Götzentempel hm das Bild des dreiköpfigen Götzen Triglaw mit; später schickte er es als Trophäe nach Rom. Weiter baute er zwei Kirchen, eine in der Stadt zu Ehren des hl. Adalbert (s. d. Art.), die andere außerhalb der Mauer zu Ehren der Apostelfürsten Petrus und Paulus. Nach etwa zweimonatlichem Aufenthalt ließ er 900 christliche Familien in Stettin zurück. Nachdem er noch in Garz und in Lubzin Obsorge für christlichen Gottesdienst getroffen, kehrte er gegen Mitte Novembers nach Julin zurück. Dort wirkte die Gnade Gottes so sichtbar, daß er gar keinen Widerstand fand: in zwei Monaten wurden über 22 000 Menschen getauft. Auch zu Julin wurden zwei Kirchen gebaut, eine innerhalb der Stadt zu Ehren der hll. Adalbert, Wenceslaus und Georg, die zweite außerhalb der Stadt zu Ehren des hl. Michael und der Schutzheiligen des Bamberger Doms, der hll. Petrus und Paulus. Vermuthlich von Julin aus erließ er jenes merkwürdige Schreiben, welches ein kurzer Inbegriff der von den Neubekehrten zu beobachtenden kirchlichen Pflichten ist (s. Ekkehardi Chron. ad ann. 1125 [Mon. Germ. hist. Scriptt. VI, 263 sq.]). Nachdem der Heilige noch in Cloden (wohl Klötikow an der Rega) den Grund zu einer Kirche des heiligen Kreuzes gelegt und die Städte Colberg und Belgard besucht hatte, berührte er nochmals die Hauptstätten seiner Missionsthätigkeit: Camin, Julin, Stettin, Pyritz und stellte seinen Begleiter, den polnischen Hofkaplan Adalbert, als obersten Wächter über die neuen Pflanzungen auf. In Gnesen referirte er dem Herzog Boleslaw über den günstigen Erfolg seiner Mission. Elf Kirchen waren gebaut, in acht Städten christliche Gemeinden gegründet. Etwa am 10. März 1125 war Otto in Prag; am Morgen des Ostersonntags, den 29. März, hielt er von dem gesammten Stifts- und Stadtclerus und vielen Aebten empfangen, seinen Einzug in seine Cathedrale. Bald aber kamen Hiobsbotschaften aus Pommern, Nachrichten von einer Reaction des Heidenthums und zugleich von einer Auflehnung gegen die polnische Oberherrschaft. Der Pommernherzog selbst machte Otto hiervon Mittheilung. Wiederum erholte sich der Bischof vom Papst Honorius II. die nöthigen Vollmachten. Nachdem er am Gründonnerstag den 19. April 11.. die heiligen Oele geweiht, begab er sich Nachmittags auf die Reise und traf in Merseburg mit Wirikind, dem Fürsten von Havelberg, zusammen, welcher sich verpflichtete, ihm beim Zug durch sein Gebiet alle Hilfe angedeihen zu lassen. In Halle fand er seine übrigen Reisegenossen; gegen Ende Mai kam er in Demmin mit dem Polenherzog zusammen, der ihn nach Usedom begleitete. Dorthin berief der Herzog auf das Pfingstfest die pommerischen Adeligen, zum Theil apostasirte Christen; diese faßten nach einem Vortrage des Bischofs und des Herzogs trotz der Agitationen der Götzenpriester den Beschluß, das Christenthum allenthalben einzuführen. Otto sandte nun seine Begleiter paarweise aus, um die Städte auf seine Ankunft vor-

zubereiten. Usedom, Wolgast, Gützkow waren bald gewonnen. In letzterer Stadt gab ein Adeliger Mizlaw seine sämmtlichen Schuldgefangenen frei. Nachdem der Heilige durch seine Vermittlung einen von Seiten des Polenherzogs drohenden Rachekrieg abgewendet, begab er sich nach Stettin, Wollin, Camin. Allenthalben nahm er die Abgefallenen wieder auf und spendete vielen Heiden die Taufe. In Stettin erstarrten denen, die, von den Götzenpriestern aufgehetzt, ihre Lanzen nach ihm schleudern wollten, die Arme; erst als Otto das Kreuzzeichen über sie machte, konnten sie sich wieder bewegen. Der Bischof plante auch eine Missionsreise nach der Insel Rügen, deren Bewohner fanatische Heiden waren und ihm zum Voraus den Tod geschworen hatten. Er schickte einen seiner Begleiter, Iwan, an Aster, den Erzbischof von Lund, zu dessen Sprengel Rügen gehörte, um sich die Erlaubniß hierzu zu erbitten. Aber Kaiser Lothar II. rief ihn dringend zurück. Um die Mitte Novembers war Otto in Gnesen, um dem dortigen Erzbischof die Pflege der neuen Christengemeinden zu empfehlen. Schon am 20. December zog er wieder in Bamberg ein. Aber bis zu seinem Tode blieb er mit Pommern in wohlthätiger Verbindung. Doch ging sein Wunsch, selbst noch einen Bischof für jenes Land zu weihen, nicht in Erfüllung. Die Verhandlungen mit Magdeburg, Gnesen und Lund, welche alle drei Metropolitanrechte beanspruchten, boten zu große Schwierigkeiten. Erst 1140 wurde sein ehemaliger Gefährte Adalbert als Bischof mit dem Sitz in Julin bestätigt, 1188 der Sitz nach Camin verlegt und das Bisthum dem römischen Stuhl unmittelbar unterstellt (s. Gams, Series Epp. 266). Daß jene slavischen Provinzen an der Ostsee nach und nach deutsches Wesen und deutschen Charakter angenommen, dazu hat Otto den ersten Grund gelegt. — Den Rest seines Lebens widmete der heilige Bischof der Obsorge für seine Diöcese und der Errichtung und Reform von Klöstern, wie oben bereits berichtet. Von den politischen Zwistigkeiten im Reich, welche sich während seiner ganzen Amtsthätigkeit abspielten, suchte er sich nach Möglichkeit ferne zu halten. Freilich wurde deßhalb auf dem Reichstag zu Bamberg (im Mai 1124) von den Höflingen der Vorwurf gegen ihn erhoben, daß er seltener als die übrigen Bischöfe zur kaiserlichen Pfalz komme (Ekkehardi Chron. ad ann. 1124 [Mon. Germ. l. c. VI, 262]). Ebenso war er 1118 von Erzbischof Adalbert von Mainz getadelt worden, weil er auf der Synode von Köln nicht erschienen war (Udalrici Cod. in den Mon. Bamb. [s. u.] 323 sq.), und auf der Synode zu Fritzlar (28. Juli 1118) wurde er von demselben aus dem gleichen Grunde suspendirt und über seine Diöcese das Interdict verhängt (l. c. 326 sqq.), obschon er sorgfältig allen Verkehr mit dem excommunicirten König Heinrich V. gemieden hatte. Wann diese Strafen wieder aufgehoben wurden, ist nicht bekannt. Aber bei allen geistlichen und weltlichen Behörden stand Otto im höchsten Ansehen. Bei einer zweiten Romfahrt (1111) hatte er das Privilegium erhalten, das Pallium, welches die Bamberger Bischöfe durch die Bewilligung des Papstes Clemens II. (des frühern Bischofs Suidger von Bamberg) dreimal im Jahre tragen durften, jetzt siebenmal tragen zu dürfen. Als Bischof Meginhard von Prag der Simonie verdächtigt wurde, wandte er sich um Rath an Otto und erhielt von ihm (1129) ein herrliches Trostschreiben (Udalrici Cod., l. c. 416 sqq.); und als gegen denselben Bischof die Anklage eines Mordanschlages auf das Leben Herzog Sobeslaw von Böhmen sich erhob, wurde Otto (nebst dem Erzbischof von Mainz) von dem Herzog selbst als Richter berufen und sein freisprechendes Urtheil anerkannt (Contin. Cosmae Prag. [Mon. Germ. hist. Scriptt. IX, 137]). — Der hl. Otto starb reich an Jahren und an Verdiensten am 30. Juni 1139 und wurde nach seinem Wunsch im Michelsberg, seiner Lieblingsstiftung, beigesetzt. Bischof Embrico von Würzburg hielt ihm die Trauerrede (s. den Wortlaut derselben in AA. SS. Boll., Jul. I, 423 sq.). Als Innocenz II. am 20. October 1139 Otto's Nachfolger Egilbert die Erlaubniß gab, die von jenem in Pommern erbauten Kirchen zu consecriren, bis ein eigener Bischof für jenes Land aufgestellt werden könne, gedachte er des Verstorbenen in den ehrendsten Ausdrücken (Ussermann l. c., Cod. prob. 91 sq.). Clemens III. vollzog durch Bulle vom 29. April und vom 1. Mai 1189 die Canonisation des großen Bischofs (Ussermann l. c., Cod. prob. 132 sq.). Auf dem ersten Hoftage Heinrichs VI. (zu Würzburg am 10. August 1189) wurde die Bulle von dem Erzbischof Konrad von Mainz und den Bischöfen Otto von Eichstätt und Eberhard von Merseburg feierlich verkündigt (Mon. Bamb. 841). Noch im Jahre 1182 gab Herzog Bogislaw I. von Pommern der Dankbarkeit gegen den großen Slavenapostel durch die Verordnung Ausdruck, daß jeder pommerische Großbauer jährlich einen Stein Wachs, jeder Kleinbauer einen halben Stein an das Kloster Michelsberg liefere, womit an seinem Grabe eine ewig brennende Kerze unterhalten werden solle (Ussermann l. c., Cod. prob. 125; erneuert wurde die Verordnung ums Jahr 1220; ib. 144). Ums Jahr 1238 erhielt das Kloster Michelsberg das Patronat über die St. Peterskirche in Stettin und über die in Zukunft dort zu erbauenden Kirchen und sogar das Recht, aus seinen Mitgliedern die Geistlichen für Stettin zu ernennen (Urkunde vom 28. December 1238, bei Ussermann l. c., Cod. prob. 152). (Vgl. die alten Biographien des hl. Otto von Ebo und Herbord in den Mon. Bamb. [Bibl. rer. germ. V], ed. Jaffé, Berol. 1869, 588 sqq. und 705 sqq., die zweitgenannte auch in Mon. Germ. hist. Scriptt. XX, 697—771; die Lebensbeschreibung von dem Monachus Priefling. ib. XII, 883—903; ferner AA. SS. Boll., Jul. I, 349—463, wo auch [p. 378] 38 Sermones aufgezählt sind, die dem

hl. Otto zugeschrieben werden. Die Kritik der alten Biographien s. bei Wattenbach, Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 185 ff. Die Klostergründungen Otto's in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XV, 1151 sqq. Die Compilation aus Ebo und Herbord vom Michelberger Abt Andreas [1483—1502] bei Ludewig, Scriptt. rer. episc. Bamberg., Francof. et Lipsiae 1718, 393 sqq; Meiller, De s. Ottone, 3. ed., Frisingae 1773. Neuere Biographien verfaßten Sulzbeck, Regensburg 1865; Zimmermann, Freiburg 1875; Looshorn [Gesch. des Bisthums Bamberg II], München 1888; Juritsch, Gotha 1889. Die zahlreichen Abhandlungen über einzelne Seiten seines Wirkens bei Potthast, Bibl. hist. med. aevi, Berol. 1862, 836, und bei Juritsch a. a. O. 2, Note 1. Ferner s. noch Lahner, Die ehemalige Benedictiner-Abtei Michelsberg, Bamberg 1889; Seefried, Die Familie des hl. Otto [Bericht des hist. Vereins von Bamberg 1892, 1 ff.].) [Weber.]

Otto von St. Blasien gilt mit Recht als einer der hervorragendsten Geschichtschreiber des Mittelalters. Er setzte die Chronik Otto's von Freising für die Zeit von 1146—1209 fort und erreichte dabei fast die Höhe seines Vorgängers. Die Form ist durch classische Erinnerungen und Nachbildung Otto's von Freising bezeichnet. Otto hatte sich eine gründliche Kenntniß des Alterthums erworben. Er faßte auch die Ereignisse der Zeit mit großer Objectivität auf. In St. Blasien mochte noch immer der Geist der Hirschauer Reform nachwirken, zugleich aber war das Kloster an die Interessen der Herzoge von Zähringen und die der Staufer gebunden. Im J. 1218 ging die Vogtei über das Kloster von jenen auf diese über. Mit höchster Achtung redet Otto von den staufischen Kaisern, vor allem von Heinrich VI. Seine Auffassung des Kaiserthums ist durch die Ideen des alten imperium beeinflußt. Dabei hängt sein Interesse nicht an localen Dingen, sondern er folgt den Ereignissen im Orient und in Italien mit mehr Interesse. Seine Schwäche sind zahlreiche chronologische Fehler. Allzu viel schriftliche Nachrichten haben ihm auch wohl nicht vorgelegen. Eine Verwandtschaft mit elsässischen Quellen, mit jener Gruppe, die man noch immer unter dem falschen Namen Annales Marbacenses zusammenfaßt, bedarf erst näherer Untersuchung. Einzelheiten hat Otto aber von genau unterrichteten Männern gehört. Ueber sein Leben wissen wir fast nichts; nach den Gelehrten St. Blasiens ist er am 23. Juli 1223 gestorben, nachdem er im Jahre vorher Abt geworden war. Eine Ausgabe von Otto's Werk gab R. Wilmanns in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XX, 302—324, eine Uebersetzung Horst Kohl in Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. XII. Jahrh., Leipzig 1881, Bd. VIII[b]. (Vgl. Thomä, Die Chronik des Otto von St. Blasien kritisch unters., Leipz. 1877 [Diss.]; Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 284 f.) [Schulte.]

Otto, Bischof von Freising, O. Cist., war nicht bloß ein eifriger Oberhirte (s. d. Art. Freising IV, 1994), sondern auch ein Mann von großem politischen Einfluß und Verfasser zweier bedeutenden Geschichtswerke. In seiner Doppelstellung als Bischof und Reichsfürst, sowie durch seine Verwandtschaft mit den Hohenstaufen (als Halbbruder des Königs Konrad III. und als Oheim Friedrich Barbarossa's) war er in die wichtigsten Vorgänge der Reichsregierung eingeweiht. An dem Kreuzzug Konrads (1147—1149) nahm er persönlich Antheil; unter Friedrich trat er den Reichsgeschäften nahe und wirkte namentlich versöhnend und ausgleichend gegenüber dem heftigen Charakter Friedrichs. So vermittelte er dessen Aussöhnung mit Heinrich dem Löwen und die Errichtung des Herzogthums Oesterreich (1156); auch war er wohl thätig, den 1157 wieder ausgebrochenen Streit des Kaisers mit dem Papste wegen des absichtlich mißdeuteten Wortes beneficium (s. d. Art. Friedrich I. od. IV, 2024) auszugleichen (vgl. Hefele, Conciliengeschichte V, 2. Aufl., 550 ff.). Auf dem italienischen Feldzug vom J. 1158 nahm er in Augsburg wegen Unwohlseins Urlaub, begab sich zu dem Generalcapitel seines Ordens nach Morimond und starb dort am 21. September in der Blüte seiner Jahre. Die Fortsetzung und Vollendung seiner Schriften übertrug er seinem Schüler und Notar Ragewin (Rachwin, Radewin u. s. w.). Es waren hauptsächlich zwei geschichtliche Werke, welche Otto hinterließ: zwischen 1143 und 1146 verfaßte er eine Chronik in acht Büchern, welche sich wesentlich auf Eckehard (s. d. Art. IV, 346 f.) stützt. Aber er durchdringt den historischen Stoff philosophisch als der erste und einzige Geschichtschreiber dieser Richtung im deutschen Mittelalter. In den leitenden Gedanken lehnt er sich an Augustinus und Orosius an. Er selbst nennt seine Chronik ein Buch de duabus civitatibus und versteht darunter Babel und Jerusalem, das irdische und das himmlische Reich, welche er hienieden vermischt und im Kampfe erblickt. Im achten Buch spricht er vom Weltuntergang, von der Scheidung beider Reiche nach der Auferstehung und von der künftigen Herrlichkeit. Zufolge dieses Princips behandelt er auch die dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit, so insbesondere die Lehren des Gilbert de la Porrée (s. d. Art. V, 599 ff.). Auf dem Sterbebett aber gab er seinen Ordensbrüdern die Weisung: ut si quid pro sententia magistri Gileberti, ut patet in prioribus, dixisse visus esset, quod quempiam posset offendere, ad ipsorum arbitrium corrigeretur. Er selbst bekannte sich als catholicae fidei assertor juxta sanctae Romanae imo et universalis ecclesiae regulam (Mon. Germ. hist. Scriptt. XX, [illegible]). Bezüglich des geschichtlichen Inhalts verfährt er nicht ohne historische Kritik, zieht Etymologie, Mythologie und Volkssage zu Rathe und schenkt auch den geographischen und ethnographischen Verhältnissen Aufmerksamkeit. Im J. 1156 über-

sandte er seinem Neffen Kaiser Friedrich sein Werk, welches er bis 1146 geführt hatte, erklärte sich aber bereit, es bis zur Gegenwart fortzuführen, wenn Friedrich ihm das Material dazu liefern wolle. Dieß geschah in einem Schreiben des Kaisers vom September 1156, welches Otto verarbeitete zu den Libri duo de gestis Friderici I. (bis 1156 reichend), einer Geschichtsquelle von hohem Werth, die allerdings einigermaßen von seiner Verwandtschaft mit den Staufern beeinflußt ist. Die Fortsetzung schrieben Ragewin bis 1160 und ein Anonymus oder vielleicht Ragewin selbst bis 1170. Ein drittes Werk Otto's, eine österreichische Geschichte, ist verloren gegangen. Die beiden andern Werke stehen in bester Ausgabe in den Mon. Germ. hist. Scriptt. XX, 83 sqq. (Vgl. die ungemein zahlreiche Literatur bei Potthast, Biblioth. hist. medii aevi, Berol. 1862, 477 sq., bei Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 271 ff., und bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.; ferner auch Riezler, Geschichte Bayerns I, Gotha 1878, 803 ff.) [Weber.]

Otto von Passau, O. S. Fr., deutscher Mystiker, Verfasser des Buches „Die vier und zwenzig Alten oder der guldin tron", nennt sich selbst am Schluß der Vorrede zu seinem Werk „eynen demutigen bruder Otten von passawe, sente francisci ordens, etwan lesemeister (d. i. Lehrer der Theologie) gewest zu Basil" und bezeichnet als Datum der Vollendung seines Buches den 1. Februar (oder 7. September, s. [Pfeiffers] Germania XXIV [1879], 124) 1386 (ein Heidelberger Manuscript gibt das Datum 1418, meint aber damit die Abfassungszeit der Handschrift). Die Bibliographen des Franciscanerordens (s. Sbaralea, Suppl. scriptt. Franc., Romae 1806, 571) fügen diesen dürftigen Notizen noch hinzu, Otto sei von Geburt ein Flandrer gewesen und habe zur Kölner Ordensprovinz gehört. Sonst ist über ihn nichts bekannt. — Zweck und Anlage seines Werkes hat Otto im Titel angedeutet. Die 24 Aeltesten, die in der Ewigkeit auf Thronen sitzen und beständig Gott loben (Offenb. 4, 4 ff.), werden darin, in jedem der 24 Kapitel des Buches je einer, redend eingeführt und geben „der minnenden Seele" Belehrung, wie sie ihr Leben zu einem Lob und Dienst Gottes gestalten und den „goldenen Thron" in der Ewigkeit erwerben könne. Das Buch verfolgt also eine durchaus praktische Tendenz. Es ist „eine Regel des Lebens, um Gott inwendig und auswendig und in allen nothwendigen Sachen zu gefallen, hier in der Zeit und dort in der Ewigkeit" (Vorrede); fast alle Kapitel schließen mit der Mahnung: „Folgest du mir, so magst du den goldenen Thron wohl ererben." Seine Leser sucht Otto unter den „Gottesfreunden" (s. d. Art.) aller Stände, also unter Christen, welche, mit Erfüllung der nothwendigsten Pflichten nicht zufrieden, nach Vereinigung mit Gott und nach christlicher Vollkommenheit streben. Diese Gottesfreunde, „Geistliche und Weltliche, Edle und Unedle, Frauen und Männer und wer sie immer sind" (Vorrede), will Otto nicht sowohl in das höhere, außergewöhnliche, mystische Leben einführen, obschon auch dieses besprochen wird (Kap. 16), sondern vor Allem in das gewöhnliche christliche Tugendleben. So lenkt er Kap. 1 und 2 zunächst den Blick auf die Betrachtung der eigenen, für Gott geschaffenen Natur und auf Gott, als das Ziel alles geistlichen Lebens. Kap. 3 und 4 handeln von den Vorbedingungen des Strebens nach Gott, der Reinigung von der Sünde und Anhänglichkeit an die Creatur; Kap. 5 und 6 von der Zucht, der man das äußere Benehmen wie das innere Gedankenleben unterwerfen muß. Ueber die Grundlagen alles geistlichen Lebens, die Liebe, die Gnade und den Glauben, unterrichten Kap. 8—10, über die heilige Eucharistie als Quelle der Heiligkeit, über Mariä Leben als deren Vorbild Kap. 11 und 12. Mit Kap. 13 beginnt der zweite Theil: die den deutschen Mystikern geläufigen Begriffe der göttlichen Weisheit (13), welche aus der heiligen Schrift geschöpft wird (14), des thätigen und beschaulichen Lebens (15. 16) und Gebetes (17), der Gottesfreundschaft (18) und des geistlichen Lebens (19) werden erörtert. Besonders bemüht sich Otto dabei, zu zeigen, wie ein Leben der Weisheit, der Gottesfreundschaft im Concreten sich gestaltet und in dem gewöhnlichen Alltagsleben sich verwirklichen läßt. Es folgt (Kap. 20) ein längerer Unterricht über Tugend und Untugend im Allgemeinen und über die sieben Hauptsünden und deren Ueberwindung durch die sieben Gaben des heiligen Geistes im Besondern. Ein Abschnitt über das Verdienst des Tugendlebens (Kap. 21) leitet hinüber zur Betrachtung von Tod, Vorherbestimmung, Hölle, Fegfeuer (Kap. 22) und zu der ausführlichen Erörterung über die ewige Vollendung in der Seligkeit (Kap. 23 und 24). — Neben klarer Verständlichkeit erstrebt Otto vor Allem Correctheit der vorgetragenen Lehre. „Was ich dich lehren werde, das ist alles gezogen aus göttlicher Schrift, heiligen Lehrern oder aus heidnischen Sprüchen, welche die heilige christliche Kirche nicht verwirft" (Vorrede). „Wie das Bienlein über viele schöne Blumen fleugt und den Saft aussaugt und die edelste Kraft, die in den Blumen ist, und es in ihm selber zu Honig macht", so hat Otto 104 Lehrer und Meister, deren Namen er aufzählt, für seine Zwecke „mit großer Arbeit" ausgezogen. Es begegnen uns unter diesen „Meistern" Classiker und Philosophen des Alterthums, Kirchenväter, Scholastiker, Mystiker (besonders Hugo und Richard von St. Victor) und sonstige Schriftsteller des Mittelalters bis auf Nicolaus von Lyra. Manche dieser Autoren sind freilich nur ein einziges Mal im Buche genannt, daneben auch andere benutzt, welche in der Vorrede nicht aufgeführt sind (z. B. Elisabeth v. Schönau). Die deutschen Mystiker übergeht Otto wohl deshalb, weil ihre Auctorität noch zu zweifelhaft war. Da er die Aussprüche seiner Quellen wörtlich citirt, so stellt sein Werk oft sich fast nur als Gewebe von Citaten dar.

Als erster Versuch eines populären ascetischen Handbuches verdient Otto's Werk Anerkennung. Für die Beliebtheit desselben im Mittelalter spricht die große Zahl der nachweisbaren Handschriften (nahezu 40, s. Allgem. deutsche Biogr. XXIV, 744) und der Drucke. Dem ersten Druck, ca. 1470 (wohl bei Friedr. Pfister in Bamberg, s. Allgem. deutsche Biogr. XXV, 794), folgten die Ausgaben von Sorg in Augsburg 1480 und 1483, von Schott und Knoblauch in Straßburg 1500 und 1508. Noch zahlreicher sind die niederdeutschen Drucke (Utrecht 1480 und 1489, Harlem 1484, Zwolle 1485, Delft 1488). Im J. 1568 (u. 1607) erschien eine Ausgabe (seitens der Jesuiten) zu Dilingen, 1587 und 1597 eine solche zu Ingolstadt und noch 1836 (zu Regensburg und Landshut) eine (wenig gelungene) Umsetzung in modernes Deutsch. [Kneller S. J.]

Otto, Anton, ein Anhänger des Flacius Illyricus (s. d. Art.), von seinem Geburtsorte Herzberger zugenannt, kam als Faßbindergeselle zu Wittenberg mit Luther in Berührung, wurde von ihm schnell zum Theologen herangebildet und erlangte im J. 1543, nachdem er vorher Pfarrer in Gräfenthal gewesen, durch Luthers Empfehlung die Pastorstelle an der Nicolaikirche zu Nordhausen. Im J. 1568 setzte ihn der Rath von Nordhausen ab, worauf er noch längere Zeit als Pastor in Stockey lebte. Otto stritt eifrig gegen die Synergisten, Majoristen, Osiandristen und Adiaphoristen als die Verfälscher des reinen lutherischen Lehrbegriffs. Durch ihn veranlaßt, brach in Nordhausen und der Umgegend ein antinomistischer Streit über den sogen. dritten Brauch des Gesetzes aus, der acht Jahre lang dauerte und mit großer Erbitterung geführt wurde. Man war nämlich bei den Lutheranern nur über einen zweifachen Gebrauch des mosaischen Gesetzes einig: daß es erstens einen politischen Zweck habe, d. h. die Erhaltung einer äußern polizeilichen Zucht in der menschlichen Gesellschaft, und zweitens einen theologischen Zweck, daß nämlich der noch Ungläubige durch dasselbe zur Erkenntniß seiner Sünden geführt und mit jenem Schrecken vor dem göttlichen Gerichte erfüllt werde, der ihn antreibe, sich Christi Verdienst zuzurechnen. Nun hatte aber dazu Melanchthon noch einen dritten Zweck und Brauch hinzugefügt, nämlich den einer mahnenden und treibenden Predigt auch für den Gerechten, wiewohl er von dem Zwange des Gesetzes frei und im sichern Besitze der ihm zugerechneten Gerechtigkeit Christi sei. Gegen diese Theorie Melanchthons erhob Otto mit mehreren Freunden eine heftige Opposition; denn Otto behauptete, das Gesetz fordere nichts mehr von dem Gläubigen und mahne ihn nicht, sondern ohne Gesetz, ohne getrieben zu werden, von Natur aus thue er die Werke des Gesetzes; Melanchthon habe mit seiner Trichotomie wie auch in andern Materien die reine Lehre Luthers des besten Saftes beraubt; der dritte Brauch des Gesetzes sei die Kloake, woraus der Majorismus und Synergismus hervorgegangen; übrigens bedürfe der alte Adam im Menschen allerdings des Gesetzes zum Behufe äußerer Zucht, aber in's Gewissen des Menschen dürfe es nicht dringen. Durch die Concordienformel (s. d. Art. Symbolische Bücher) wurde endlich dieser Zwist zu Gunsten der Vertheidiger des dritten Gesetzbrauches entschieden. (Vgl. Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen III, Regensburg 1848, 390 ff. und Anhang 7 ff.) [Schröd[illegible]]

Ottobeuren, Benedictinerabtei, die [illegible] älteste neben Kempten und Füssen im bayrischen Allgäu, wurde nach gewöhnlicher Annahme [illegible] in hon. S. Alexandri Mart. errichtet, und [illegible] nach dem in die älteste, 1193—1228 [illegible] Hauschronik aufgenommenen Stiftungsbrief [illegible] den reichbegüterten Alamannen Silach unter [illegible] wirkung seiner Gemahlin Ermenswint und [illegible] Söhne, des Bischofs Gauzipert, des Clerikers [illegible] und des Laien Tagebert (s. Mon. Germ. hist. Scriptt. XXIII, 611; vgl. auch Crusius, Schwäbische Chronik 1, 11, 9 [deutsch v. Moser, Frankf. 1733]). Allein dieser Stiftungsbrief ist unecht [illegible] Schelhorn, Kleine hist. Schriften II, Memmingen 1790, 169 ff.) und von all den genannten Personen werden in einer Translatio S. Alex. M. (Act. SS. Boll. Jul. III, 19 sqq.) nur Toto und Gauzipert oder Gozpert erwähnt, letzterer als Bischof [illegible] Vienne, ersterer als dessen Freund und Kämmerer. Als sie den Leib des heiligen Martyrers Alexander nach Vienne übertragen wollten, starb Gauzipert [illegible] St. Maurice in Wallis, und Toto brachte [illegible] Reliquien nach Ottobeuren. Indeß ist auch [illegible] Bericht nicht einwandfrei und wohl nur so viel sicher, daß ein gewisser Toto als Stifter des Klosters [illegible] erster Abt anzusehen ist (vgl. Feyerabend, [illegible] Reichsstifts Ottenbeuren sämmtliche Jahrbücher I 109. 193). Von Karl dem Großen erhielt [illegible] Pfingsten 769 für dieses nur für adelige [illegible] bestimmte, ursprünglich von 12 Mönchen [illegible] Stift das Privilegium der freien Abts- und [illegible] wahl (vgl. übrigens Schelhorn a. a. O. II, 1[illegible] Toto soll das Kloster bis 815 regiert haben [illegible] nach der Hauschronik (Mon. Germ. hist. l. c. 6[illegible] sollen ihm Milo, Wikgar (858—887 zugleich [illegible] schof von Augsburg) und Birtilo gefolgt sein. [illegible] mann (Gesch. des Allgäu I, 119) weist aber [illegible] daß vor Birtilo noch ein Graf Udalrich als [illegible] nior der Brüder von Ottobeuren dem Kloster [illegible] gestanden. Der 5. Abt, wenn Udalrich als [illegible] nicht gezählt wird, war seit 941 durch [illegible] Empfehlung Adalbero, Graf von Kyburg, [illegible] des hl. Ulrich, welcher letztere dem Kloster [illegible] des heiligen Martyrers Theodor verschaffte (Feyerabend a. a. O. I, 331). Adalbero scheint [illegible] signirt zu haben; er führte die weltliche [illegible] tung des Bisthums Augsburg cum jure [illegible] während der hl. Ulrich, der damals das Kleid [illegible] hl. Benedictus trug, in einer kaiserlichen [illegible] vom Jahre 972 ausdrücklich als Abt von O[illegible]

beuren bezeichnet wird (vgl. auch Mon. Germ. hist. Scriptt. XVIII, 409 sq.). Diese Urkunde sichert nicht bloß die freie Abtswahl von Neuem zu, sondern auch die freie Vogtswahl, wofern der König selbst nicht als Vogt gewünscht werde. Weiter werden dem Kloster manche Vorrechte verliehen (vgl. Mon. Germ. hist. Scriptt. XXIII, 614 sqq.), welche von den späteren Kaisern bestätigt wurden, und auf die man auch immer wieder zurückkam. Unter dem Abt Adalhalm (1082—1094) wurde das Kloster neu gebaut und die Hirschauer Reform eingeführt. Rupert (1102—1145), unterstützt von dem Stiftsvogt, dem Grafen von Ursicin-Ronsberg, vollendete die Bauten (1126), zu denen auch ein Frauenkloster für lauter adelige Conventualinnen kam, während jetzt im Männerkloster neben den adeligen auch nichtadelige Conventualen Aufnahme fanden. Wie rasch die Hirschauer Reform durchgedrungen, beweist der Umstand, daß schon 1144 von Ottobeuren Mönche nach Marienberg im Vinschgau verlangt wurden, wohin auch die ersten fünf Aebte aus dem St. Alexanderstift kamen. Berthold (1229 bis 1248), bei dessen Wahl, wie bei der seines Vorgängers Konrad (1194—1229), den damaligen 78 Ministerialen des Klosters erstmals eine Mitwirkung bei der Wahl gestattet wurde, erhielt 1240 von Gregor IX. das Privilegium, die bischöflichen Insignien führen zu dürfen.

Unter allen diesen Aebten ging mit den Uebungen der Frömmigkeit eine rege literarische Thätigkeit im St. Alexanderstift Hand in Hand. Aus dem 12. Jahrhundert stammen mehrere Ottobeurener Missalien in Gold- und Silberschrift, und seit Abt Rupert I. wurde die Bereitung des Pergaments, das Abschreiben von Büchern und das Malen von Initialen auf's Emsigste betrieben. Unter Rupert wurde auch der älteste Theil der Hauschronik zusammengestellt und erhielt die Translatio S. Alexandri ihre jetzige Gestalt. Abt Isingrim (1145—1180) schrieb eigenhändig ein sehr prachtvolles, noch vorhandenes Missale mit verschiedenen Notizen (die Annales minores in Mon. Germ. hist. Scriptt. XVII, 315 sqq.; die Annales majores desselben ib. 312 sqq.). Unter Konrad und Berthold wurde die Hauschronik weitergeführt (vgl. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde VIII [1883], 162 ff.). Ein Ottobeurener Manuscript, unter Berthold gefertigt und Abhandlungen von Alanus und Petrus Pictaviensis enthaltend, kam in's Britische Museum zu London; ein anderer Codex aus dem 12. Jahrhundert mit interessanter Erdkarte ist in der Hofbibliothek zu München aufbewahrt (Cod. latin. 9921). Damals (1153) vernichtete ein großer Brand fast das ganze Kloster und ebenso 1217, wobei auch die Klosterkirche zerstört wurde. Das Frauenkloster scheint nach diesem Brande nicht wieder aufgebaut worden zu sein, da es von dieser Zeit an nicht mehr erwähnt wird. Unter den auf Berthold folgenden Aebten, die im 14. Jahrhundert den Titel „Reichsfürst" führten, sank der Ruhm Ottobeurens, und auch finanziell kam das Kloster herunter, so daß manche Aebte, wie Johann von Altmanshofen (1353—1371), selbst bei den Juden in Ulm Geld aufzunehmen genöthigt waren; Johann II. Hocherer (1378—1390) durfte selbst nicht mehr frei über das Klostergut verfügen. Johann IV. Russinger war der erste nichtadelige Abt. Mit Eggo Schwab (1404—1416) beginnt wieder eine Reihe von Reformversuchen, die sich durch das ganze 15. Jahrhundert hindurchziehen, aber in der Regel wenig Erfolg hatten. Auch ein mit den Bischöfen von Augsburg entstandener Streit über die Vogteirechte wurde erst 1711 zu Ende geführt. Beim Amtsantritt des Abtes Johann V. Schedler (1416—1443) zählte das Kloster, das sonst immer 40 Mönche beherbergt hatte, nur noch 6—8 und hatte ein jährliches Einkommen von nur 46 Mark Silber. Unter dem energischen Jodok Niederhofer (1443—1453) brach eine Art Revolution aus, da sich einige Mönche über die strenge Clausur beschwerten, und die Klosterunterthanen meinten, die Mönche seien vollständig eingekerkert. Im December 1447 erschienen gegen 400 bewaffnete Männer vor der Klosterpforte und verlangten Freilassung der angeblich Inhaftirten; die Stadt Memmingen aber, in der die Aebte seit längerer Zeit das Bürgerrecht erblich erhalten hatten, hielt diese Zusammenrottung für Landfriedensbruch und trieb den polternden Haufen aus einander. Johann VI. Graus (1453—1460) war der erste, der vom Bischof von Augsburg seine Bestätigung als Abt nachsuchte; Bischof Peter setzte ihn aber wieder ab, weil er die gewünschte Reform nicht durchführte, und sandte einfach Wilhelm von Lustenau (1460 bis 1469), den letzten aus adeligem Hause, als Abt nach Ottobeuren. Dieser überließ ohne Einsprache die weltliche Oberherrlichkeit über das Kloster ganz dem Bischof. Er widersprach auch nicht, als die Augsburger Kanzlei 1464 für Ottobeuren gerade so wie für das eigene Gebiet eine Türkensteuer ausschrieb, und duldete es sogar stillschweigend, daß Bischof Peter den Treueid für seine Person verlangte. Nur durch den einmüthigen Widerstand der ganzen Landschaft wurden die beiden letzteren Punkte zurückgewiesen. Die vom Bischof gewünschte Reform durchzuführen, gelang auch dem Abt Wilhelm nicht, und der Bischof sah sich gezwungen, nachdem die alten Conventualen freiwillig oder gezwungen das Kloster verlassen hatten, dasselbe mit Mönchen aus Augsburg und Elchingen neu zu bevölkern. Die ausgewanderten Mönche kehrten erst 1475 auf ausdrücklichen Befehl Papst Sixtus' IV. wieder zurück, wurden aber bald als unreformirbar in andere Benedictinerklöster versetzt (1477) und 12 neue Mönche, meist aus St. Ulrich in Augsburg, in das St. Alexanderstift gesandt. Unter Wilhelms Nachfolger Nic. Rößlin (1479 bis 1492) kam es zu einem förmlichen Schisma. Die auswärts untergebrachten Mönche, die sich noch immer als zusammengehörig und als die wahre Ottobeurener Klostergemeinde betrachteten,

vereinigten sich zu Isny und wählten an Nicolaus' Stelle Wilhelm Steudlin zum Abt. Bischof Johann von Augsburg entzog darauf Nicolaus die Verwaltung. Die Wähler Wilhelms wollten nun via facti vorgehen, versammelten sich in Ottobeuren, hoben ihren Abt auf einen Altar und verlangten Huldigung für denselben. Sie wurden aber so bestimmt abgewiesen, daß sie sich alsbald wieder entfernten. Eine weitere Störung entstand überdieß von dritter Seite. Herzog Georg von Bayern ließ um 1486 das Kloster durch einige Reiter überrumpeln, vertrieb die augsburgischen Beamten, ließ sich den Treueid leisten und stellte das Stift unter bayrisches Sequester. Es war dieß gegen das Recht, aber wohlthätig insofern, als zur Tilgung der Schuldenlast in kurzer Zeit Vieles geschah. Schon 1488 zogen die bayrischen Beamten wieder ab, und Nicolaus konnte nun seines Amtes als Abt ungestört walten. Unter seinem Nachfolger Matthäus Ackermann (1492—1508) hatte sich die Zahl der Conventpriester wieder auf 19 erhöht. Leonhard Wiedemann (1508—1546) errichtete unter Beihilfe seines gelehrten Conventualen Nicolaus Ellenbog im Stifte eine Buchdruckerei. Das erste aus dieser Officin hervorgegangene Werk war Alcuins Schrift De fide SS. Trinitatis; dann folgte eine Historia septem fratrum zur Verherrlichung des Ortspatrons. Am Bauernkrieg (1525) sollen 247 Klosterunterthanen theilgenommen haben; die Mönche flohen mit Ausnahme des muthigen Priors Johann Bestler. Dreimal wurde Feuer an's Kloster gelegt, aber jedesmal gelöscht, so daß nur die Kirche schwere Beschädigung erlitt. Bei dem stetigen Umsichgreifen des Protestantismus betrieben Abt Leonhard und Ellenbog 1541 die Gründung einer Hochschule als gemeinsamer Lehranstalt aller Benedictinerabteien in Schwaben. Für Kempten, Ochsenhausen, Zwiefalten, Weingarten, Elchingen, Irsee, Wiblingen und Donauwörth konnte auch am 17. Januar 1543 die Anstalt als „Ottobeurener Akademie" eröffnet werden. Am Lehrplan ist bemerkenswerth, daß auf die Pflege der Naturwissenschaften mehr als anderswo um diese Zeit Gewicht gelegt und neben dem Lateinischen auch das Studium der griechischen und hebräischen Sprache vorgeschrieben wurde (Collegium trilingue). Schon 1545 siedelte jedoch die junge Akademie nach Elchingen über, weil dort die Verpflegung leichter war als in Ottobeuren. Allein auch in Elchingen war nur etwa 20 Monate lang eine ungestörte gelehrte Thätigkeit möglich, da das Kloster von den Schmalkaldenern und den benachbarten Ulmern in Brand gesteckt wurde und mit dem Kloster auch die lobenswerthe Schöpfung der Benedictiner zu Grunde ging. Als Ersatz mußte nun die vom Fürstbischof Otto von Augsburg 1550 zu Dilingen (s. d. Art.) eröffnete Anstalt dienen.

Der Nachfolger des Abtes Leonhard, der vom Kaiser Karl V. am 10. Februar 1536 für sein Gebiet die Exemtion von jedem kaiserlichen Landgericht erhalten, Kaspar Kindelmann (1547—1584), mußte 1552 bei dem verrätherischen Ueberfall des Kurfürsten Moritz von Sachsen auf Karl V. ebenfalls für einige Zeit fliehen; die zurückgebliebenen Mönche hatten von der feindlichen Soldateska viel zu leiden und konnten nur im Verborgenen den Gottesdienst abhalten. Dagegen wurden unter Beihilfe des Bürgermeisters Balthasar Funk von Memmingen eine Wagenladung lutherischer Bibeln den Unterthanen geschenkt oder gar aufgenöthigt. Nach Beendigung des kriegerischen Tumultes begann Abt Kaspar den fast völligen Neubau der Kirche, die 1558 eingeweiht werden konnte. Von Alexander Sauter (16[illegible] bis 1612), vorher Abt in Andechs, erbat sich Bischof Johann Konrad von Eichstätt zur Reform des Klosters Plankstetten zwei Mönche, den einen als Abt, den andern als Prior, denen dann noch weitere folgten. Ueberhaupt kehrten solche Berufungen nach Außen immer wieder, ein Beweis, in welcher Achtung Ottobeuren damals stand. Als Augsburg Anstalten traf, die Oberherrlichkeit über Ottobeuren zu definitiver Anerkennung zu bringen, trat auch König Rudolf II. den Plänen des Bischofs entgegen. Ein kaiserliches Rescript vom Jahre 16[illegible] entzog das Ottobeurener Vogteirecht dem Hochstift Augsburg und wollte es wieder mit der Krone vereinigen, wie es zur Zeit der Karolinger und Hohenstaufen gewesen. Darauf hin schritt Bischof Heinrich zur Gewalt, nahm den Abt gefangen und zwang die Klosterbeamten, ihm den Eid der Treue zu leisten (Januar 1611). Acht Wochen dauerte dieser Zustand, und als der Abt auf mehrfache Verwendungen hin wieder freigelassen wurde, geschah dieß nur unter der Bedingung, daß er in einer Denkschrift die Gründe seiner Reichsunmittelbarkeit darlege und die Entscheidung widerspruchslos dem Reichskammergericht in Speier anheimstelle. Dieß geschah im September 1611, zugleich resignirte der Abt. Unter seinem Nachfolger Gregor Reubi [illegible] bis 1628) langte die Entscheidung des Reichskammergerichts an, die zu Gunsten Ottobeurens ausgefallen. Augsburg aber entsagte für immer der Oberherrlichkeit erst, als sich das Kloster verpflichtete, binnen vier Jahren 100 000 Gulden zu bezahlen und die rein vogteilichen Verhältnisse, wie sie seit 1411 geregelt waren, auch fernerhin anzuerkennen. Abt Gregor war auch hervorragend betheiligt an der Gründung der Salzburger Universität, welcher er fünf Conventualen als Lehrer überließ. Von den Drangsalen des dreißigjährigen Krieges blieb unter ihm das Kloster noch verschont. Aber schon Andreas Vogt (1628—1633) starb als Flüchtling in Lindau, und Maurus Faber [illegible] Schmid (1633—1655) mußte von den [illegible] Mönchen zu Füssen in einem Gasthause gewählt werden, wo die Wähler sich für sicherer hielten als in Ottobeuren. Kaum hatte Abt Maurus sein Amt angetreten, so wurde Ottobeuren von dem Kanzler Oxenstierna dem Obersten Melchior [illegible] Gouverneur von Donauwörth und [illegible] geschenkt. Die Mönche wurden nicht geradezu vertrieben, gleichwohl mußten sie noch dreimal [illegible]

des Krieges ihr Kloster verlassen (1634—1640, 1646 und 1648), und 18 Jahre lang konnte nicht ein einziger Novize aufgenommen werden. Die Aebte Peter Kimmicher (1656—1672) und Benedict Hornstein (1672—1688) sorgten daher vor Allem für Heranbildung junger Ordensclerifer. Abt Peter gab der eigenen Klosterschule eine neue Organisation, und Benedict sandte begabtere Mönche zu literarischer Vervollkommnung an auswärtige Akademien. Ueberdieß unterstützte Benedict den nochmaligen Versuch der acht schwäbischen Abteien, innerhalb ihres Bereiches eine höhere Lehranstalt zu unterhalten, und zwar zu Rottweil, wo eine von den Jesuiten geleitete Schule eben aufgehoben worden war. Das neue Rottweiler „Collegium", am 3. October 1673 eröffnet, konnte jedoch nie zu einiger Blüte gelangen. Bemerkenswerth ist noch, daß dem Abt Benedict eine Wahlcapitulation von 17 Artikeln vorgelegt wurde, auf die er sich auch verpflichtete. Gordian Scherrich (1688—1710) kaufte das Johanniterhaus in Feldkirch und errichtete daselbst ein von Ottobeuren abhängiges Priorat, das bis zur Säcularisation fortbestand. Von der Rottweiler Hochschule zog er sich zurück, weil die übrigen Theilnehmer lässig geworden waren und die Professoren noch zu allerlei Nebenfunctionen verwendet wurden. Uebrigens waren die Lehrkräfte des Klosters sattsam in Anspruch genommen durch die eigene Hauslehranstalt wie durch die Salzburger Universität.

Zu den hervorragendsten Aebten Ottobeurens zählt unzweifelhaft Rupert II. Neß (1710—1740), der von Karl VI. den Titel eines Erbkaplans erhielt. Schon December 1710 kaufte er sich um 30 000 Gulden von der Augsburger Vogtei los, so daß nunmehr auch das letzte Band rein weltlicher Natur zwischen Ottobeuren und Augsburg beseitigt war. Am 5. Mai 1711 legte er den Grundstein zum völligen Neubau des Klosters nach dem Plane des P. Christian Vogt; 1725 war Alles vollendet. Im J. 1737 begann er den Neubau einer Kirche, der 29 Jahre währte, und 1739 den Bau einer großen Beamtenwohnung; überhaupt war er sehr baulustig, vermehrte aber auch die Bibliothek und tilgte 93 000 Gulden an der überkommenen Klosterschuld. Wie seine Vorgänger sandte auch Rupert II. seine Cleriker der Studien halber an auswärtige Hochschulen; andererseits bezog außer Salzburg seit 1714 auch der Bischof von Freising für sein neu errichtetes Lyceum gegen nur einmalige geringe Entschädigung fortwährend einen Theil seiner Lehrer aus Ottobeuren. Auch der Elementarschulen nahm sich Rupert an und erließ 1713 sehr zweckmäßige Verordnungen für dieselben. Unter Anselm Erb (1740—1767) fand das tausendjährige Jubiläum des Klosters statt, aber erst 1766, weil 1764 die neue Kirche noch nicht vollendet war (vgl. [Bayrhamer,] Das tausendjährige . . . geheiligte Ottobeyren, Ottobeuren 1767). Sein Nachfolger Honorat Göhl (1767—1802) verband ascetischen Geist und weltlich praktischen Sinn in seltenem Grade mit einander. Außer landwirthschaftlichen Verbesserungen führte er einen würdigen Kirchengesang ein (vgl. Cantus Ottoburani monasterii pro festis et processionibus consuetis, 1784). Voll Interesse war er, als sein Mathematiker P. Ulrich Schiegg den ersten Luftballon herstellte (vgl. Nachricht über einen aërostatischen Versuch u. s. w. [Ottob. 1784]), und besonders stolz war er auch auf seine von 200 jungen Leuten besuchte Schule, sowie auf seine Gemäldesammlung von 1000 Nummern. Der letzte (54.) Abt war Paulus Alt seit 1802 (gest. 1807); aber kaum war er gewählt, da nahm Kurbayern, dem infolge des Lüneviller Friedens Ottobeuren zugefallen, Besitz von dem $4^3/_4$ Q.-M. großen, von 20 000 Menschen bewohnten Stiftsgebiet. Im Kloster waren damals 44 Patres und 4 Cleriker, viele als Professoren auswärts; 18 Patres legten ihre Pensionen zusammen und führten das gemeinsame Leben auch nach dem Tode des Abtes Paulus noch fort, durften aber das Chorgebet seit 1805 nicht mehr laut verrichten. Als Ludwig I. 1834 die Benedictinerabtei St. Stephan in Augsburg gründete, verfügte er zugleich, daß in Ottobeuren wieder ein von Augsburg abhängiges Priorat errichtet werde. Von den ehemaligen Conventualen erlebte ein einziger, P. Basil Miller, das wenigstens theilweise Wiedererstehen seines Klosters. (Vgl. außer den handschriftlich gebliebenen Bearbeitungen der Ottobeurener Conventualen Nic. Ellenbog [gest. 1545], David Aicheler [gest. 1594], G. Baumhauer, Zeitgenosse Aichelers, Gall. Sandholzer [gest. 1619], Jac. Molitor [gest. 1675], Alb. Kretz [gest. 1713], Abt Rupert II. [gest. 1740], Theod. Schulz, Zeitgenosse des genannten Abtes, und Gallus Dingler [gest. 1808] noch die citirten Annalen Feyerabends [Ottenbeuren 1813—1816, 4 Bde.]; Baumann, Gesch. d. Allgäu, Kempten 1881 ff., 3 Bde.; [Bayrhamer,] Das von der gottseligen Milde Sylachi gestiftete . . . tausendjährige Ottobeuren, Ottobeyren 1766; P. Magn. Bernhard, Beschreibung des Klosters und der Kirche zu Ottobeuren, Ottobeuren 1864; Konebergs Aufsatz über Ottobeuren bei Brunner, Ein Benedictinerbuch, Würzburg [1880], 520 ff. Die Commentare zur Ottobeurer Hauschronik von Raiser und Steichele s. im Jahresbericht des hist. Vereins für Schwaben und Neuburg 1838 und im Archiv für die Gesch. des Bisthums Augsburg II [1859]. Zur Gelehrtengeschichte vgl. außer Feyerabend noch Ziegelbauer, Hist. rei liter. O.S.B. I, Aug.-Vind. et Herbip. 1754, 560 sqq. und Lindner, Die Schriftsteller des Benedictinerordens II, Regensburg 1880, 69—113, sowie die Schriften über die Universität Salzburg [s. d. Art.]. Ueber die Bauten vgl. O. Aufleger, Süddeutsche Architektur und Ornamentik im 18. Jahrhundert I. und II: Die Klosterkirche in Ottobeuren, 3. Aufl., München 1892.) [Leffad.]

Oudin, Casimir, O. Praem., später Apostat, war 1638 zu Mézières an der Maas geboren.

Von seinen Eltern zum Weberhandwerke bestimmt, verließ er bald die Werkstätte, widmete sich gegen der Eltern Willen dem Studium und trat 1656 in den Prämonstratenserorden. Als Ludwig XIV. im J. 1680 die Abtei Bucilly in der Champagne besuchte, improvisirte Oudin beim Eintritt des Königs ein schmeichlerisches Lobgedicht, welches dem Kloster ein Geschenk von 50 Louisd'or eintrug. Oudin hatte eine besondere Neigung zum Studium der Kirchengeschichte; er erhielt daher von seinem Ordensgeneral den Auftrag, alle Ordensabteien in Frankreich, in Deutschland und in den Niederlanden zu bereisen, um aus den dort befindlichen Archiven sich alles zu verschaffen, was seine historischen Arbeiten fördern konnte. Dieß that er nicht ohne gedeihlichen Erfolg; er ging 1683 nach Paris und trat daselbst mit mehreren Gelehrten in Verbindung. Das gelehrte Forschen schlug ihm aber nicht gut an; es erzeugte bei ihm große Eitelkeit und Zerstreuung, worüber er den Geist seines Standes, ja selbst den Geist der Religion verlor. Oudin ging 1690 nach Leyden, nahm die reformirte Religion an und ward an der Universität Unterbibliothekar. Dort beschloß er auch seine in mehrfacher Beziehung unerbauliche Laufbahn im J. 1717. Seine vorzüglichsten Werke sind: Supplementum de scriptoribus vel de scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis ad a. 1460, Paris. 1686, eine von Cave (Scriptt. eccl. hist. liter. I, Basil. 1741, Prolog. X sq.) scharf getadelte Arbeit; Le Prémontré défroqué, Leyde 1692; Veterum aliquot Galliae et Belgii scriptorum opuscula sacra numquam edita, ib. 1692; Comment. de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis adhuc extantibus in celebrioribus Europae bibliothecis, Lipsiae 1722, 3 voll.; diese als Sammlung vieles wissenschaftlichen Materials werthvolle Schrift (eine verbesserte Ausgabe des obengenannten Supplementum) steht auf dem Index seit 1729 (s. Reusch, Der Index II, 128). Andere Schriften s. Nouv. Biogr. gén. XXXVIII, 966, wo auch weitere Literatur angegeben ist. [Düx.]

Oudin, Franz, S. J., bei seinen Zeitgenossen gleich berühmt als tüchtiger Theologe wie als gründlicher Kenner des Lateinischen und der meisten modernen Sprachen Europa's, war 1678 zu Vignory in der Champagne geboren und trat 1691 als Novize in die Gesellschaft Jesu. Den größten Theil seines Lebens brachte er zu Dijon zu und starb dort auch im J. 1752. Im Orden war er zuerst als Lehrer der Rhetorik verwendet worden; später wurde ihm die Theologie als Lehrgebiet überwiesen. Er besaß besonders weitgehende Kenntnisse in der Patristik. Seine Gelehrsamkeit wie sein liebenswürdiger Charakter waren Ursache, daß er mit fast allen zeitgenössischen Gelehrten in freundschaftlicher Verbindung stand. Oudins zahlreiche Schriften handeln nur zum kleinern Theile über theologische Gegenstände, und manche unter ihnen sind nur Manuscript oder sind unvollendet. Zu letztern gehört beispielsweise seine Bibliotheca script. Soc. Jesu (1928 Nummern der vier ersten Buchstaben des Alphabetes umfassend); außerdem Commentare zu den (117 ersten) Psalmen, zu Matthäus, den Briefen Pauli u. a. Gedruckt sind jene Synopsis theologica thesibus digesta, Mussi-Ponti 1703; Epistola B. Pauli Apost. ad Romanos explicata, Paris. 1743 (explication ... plus philosophique que théologique; de Backer, Bibliothèque s. v.) u. A. Unter den vielen dem Gebiete der profanen Literatur angehörenden Schriften sind besonders zahlreiche Gedichte in lateinischen Versen, deren elegante Anfertigung Oudin ganz geläufig war; in die Poemata didascalia, primum vel edita vel collecta studiis Fr. Oudin etc., 2. ed. Paris. 1813, sind die meisten derselben aufgenommen. Betreffs der Schriften Oudins ist außer de Backer l. c. und Feller Dictionnaire hist. s. v. besonders zu vergleichen Michault, Mélanges hist. et phil. II, Paris 1754, 1 ss. [A. Esser.]

Ovena, s. Hoyer, Anna.

Overbeck, Friedrich, Convertit, der Regenerator der christlich religiösen Kunst, war geboren am 3. Juli 1789 zu Lübeck und starb in Rom am 12. November 1869. Sein Vater war der Rechtsgelehrte, spätere Senator und Bürgermeister Christian Adolf Overbeck, der auch als Dichter von Volks- und Kinderliedern im Geiste der Hainbundsbrüder sich einen Namen gemacht, ein classisch gebildeter und fromm gesinnter Mann. Er gab dem kunstsinnigen Sohne, den schon in Lübeck die biblische Geschichte am meisten anzog, eine ausgezeichnete Erziehung. Die Bibel und Homer begleiteten den 17jährigen Kunstjünger auf seinem Lebensweg, als er im März 1806 seine Vaterstadt verließ, um an der Kunstakademie zu Wien unter Director Füger sich auszubilden. Dort herrschte die antikisirende Richtung, ein geistloser Formalismus, der Overbecks Idealen widersprach, so daß unter dem Drucke eines engherzigen Schulbetriebs die Eigenart seines Geistes sich zeitig geltend machte und zu selbständiger Entwicklung Bahn brach. Mit fünf anderen jungen Gesinnungsgenossen (Pforr, Wintergerst, Sutter, Vogel, Hottinger) vereinigte sich Overbeck zu einem Bunde, den sie St.-Lucas-Bruderschaft nannten, mit dem ausgesprochenen Zwecke, die Kunst von ihrer Entartung auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen und der schablonenhaft gewordenen Darstellung wieder eine Seele einzuhauchen. Das Widerstreben gegen den akademischen Regelzwang brachte die Jünglinge zuletzt in Zwiespalt mit der Akademie und beschleunigte Overbecks Entschluß, nach dem Hochsitze der Kunst, nach Italien zu ziehen. Er schied übrigens in Frieden und mit einem guten Abgangszeugniß von Wien (eine Relegation hat nicht stattgefunden). Am 20. Juni 1810 traf er mit drei seiner Genossen in Rom ein; dort schlugen sie in dem verlassenen Kloster

San Isidoro auf dem Monte Pincio für die erste Zeit ihr Quartier auf. Nun begann ein emsiges, von der reinen Begeisterung der Jugend gehobenes, von dem veredelnden Geist der altitalienischen Meister befruchtetes Leben der Arbeit, und als in der Folge auch Cornelius, Schadow und Philipp Veit sich zugesellten, erwuchs die kleine Gemeinschaft zu jener christlich-romantischen Malerschule, von welcher der Aufschwung der neuern deutschen Kunst seinen Ausgang genommen. Die Seele dieser Bewegung war Overbeck im Verein mit Cornelius, zwei sich ergänzende Künstlernaturen, welche König Ludwig I. nicht unzutreffend als den Johannes und den Paulus der neuen Kunst neben einander stellte. Overbeck war eine innerliche, vom Geist der Betrachtung getriebene Natur. Der Drang nach Wahrheit, der sein künstlerisches Streben leitete, beseelte sein ganzes Wesen und führte ihn mit Nothwendigkeit zur Vertiefung in die religiöse Wahrheit. In demselben Maße, wie er über die Mission der Kunst sich Rechenschaft zu geben versuchte, empfand er im Centrum der christlichen Einheit auch das Bedürfniß, mit sich und seinem Gott in's Klare zu kommen, und dieß führte ihn zum Eintritt in die katholische Kirche. Aus seinen Aufzeichnungen wie aus der lebhaften Correspondenz mit seinem Vater erhellt unwidersprechlich, daß nicht, wie oft behauptet wurde, romantische Schwärmerei oder der Reiz des ergreifenden Cultus ihn zu diesem Schritte bestimmte, sondern das Ergebniß eines ehrlichen Studiums und Unterrichts. Die erkannte Nothwendigkeit einer sichtbaren Kirche und der kirchlichen Auctorität war der für Overbeck entscheidende Punkt, und er war so lebendig erfüllt von der Wahrheit seiner Ueberzeugung, daß er auch seinen Vater mit derselben zu durchdringen sich bemühte. Am Palmsonntag (11. April) 1813 legte er in die Hände des Professors (nachmaligen Cardinals) Ostini, der ihn unterrichtet hatte, das katholische Glaubensbekenntniß ab, um hinfort mit ganzer Inbrunst, als Christ wie als Künstler, der Kirche anzugehören, in deren Schoß er „für seine Seele unaussprechliche Ruhe, für seinen endlichen Verstand einen leitenden Stern, für sein Herz volles Genüge gefunden" (Brief an L. Vogel). Mit gesteigerter Liebe gab er sich fortan dem Berufe hin, den er immer mehr als seine besondere Lebensaufgabe erkannte: ein Darsteller heiliger Gegenstände, ein Evangelist in seiner Kunst zu werden. In demselben Grade lebte er sich in das schon von Montalembert (Monuments de l'hist. de Ste. Elisabeth, Paris 1838, p. XI) an ihm bewunderte Verständniß der übernatürlichen Dinge hinein und gewann jenes sichere Gefühl und Ebenmaß in Behandlung religiöser Themate, welches bei aller gemüthvollen Innigkeit der Auffassung sich freihielt von unklarem Mysticismus. Mit dem Zauber der Anmuth, dem rhythmischen Sinn und der warmen Empfindung verband sich der Adel des Stils, der über seine Schöpfungen eine so wunderbar stimmungsvolle Harmonie und erhabene Ruhe breitet. — Mit den Fresken in der Casa Bartholdi (Geschichte Josephs in Aegypten) und in der Villa Massimi (nach Tasso's Befreitem Jerusalem) hatten die genannten jungen Künstler zuerst die Augen der Welt auf sich gelenkt. Später erhielt Overbeck zu seinem Bedauern nur selten mehr Gelegenheit zu ähnlicher monumentaler Thätigkeit. Als sein bedeutendstes Frescobild gilt das „Rosenwunder" des hl. Franciscus in der Portiuncula-Kapelle zu Maria degli Angeli bei Assisi (1829); Graf Raczynski, der in seinem Werke Hist. de l'art moderne en Allemagne, Paris 1836 ss., einen Umriß davon gibt, zählt es zu den unsterblichen Kunstdenkmälern unserer Zeit. Bei der Gewissenhaftigkeit, mit der Overbeck arbeitete, ist die Zahl seiner Oelgemälde nicht sehr groß geworden; zu den hervorragendsten zählen: Der Einzug Christi in Jerusalem, das Werk seiner begeisterten Jugend (für die Marienkirche in Lübeck erworben); die heilige Familie mit dem Lamm, eine ganz rafaelisch anmuthende Composition, sowie Sulamith und Maria, jetzt Germania und Italia genannt (beide in der Münchener Pinakothek); die Auferweckung des Lazarus (Karlsruhe); Christus am Oelberg (für Hamburg) und die ergreifend schöne Grablegung Christi (in Lübeck), von dem Künstler selbst auch die „Trauer um den verstorbenen Heiland" genannt und nach seinen eigenen Worten unter Thränen begonnen, in Trauer um den geliebten hoffnungsvollen Sohn Alfons, der im Alter von 21 Jahren 1840 dahinschied. Overbecks Hauptwerk in der Oelmalerei ist aber der „Triumph der Religion in den Künsten" (Frankfurt), ein gemaltes Programm, wozu der Meister selbst einen Commentar verfaßte (1840). Die größte Fruchtbarkeit und die nachhaltigste Wirkung entfaltete er indeß in seinen herrlichen Zeichnungen. Durch sie ist er am volksthümlichsten, ja im eigentlichen Sinn weltberühmt geworden, denn sie fanden den Weg in alle Welttheile, bis in die Südsee. Zu diesen Compositionen gehören: Christus die Kinder segnend; Moses mit den Töchtern Jethro's am Brunnen; Elias im feurigen Wagen; Johannes der Täufer predigend in der Wüste; die Kreuztragung; der gute Hirte u. a., vor Allem aber die meisterhaften 40 Evangelischen Zeichnungen, wahre Perlen deutscher Kunst. Sie sind heute Gemeingut der christlichen Welt geworden, Dank der Großmuth des Bestellers A. von Lotzbeck, der sie durch Düsseldorfer Künstler in Kupferstich vervielfältigen ließ; dieß ist um so mehr als ein Glück zu betrachten, da die Originale 1882 bei einem Brande im Schloß der Gräfin Arnim, geb. von Lotzbeck, sämmtlich ein Raub der Flammen geworden sind. Vielverbreitet sind ferner Overbecks Apostel- und Evangelistenreihe (für die Kapelle der Villa Torlonia entworfen) und seine Via crucis, Compositionen von höchster Schönheit. In die letzten Jahre seines Lebens fallen die Entwürfe für die Cathedrale zu Diakovár, von denen

jedoch nur ein Theil zur Ausführung gelangte. So blieb der Meister bis zum Ende unermüdlich schaffend, und auch die späteren Arbeiten verrathen nicht die Spur des Alters; vielmehr war es ihm vergönnt, mit den großartigen Cartons der „sieben Sacramente", in denen er noch einmal sein künstlerisches Glaubensbekenntniß gedanken- und erfindungsreich zusammenfaßte, seine schöpferische Thätigkeit zu krönen. — Der geistige Einfluß, den Overbeck in der Epoche seines besten Schaffens auf die jüngere Künstlerwelt ausübte, war ein großer, geradezu internationaler. Von allen Ländern kamen Kunstjünger nach Rom, neben Deutschen und Schweizern besonders Spanier, Polen, Malteser, Belgier, welche an den Meister empfohlen waren oder aus eigenem Antrieb seiner Richtung sich anschlossen. Am mächtigsten wirkte sein Name in Frankreich, wo die christliche Kunst seit Mitte der dreißiger Jahre einen neuen Aufschwung nahm; wie die Säle der Kunstausstellungen damals mit religiösen Scenen, so füllten sich die Kirchen mit monumentalen Malereien, in denen die von Overbeck vertretenen Principien zur Geltung gelangten (vgl. Jul. Meyer, Gesch. der modernen französ. Malerei, Leipzig 1867, 348; Lenormant, „Orsel et Overbeck", in: Beaux arts et voyages I, Paris 1861, 187—217). Das Geheimniß der ungewöhnlichen Anziehungskraft lag in der Harmonie seines lautern Wesens, in dem der Mensch und der Künstler Eins waren. Wie durch seine Kunst, so wirkte er durch sein Wort und sein Beispiel und bewährte sich auch darin als der Apostel einer neuen Schule. Overbeck ist wie wenig Andere sich selber treu geblieben, er hat die ursprüngliche Richtung, wie er sie mit Inbrunst ergriffen, am beharrlichsten festgehalten und weitergeführt, und so wird er als das eigentliche Haupt der neudeutschen religiösen Malerei für alle Zukunft in der Kunstgeschichte seinen Platz behalten. (Vgl. Friedrich Overbeck. Sein Leben und Schaffen. Nach seinen Briefen und andern Documenten des handschriftl. Nachlasses entworfen von Margaret Howitt; deutsch bearbeitet von Franz Binder, Freiburg 1886, 2 Bände.) [Binder.]

Overberg, Bernhard Heinrich, Reformator des Volksschulwesens, Erzieher und Muster der Priester und der Lehrer, wurde am 1. Mai 1754 zu Höckel, einer zum Pfarrdorfe Voltlage im vormaligen Fürstenthume Osnabrück gehörenden Bauernschaft, als der Sohn frommer, aber armer Krämersleute geboren. Er war ein schwächliches Kind, lernte erst im fünften Jahre gehen und erst nach Verbrauch von acht ABC-Büchern lesen. Nach Ueberwindung der ersten Schwierigkeiten machte der sinnige Knabe jedoch so rasche Fortschritte im Lernen, daß er bald dem Dorfschullehrer die Dienste eines Helfers beim Unterrichte der Kleinen leisten konnte. Er wollte Prie[illegible] und legte deßhalb nach seiner ersten [illegible]täglich den weiten Weg zum Kaplan [illegible]rück, um sich im Rechnen und im Lateinischen unterrichten zu lassen. Im J. 177[illegible] trat Overberg in das von Franciscanern geleitet[illegible] Gymnasium zu Rheine ein; dort machte er durch seinen unermüdlichen Fleiß so rühmliche Fortschritte, daß er im Herbste 1774 den zweijährigen philosophischen Cursus in Münster beginnen und zugleich als Hauslehrer bei dem Hofrath v. M[illegible]stermann thätig sein konnte. Die Schriften Plato's fesselten besonders seine Aufmerksamkeit, und er bekannte später, als er „Lehrer der Lehrer" geworden war, daß er dem Studium der platonischen Dialoge viel zu verdanken habe. Im Herbst 177[illegible] begann Overberg die theologischen Fachstudien zu Münster; später trat er in das bischöfliche Seminar daselbst ein und wurde am 20. December 1779 zu Rheine vom Weihbischof d'Alhaus zum Priester geweiht. Er wurde dann Kaplan [illegible] Everswinkel mit einem Gehalte von 30 Thalern und dem Rechte, einmal im Jahre für sich [illegible] Collecte in der Gemeinde abzuhalten. Von diesem geringen Einkommen gab er ein Drittel seiner verwittweten Mutter, das zweite Drittel den Armen und das letzte Drittel verwendete er für seine bescheidenen Bedürfnisse. Der junge Priester war dabei in seiner Stellung so glücklich und zufrieden, daß er das ehrenvolle Anerbieten einer andern Stelle ausschlug. Der Generalvicar von Fürstenberg schrieb darüber an den Grafen v. Schmettau: „Der Präsident der Regierung von Köln, [illegible] intimer Freund, ersuchte mich eines Tages, [illegible] einen Erzieher für seine Kinder zu besorgen. [illegible] trug diese im höchsten Grade vortheilhafte Stellung Overberg an. Er schlug sie aber aus, indem er sagte, er habe sich innerlich dem noch so sehr vernachlässigten Volksunterricht geweiht und werde diesen seinen Beruf gegen keinen noch so großen irdischen Vortheil aufgeben" (Schlüter, Briefwechsel und Tagebücher der Fürstin A. v. Gallitzin, Münster 1874, 236). Da sein vorgesetzter Pfarrer alt und gebrechlich war, überließ er Overberg gerne die ganze religiöse Unterweisung der Schuljugend. Neben gewissenhafter Erfüllung der übrigen Pastorationspflichten widmete Kaplan Overberg dem Religionsunterrichte der Jugend [illegible] viele Zeit und bereitete sich dazu durch Nachdenken und Studium so eifrig vor, daß der Pfarrer [illegible] die Gesundheit desselben fürchtete und ihm befahl, eine halbe Stunde vor dem Mittagessen einen Spaziergang zu machen und sich die katechetischen Sorgen und Grübeleien aus dem Sinne zu schlagen. Der Erfolg von Overbergs Eifer war so bedeutend und der Zudrang zu seinen sonntäglichen Katechesen so groß, daß sein Ruf [illegible] Katechet sich immer weiter verbreitete. Als deßhalb der Generalvicar und Director des Schulwesens Franz von Fürstenberg (s. d. Art.), welcher die Volksbildung als „die allezeit wichtigste Staatsangelegenheit" betrachtete, zur Hebung des Volksschulwesens eine Normalschule errichten wollte und sich um den richtigen Mann zur Leitung derselben umsah, dachte er wiederum an Overberg. Er [illegible]

an einem Sonntag im Sommer 1782 mit Extrapost nach Everswinkel und wohnte unerkannt der Christenlehre Overbergs bei. Was er sah und hörte, bestärkte ihn in dem Entschlusse, den Kaplan von Everswinkel für die Normalschule zu gewinnen. Sofort nach beendigtem Gottesdienste stellte er Overberg den Antrag, als Normallehrer nach Münster zu ziehen. Overberg zögerte, den Antrag anzunehmen, weil er seinen seelsorgerlichen Wirkungskreis beim schlichten Landvolke nicht aufgeben wollte; aber nach längerer Bedenkzeit gab er dem Drängen seines geistlichen Vorgesetzten nach, weil er darin den Ruf Gottes erkannte und sich der Einsicht nicht verschloß, daß er in der ihm angebotenen Stellung ungleich mehr für das Wohl des münsterländischen Volkes werde wirken können. Man überließ es ihm, sein Gehalt selbst zu bestimmen, und der bescheidene Priester verlangte nur 200 Thaler nebst freier Station im Seminar. Im Juni 1783 trat Overberg sein neues Amt an. Zuerst unternahm er eine Rundreise, um den Stand der Landschulen der Diöcese kennen zu lernen. Er fand zumeist unwissende, schlecht besoldete Lehrer, mangelhaften Schulbesuch, harte Schulzucht, ungenügende Leistungen; manche Kinder lernten nicht einmal lesen, die wenigsten schreiben und rechnen; selbst der Religionsunterricht war äußerst mangelhaft und erzielte nur ein gedankenloses Hersagen des Katechismus. Overbergs Aufgabe war somit groß und schwierig, aber sein demüthiges Gottvertrauen und seine Liebe zur Jugend und zum Volke ermuthigten ihn. Alljährlich vom 21. August bis 8. November wurden 20—30 Lehrer und Lehramtscandidaten zur (periodischen) Normalschule einberufen und von Overberg in den Grundsätzen der Erziehung und des Unterrichts sowie in den Elementarfächern und ihrer Methode unterwiesen. Täglich gab Overberg sechs Stunden gemeinschaftlichen Unterricht und half den Schwächeren noch in besonderen Stunden nach. Er studirte die bedeutenderen pädagogischen Werke und bereitete sich so sorgfältig auf jede Lection vor, daß er seine Nachtruhe auf fünf Stunden beschränken mußte. Diese Curse, an denen nach Krabbe (Pädag. Erinnerungen, Münster 1883, 72 f.) auch die Priesteramtscandidaten theilnehmen mußten, hielt Overberg 44 Jahre lang jeweils während der Spätjahrsferien ab. Außerdem war er Beichtvater an der Klosterkirche der lothringischen Chorjungfrauen und Katechet an der höhern Töchterschule und an der Freischule dieses Klosters. In letzterer ertheilte er den Unterricht in der biblischen Geschichte und im Rechnen, in ersterer den ganzen Religionsunterricht. Auf die Vorbereitung der Erstcommunicanten verwendete er ganz besondere Sorgfalt. Er ertheilte diesen Vorbereitungsunterricht 27 Jahre lang, bis zur Aufhebung des Klosters. An allen Sonntagen hielt er überdieß in der Klosterkirche eine öffentliche Katechese oder Christenlehre, bei der sich nebst den Kindern Zuhörer aus allen Ständen, insbesondere auch die Studenten der Theologie einfanden. Graf Friedrich Leopold von Stolberg, der während seines Aufenthaltes in Münster häufig diesem Unterrichte mit seiner Familie beiwohnte, schreibt darüber: „Ich werde nie vergessen, wie ich Overberg, von etlichen Hundert kleinen Mädchen umgeben, fragen und erzählen sah; nie vergessen, wie lehrreich und lebendig sein Unterricht war, wie er die frohe Aufmerksamkeit der Kinder zu fesseln, wie er durch Ordnung und Wendung der Fragen ihnen die Antwort in den Mund zu legen wußte" (Menge, Friedrich Leopold Graf Stolberg I, Gotha 1862, 329). Wie Overberg den Lehrerstand des Münsterlandes in intellectueller und sittlich religiöser Beziehung gehoben und mit Berufsfreudigkeit erfüllt hat, so hat er auch den Stand der Lehrerinnen sozusagen neu geschaffen. In der katholischen Kirche gab es niemals eine Lehrerinnenfrage, denn die Kirche hielt zu jeder Zeit an dem Grundsatze fest, daß die weibliche Jugend am besten von Lehrerinnen unterrichtet und erzogen werde. Die zahlreichen weiblichen Lehrorden und Congregationen, welche die Kirche approbirt hat, geben davon Zeugniß, und das emancipirte Gebaren so mancher „höheren Töchter", die in unserer Zeit von weltlichen Professoren und Lehrern gebildet worden sind, bestätigt die Richtigkeit jenes Grundsatzes. „Lehrerinnen", pflegte Overberg zu sagen, „haben von Natur größere Geschicklichkeit, Mädchen zu leiten, zu unterrichten und — woran bei dem weiblichen Geschlechte mehr als an dem Unterrichte gelegen ist — zu erziehen, ihnen weibliche Gesinnung einzuflößen und sie an weibliche Sitte zu gewöhnen. Gefahren in moralischer Hinsicht werden mehr entfernt, wenn die Mädchen abgesondert durch eine Lehrerin unterrichtet werden. Die so nöthige Unterweisung in weiblichen Handarbeiten kann nur eine Lehrerin ertheilen" (Kellner, Erziehungsgesch. III, 3. Aufl., Essen 1880, 23). Während in Frankreich die weiblichen Lehrorden vertrieben wurden und Overberg die Zeit herannahen sah, da auch auf deutschem Boden die Klöster aufgehoben würden, sammelte er in seiner Normalschule fromme Jungfrauen und bildete sie zu Lehrerinnen aus, die, mit weltlichen Kleidern angethan, in der Welt nach dem Geiste Jesu Christi lebten und sich ganz der Erziehung der weiblichen Jugend widmeten. So kann Overberg als der Schöpfer des Standes der weltlichen Lehrerinnen bezeichnet werden. Durch seinen Einfluß wurde die Zahl der Mädchenschulen im Münsterlande nahezu um die Hälfte vermehrt. — Von 1789—1806 wohnte Overberg bei der Fürstin A. v. Gallitzin (s. d. Art.) als deren Seelenführer und als Erzieher ihrer beiden Kinder, den Winter über in Münster, während des Sommers im benachbarten Angelmodde. Im Verkehr mit der geistreichen Fürstin und ihrem hochgebildeten Freundeskreise empfing er mannigfache geistige Anregung. Noch immer hielt er aber auch die jährlichen Normalcurse ab und leitete zugleich als Mitglied der Landesschulcommission das Volksschulwesen des

Münsterlandes, welches 1803 eine preußische Provinz geworden war. In der betrübenden Periode der Fremdherrschaft war Overberg unermüdlich für die Schulen und die Lehrer besorgt. An der Schulordnung des Hochstifts Münster, welche am 2. September 1801 sede vacante von dem Domcapitel erlassen wurde und selbst von protestantischen Pädagogen als eine der vorzüglichsten anerkannt ist, hatte Overberg einen hervorragenden Antheil. Fürstenberg selbst schrieb darüber an den Kurfürsten: „Sein (Overbergs) Eifer, seine Einsicht, seine Schul- und Localkenntniß haben sehr viel beigetragen, Ew. Kurf. Durchlaucht Absichten zu erreichen.“ (Diese Schulordnung ist in der Bibliothek der kathol. Pädagogik IV, Freiburg 1891, 235—262, vollständig abgedruckt; die wesentlichen Bestimmungen derselben sind auch bei Heppe, Gesch. d. deutschen Volksschulwesens III, Gotha 1858, 199—202, auszüglich mitgetheilt.)

Nach dem Tode der Fürstin Gallitzin eröffnete sich Overberg ein weiterer Wirkungskreis, indem er zum Regens des bischöflichen Seminars ernannt wurde. Als er diese wichtige Stelle 1809 antrat, war er 55 Jahre alt, aber seine hohe Gestalt war bereits gebeugt und sein edles Antlitz von spärlichen, silberweißen Haaren umrahmt. Da die Theologen des Seminars die Vorlesungen an der von Fürstenberg gegründeten Universität hörten, so bestand die Hauptaufgabe des Regens in der Erziehung und ascetischen Vorbereitung der künftigen Priester. Overberg legte jeden Abend den Seminaristen eine Betrachtung vor, die sich auf ihren Beruf und die Vorbereitung zu demselben bezog. Das Manuscript dieser Betrachtungen ist 30 Jahre nach Overbergs Tode aufgefunden und als 7. Theil seiner sämmtlichen Schriften unter dem Titel „Sechs Bücher vom Priesterstande“ (Münster 1858) im Druck herausgegeben worden. In 116 Betrachtungsskizzen, die von Overberg selbständig entworfen sind und von seiner kirchlichen Gesinnung Zeugniß ablegen, werden die priesterlichen Pflichten und Tugenden den Seminaristen so eindringlich an's Herz gelegt, wie es zu jener Zeit wohl kaum in einer andern deutschen Bildungsanstalt für Priester der Fall war. Neben seinen Geschäften als Regens war Overberg auch fortwährend in der Pastoration thätig, indem er predigte, katechisirte, Beicht hörte und Kranke besuchte; außerdem setzte er den Normalcurs für Lehrer und Lehrerinnen fort, fungirte als Synodalexaminator, bearbeitete die Schulangelegenheiten für die Regierung und führte eine ausgedehnte Correspondenz. Er stand täglich um 4½ Uhr auf und arbeitete bis in die Nacht hinein. Im J. 1816 wurde er zum Consistorialrath ernannt, später erhielt er den Titel Oberconsistorialrath; seinen Einfluß im Consistorium (als Correferent des protestantischen Oberconsistorialrathes Natorp, welcher der eigentliche Decernent war) machte er zum Besten der Kirche [illegible] der Schule geltend. Nachdem er ein ihm an[illegible]tenes Canonicat mit 1200 Thalern Einkommen abgelehnt hatte, wurde er einige Zeit vor seinem Tode zum Ehrendomherrn ernannt. Besondere Freude machte ihm (Mai 1825) die Eröffnung des Schullehrerseminars zu Büren unter Leitung eines Geistlichen. Im Herbste 1826 hielt er den letzten Normalcurs. Nachdem er diesen am 7. November geschlossen hatte, wurde er ernstlich krank und verschied wohlvorbereitet am 9. November mit den Worten: „Dir, o Herr Jesu, sterbe ich!“

Ueber Overberg gab Franz von Fürstenberg, als er seinen treuen Mitarbeiter dem Kurfürsten als Synodalexaminator vorschlug, das Urtheil ab: „Overberg ist ein sehr gründlicher Theologe; schon in seiner Arbeit pro titulo mensae Principis zeichnete er sich als Selbstdenker aus und erregte dadurch meine Aufmerksamkeit. Er ist ein heller, gelassener, wirklich philosophischer Kopf, in den so nöthigen Wissenschaften sehr beschlagen.“ [illegible] Fr. L. von Stolberg nennt Overberg einen Mann, dessen Gesicht eines rafaelischen Apostels werth wäre (Joh. Janssen, Fr. L. Graf zu Stolberg I. Freiburg 1877, 270). Overberg war in der That ein Mann von tiefem Gemüthe und wandelte in der Gegenwart Gottes. Sein Tagebuch gibt davon Zeugniß, wie streng er mit sich selbst in's Gericht ging, und wie ernst er bemüht war, sein Herz von jeder unordentlichen Neigung zu reinigen. Er schreibt u. a.: „Der Drang, aus Liebe zu handeln, hat sich vermehrt mit dem Gefühle, wie todt [illegible] nichts Alles ist ohne Liebe. Ich merke, wenigstens glaube ich es zu bemerken, daß heilige Liebe, [illegible] nach Gott und Alles zu Gott hinzuführen, thätiges Streben danach in dem Maße bei mir zunimmt, als ich mein Herz auszuleeren suche... In thätiger Liebe ist Seligkeit.“ Die apostolische Liebe, welche in seinem Herzen glühte, gibt den Schlüssel zu seinem gesegneten Wirken. Aus ihr ging sein Seeleneifer hervor, mit welchem er unermüdlich im Beichtstuhle thätig war, zu dem sich Gläubige von [illegible] und fern hinzudrängten. Sie trieb ihn an, [illegible] der vernachlässigten Jugend anzunehmen, [illegible] zu guten Christen zu erziehen, bezw. durch die [illegible] ihm gebildeten Lehrer und Lehrerinnen erziehen zu lassen. Er hatte eine ideale Auffassung [illegible] Lehrerberufe und wußte diese auch seinen Schülern beizubringen. Das Lehramt war ihm [illegible] Apostolat, um die Kinder zur Erkenntniß [illegible] Liebe Jesu Christi hinzuführen. „Er sah“, schreibt einer seiner Schüler, „das Amt des Seelsorgers und Jugendlehrers als das höchste auf Erden an; seine ganze Seele war, so lange er lebte, [illegible] diesem Gedanken ergriffen; was er darüber [illegible] dete, war nur der Ausguß seines vollen Herzens und wirkte mit unwiderstehlicher Kraft auf die Gemüther seiner Zuhörer... Erschütternd war [illegible] Rede, wenn er das Verderben schilderte, [illegible] ein schlechter Schullehrer anrichtet, und den [illegible] und die Strafen, welche er auf sein Haupt [illegible] Aber am längsten und liebsten verweilte Overberg bei dem Segen, welchen ein guter Schullehrer stiftet, und bei der Belohnung, die ihm hier [illegible]

jenseits dafür zu Theil wird." Overberg erweckte solche Begeisterung für den Lehrberuf, daß viele Jünglinge und Jungfrauen sich, nicht aus zeitlichen Rücksichten, sondern aus religiösen Beweggründen, diesem Berufe widmeten, der bis dahin gering geachtet war. In weiten Kreisen kam der Gedanke zum Durchbruch, den Clemens Brentano, ein Verehrer Overbergs, in die Worte gefaßt hat: „Willst du segnen, lehr' ein Kind!" Die Geistlichen ermahnte Overberg mit eindringlichen Worten, an der Schulverbesserung fleißig mitzuarbeiten. „Erneuert", rief er ihnen zu, „euren Eifer für das Wohl der Schulen! Ihr wisset, daß die Pflicht, für das Wohl derselben zu sorgen, unzertrennlich mit eurem Hirtenamte verbunden ist und einen wesentlichen Theil desselben ausmacht. Ihr wisset, daß die Schullehrer und Schullehrerinnen eure Unterhirten sind, die euch die Mühe, die Lämmer eurer Heerde zu weiden, erleichtern, aber euch derselben nicht ganz überheben können; daß diese eure Unterhirten diejenigen aus euren Schafen sind, für die ihr am meisten zum Besten eurer ganzen Heerde sorgen müsset... Begegnet ihnen überall mit vorzüglicher Achtung, um ihnen bei der Gemeinde und bei den Kindern mehr Achtung zu verschaffen. Verhelfet ihnen zu ihren Rechten und suchet sie, wenn's möglich ist, in den Stand zu setzen, daß sie, frei von drückenden Nahrungssorgen, sich ganz ihrem Amte widmen können. Duldet keinen ganz unfähigen, noch weniger einen räudigen Lehrer" (Vorbericht zur „Anweisung" III f.). Den Lehrern gibt Overberg die Mahnung: „Gegen euren Pfarrherrn und dessen Stellvertreter müsset ihr euch ehrerbietig, gelehrig und in billigen Dingen gehorsam bezeigen. Dazu seid ihr als Pfarrkinder und auch als Schullehrer verbunden" (Anweisung § 229). In Overbergs Schulpädagogik nimmt die Erziehung den ersten Platz ein; darum stellt er an die Lehrer in sittlich-religiöser Beziehung viel höhere Anforderungen als in didactischer Hinsicht. Die Erziehung der Jugend ist ihm „ein Geschäft von der äußersten Wichtigkeit, bei welchem auch kleinere Fehler oft die schrecklichsten Folgen haben". Er will eine harmonische Erziehung und verlangt, daß aller Unterricht diesem höchsten Ziele dienstbar sei; derselbe soll nicht bloß den Kopf aufhellen, sondern auch das Herz veredeln und den Willen zum Guten hinlenken. Die Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts werden von Overberg in einfacher, überzeugender Weise aus der Seelenlehre und der Erfahrung entwickelt. An die Stelle der einseitigen socratischen Unterrichtsmethode setzt er die katechetische Lehrart, indem er in geistvoller und anregender Weise die mittheilende (akroamatische) Lehrweise mit der fragenden verbindet. Der Unterricht soll nach Overberg vom Bekannten zum Unbekannten, vom Einzelnen (Concreten) zum Allgemeinen (Abstracten) übergehen und in der Regel zuerst die Sache bekannt machen, dann erst den Begriff oder die Definition geben. Overberg ist ein erklärter Feind alles mechanischen Lernens und verlangt, daß aller Unterricht aufweckend und kraftbildend wirke. Die erste Stelle nimmt bei ihm, nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Praxis, der Religionsunterricht ein. Ihm soll täglich die erste Vormittagsstunde gewidmet werden. „Bei dem täglichen Unterricht braucht man nur wenig auf einmal zu nehmen. Man kann dabei sozusagen tropfenweise die Lehre in die Seele der Kinder bringen. Wenn man selten, z. B. einmal in der Woche, diesen Unterricht ertheilt, so muß Vieles auf einmal genommen und die Lehre sozusagen hineingegossen werden. Nun weiß man aber wohl, daß ein Fläschlein, welches eine kleine Oeffnung hat (dem die Seele der Kinder wegen ihrer noch geringen Fähigkeit kann verglichen werden), schwer durch Gießen, leicht aber durch Tröpfeln gefüllt wird... Auch ist beim Religionsunterricht kein Ueberdruß zu befürchten, wenn der Lehrer nur beobachtet, was von den sittlichen Eigenschaften und von der guten Methode zu unterrichten gesagt ist." Wie an dieser Stelle, so bedient sich Overberg durchweg in seinen Schriften einer einfachen, populären Sprache und benutzt mit wahrer Meisterschaft Gleichnisse und Beispiele, um seine Lehren zu erklären und einleuchtend zu machen.

Die hauptsächlichsten Schriften Overbergs sind: 1. Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht für die Schullehrer im Hochstift (spätere Auflage: Fürstenthum) Münster (zuerst Münster 1793, noch bei Lebzeiten Overbergs in 6. Aufl. erschienen), die bedeutendste von Overbergs Schriften, welche bei katholischen und protestantischen Schulmännern warme Anerkennung fand. 2. Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments zur Belehrung und Erbauung besonders für Lehrer, größere Schüler und Hausväter (Münster 1799, 2 Thle.), von Generalvicar von Fürstenberg „angelegentlichst empfohlen" und schon 1830 in 11. Aufl. erschienen (vgl. d. Art. Geschichte, biblische V, 496). 3. Christkathol. Religionshandbuch, um sich und Andere zu belehren (Münster 1804, 2 Bde.). Dieses Handbuch für Religionslehrer hat in Deutschland 8 Auflagen erlebt, ist 1824 in Wien nachgedruckt und mit den beiden Katechismen in's Holländische übertragen worden. 4. Katechismus der christkatholischen Lehre (in zwei Ausgaben, einer für die kleinen und einer für die größeren Schüler, Münster 1804), in Hunderttausenden von Exemplaren verbreitet (vgl. d. Art. Katechismus VII, 310). Die vorgenannten Werke sind (Münster 1861—1868) unter dem Titel „Bernh. Overbergs sämmtliche Schriften für Schulen" in 6 Bänden neu aufgelegt worden, nur der kleine Katechismus fehlt darin. (Vgl. [Reinermann,] Bernh. Overberg in seinem Leben und Wirken, Münster 1829; Krabbe, Leben Bernh. Overbergs, Münster 1831, 3. Aufl. 1864; Kellner, Erziehungsgesch. in Skizzen und Bildern II, 3. Aufl., Essen 1880, 3 ff.; Historisch-polit. Blätter LXXXIII [1879], 561 ff. u. 641 ff.; H. Herold, Franz v. Fürstenberg u. Bernh. Over-

berg in ihrem gemeinsamen Wirken für die Volksschule, Münster 1893.) [Knecht.]

Oviedo, de, Name mehrerer spanischen Gelehrten, unter denen besonders zwei als Theologen bekannt sind. 1. Franz de Oviedo S. J., ein namhafter Moralist, war geboren zu Madrid 1602, trat jung in den Jesuitenorden und lehrte erst Philosophie zu Oropesa und Alcala, dann Theologie zu Madrid, Murcia und Alcala. Er starb 1651. Sein Cursus philosophicus, Lugduni 1640, 2 tom., wurde später noch mehrmals aufgelegt. Zwei Werke aus dem Gebiete der Moraltheologie (Tractatus theologici ... respondentes 1, 2 D. Thomae, Lugd. 1646, und Tractatus theologici ... de fide, spe et caritate, ib. 1651) werden vom hl. Alfons von Liguori mit Ehren genannt. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., Oeniponte 1892, 377.)

2. Peter de Oviedo O. Cist. war Professor der Theologie zu Alcala, ging aber später nach Amerika und wurde 1625 Erzbischof von San Domingo (Haiti). Im J. 1629 (oder 1632) wurde er auf den bischöflichen Stuhl von Quito und 1645 als Erzbischof nach La Plata (Charcas) in Peru transferirt. Er starb am 18. October 1649. Als Professor hatte er die Summa theol. des hl. Thomas theilweise commentirt. (Vgl. Werner, Thomas von Aquin III, Regensburg 1859, 141; Hurter l. c. 376.) [Reichmann S. J.]

Owen, Robert, englischer Socialist, geboren zu Newtown (Northwales) am 14. Mai 1771, war von Hause aus unvermögend und wenig gebildet. Er wurde mit 10 Jahren Lehrling in einem Handlungshause, war dann Commis in verschiedenen Geschäften und erwarb sich durch erfolgreiche Betheiligung an Fabrikunternehmungen ein bedeutendes Vermögen. Nachdem er 1800 Leiter der früher seinem Schwiegervater Dale gehörigen Baumwollenspinnerei zu New Lanark geworden war, begann er mit philanthropischen Versuchen zu materieller und sittlicher Hebung der Arbeiter. Diese damals noch vereinzelt stehenden Versuche errangen Erfolg und fanden Interesse namentlich von Seiten des Herzogs von Kent, der englischen Aristokratie und selbst auswärtiger Monarchen. Aus solchen Erfolgen wollte Owen einen besondern Beruf zur Erlösung des gedrückten Theiles der Menschheit in sich erkennen und betheiligte sich nicht nur lebhaft an der Agitation für Fabrikgesetzgebung wie an den Bemühungen zur Schaffung von Arbeitergenossenschaften, sondern trat auch seit 1812 als Schriftsteller hervor zur Verbreitung seiner socialphilosophischen Ideen, die auf extremen Communismus hinausliefen. Wegen des von ihm offen vertretenen Atheismus gerieth er in England in Streitigkeiten und siedelte deßwegen 1825 nach Amerika über. Von dem schwäbischen Sectenstifter G. Rapp erstand er käuflich dessen Niederlassung New Harmony (Indiana), um zur Durchführung seiner communistischen Ideen einen möglichst erschöpfenden Versuch zu machen. Gleichzeitig wurde durch seinen Schüler Abraham Combe bei Glasgow ein ähnlicher Versuch angestellt. Beide sehr kostspielige Experimente mißglückten. Nach London zurückgekehrt, betheiligte sich Owen 1827 an einem neuen Unternehmen, welches dahin abzielte, das Geld als Tauschmittel durch Arbeitsleistung zu ersetzen. Dieses wie zwei weitere Versuche zu communistischen Gemeindegründungen in Irland und England kosteten ihn den größten Theil seines Vermögens. Nachdem er sich in den letzten Lebensjahren dem Spiritismus zugewendet, starb Owen am 17. November 1858. Von seinen Söhnen, die beide Amerika angehörten, hat sich Robert Dale Owen (gest. 1877) als spiritistischer Schriftsteller, David Dale Owen (gest. 1860) als Geologe einen bedeutenden Namen gemacht. — Owen hat als ebenso erfindungsreicher wie unternehmender Philanthrop und thatkräftiger Agitator zu Gunsten der Arbeiterbevölkerung manches Verdienst und manchen Erfolg, wiewohl er hierin nicht vereinzelt steht, sondern mit vielen Anderen in einer mächtigen philanthropischen Geistesströmung sich befand. Mehr bekannt ist er als Communist, als welcher er vollständigen Mißerfolg hatte. Er gehörte nicht bloß zu den Ersten, welche daran gingen, die communistischen Ideen auch praktisch zu verwirklichen, sondern war lange auch der Einzige, der eine wissenschaftliche Begründung des Communismus versuchte. Nach ihm ist Wille und Handeln des Menschen lediglich das Product der auf denselben von Kindheit an wirkenden äußeren Verhältnisse. Es gilt demnach, für jeden Einzelnen von frühester Jugend an möglichst günstige physische, moralische, sociale äußere Verhältnisse zu schaffen. Solche finden sich nur in communistisch organisirten, wirthschaftlich selbständigen, ländlichen Gemeinden mit nicht über 500—2000 Mitgliedern, welche mit bescheidener materieller Existenz und einem niedrigen Geistesleben sich begnügen. Eine solche Gemeinde producirt ungefähr alles, was sie braucht, und nur, was sie braucht; der Gemeinderath, aus den älteren Mitgliedern bestehend, hat die Leitung; die Bevölkerung ist in acht arbeitende Klassen getheilt, Erziehung und Ausbildung der Kinder ist gemeinsam, die Ehe jederzeit einseitig lösbar. Jede Art von positiver Religion, Gottesverehrung oder gottesdienstlichem Gebrauche ist ausgeschlossen. Durch friedliche Agitation soll man dahin gelangen, daß die ganze menschliche Gesellschaft in solche kleine, selbständige Gemeinden sich auflöse. In der zwanzigjährigen Agitation für diese Idee soll Owen über 1000 Reden gehalten und über 2000 Zeitungsartikel geschrieben haben. Seine Hauptwerke sind: A New View of Society, or Essays on the Principle of the Formation of the human Character, London 1812, und namentlich The Book of the New Moral World, London 1820. Seine übrigen Schriften sind verzeichnet (59 Nummern) bei Jos. Stammhammer, Bibliographie des Socialismus und Communismus, Jena 1893, 163 ff. (Vgl. Life of Robert

Owen, written by himself, London 1857; Sargant, Robert Owen and his Social Philosophy, London 1860; Booth, R. Owen, the Founder of Socialism in England, Lond. 1869; Woolsey, Communism and Socialism, their History and Theory, London 1880; Schäffle, Kapitalismus und Socialismus, Tübingen 1870, 193 ff.) [O. Pfülf S. J.]

Oxford (Oxinfordia, Oxonia), Hauptstadt der gleichnamigen Grafschaft, am Isis und Cherwell, die sich hier zur Themse vereinigen, gelegen, ist der Sitz der ältesten Universität Englands. Lange Zeit hat man den Ursprung derselben auf den großen König Alfred (871—901) zurückführen wollen (so noch Huber, Die englischen Universitäten, Cassel 1839—1840, I, 57 ff. II, 555 ff.). Es steht aber fest, daß Oxford zum ersten Male in der angelsächsischen Chronik zum Jahre 912 erwähnt wird und Spuren einer Lehrthätigkeit daselbst erst aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts nachgewiesen werden können. Unter der Regierung des Königs Heinrich I. (1100—1135), genannt Beauclerc, eines Freundes und Gönners der Gelehrten, der sich besonders gern in der Grafschaft und Stadt Oxford aufhielt, ist zwischen 1117 bis 1121 Theobald Stampensis aus Caen in der Normandie nach Oxford gekommen und hat 60 bis 100 Schüler, dem Anscheine nach in den sog. freien Künsten, unterrichtet. Kurz danach (1133) erscheint ein Engländer, der in Paris studirt hatte, der spätere Cardinal Robert Pulleyn (s. d. Art.), als Lehrer der heiligen Schrift in Oxford, und seit dem Jahre 1149 hat dort ein lombardischer Rechtsgelehrter, Vacarius, durch seine Vorlesungen Schaaren von Reichen und Armen angezogen. Daß der gelehrte Robert von Cricklade, der vom Jahre 1141 bis 1180 Prior von St. Fridleswide in Oxford war und vorher nach seinen eigenen Worten sich „der Leitung von Schulen" gewidmet hatte, dieß in Oxford gethan, ist nicht ganz sicher, aber wahrscheinlich (s. Holland, The Origin of the University of Oxford, in The English hist. Review VI [1891], 238 ff.). Wenn nun auch der eine oder andere dieser Gelehrten durch den königlichen Hof nach Oxford gezogen worden und an demselben gelehrt haben mag, so verdankt doch die Universität ihren Ursprung vor Allem den Schulen der Oxforder Klöster, St. Fridleswide, Osney (gegründet im J. 1129) u. a. Allmälig sind immer mehr Studenten, welche nicht in den Ordenshäusern, sondern in der Stadt wohnten, hingekommen, und endlich ist durch die Annahme der meisten Bestimmungen der Universität Paris der Uebergang zu einem „Generalstudium", wie man im Mittelalter eine Universität nannte (vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885, I, 11. 23), bewirkt worden (vgl. Anstey [s. u.] p. XLIV; Denifle I, 752). Ein solches bestand wenigstens schon im J. 1187. Denn in diesem Jahre las Giraldus von Cambrien (s. d. Art.) nach seiner eigenen Erzählung (De rebus a se gestis l. 2, c. 16) sein kurz vorher vollendetes Werk, die Topographie von Irland, in Oxford an drei Tagen öffentlich vor und bewirthete bei dieser Gelegenheit am ersten Tage die Armen, am zweiten „alle Lehrer der verschiedenen Facultäten und die hervorragenderen Schüler", am dritten die übrigen Scholaren nebst den Soldaten und Bürgern der Stadt. Schon im Anfang des 13. Jahrhunderts betrug die Zahl der Universitätsmitglieder über 3000 (s. Roger de Wendower, Flores hist. ad a. 1209, vgl. mit Anstey I, 3). Im J. 1264 sollen nach dem Berichte eines Zeitgenossen zu Oxford 15 000 immatriculirte Studenten und zu Anfang des 14. Jahrhunderts gar 30 000 gewesen sein. Diese Angaben sind, selbst wenn wir (mit Huber I, 225; II, 250) die Diener, Schreiber, Buchbinder und alle, welche mit der Universität in Verbindung standen, mitrechnen, schon wegen der bekannten Grenzen der damaligen Stadt fast unmöglich und jedenfalls höchst unglaublich (vgl. Anstey I, p. XLVIII; Denifle I, 248 f.). Sie legen aber immerhin ein Zeugniß für die hohe Blüte der Universität in der damaligen Zeit ab. Zu dieser Blüte haben nicht wenig die Bettelorden beigetragen. Im J. 1221 gründeten die Dominicaner, im J. 1224 die Franciscaner zu Oxford eine Niederlassung und übten durch Gönner, wie den berühmten Robert Grosseteste, und Ordensmitglieder und Lehrer, wie Adam von Marsh und Roger Bacon, an der Universität einen großen Einfluß aus. Die Unruhen, welche in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts die Irrlehren Wiclifs, der eine Zeitlang Lehrer an der Universität war, zu Oxford erregten (s. Jos. Stevenson, The truth about John Wyclif, London 1885, 83 ff.), fallen der Zeit nach mit der Abnahme der Frequenz und dem Niedergange der Studien daselbst zusammen. — Hinsichtlich der Verfassung der Universität ist zu bemerken, daß bereits im J. 1201 urkundlich von ihrem Kanzler und dem coetus oder der Corporation ihrer Magister die Rede ist (s. Wood [s. u.] II, 388; Denifle I, 244). Ersterer war das Haupt der Universität, wie in Paris der Rector. Er wurde Anfangs von dem Bischof von Lincoln, in dessen Diöcese Oxford lag, ernannt, seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts aber von den Magistern gewählt und dann vom Bischof bestätigt. Allein bei der Entfernung des letztern von Oxford war es natürlich, daß der Kanzler immer mehr als das eigentliche Haupt der Universität angesehen wurde und als solches auftrat. Im J. 1368 erkannte eine päpstliche Bulle ausdrücklich an, daß der in Oxford rechtmäßig gewählte Kanzler keinerlei Bestätigung mehr bedürfe (Wood I, 183; Huber II, 254; Denifle 724 f.). Neben dem Kanzler treten schon früh die Vertreter der akademischen Nationen, die Procuratoren, hervor. Wie in Paris die dorthin aus ganz Europa zusammengeströmten Studirenden in vier Nationen getheilt waren, so theilte man sie in dem viel we-

niger kosmopolitischen Oxford in zwei, die nördliche und die südliche. Erstere (Boreales, Northermen) recrutirte sich aus dem Norden von England und Schottland, letztere (Australes, Southermen) aus dem Süden von England, sowie aus den Irländern und Wälschen. Die zwei von diesen Nationen gewählten Vertreter waren auch bei der Handhabung der Polizei und der Leitung der akademischen Angelegenheiten und Berathungen betheiligt (s. Huber I, 143 f. II, 199. 267 ff. 308 ff. 321 ff.). In der ältesten Zeit war für die akademischen Angelegenheiten, namentlich für die Ertheilung der Grade, die congregatio magistrorum maßgebend. Im Laufe der Zeit schied sie sich in magistri regentes, d. h. Leiter einer „Schule" oder wirkliche Lehrer, und magistri non regentes. Erstere behielten die Ertheilung der Grade, während zur Entscheidung der meisten sonstigen akademischen Angelegenheiten auch die magistri non regentes als gleichmäßig stimmberechtigt zugezogen wurden. Dementsprechend unterschied man zwischen der congregatio magistrorum regentium und der congregatio magna oder convocatio (Huber II, 201 ff.). Die Facultäten haben in Oxford eine eigentliche, selbständig gesonderte, corporative Existenz, wie in Paris und heutzutage z. B. auf den deutschen Universitäten, nie gehabt und traten nur in den rein scholastischen Beziehungen als besonderes Element hervor. Die Universität als solche war stets in artibus fundata, d. h. die Artisten bildeten nicht etwa bloß einen Theil der Universität, entsprechend unserer philosophischen Facultät, sondern sie waren und sind die Universität selbst. Selbst die Grade in der Theologie, Jurisprudenz und Medicin wurden nur von der Universität als solcher ertheilt. Es hängt diese eigenthümliche Thatsache theils mit der Bedeutung der Nationen zusammen, die eben wesentlich in den Artisten repräsentirt waren, theils mit der immer steigenden Bedeutung der colleges, deren Vorsteher im corporativen Leben der Universität allmälig den Platz der Decane und Professoren einnahmen. Die Colleges sind seit dem Ende des 13. Jahrhunderts entstanden. Sie waren ursprünglich keine Lehranstalten, sondern neben den alten, nicht fundirten hospitia scholarium oder halls fundirte Convicte zur Aufnahme armer Studenten. Die ältesten Colleges sind Merton College, welches im J. 1264 zu Maldon gegründet und im J. 1274 nach Oxford verlegt wurde, und University College, als dessen Gründer der im J. 1249 verstorbene Wilhelm von Durham gelten muß, insofern als man aus dessen Vermächtniß im J. 1253, 1255 und 1262 Häuser (halls) kaufte, für welche im J. 1280 Statuten gegeben wurden. Die Zahl und die materiellen Hilfsmittel derartiger Colleges vergrößerten sich immer mehr, während die alten Halls entweder eingingen oder Eigenthum und Theil der Colleges wurden. Im J. 1421 befahl König Heinrich V., daß alle Studenten gemeinsame Wohnung in Herbergen nehmen müßten, welche unter einem von der Universität approbirten Vorsteher ständen. Dieses Gesetz wurde dann seitens der Universität im J. 1432 dahin interpretirt, daß alle in einer Hall oder einem College wohnen müßten (s. Anstey I, 279. 320 und p. LXV). Die Vorsteher dieser Anstalten mußten einen akademischen Grad haben (l. c. 307). Somit wurde nun die Disciplin der Universität durch die der Colleges bestimmt. In denselben wurde unterschieden zwischen Mitgliedern, die an den besonderen Wohlthaten der Stiftungen Theil hatten (members on the foundation), und solchen, bei denen dieß nicht der Fall war (members not on the foundation). Zu ersteren gehörten die Vorsteher, dann die Fellows (Genossen), welche, wenn auch nicht nothwendig, so doch der Regel nach einen akademischen Grad besaßen und an der Universität verblieben, endlich die studentischen Stipendiaten (scholars, exhibitioners, sizars, welche früher bei Tisch aufwarten mußten ...). Letztere bildeten die Masse der eigentlichen Kostgänger. Nachdem im 14. und 15. Jahrhundert die akademischen Studien auf eine niedrige Stufe gesunken waren, zeichneten sich die Colleges am Ende des 15. Jahrhunderts durch besonderen Eifer in der Pflege der humanistischen Studien unter Leitung der Fellows aus und wurden nun auch mehr und mehr die Träger der akademischen Lehrthätigkeit (Huber I, 403 ff. II, 278 ff.). Man konnte nach vierjährigem artistischen Studium das Baccalaureat erwerben, zu dessen Erlangung man determiniren, d. h. während der Fastenzeit in gewissen Disputationsübungen seine logische Gewandtheit bekunden mußte. Erst nach weiterem dreijährigen Studium wurde man Magister der freien Künste und hatte als solcher das Recht, selbst Vorlesungen zu halten. Eine Zeitlang ist der magister artium verpflichtet gewesen, über ein Jahr lang eine eigene Lehrthätigkeit zu entfalten. Immer aber konnte man erst nach der Promotion zum magister artium zu den höheren Studien der Theologie, der Rechtswissenschaft und der Medicin übergehen, um endlich auch in einer dieser Wissenschaften den Magister- oder Doctorgrad zu erhalten (vgl. Huber II, 337 ff.; Anstey I. p. LXI ff.). Akademische Lehrstühle sind in Oxford erst seit dem 15. Jahrhundert, besonders unter Heinrich VIII., gegründet worden, ohne aber irgend einen bedeutenden Einfluß zu erlangen. Es sei noch bemerkt, daß die alten magistri regentes kein festes Gehalt bezogen, sondern auf den Ertrag ihrer eigentlichen Lehrthätigkeit angewiesen waren.

Einer der größten Gönner und Wohlthäter Oxfords war Cardinal Thomas Wolsey, welcher der Universität im J. 1523 eine Bestätigung ihrer Privilegien seitens des Königs Heinrich VIII. erwirkte und der eigentliche Gründer des großartigen Christ Church College wurde. Durch die Reformation wurde Oxford unter Heinrich VIII. und Eduard VI.

sowohl in wissenschaftlicher wie in materieller Hinsicht „sehr wesentlich benachtheiligt und gestört" (Huber II, 21). In den neuen Statuten vom Jahre 1549 für Oxford und Cambridge waren aber einige Aenderungen der Studienordnung, besonders zu Gunsten der Mathematik und der griechischen und hebräischen Sprache, vorgeschrieben. Da Elisabeth die Ablegung des Suprematseides von allen Mitgliedern akademischer Corporationen verlangte, wurden nicht weniger als 14 Vorsteher von Colleges und 90 Fellows, die sich weigerten, den Eid zu leisten, ausgestoßen, und so ward die Universität, die im Gegensatz zu Cambridge eine antireformatorische Haltung eingenommen, eine bloße Anstalt der anglicanischen Kirche. Der Cölibat wurde aber als Bedingung der Aufnahme in ein Colleg auch weiter gefordert. Die Frequenz der Universität, welche gegen das Ende des 15. und die Mitte des 16. Jahrhunderts auf etwa 1200 heruntergegangen war, betrug am Ende des 16. Jahrhunderts etwa 2500; das wissenschaftliche, religiöse und sittliche Leben stand aber auf einer sehr niedern Stufe (Huber II, 47 ff.).

Nachdem schon seit der Mitte des 15. Jahrhunderts die Sitte sich eingebürgert hatte, einen nicht in Oxford residirenden weltlichen Großen zum Kanzler zu wählen, an dessen Stelle ein Vicekanzler die Geschäfte führte, bekleidete die Kanzlerwürde unter Karl I. dessen mächtiger Minister William Laud, der seit 1633 anglicanischer Erzbischof von Canterbury war. Von diesem großen Gönner der Universität und Hauptvertreter der Episcopalverfassung und des Ritualismus in der anglicanischen Kirche rühren die bis in die neueste Zeit wenigstens formell gültigen Universitätsstatuten vom Jahre 1636 her, die übrigens eine wesentliche Aenderung des Althergebrachten weder bezweckten noch bewirkten. In einem nachträglichen Statut vom Jahre 1638 wurde das für Oxford neue Princip ausgesprochen, daß der akademische Grad von einer Prüfung abhangen solle; bis dahin hatte die Ertheilung der Grade von der Stimmenmehrheit der Magister und nur scheinbar von den althergebrachten scholastischen Uebungen abgehangen. Es bezog sich diese Neuerung aber nur auf die artistische Facultät, die nun erst recht die übrigen ganz in den Schatten drängte. Die juristischen und medicinischen Studien sind in Oxford nie recht gediehen. Es erklärt sich dieß aus den englischen Zuständen überhaupt. In England hat das römische Civilrecht nie die Bedeutung wie anderwärts erringen können, weil die ganze Rechtsentwicklung vorherrschend national war. Dadurch ist aber das Rechtsstudium von jeher mehr praktischer Art gewesen und wurde deßhalb vorzüglich am Platze der höchsten Gerichtshöfe zu London in den dort entstandenen Inns of Court gepflegt (s. Huber I, 330). Daß aber auch die Medicin ihren Hauptsitz nicht an den englischen Universitäten, sondern in London aufschlug, erklärt sich schon daraus, daß dort die großen Hospitäler waren. Man hätte aber wenigstens erwarten sollen, daß im 17. Jahrhundert etwas zur Hebung der theologischen Studien an der Universität, wenn auch natürlich im Geiste und Sinne der herrschenden anglicanischen Kirche, geschehen werde. Das war jedoch nicht der Fall. Vielleicht fürchtete man, sonst erst recht theologische Controversen, die man durchaus vermeiden wollte, innerhalb jener Kirche zu befördern (s. Huber II, 164 f.). Die größten Veränderungen haben sich in Oxford im 19. Jahrhundert vollzogen. Dieselben wurden vorzüglich durch drei Gründe bewirkt: durch die sogen. Oxforder Bewegung, durch die Einführung eines neuen Prüfungssystems und durch die Bestimmungen eines Parlamentsbeschlusses vom Jahre 1854 und einer Commission vom Jahre 1877.

Die „Oxforder Bewegung" (vgl. d. Art. Tractarianismus) fing im Jahre 1833 mit der Universitätspredigt Keble's über nationale Apostasie an und setzte sich zunächst in der Veröffentlichung von 90 einander folgenden Tracts for the Times fort. Sie bestand in der Betonung des katholischen Elementes der anglicanischen Kirche und führte einerseits zur Belebung des Glaubens und des religiösen Eifers in derselben, andererseits zur Conversion vieler bedeutenden Mitglieder, z. B. der späteren Cardinäle Newman und Manning. Die Folgen dieser Bewegung, welche im sogen. Ritualismus noch immer im Fluß ist, lassen sich zur Zeit noch nicht übersehen.

Das Prüfungssystem ist seit dem Jahre 1850 modificirt und die Anforderungen desselben sind etwas gesteigert worden; sie sind aber noch immer niedriger als z. B. die der im J. 1836 gegründeten Londoner Universität, einer Examinationsbehörde, welche eingesetzt wurde, um akademische Grade ohne Rücksicht auf das Glaubensbekenntniß zu verleihen. Um den Grad eines B. A., d. h. eines Bachelor of Arts, erlangen zu können, mit welchem die meisten Oxforder Studenten ihre akademischen Studien beenden, muß man drei Prüfungen bestanden haben, die leichter oder schwerer sind, je nachdem man bloß die jedesmalige Pass- oder die Honour-Prüfung ablegen, d. h. bloß „bestehen" oder „ehrenvoll bestehen" will. Im Allgemeinen wird sowohl für die erste Prüfung (Responsions) wie für die zweite (erste öffentliche Prüfung oder Moderations genannt) eine Kenntniß der classischen Sprachen verlangt. Das ist stets dann der Fall, wenn der Candidat in der Schlußprüfung bloß „bestehen" will. Diese Pass-Schlußprüfung selbst erstreckt sich je nach Wunsch des Candidaten auf classische oder neuere Sprachen, oder Mathematik oder Theologie mit je einigen Nebenfächern. Bei der Honour-Schlußprüfung können nicht weniger als sieben verschiedene Fächer in Betracht kommen, da man sich für literae humaniores oder Mathematik oder Naturwissenschaft oder Rechtswissenschaft oder neuere Geschichte oder Theologie oder orientalische Sprachen melden kann. Es sei noch bemerkt, daß man zur Erlangung des Grades eines B. A.

12 terms, d. h. 3 Jahre, in Oxford zugebracht haben muß. Die Bildung derer, die bloß „bestehen" — dazu gehört aber ein Viertel der 600 Studenten, die jährlich in Oxford graduiren —, ist mehr die einer höhern Schule als einer Universität. Die Honour-Prüfung bezweckt nicht etwa eine Anleitung zum selbständigen Arbeiten, sondern will die Candidaten mit dem Besten, was über die von ihnen studirten Gegenstände existirt, bekannt machen. Die Hälfte aller Candidaten derselben wählt die Prüfung in den literae humaniores, d. h. in den alten Sprachen, der griechischen und römischen Geschichte und Philosophie. Den Pass- und Honour-Prüfungen entsprechen die Pass- und Honour-Vorlesungen in den Colleges. Erstere werden gewöhnlich bloß für die Mitglieder eines bestimmten College gehalten, während letztere fast alle gemäß einer in den letzten zwei Jahrzehnten getroffenen Vereinbarung von sämmtlichen Studenten der Universität besucht werden können. Die Vorlesungen sind gewöhnlich unentgeltlich. Da die meisten der Fächer, welche die Studenten zu lernen wünschen, in den Colleges gelehrt werden, ist der Einfluß der eigentlichen Universitätsprofessoren noch immer praktisch ein sehr geringer (vgl. Wells, Oxford and Oxford Life, Lond. 1892, 68 f.). Es kann keiner ein magister artium werden, noch das Baccalareat oder Doctorat in der Theologie (B. D. bezüglich D. D. = Bachelor oder Doctor of Divinity), dem Civilrecht (B. C. L. bezüglich D. C. L. = Bachelor oder Doctor of Civil Law) und der Medicin und Chirurgie (B. M. und B. Ch. bezüglich M. Ch. und D. M.) erwerben — von den Graden in der Musik, für die besondere Bestimmungen gelten, sehen wir hier ab —, der nicht den ersten artistischen Grad erlangt hat. Außerdem wird praktisch für die meisten dieser Grade nur verlangt, daß der Candidat eine bestimmte Reihe von Jahren (z. B. für den M. A. 6½ Jahre) gegen Entrichtung jährlicher Gebühren seinen Namen in der Matrikel seines College hat weiterführen lassen, also nominell die Pflicht erfüllt hat, Residenz zu üben und Mitglied eines College zu sein. Eine weitere Prüfung besteht bloß für den Grad des B. C. L., des B. M. (das Baccalareat in der Chirurgie wird durch das der Medicin miterworben) und des M. Ch. (Magister der Chirurgie), somit ist es am kläglichsten um die Theologie bestellt. Allerdings muß man, um B. D. zu werden, zwei englisch geschriebene Dissertationen über theologische Gegenstände vor dem Professor regius der Theologie lesen, und um den Grad eines Doctors der Theologie zu erlangen, an drei Tagen verschiedene Theile der heiligen Schrift englisch erklären. Auch die Candidaten der Doctorgrade des Civilrechts und der Medicin müssen eine Dissertation verfassen. Da aber die Vorlesung der Abhandlungen nicht über eine Stunde dauern darf (s. Huber II, 510 Anm.), ist natürlich von einer besondern wissenschaftlichen Leistung keine Rede. Der Oxforder Grad eines Baccalareus der Medicin berechtigt seit dem Jahre 1886 zur Ausübung der Praxis (vgl. The Student's Handbook to the University and Colleges of Oxford, Oxford 1892, 212). Die juristischen Prüfungen zur Erlangung des Rechtes, Praxis ausüben zu können, sind von der Universität ganz unabhängig. Wer aber an ihr das Baccalareat des Civilrechts erlangt hat, wird bei jenen Prüfungen in einigen Gegenständen nicht geprüft. Das ist Alles (vgl. ib. 200). Es gibt aber noch bestimmte Vergünstigungen für diejenigen Oxforder Studenten, welche in den indischen Civildienst oder die Armee eintreten wollen (vgl. ib. 244. 249 ff.).

Abgesehen von den Prüfungen für die Stipendien und Preise, an welchen Oxford sehr reich ist, hat sich in den letzten Jahrzehnten ein großartiges System von Prüfungen solcher entwickelt, welche gar nicht zur Universität gehören. Seit dem Jahre 1857 bestehen die Oxforder Localexaminations, d. h. Prüfungen von Personen beiderlei Geschlechtes in allerhand Fächern, selbst den Elementarfächern. Weiterhin wurde im J. 1873 „das Oxforder und Cambridger Schulprüfungscomité" eingerichtet, welches sowohl auf Wunsch höhere Schulen ganz oder theilweise prüft als auch behufs Ertheilung von Zeugnissen für die Schüler höherer Lehranstalten jährliche Prüfungen abhält. Noch weiter ging Oxford im J. 1879 — Cambridge war im J. 1873 vorausgegangen — durch die Einführung von Vorlesungen und Unterricht außerhalb der Universität (University extension teaching). Im J. 1891/92 sind 392 derartige Lehrcurse an großen und kleinen Orten abgehalten und von 27 000 Personen, unter denen 8000 Arbeiter waren, besucht worden. Ein solcher Cursus umfaßt meist 6 oder 10—12, bisweilen aber 24 Vorlesungen, je eine alle Wochen oder alle 14 Tage; sie werden von Graduirten der Universität abgehalten. Die Zuhörer erhalten vorher eine gedruckte Uebersicht über den Inhalt der Vorlesungen und die besten auf den Gegenstand derselben bezüglichen Bücher. An jede Vorlesung schließt sich eine halbstündige „Schule" und je nachdem eine Besprechung der etwa eingereichten Arbeiten. Am Schluß des ganzen Cursus wird von einem ebenfalls von Oxford gesandten Prüfungscommissar eine Prüfung abgehalten und werden auch Preise vertheilt. Seit dem Jahre 1888 findet im August in Oxford für Strebsamere ein Feriencursus statt, der alljährlich von etwa 1000 Personen besucht wird (vgl. Handb. 260 ff.; Wells 164 ff.). Bei all diesem handelt es sich um freiwillige Bemühungen der Universität, ihre geistigen Güter auch der großen Masse des Volkes zukommen zu lassen und niedere wie höhere Schulen zu heben. Auch kann nicht verkannt werden, daß das System zwar an Gründlichkeit und allumfassender Vollständigkeit dem deutschen nachsteht, aber doch hoher Entwicklung fähig ist.

Die Verfassung der Universität ist in den letzten Jahrzehnten durch die oben erwähnten Bestre-

nungen wesentlich verändert worden. Theoretisch liegt die Regierung der Universität in den Händen derjenigen, welche den höchsten Grad in einer Facultät erlangt haben, besonders der Magister der freien Künste, da jede neue Anordnung an deren Zustimmung geknüpft ist. Sie sind in zwei Körperschaften getheilt, welche als Congregation und Convocation unterschieden werden. Zur ersten gehören diejenigen Graduirten genannter Art, welche in Oxford residiren; zur zweiten alle, welche überhaupt ihren Namen in der Matrikel weiterführen lassen. Die Initiative zu neuen Bestimmungen steht aber allein einer dritten Körperschaft zu, die Hebdomadal Council heißt. Dieses besteht aus 3 geborenen und 18 gewählten Mitgliedern. Erstere sind der Vicekanzler und die beiden Procuratoren oder Proctors, von welchen jener durch den Kanzler — gegenwärtig den Marquis von Salisbury — aus den Vorstehern des College ernannt wird und 4 Jahre im Amte bleibt, diese jährlich nach einem bestimmten Turnus gewählt werden. Die anderen Mitglieder werden von der Congregation auf 6 Jahre gewählt, und zwar so, daß 6 aus den Vorstehern der Colleges und der Halls (die früher alle zum Hebdomadal Council gehörten vgl. Huber II, 286 ff. 317 ff.), 6 aus den Professoren und 6 aus den bereits 5 Jahre der Convocation angehörigen Graduirten entnommen werden. Die größte Gewalt haben der Vicekanzler, der u. A. auch ex officio Friedensrichter und Magistratsperson der Stadt ist, ohne dessen Zustimmung z. B. keine öffentlichen Lustbarkeiten in Oxford abgehalten werden können, und die beiden Proctors. — Die früher bestehende Verpflichtung geistlicher Weihen für die Vorsteher der Colleges und die Fellows (vgl. zur Geschichte derselben Huber I, 363 ff. 395 f. 403 f.; II, 441) ist aufgehoben, ebenso die Pflicht des Cölibats der Fellows und Tutors (s. u.) der Colleges. Besonders die letzte Commission vom Jahre 1877 hat versucht, durch Gründung neuer Professuren und Lectorenstellen (readerships) aus den Fonds der Colleges den Unterricht der Universität mehr unabhängig von den Colleges zu machen, ohne aber bis jetzt einen merklichen Erfolg erzielt zu haben, da der Nachweis des Besuches von Vorlesungen für die Grade nicht erforderlich ist (s. Wells 29). Seit dem Jahre 1868 gibt es auch in Oxford wieder wie in der alten Zeit Studenten, welche keinem College angehören. Im J. 1871 wurde der bis dahin vorgeschriebene Testeid durch Gladstone aufgehoben, und seitdem werden auch Nicht-Anglicaner in alle Colleges (mit Ausnahme der neueren Hertford und Keble) aufgenommen. Jetzt gibt es über 40 katholische Studenten in Oxford, welche in der Newman Society einen Vereinigungspunkt haben. Endlich sei noch erwähnt, daß zu den meisten Vorlesungen und seit 1884 auch zu den Universitätsprüfungen, besonders zum B. A., auch Frauen zugelassen werden. Schon im Jahre 1879 wurden in Oxford zwei Halls für Frauen gegründet, wozu im J. 1886 noch eine dritte kam.

Unter den Instituten der Universität ist außer dem Ashmolean Museum und dem Indischen Institut besonders die Bodleyanische Bibliothek, welche ihren Namen von ihrem größten Wohlthäter, Sir Thomas Bodley (gest. im J. 1612), trägt und gegenwärtig ungefähr 450000 Bände und 27000 Handschriften besitzt, zu nennen. Die Bibliothek der Taylor Institution leiht auch Bücher aus.

Die Eigenart der Universität Oxford, die sie übrigens mit Cambridge theilt, zeigt sich besonders in folgenden Punkten: 1. Sie hat Colleges. Es gibt zwar auch an anderen Universitäten, z. B. in Löwen, einzelne Colleges, worin Studirende, auch Nicht-Theologen, wohnen, aber es sind dieß doch keine förmlichen, in ihrem corporativen Leben und in der Verwaltung ihres Eigenthums u. A. von der betreffenden Universität unabhängige Lehranstalten wie die Colleges in Oxford (und Cambridge). Die Bedeutung und der Reichthum der letzteren zeigt sich schon äußerlich in ihren wahrhaft palastartigen, ebenso ausgedehnten wie stilgerechten Gebäuden mit oft ganz großartigen Parkanlagen. Ein solches College umfaßt noch immer, außer dem Vorsteher, der bald President, bald Rector, Principal, Master, Warden, Dean, Provost heißt, und den eigentlichen Stipendiaten (fellows und scholars), eine mehr oder minder große Zahl von Kostgängern (commoners) und die Graduirten, welche ihren Namen in der Matrikel weiterführen lassen. Jeder Student hat 2 bis 3 Zimmer. Das Mittagessen ist gemeinsam. Morgens und Abends speist jeder auf seinem Zimmer. Selbst die keinem College angehörigen Studenten bilden thatsächlich eine Art von College, insofern als sie unter einem besondern Vorsteher, dem Censor, und unter gewissen Delegaten stehen. — 2. Das gegenwärtige System der Verleihung von Fellows-Stellen in den Colleges hat im J. 1882 die königliche Sanction erhalten. Früher wurden die genannten Stellen auf Lebenszeit verliehen. Jetzt werden aber zwei Klassen von Fellows unterschieden, officielle und gewöhnliche oder nicht officielle, je nachdem dieselben zum Unterrichte (als Tutors) verpflichtet sind oder nicht. Erstere werden zwar nominell nur für 2 bis 15 Jahre, in Wirklichkeit aber dauernd angestellt, da sie stets von Neuem bestätigt werden; letztere werden nur für 7 Jahre gewählt, während welcher Zeit sie sich wo und wie sie wollen beschäftigen können. Das Einkommen eines Fellow beträgt 4000 Mark jährlich, meist nebst freier Wohnung und einer Geldzulage. Einige Fellows-Stellen sind mit gewissen Universitätsprofessuren verbunden, so daß, wer die betreffende Professur erhält, damit auch ex officio Fellow eines bestimmten College wird. — 3. Jeder Student, der noch keinen akademischen Grad erworben hat, ist, abgesehen von den Vorlesungen, die er hört, verpflichtet, einen besondern Tutor zu haben, der seine Studien leitet

(s. Huber II, 485; Wells 65 f.). Der Werth dieser Einrichtung hängt natürlich ganz von dem Eifer, der Geschicklichkeit ꝛc. der betreffenden Persönlichkeiten ab. Der Gedanke des Nutzens eines persönlichen Verkehrs zwischen Lehrer und Schüler, welcher dieser Einrichtung zu Grunde liegt und auch in Deutschland durch die Universitäts-Seminare verwirklicht werden soll, ist aber sicher richtig. — 4. In Bezug auf die Disciplin hat die Universität in allen Fällen bürgerlicher oder crimineller Anklagen und Streitfällen, bei denen ihre in Oxford residirenden Mitglieder betheiligt sind, das auch von den höchsten Gerichtshöfen anerkannte Privilegium ausschließlicher Jurisdiction. Besonders schwere Vergehen werden je nach Umständen von dem Vicekanzler an die gewöhnlichen Gerichtshöfe verwiesen, andere vor dem Gerichtshof des Vicekanzlers verhandelt. Den jüngeren Mitgliedern der Universität ist der Wirthshausbesuch und auch das Rauchen auf der Straße verboten. Hierzu kommen die disciplinaren Bestimmungen der einzelnen Colleges. In den meisten ist es üblich, daß die Studirenden jeden Morgen oder Abend dem Gottesdienste in der Kapelle beiwohnen. Alle Studirenden, welche in Colleges wohnen, müssen von 9 Uhr Abends an zu Hause sein. Die Delegaten der übrigen sind angewiesen, hinsichtlich derselben eine solche Disciplin auszuüben, wie es in den Colleges seitens der Vorsteher geschieht. Für den Besuch der Vorlesungen und andere Anlässe ist das Tragen von cap und gown, d. h. einer Art schwarzen Birets und eines leichten schwarzen Ueberwurfes über Schultern und Rücken, vorgeschrieben. Wer Morgens oder nach Anbruch der Dunkelheit ohne cap und gown auf den Straßen von den Proctors oder deren Gehilfen getroffen wird, unterliegt einer Geldstrafe. — Das deutsche Studentenleben mit Comment oder gar mit Mensuren ist ganz unbekannt. Vielmehr bewegt sich das studentische Leben ungefähr in denselben Formen, wie sie auch bei der nicht akademischen Jugend in denselben Jahren und denselben Standes- und Vermögensverhältnissen üblich sind (Huber II, 444). Deßhalb wird auch auf die Pflege der englischen Rasenspiele und besonders auf das Rudern ein so hoher Werth gelegt. Diesen Spielen wird der Nachmittag gewidmet, der Vormittag dem Studium und dem Besuch der Vorlesungen. — 5. Oxford (wie auch Cambridge) ist keine Staatsanstalt in unserem Sinne. Die Universität erhält weder einen Zuschuß von der Regierung, noch dient sie zur Ausbildung der Staatsbeamten und aller gelehrten Stände. Die Juristen und Mediciner werden meist anderswo als in Oxford und Cambridge ausgebildet. Auch ist ein Aufenthalt daselbst weder zur Erlangung der geistlichen Stellen noch der meisten Lehrstellen an höheren Schulen, die übrigens auch keine Staatsanstalten sind, nöthig. Endlich sind beide Universitäten an literarischer Productivität den deutschen Universitäten nicht ebenbürtig. In England sagt man sogar oft, Oxford sei mehr die Geburtsstätte großer Bewegungen (z. B. des Methodismus, des Ritualismus u. a.) als die Heimat der Gelehrsamkeit, und man gehe nicht so sehr dorthin, um zu lernen, als um sich zu entwickeln (vgl. Wells 89). Trotzdem mag auch in dieser Beziehung Manches anders geworden, und wenn sich noch bis vor einigen Jahrzehnten Oxford begnügte, „dem nationalen Leben seine höchste und eigenthümlichste Blüte in dem gebildeten Gentleman zu erzeugen" (s. Huber II 457; vgl. 471 ff.), so ist doch das jetzige Oxford nicht mehr ausschließlich die Bildungsstätte der Aristokratie des Landes. Uebrigens kann man auch von jener frühern Zeit keineswegs behaupten, daß eine Universität, welche Männer wie Newman, Manning, Ward, Gladstone und unzählige andere Gelehrte und Staatsmänner hervorgebracht hat, ihrer Aufgabe als Bildnerin großer Männer nicht entsprochen habe. Denjenigen, die als Fachgelehrte sich ausgezeichnet haben, bot sie wenigstens eine breite fruchtbare Grundlage, auf der sie [illegible] selbst weiterbauen konnten. Was der begeisterte Geschichtschreiber der englischen Universitäten, Huber (II, 525), im J. 1840 von einer Minorität in Oxford rühmte, daß sie der Universität einen Zwang auferlege, „das Mögliche zu thun, um die Anforderungen der Zeit zu erfüllen, aber freilich in ihrem Sinne, auf ihre Weise und ohne aufzugeben, was nicht zu ersetzen wäre, nämlich die wesentlichen Eigenthümlichkeiten ihrer bisherigen Existenz und Wirksamkeit", ist seitdem immer mehr zur Wirklichkeit geworden. — Die folgenden Angaben sind (mit Ausnahme mehrerer Zahlen der ersten Colonne) The Student's Handbook 1892, p. XIII entnommen und beziehen sich auf die Zeit bis August 18[illegible].

Gründungsjahr.	Die Universitätsgenossenschaften nach ihrer hergebrachten Rangordnung.	Zahl der Nichtgraduirten.	Residirende Mitglieder der Convocation.	Mitglieder, deren Namen in den [illegible]
1253	University College	99	306	[illegible]
um 1263	Balliol "	227	408	[illegible]
1264	Merton "	137	249	[illegible]
1314	Exeter "	154	533	[illegible]
1326	Oriel "	101	229	[illegible]
1340	Queen's "	122	299	[illegible]
1379	New "	246	298	[illegible]
1427	Lincoln "	108	176	[illegible]
1437	All Souls "	6	94	[illegible]
1458	Magdalen "	171	265	[illegible]
1509	Brasenose "	135	322	[illegible]
1516	Corpus Christi "	98	213	[illegible]
1525	Christ Church "	298	742	[illegible]
1554	Trinity "	165	311	[illegible]
1555	St. John's "	123	330	[illegible]
1571	Jesus "	94	126	[illegible]
1612	Wadham "	97	289	[illegible]
1624	Pembroke "	67	199	[illegible]
1714	Worcester "	100	261	[illegible]
1874	Hertford "	95	188	[illegible]
1333	St. Mary Hall	55	57	[illegible]
1557	St. Edmund Hall	46	46	[illegible]
1870	Keble College	196	162	[illegible]
1868	Nicht in einem College	264	86	[illegible]
Neuere Privathallen.	Turrell's Hall	13	2	[illegible]
	Grindle's "	1	—	[illegible]
	Marcon's "	19	—	[illegible]
		[illegible]	[illegible]	[illegible]

Vgl. noch A. Wood, Hist. et Antiquit. Univ. Oxon., Oxon. 1674, und die englischen Ausgaben dieses Werkes mit Nachträgen (History and Antiquities of the University of Oxford), herausgegeben von J. Gutch, Oxford 1792—1796, 2 vols.; H. Anstey, Munimenta academica, or Documents illustrative of Academical Life and Studies at Oxford, London 1868, 2 vols.; H. C. Maxwell Lyte, History of the University of Oxford from the earliest times to the year 1530, London 1886; The Colleges of Oxford, their History and their Tradition. By members of the University, edited by A. Clark, London 1891; J. Wells, Oxford and Oxford Life, Lond. 1892; Athan. Zimmermann, Die Universitäten Englands im 16. Jahrhundert, Freiburg 1889 (Ergänzungsheft 46 zu Stimmen aus Maria-Laach). [J. Felten.]

Oxomiensis, Beiname 1. des Petrus de Osma (s. d. Art.); 2. des Petrus de Godoy (s. d. Art. Godoy).

Oza (עֻזָּא, עֻזָּה), 1. Name des Fuhrmanns, welcher bei der Rückkehr der Arche aus dem Philisterlande wegen Vernachlässigung des Num. 4, 15 gegebenen Gebotes mit dem Tode bestraft wurde (2 Sam. 6, 7. 1 Par. 13, 9). — 2. der frühere Eigenthümer eines Gartens, in welchem die Familie Davids seit Manasse ihr Erbbegräbniß hatte (4 Kön. 21, 18. 26; LXX 2 Par. 36, 8). — 3. ein Levit zur Zeit Davids (1 Par. 6, 29). — 4. ein Benjaminit (1 Par. 8, 7). [Kaulen.]

Ozanam, Anton Friedrich, Professor an der Akademie zu Paris, berühmter katholischer Literarhistoriker und Schriftsteller, war im J. 1813 zu Mailand geboren. Seinen Unterricht erhielt er im Collége zu Lyon, wohin sein Vater, ein Arzt, verzogen war; mit 16 Jahren trat er bei einem Notar ein, studirte aber gleichzeitig die italienische, spanische, englische, deutsche und hebräische Sprache; er war auch Mitarbeiter an mehreren Zeitschriften und gab schon 1831 eine Broschüre heraus unter dem Titel Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon. Im J. 1832 kam er nach Paris, um dort seine Rechtsstudien weiter zu betreiben. Damals trat er in Verbindung mit hervorragenden Männern wie Chateaubriand, Lacordaire, Ballanche und Montalembert. Auch stiftete er mit sieben anderen Studenten in Paris den Verein vom hl. Vincenz. Ozanam besuchte die Vorträge im Collége de France, nahm sich aber nicht ohne Erfolg die Freiheit, durch auf den Lehrstuhl gelegte Briefe die Professoren auf Ausschreitungen hinzuweisen, welche sie sich gegen die Kirche erlaubten. Im Jahre 1836 erlangte Ozanam den Grad eines Doctors der Rechte und zwei Jahre später denselben Grad in der Facultät der Literatur durch die Thesen De frequenti apud veteres poetas heroum ad inferos descensu und Dante et la philosophie catholique au 13e siècle; letzteres Thema wurde die Grundlage für eines seiner berühmtesten späteren Werke. Von 1839 bis Ende 1840 bekleidete Ozanam die für ihn errichtete Professur des Handelsrechtes zu Lyon, dann erhielt er im Concurs für die Stelle eines aggregirten Professors in der Facultät der Literatur zu Paris die erste Nummer und bestieg zuerst als Ersatz, später, nach Fauriels Tod (1844), definitiv den Lehrstuhl für ausländische Literatur an der Sorbonne als erster überzeugter Katholik seit vier Jahrzehnten, der zu Paris einen Lehrstuhl errang und behauptete. Ozanam war als Lehrer äußerst gewissenhaft; für jeden Vortrag sammelte er eine Masse Stoff, sichtete ihn mit strengem Geistesblick und übte selbst die Form des Vortrags in vorgängigem lautem Selbstgespräch ein. Nie bestieg er den Lehrstuhl, ohne vorher zu Haus auf den Knieen gebetet zu haben. Das Hauptfeld seiner Forschung und Vorträge war die Gesittung des Mittelalters. Leider wurde aber seine körperliche Kraft unter der Wucht der Arbeiten bald aufgerieben. Nachdem er sich bei der Februarrevolution (1848) als muthigen Bürger erwiesen und besonders den Erzbischof Affre (s. d. Art.) zu dem Versuche bestimmt hatte, als Versöhner unter das durch den Bürgerkrieg zerrissene Volk zu treten, nahm er nach Wiederherstellung der Ruhe seine Vorlesungen wieder auf, mußte aber Ostern 1852, schon fast ganz vom Fieber aufgerieben, in das Pyrenäenbad Eaux-Bonnes und nach Biarritz gehen, wo er wenig Linderung fand. Eine nach San Jago di Compostela geplante Wallfahrt kam nicht zur Ausführung; auch Italiens ersehnter Himmel brachte ihm keine Rettung. Am 13. April 1853 schrieb er zu Pisa mit der Resignation eines Christen sein Testament, in Marseille empfing er die Sterbsacramente und starb ruhig am Morgen des Festes Mariä Geburt. Lyon wollte seinen Sarg behalten; allein er ruht in Paris, zu den Füßen jener Jugend, die er so oft begeistert hatte. — Ozanam war bedeutend als Gelehrter, groß als Lehrer, in Allem Christ, ein Priester im Weltmann. In seiner (unvollendeten) Geschichte der Literatur und Civilisation des Mittelalters suchte er, was Guizot bei der Bearbeitung desselben Stoffes verkannt hatte, in Sitte, Kunst, Wissenschaft, Regierung u. s. w. überall die verjüngende und gestaltende Hand der Kirche nachzuweisen, wie denn auch die meisten andern Werke von dem Gedanken der Verherrlichung der Kirche getragen sind. Eine Sammlung seiner Werke erschien durch die Hand seiner Freunde (Oeuvres complètes de A. F. Ozanam, Paris 1855, 8 vols.) und von Ampère (Paris 1862—1865, 11 vols.); mehrere davon sind auch in's Deutsche übersetzt. Hier mögen genannt werden seine Schrift: La civilisation au 5e siècle (Bd. I und II der Gesammtausgabe von 1855); Les Germains avant le christianisme (Bd. III und IV); Les poètes franciscains en Italie au 13e siècle (Bd. V); Dante et la philosophie catholique au 13e siècle (s. o.) (Bd. VI). Wichtig ist auch die Sammlung von Texten, welche Ozanam auf einer durch den Unterrichtsminister de Salvandy veran-

laßten Reise in Italien auffand (Docum. inédits pour servir à l'histoire littér. de l'Italie etc., Paris 1850, in den Oeuvres complètes von 1855 nicht ganz enthalten). Durch den großen Gobert-Preis wurden 1849 ausgezeichnet seine Études germaniques pour servir á l'histoire des Francs, Paris 1847—1849, 2 vols. Zahlreiche Arbeiten von ihm finden sich endlich im Correspondant, der Ère nouvelle. (Vgl. [Lacordaire,] Notice sur Fréd. Ozanam, am Anfang des I. Bandes der Oeuvres compl. von 1855; Legeay, Étude biogr. sur Ozanam, Paris 1854; de Montrond, Fr. Ozanam, tableau histor. et biogr., Lille 1869. Deutsche Lebensbeschreibungen gaben Karker [Paderborn 1867] und E. Hardy [Mainz 1878].) [Buß.]

Ozia (עזיא), im Alten Testament einer der Paladine in Davids Heer (1 Par. 11, 44).

Ozias (עזיה, עזיהו), im Alten Testament 1. der Vater eines Schatzverwalters unter David (1 Par. 27, 25). — 2. ein Levit zur Zeit Davids (1 Par. 6, 24). — 3. ein König in Juda, der sonst Azarias heißt (s. d. Art.). — 4. ein Abkömmling Simeons und Ahnherr Judiths (Jud. 8, 1, wo filii Ruben Schreibfehler ist). — 5. der Stadthauptmann von Bethulia zur Zeit Judiths (Jud. 6, 11 ff.; 15, 5). — 6. einer der Priester, welche zur Zeit Esdras' ihre ausländischen Frauen entlassen mußten (1 Esdr. 10, 21). [Kaulen.]

Oziel (עזיאל, עזיאל), im Alten Testamente 1. Name von drei verschiedenen Gliedern des Stammes Levi (Ex. 6, 18. 1 Par. 15, 20. 2 Par. 29, 14). — 2. einer der vier Anführer, unter denen die Simeoniten die Wohnsitze der Amalekiter am Seir eroberten (1 Par. 4, 42). — 3. ein Benjaminit (1 Par. 7, 7). [Kaulen.]



Pacatus, s. Drepanius.

Pacca, Bartolommeo, Cardinal, wurde 1756 zu Benevent geboren und erhielt seine Bildung zu Neapel und Rom. Auf seine theologische Anschauung hatte namentlich der gelehrte Exjesuit Zaccaria (s. d. Art.) einen großen Einfluß. Auf Empfehlung des letztern bei Pius VI. wurde der erst 28jährige Pacca zum Erzbischof von Damiette i. p. ernannt und mit der päpstlichen Nuntiatur zu Köln beauftragt. Ueber seinen damaligen Aufenthalt in Deutschland während der Jahre 1786—1794 verfaßte Pacca die Memorie storiche della nunziatura di Colonia, Roma 1832, eine die damaligen kirchlichen Verhältnisse der Rheinlande sehr beleuchtende Schrift. Im J. 1794 wurde er auf die Nuntiatur zu Lissabon befördert und hatte dieselbe von 1795—1802 inne; die Notizie sul Portogallo e sulla nunziatura di Lisbona, Rom. 1835, enthalten die Frucht seiner in diesem Lande in Bezug auf die kirchlichen Verhältnisse gewonnenen Erfahrungen und Einsichten. Zum Lohne für die Umsicht, mit welcher er in sehr schwieriger Zeit das hohe Amt eines Nuntius verwaltet hatte, empfing Pacca von Pius VII. 1801 den Cardinalshut. Kurz bevor die päpstlichen Staaten dem napoleonischen Kaiserreiche einverleibt wurden, ernannte Pius ihn auch (18. Juni 1808) zum Prosecretär des Staates. Von einer friedlichen Vergleichung mit Napoleon konnte damals keine Rede mehr sein. Pacca's System war also das des Widerstandes gegen den allgefürchteten Tyrannen; auf seinen Rath wurde die Excommunicationsbulle gegen Napoleon erlassen (10. Juni 1809), als dieser den päpstlichen Staat für erloschen und dem französischen einverleibt erklärt hatte. Dafür wurde Pacca die Ehre zu Theil, mit dem Papste in die Gefangenschaft abgeführt zu werden; doch wurde er zu Florenz von dem Papste getrennt und in die Festung Fenestrelle abgeführt, wo er über drei Jahre in Haft gehalten wurde. Erst nach dem erpreßten Concordat (25. Januar 1813) erwirkte der Papst seinem geliebten Pacca die Freilassung. Pacca aber benutzte sogleich seine Freiheit dazu, den Papst aus den Fallstricken zu ziehen, in welche er sich durch das erwähnte Concordat verwickelt hatte. Als am 24. Mai 1814 Pius VII. seinen Einzug in Rom hielt, saß in seinem Wagen auch Pacca, der mit ihm früher gefangen aus Rom geschleppt worden war. Seine Erlebnisse als Staatssecretär und während der Gefangenschaft beschrieb Pacca in den Memorie storiche per servire alla storia ecclesiastica del secolo XIX., 2. ed., Rom. 1830, 3 t. Bei der Flucht Pius' VII. vor Murat (im März 1815) war Pacca wieder der Begleiter des Papstes; er schilderte die Reise nach Genua und die Rückkehr in der Relazione del viaggio di Pio VII a Genova etc., Rom. 1836. Später bekleidete Pacca verschiedene hohe Aemter, bewog den Papst zur Wiederherstellung des Jesuitenordens, wurde der Reihe nach Bischof mehrerer suburbicarischen Bisthümer und starb als Decan des heiligen Collegiums am 19. April 1844. Außer den genannten Werken verfaßte Pacca noch mehrere andere (s. die wichtigsten bei Hurter, Nomencl. lit. III, Oeniponte 1886, 1116). Dieselben sind mehrfach unter etwas verschiedenen Titeln, auch gesammelt und übersetzt erschienen, so eine französische Ausgabe zu Paris 1845, 2 Bde., eine deutsche zu Augsburg 1830—1836, 6 Bde. (dazu später [1840] noch eine Ergänzung). (Vgl. [illegible] Biograph. univers. XXXI, 573 ss.; Moroni, Diz. L, 85 sgg.; Gams, Geschichte der Kirche Christi im 19. Jahrhundert, Innsbruck 1854 [illegible]

1856, an den im Register [III, 810] angegebenen Stellen.) [Schrödl.]

Paccanaristen (unrichtig Baccanaristen) oder regulirte Cleriker des Glaubens Jesu heißt eine der religiösen Genossenschaften, welche die im J. 1773 vom Papste aufgehobene Gesellschaft Jesu zu ersetzen suchten. Nach Aufhebung der letztern zeigte es sich bald, daß die Jesuiten trotz aller Cabalen der Großen die Achtung und Liebe des Volkes nicht verloren hatten, und wie die Väter dieses Ordens in Deutschland bei vielen Privaten eine angemessene Versorgung, in Preußen und Rußland sogar Schutz bei den Monarchen fanden, so suchte man in anderen Ländern ihr Institut unter neuen Formen, aber im alten Geiste, wiederherzustellen. Zu diesen Instituten gehörte in Italien die „Gesellschaft des Glaubens Jesu", deren Mitglieder von ihrem Stifter Nicolao Paccanari gewöhnlich Paccanaristen genannt werden. — 1. Gründung der Genossenschaft. Paccanari, der Sohn einer wenig bemittelten, aber tugendhaften Familie zu Valsugana bei Trient, verband mit vielen natürlichen Gaben eine tiefe Frömmigkeit, die Frucht einer christlichen Erziehung. In Rom schloß er sich dem Oratorium von Caravita an, einer frommen Bruderschaft, die von dem eifrigen Jesuiten P. Gravita gestiftet worden war. Dort änderte er seinen ursprünglichen Plan, in den Carmelitenorden zu treten und sich den auswärtigen Missionen zu widmen. Einige Mitglieder jener Bruderschaft hatten nämlich, um die Jesuiten nachzuahmen, Katechesen und Volksunterricht auf dem Lande übernommen. Paccanari wollte diesem Unternehmen nicht nur größere Ausdehnung verschaffen, sondern hielt sich sogar für berufen, die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu vorzubereiten. Er wußte einige Freunde für seine Ideen zu gewinnen, unter denen auch die Priester Jos. della Vedova, Doctor der Sapienza, Halnat aus der Diöcese Rennes, früher Missionar auf Madagascar, und Epinette aus der Diöcese Le Mans waren. Um diese Zeit wurde Paccanari auch durch Ertheilung der Tonsur unter den Clerus aufgenommen. Bevor der beabsichtigten Stiftung ihre endgültige Form gegeben wurde, ging Paccanari ernstlich mit sich zu Rathe. Unter Uebungen der Frömmigkeit brachte er (vom März 1796 an) elf Monate beim Heiligthum von Loreto und vier weitere Monate zu Assisi am Grabe des hl. Franciscus zu. Zu Loreto berieth er sich mit einem erleuchteten Seelenführer und zu Assisi mit P. Tempio, ehemaligem General der Franciscaner. Diese, wie der päpstliche Vicar Cardinal Somaglia und andere angesehene Männer, sprachen sich günstig für das Unternehmen aus. Am 14. August 1797 wurde Paccanari förmlich zum Obern der neuen Genossenschaft gewählt. Am Feste Mariä Himmelfahrt celebrirte P. della Vedova in der Kapelle von Caravita die heilige Messe; während derselben legten sämmtliche Mitglieder die drei gewöhnlichen Ordensgelübde ab, denen sie ein viertes, dasjenige des speciellen Gehorsams gegen den Papst, hinzufügten. Nun sollte das gemeinschaftliche Leben eingeführt werden, während bis dahin jeder für sich gelebt hatte und bloß wöchentlich das eine oder andere Mal eine Zusammenkunft erfolgt war. Der fromme Edelmann Pianciani, dessen Sohn später in den Jesuitenorden trat, bot ihnen ein Landhaus an, das eine Viertelstunde von Spoleto auf einem Hügel gelegen war. Anfangs Januar 1798 langte die kleine Colonie, die aus etwa zwölf Genossen bestand, daselbst an. Paccanari entflammte durch seine geistlichen Ansprachen ihren Eifer. In Begleitung eines Genossen besuchte er den Papst Pius VI., der als Gefangener Frankreichs im Augustinerkloster zu Siena wohnte. Der heilige Vater nahm sie wohlwollend auf und nannte sie in einem Rescripte, in welchem er ihnen mehrere geistliche Gnaden verlieh, „Gesellschaft des Glaubens Jesu". Sie trugen das Kleid der Jesuiten, mußten aber zur Unterscheidung das kleine Collar beifügen. Im Auftrage des Papstes erhielt Paccanari vom Erzbischof von Siena Empfehlungsschreiben an den Patriarchen von Venedig und an alle Nuntien, mit welchen er auf seinen Reisen zusammentreffen würde. Pius VI. übertrug ihm zugleich die Sorge für die Zöglinge der Propaganda, welche die weltliche Regierung der römischen Republik aus ihrem Collegium vertrieben hatte; die Zöglinge erhielten auch die Ermächtigung, in die neue Genossenschaft einzutreten. Paccanari reiste in dieser Angelegenheit dreimal nach Rom und hatte die Sache beinahe in Ordnung gebracht, als das Mißtrauen der republikanischen Regierung erwachte und er sammt seinen Gefährten — doch nur für kurze Zeit — in die Engelsburg eingesperrt wurde. — Bald nachher gelang es Paccanari, eine Vereinigung seiner Genossenschaft mit der Gesellschaft vom heiligsten Herzen Jesu zu Stande zu bringen; denn diese Gesellschaft verfolgte denselben Zweck wie die Paccanaristen, nämlich durch apostolische Arbeiten die aufgehobene Gesellschaft Jesu einigermaßen zu ersetzen und deren Wiederherstellung vorzubereiten. Den Grund zu derselben hatten 1794 die aus Frankreich emigrirten Abbés von Tournely und von Broglie in Belgien gelegt. Vor den siegreichen französischen Heeren zogen sie sich nach Augsburg und dann nach Wien zurück. Zu Hagenbrunn, drei Meilen von Wien, schlugen sie dann (Frühjahr 1797) ihren bleibenden Wohnsitz auf. Ihr Vorhaben, sich mit den Jesuiten in Rußland zu vereinigen, wurde vom derzeitigen Generalobern derselben, P. Lienkiewicz, abgelehnt. Am 9. Juli 1797 starb P. Tournely im Rufe der Heiligkeit, und zu seinem Nachfolger wurde auf des Verstorbenen Wunsch P. Joseph Varin gewählt. Dieser überschickte August 1798 durch Migazzi, Cardinal-Erzbischof von Wien, eine von vielen emigrirten französischen Bischöfen unterzeichnete Denkschrift, in welcher der Zweck und die Einrichtung ihres Institutes dargelegt wurde, an Pius VI., der ihr Vorhaben billigte. Um eben

diese Zeit erhielt Paccanari Kunde von der verwandten Gesellschaft in Hagenbrunn und setzte sich sofort mit P. Varin in Verbindung, um eine Vereinigung beider Genossenschaften zu bewirken. Diese kam auch am 18. April 1799 in Hagenbrunn zu Stande. Wegen seiner näheren Beziehungen zum heiligen Stuhle wurde Paccanari einstimmig als Generaloberer der „Gesellschaft des Glaubens Jesu" anerkannt; zu Wien erhielt er vom Nuntius die geistlichen Weihen bis zum Diaconat und im J. 1800 zu Padua die heilige Priesterweihe.

2. Die Geschichte der vereinigten Gesellschaft ist eine sehr bewegte. Rasch verbreitete sich dieselbe durch Oesterreich, Holland, Belgien, Frankreich, England und Italien. Im J. 1801 erwarb die fromme Erzherzogin Maria Anna, Tochter des Kaisers Leopold II., die sich stets als eine warme Gönnerin beider Genossenschaften erwies, Kloster und Kirche der Theatiner von S. Silvestro auf dem Monte Cavallo in Rom. Paccanari richtete daselbst ein Noviciat und ein Colleg für die höheren Studien ein. Im Palast Salviati wurde sodann das Collegium Marianum für adelige Jünglinge eröffnet. Die Zahl der Ordensmitglieder in Rom stieg auf 110. — Bald trat es jedoch immer offener zu Tage (was die italienischen Exjesuiten gegen die Genossenschaft eingenommen hatte), daß Paccanari einer Vereinigung mit den Jesuiten in Rußland hinderlich im Wege stand. Ueberdieß machten sich gewisse Charakterfehler desselben, ein herrischer Sinn und ein Hinneigen zu leeren Aeußerlichkeiten, immer empfindlicher geltend. Die Conferenzen, welche im Sommer 1802 in Rom von den hervorragendsten Mitgliedern aus den einzelnen Ländern abgehalten wurden, vermochten den innern Zwiespalt nicht zu beseitigen. Während die Gesellschaft Jesu Schritt für Schritt wiederhergestellt wurde, bröckelte die vom Glauben Jesu immer mehr aus einander. Viele Mitglieder in England und Holland gingen 1804 und 1805 nach Rußland, wo sie in das Noviciat der Gesellschaft Jesu eintraten. Schon vorher hatten sich die Mitglieder in Frankreich durch den Cardinal Cepari vom Gehorsam gegen Paccanari entbinden lassen. Sie erwählten am 21. Juni 1804 den P. Varin zum Obern der Gesellschaft des Glaubens Jesu in Frankreich und wurden 1814 in die Gesellschaft Jesu aufgenommen. Die Mitglieder im Canton Wallis trennten sich 1806 unter dem P. Sineo ab und erlangten 1810 für das forum internum die Aufnahme in den Jesuitenorden. Nach der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu in Neapel (1804) ward den Priestern von S. Silvestro das Jesuitenkleid verboten und ihrem Vorsteher, wider den sich immer mehr die Klagen häuften, der Proceß gemacht. Im August 1808 verurtheilte das heilige Officium ihn zu zehnjähriger Haft, die er in Reue und Buße annahm. Ueber seine letzten Lebensschicksale seit der zweiten Invasion der Franzosen herrscht völliges Dunkel. (Vgl. Ferdinand Speil, P. Leonor Franz von Tournely und die Gesellschaften des hl. Herzens Jesu, Bresl. 1874, 269—283. 31[illegible] bis 329; Achille Guidée S. J., Vie du R. P. Jos. Varin S. J., 2e éd., Paris 1860, 72—[illegible] 169—177; J. Crétineau-Joly, Hist. ... de la Compagnie de Jésus V, 2e éd. Paris 18[illegible] 399 ss.; doch ist letztere Darstellung mehrfach einseitig.) [K. Brischar S. J.]

Pachomius, der hl., der Begründer des eigentlichen Klosterlebens, wurde um das Jahr [illegible] (nach Amélineau, Hist. etc. [s. u.] p. LXXV[illegible] im J. 288) in Oberägypten von heidnischen E[illegible] geboren und erhielt eine sorgfältige Erziehung. [illegible] junger Soldat, nach der wahrscheinlichern Mein[illegible] im Heere Maximins (vgl. Tillemont, Mém. et. VII, Paris 1706, 675, note 2), nach An[illegible] unter den Fahnen Constantins, hatte er bei einem höchst beschwerlichen Marsche zu Thebä oder [illegible]polis Gelegenheit, die uneigennützige Mensch[illegible]freundlichkeit der Christen zu erfahren. Dieß mach[illegible] einen solchen Eindruck auf ihn, daß er sich [illegible] nach ihrer Religion näher erkundigte, nach be[illegible]endigtem Feldzuge in ein christliches Dorf der Thebais sich zurückzog, unter die Katechumenen sich aufnehmen und nach der gewöhnlichen [illegible]bereitung sich taufen ließ. Durchdrungen von [illegible] Gefühle der mit der Taufe übernommenen Pflich[illegible] und seiner schon in der Jugend erwachten Neigung zur Einsamkeit folgend, begab sich Pachomius [illegible] darauf in die Wüste zu dem griechischen Anach[illegible]reten Palämon, der im Rufe großer Heiligkeit stand. Nach der Anleitung und dem Beis[illegible] dieses Heiligen übte er dann zehn bis zwölf Jahre lang die strengste leibliche und geistige Ascese [illegible] brachte es darin zu hoher Vollkommenheit. [illegible] das Jahr 325, also etwa 20 Jahre später als [illegible] hl. Antonius, gründete Pachomius auf gött[illegible] Eingebung zu Tabennesus, nahe bei einer [illegible]insel, nach Anderen auf der Nilinsel Tabenne [illegible] ein Kloster, dessen Mitglieder unter Einem [illegible] und nach einer gemeinsamen Regel zusammen[illegible] sollten. So wurde er der Stifter der eigent[illegible] Cönobiten (s. d. Art.) im Unterschiede sowohl [illegible] Eremitenthum als von der Einrichtung des [illegible]tonius und seiner Schüler, nach welcher die M[illegible] in einzelnen, getrennten Zellen, die zusammen [illegible] Laura (s. d. Art.) bildeten, neben einander [illegible]ten. In kurzer Zeit zählte seine Genossenschaft gegen 100 Mitglieder, und bald wurde der [illegible]drang zu derselben so stark, daß Pachomius [illegible] genöthigt sah, noch sieben weitere Klöster [illegible] welchen das zu Paba (Phbôu) in der Nähe [illegible] Thebä das berühmteste und der gewöhnliche [illegible]enthaltsort des Heiligen wurde, und außer[illegible] auf der andern Seite des Nils ein Frauen[illegible] zu gründen, in welches zuerst seine Schwester [illegible]trat. Die Zahl seiner Mönche, Tabennesioten [illegible]nannt, mehrte sich dermaßen, daß sie bei [illegible] Tode (14. Mai 348) gegen 7000 betragen [illegible] soll. Die einzelnen Klöster standen unter der [illegible]lichen Regel und bildeten zusammen einen [illegible]

(eine Art Congregation, κοινόβιον genannt), welchem Pachomius und nach ihm der jeweilige Abt des Hauptklosters vorstand. Dieser stellte zu gewissen Zeiten Visitationen in den einzelnen Klöstern an und versammelte jährlich zweimal alle Vorgesetzten der letzteren im Hauptkloster, um sich Bericht über ihre Amtsverwaltung erstatten zu lassen. Seine Regel (s. d. Art. Ordensregel ob. 999 f.) soll Pachomius aus den Unterweisungen eines Engels geschöpft haben. Die Zeit seiner Mönche war ihr gemäß zwischen Handarbeit, Gebet und anderen frommen Uebungen getheilt; Beschäftigung mit den Wissenschaften, wie sie seit Benedict in den abendländischen Klöstern üblich wurde, war ausgeschlossen. Um die Handarbeit, in Korbflechten, Weben von Matten und Decken und allen Arten von Gewerben bestehend, wodurch sie ihren Unterhalt und die Mittel zur Mildthätigkeit gewannen, zu organisiren und zugleich eine möglichst genaue Ordnung im Kloster einzuführen, wurden die Mönche mit Unterdrückung ihres eigenen Namens mit Nummern bezeichnet und in verschiedene Klassen, namentlich in 24 nach den Buchstaben des Alphabets eingetheilt. Jede Klasse hatte ihren eigenen Vorsteher und erhielt ihre besonderen Arbeiten zugetheilt. Am Abend des Tages übergab jeder Mönch seine gefertigte Arbeit dem Vorsteher, und dieser gab sie am Ende der Woche an den οἰκονόμος des Klosters ab. Die Verwalter der einzelnen Klöster hatten die Erzeugnisse der Mönchsarbeit dem allgemeinen Verwalter (μέγας οἰκονόμος) für den ganzen Mönchsverein beim Hauptkloster zu übermachen, und dieser sorgte für deren Verwerthung, für Einkauf der Materialien und Austheilung der Vorräthe. Die Mönche wohnten zu zweien oder dreien in gemeinsamen Zellen und kamen nur zum Gebet und zur Mahlzeit zusammen. Letztere, natürlich sehr frugal, mußte unter Stillschweigen, welches auch außerdem streng vorgeschrieben war, eingenommen werden, und um einander nicht sehen zu können, hüllten die Anwesenden den Kopf in weite Kapuzen (cucullus) von grober Leinwand. Die Schultern bedeckte ein weißes Ziegenfell, Melote genannt. Am ersten und letzten Wochentage empfingen die Klostergenossen regelmäßig das heilige Abendmahl. Starb einer der Brüder, so wurden Gebete und das heilige Opfer für ihn dargebracht. Die Aufnahme in den Orden erfolgte nach strenger Prüfung (Noviciat) durch Anlegung des Ordenskleides und Ablegung des Gelöbnisses, die Regel zu halten. Zu Priestern ließ Pachomius, um Hochmuth und Neid nicht aufkommen zu lassen, keinen seiner Mönche weihen, und er selbst schlug aus Demuth die ihm angebotene Priesterweihe aus; jedoch nahm er auch Priester in seine Klöster auf und gestattete ihnen, ihre heiligen Verrichtungen auszuüben. Außer den Klöstern erbaute Pachomius auf Anrathen des Bischofs Serapion von Tentyra in einem benachbarten Orte eine Kirche für arme Hirten und verwaltete darin selbst einige Zeit das Lectoramt mit großem Erfolge. Durch alles dieses hatte sich der Ruf seiner Heiligkeit, mit welcher sich noch die Gabe der Wunder und der Prophetie verband, in ferne Länder verbreitet und verschaffte ihm hohe Verehrung, um das J. 333 auch den Besuch des großen Athanasius (s. d. Art.), mit welchem Pachomius den Eifer in Bekämpfung des Arianismus und jeder häretischen Erscheinung theilte. Eine verleumderische Anklage, wegen deren sich der Heilige im J. 348 vor einer bischöflichen Synode zu Latapolis rechtfertigen mußte, diente nur dazu, seine Unschuld und Tugend in noch helleres Licht zu setzen. In demselben Jahre raffte die Pest gegen 100 seiner Mönche weg; Pachomius selbst wurde von der Seuche ergriffen und beschloß nach schweren 40tägigen Leiden sein tugend- und segensreiches Leben. Das von ihm begonnene Werk aber hatte den glücklichsten Fortgang; bis zur ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zählte sein Orden schon 50 000 Mönche und bestand im Morgenlande bis in's 11. Jahrhundert; ja noch im 12. Jahrhundert (um's Jahr 1135) erzählt Anselm von Havelberg (s. d. Art.), daß er in einem Kloster von Constantinopel 500 Mönche gesehen habe, welche seiner Regel folgten. — Eine Lebensbeschreibung des hl. Pachomius, kurze Zeit nach seinem Tode von einem Mönche verfaßt, ist noch vorhanden und unter anderen abgedruckt in den AA. SS. Boll. Mai. III, 295 sqq. (lateinisch) bezw. ib. 25* sqq. (griechisch), sowie bei Migne, PP. lat. LXXIII, 227 sqq. Andere (koptische und eine arabische) Lebensbeschreibungen gibt Amélineau, Hist. de St. Pakhôme et de ses communautés, Paris 1889 (Annales du Musée Guimet XVII). (Vgl. Palladius, Hist. Laus. c. 38; Sozomenus, H. E. 3, 14; Gennadius, De scriptt. eccl. c. 7; ferner die im Art. Mönchthum angegebene allgemeine Literatur und außerdem Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés III, nouv. éd. Paris 1859, 357 ss.; Zeitschr. für kath. Theologie VI [1882], 373 f.; Amélineau, Étude hist. sur St. Pakhôme et le cénobitisme primitif dans la Haute-Égypte d'après les monuments coptes, Paris 1887.) [Hitzfelder].

Pachtvertrag, s. Vertrag.

Pachymeres, s. Georg Pachymeres.

Pacianus, der hl., etwa 360—390 Bischof von Barcelona in Catalonien, war nach Hieronymus (De vir. ill. c. 106) ein Mann von kunstgerechter Beredsamkeit (castigatae eloquentiae wird zu lesen sein statt castitate et eloquentia), welcher ebenso sehr durch sein Leben wie durch seine Predigt hervorleuchtete (et tam vita quam sermone clarus). Er verfaßte verschiedene kleine Schriften (varia opuscula, de quibus est Cervus et Contra Novatianos) und erreichte ein sehr hohes Alter. Die späteren Nachrichten über Pacianus gehen sämmtlich auf diese Angaben des hl. Hieronymus als gemeinsame Quelle zurück. Von den Schriften Pacians sind noch erhalten drei Briefe an einen Novatianer Sympronianus, eine

kleine Paraenesis, sive exhortationis libellus, ad poenitentiam und ein Sermo de baptismo. Die zwei ersten der drei Briefe handeln vornehmlich über das Recht der Kirche, sich katholisch zu nennen (Ep. 1, 4: Christianus mihi nomen est, Catholicus vero cognomen); der dritte und umfänglichste über die Gewalt der Kirche, auch nach der Taufe schwere Sünden zu vergeben. In der Paraenesis (c. 1) erwähnt der Verfasser selbst eine kurz vorher unter dem Titel „Hirschchen" (Cervulus, bei Hieronymus Cervus) veröffentlichte Schrift, welche gegen gewisse Belustigungen und Ausgelassenheiten am Neujahrstage gerichtet war (cervulum facere = das Hirschchen spielen). — Die erhaltenen Schriften wurden zuerst herausgegeben von J. Tilius, Paris 1538, und darnach abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. VII, 257—276; Migne, PP. lat. XIII, 1051 ad 1094. Ueber einen Sohn des hl. Pacianus Namens Dexter s. d. Art. (Vgl. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien II, 1, Regensburg 1864, 318—324; sonstige Lit. bei Chevalier, Rép. s. v.) [Bardenhewer.]

Pacificus von Ceredano (auch Novariensis genannt), der sel., O. S. Fr., war geb. 1424 und stammte aus der angesehenen Familie Ramota, welche zu Ceredano, einem nahe bei der bekannten Stadt Novara in Norditalien liegenden Orte, ansässig war. Er verlor schon als Kind beide Eltern, fand aber für diese Ersatz an dem Abte des Benedictinerklosters zu Novara. Im J. 1445, als der hl. Johannes von Capistrano (s. d. Art.) Generalvicar der Observanz war, nahm er das Ordenskleid dieser Familie im Kloster zu Novara. Da er in allen Tugenden und auch als Theologe und Prediger sich auszeichnete, wurde er nach seiner Priesterweihe bald den apostolischen Männern zugesellt, welche im Geiste und unter Führung des hl. Bernhardin von Siena (s. d. Art.) und seiner großen Schüler in ganz Italien eine religiöse, sittliche und sociale Erneuerung mit Erfolg anstrebten. Von 1452—1471 wirkte der sel. Pacificus sehr segensreich als Missionar in den meisten Provinzen Italiens. Sixtus IV. setzte solches Vertrauen in ihn, daß er ihn zur Abstellung gewisser Mißbräuche nach der Insel Sardinien sandte, wo Pacificus mit gutem Erfolge seinen Auftrag erfüllte. Nach seiner Rückkehr von dort beschränkte er seine apostolischen Arbeiten mehr auf die Umgegend von Novara. Als Sixtus IV. einen Kreuzzug gegen die Türken predigen ließ und den Generalvicar der Observanz, den sel. Angelus von Clavasio, zu seinem Nuntius ernannt hatte, um die Kreuzpredigt in Italien zu organisiren, beauftragte dieser den Seligen mit dieser Arbeit auf der Insel Sardinien und zugleich mit der Visitation der dortigen Klöster des Ordens. Während Pacificus dieses doppelte Amt verwaltete, starb er am 4. Juni 1482 im Alter von 58 Jahren. — Als Schriftsteller ist Pacificus bekannt durch die sog. Summa Pacifica, eine Art Casuistik für Beichtväter, ursprünglich in italienischer Sprache geschrieben. Die erste Ausgabe, welche von Hain (Repertorium bibliograph. n. 12 259) näher beschrieben ist, wurde 1479 zu Mailand mit dem Titel Somma Pacifica o sia Trattato della scienza di confessare gedruckt. In einer Widmung an Gott, Maria, Franciscus, Benedictus wird das Buch bezeichnet als Werk doctissimi F. Pacifici Novariensis Ord. Min. Observantiae, divini verbi praeconis apostolici clarissimi. Andere Auflagen des Buches folgten, mehrere in lateinischer Sprache, namentlich die 1501 und 1513 in Venedig erschienenen. — Die Einwohner von Ceredano wünschten die sterblichen Reste ihres heiligmäßigen Mitbürgers bei sich zu haben, und mit Anwendung einer List gelang es ihnen, dieselben aus Sardinien herüberzuholen und zunächst in einer Kapelle der heiligen Jungfrau zu bestatten. Der Leichnam war und ist, wie man hört, auch jetzt noch unverwesen. In späterer Zeit ist zu Ehren des Seligen eine schöne Kirche gebaut worden. Der religiöse seit unvordenklicher Zeit dauernde Cult dieses Dieners Gottes wurde 1745 von Benedict XIV. bestätigt. Sein Fest wird im Franciscanerorden am 5. Juni gefeiert. — Die bei Wadding (Annales Ord. Min. ad an. 1476, n. 57; ad an. 1482, n. 7..) und anderen Chronisten zerstreuten Berichte sind gesammelt in dem von einem ungenannten Franciscaner geschriebenen kurzen Leben: Vita del b. Pacifico da Ceredano, sacerdote della Regolare Osservanza di S. Francesco, Novara 1878. Andere Literatur s. bei Chevalier, Repert. s. v. [Ign. Jeiler O. S. Fr.]

Pacificus von San Severino, d. h. O. S. Fr., war geboren den 1. März 1653 in der kleinen Stadt San Severino in der Mark Ancona. Früh verwaist mußte der überaus fromme Knabe eine harte Tugendschule durchmachen, wurde aber auch schon damals von Gott in außerordentlicher Weise begnadigt. Mit 17 Jahren nahm er das Ordenskleid der reformirten Franciscaner in dem einsamen, vom hl. Franciscus gegründeten und durch den Aufenthalt mehrerer Heiligen berühmten Kloster von Forano. Schon damals galt er als ein Muster hoher Vollkommenheit. Nachdem er am 4. Juni 1677 zum Priester geweiht worden war, versah er einige Zeit das Amt eines Lectors der Philosophie; er legte aber, getrieben von Demuth und Seeleneifer, mit Erlaubniß seiner Obern dasselbe nieder und widmete sich mit glühendem Eifer und großem Erfolge den überaus mühevollen Missionsarbeiten unter den armen Bewohnern der Apenninen. Gott wollte indeß von seinem Diener auf andere Weise verherrlicht werden, nämlich durch ein hohes contemplatives und leidensvolles Leben. Nach kurzer Zeit zwangen ihn fortwährende Krankheiten, namentlich sehr schmerzhafte, unheilbare Wunden an den Füßen, die apostolische Thätigkeit außerhalb des Klosters aufzugeben. Beten und leiden und in größter Einsamkeit heldenmüthige Tugenden üben, das war

sein Beruf, und auf diesem Kreuzwege kam sein inneres, mit Christo in Gott verborgenes Leben zu solcher Vollendung, daß er mit Paulus (Gal. 2, 20) sagen konnte: „Nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir." So lange seine Füße ihn noch in etwa tragen konnten, verweilte er fast Tag und Nacht vor dem allerheiligsten Sacramente; später setzte er von seiner Zelle aus seine Gebetsübungen fort. Häufige Ekstasen und andere bei großen Heiligen gewöhnliche außerordentliche Gnadengaben zeigten, daß eine „Kraft aus der Höhe" in ihm ein Leben wirkte, welches aus Gott geboren war. Er entschlief am 24. September 1721 im Alter von 68 Jahren und wurde von Gregor XVI. am 26. Mai 1839 feierlich canonisirt. Neben vielen anderen Wundern wird berichtet, daß zwei Todte, von seinen Reliquien berührt, zum Leben erweckt wurden. — Ein italienisches Leben dieses Heiligen nach den Acten der Canonisation ist von dem Annalisten des Ordens, P. Stanislaus Melchiorri, geschrieben und in Rom 1839 gedruckt. [Ign. Zeiler O. S. Fr.]

Pactum Calixtinum, s. Concordate III, 825 f.

Paderborn, Bisthum in der Kirchenprovinz Köln, verdankt seine Gründung Karl dem Großen; der Ort kommt als Padarbrunna oder Patersbrunna (der Fluß soll wegen seiner vielen Quellen nach dem Po [Padus] genannt sein) oder Pathalbrunnon (am Thal-Brunnen) zuerst im J. 777 vor, als Karl dort einen Reichstag hielt. Drei Jahre später fand ein Reichstag statt an den 1¾ Stunden entfernten Lippequellen (Lippspringe). Auf diesem oder auch auf dem im J. 785 wieder zu Paderborn gehaltenen wird die vorläufige Theilung des Landes in Bisthümer erfolgt sein. Doch wurde der Sprengel Paderborn, der südliche Theil des Landes der Engern, zunächst dem Bischof von Würzburg übergeben. Als Glaubensbote hatte hier der hl. Sturmius (s. d. Art.) gewirkt. Im J. 795 soll dann der in Würzburg gebildete Hathumar, einem edeln Sachsen-Geschlecht entsprossen, zum Bischof eingesetzt worden sein. Doch wird die eigentliche Begrenzung des Bisthums erst auf der Synode zu Salz (804) erfolgt sein. Dasselbe wurde umgrenzt von den Bisthümern Mainz, Köln, Osnabrück, Minden und Hildesheim und erstreckte sich, außer über den späteren weltlichen Besitz (ungefähr die jetzigen Kreise Paderborn, Büren, Warburg und Höxter), über den größten Theil der jetzigen Fürstenthümer Lippe-Detmold und Waldeck und fast die Hälfte der ehemaligen Grafschaft Ravensberg; nach Osten ging es über die Weser hinaus, nach Süden bildete die Grenze hauptsächlich die Diemel mit ihrem Nebenfluß, der Twiste, nach Westen die alte Scheide zwischen Engern und Westfalen; doch wurde letztere später der Gegenstand langdauernder Kämpfe mit den Kölner Erzbischöfen. Das Bisthum stand unter der Metropole Mainz; später zerfiel es in zehn Archidiaconate. In der allgemeinen Geschichte des Reiches hat Paderborn keine bedeutende Rolle gespielt, doch hat die Stadt oft in ihren Mauern die karolingischen, sächsischen und fränkischen Könige und Kaiser gesehen. Auch ein Papst war dort, nämlich Leo III., der im J. 799 den Hochaltar der Salvatorskirche consecrirt und in demselben Reliquien des hl. Stephanus niedergelegt haben soll. 1. Bischof Hathumar begann den Bau des Domes zu Ehren der heiligen Mutter Gottes und des hl. Kilian. Er starb am 9. August 815 und wird als Heiliger genannt, wie sein Nachfolger 2. Badurad (bis 852), welcher den Bau des Domes vollendete und die vita communis der Domgeistlichen sowie die Domschule errichtete. Badurad nahm viel an den Reichsgeschäften Theil. Er war es, der 834 als Gesandter Ludwigs des Frommen Lothar zur Unterwerfung unter seinen Vater überredete. Zur Belohnung erhielt er den Leichnam des hl. Liborius (s. d. Art.), welchen er 836 feierlich nach Paderborn übertragen ließ. Der hl. Liborius wurde in der Folgezeit der Hauptpatron des Domes und des Bisthums. Badurad gehörte auch zu den drei Bischöfen, vor welchen Ebo von Reims (s. d. Art.) im J. 835 das Bekenntniß seiner Sünden ablegte; unter ihm wurden die Abtei Corvey (s. d. Art.) und das Nonnenkloster Herford gegründet. (Ueber Hathumar und Badurad s. [Strunck,] Westphalia sancta, pia, beata, ed. Giefers I, Paderb. 1854, 15 sqq. 36 sqq.) 3. Luthart (Liuthart) (bis 886) nahm Theil an der Synode zu Worms (868), welche das von ihm in Gemeinschaft mit seiner Schwester Walburgis gegründete Frauenstift Heerse bestätigte, und zu Köln (873). 4. Biso (bis 908) war zugegen auf der großen Reichssynode zu Tribur (895) und erhob die Gebeine der heiligen Badurad und Meinolf (s. d. Art.). 5. Theodorich I. (bis 916); 6. Unwan (bis 935); 7. Dudo (bis 960); 8. Volkmar (bis 981), vorher Mönch in Corvey. Unter 9. Rhetar (bis 1009), welcher viel am Hofe Otto's III. weilte, wurde im J. 1000 der Dom und ein Theil der Stadt durch Feuer zerstört. Da auch die Urkunden verbrannt waren, bestätigte Papst Sylvester II. am 1. Januar 1001 die Gerechtsame des Bisthums von Neuem. Im J. 1002 wurde Kunigunde, Heinrichs II. Gemahlin, in Paderborn durch Erzbischof Willigis von Mainz gekrönt. 10. Der hl. Meinwerk, Paderborns größter Bischof (s. d. Art.). 11. Der selige Rotho von Büren (1036—1051), vorher Abt von Hersfeld. 12. Der selige Imad (bis 1076), Meinwerks Schwestersohn, welcher ganz in die Fußstapfen seines Oheims trat. Besondere Sorgfalt wandte er der Domschule von Paderborn zu, in welcher er mit Anno von Köln gebildet worden war, und brachte sie zu hoher Blüte; die Domkirche beschenkte er mit vielen werthvollen Büchern. Bei dem Brande des Domes und des Klosters Abdinghof (vgl. darüber Greve, Geschichte der Benedictiner-Abtei Abdinghof, Paderborn 1894) im J. 1058 kam

der hl. Paternus um, weil er die Clausur nicht verlassen wollte. Sofort begann Imad den Bau eines neuen Doms, des dritten, den er 1068 einweihte. Am 8. September 1068 erhob er die Gebeine der ersten Bischöfe und vereinigte sie in einem besondern Grabe in der Krypta; als später Ferdinand von Fürstenberg das Grab öffnete, wurden noch fünf unversehrte Häupter gefunden. Daß Bischof Imad am 24. Januar 1076 zu Worms den bekannten Absagebrief an Gregor VII. unterschrieben, muß als zweifelhaft gelten, da er bereits am 3. Februar zu Paderborn starb. Heinrich IV. ernannte 13. Poppo von Holte (bis 1084), Dompropst in Bamberg; dieser ging aber später zu den Gegnern des Kaisers über und gewährte dem Bischof Altmann von Passau (s. d. Art.), welcher an der Domschule erzogen und eine Zeitlang Leiter derselben gewesen war, in Paderborn eine Zufluchtsstätte. Nach Poppo's Tode kam es in Paderborn zu einem unheilvollen Schisma. Der Gegenkönig Hermann ernannte den Grafen Heinrich von Asloe. Diesem stellte sich Heinrich von Arnsberg-Werl gegenüber. Letzterer brach mit großen Geldsummen nach Rom auf, wo gerade Heinrich IV. Gregor VII. belagerte, und erhielt das Bisthum von dem Gegenpapst Wibert. Im J. 1090 vertrieb er Heinrich von Asloe und blieb seitdem im unangefochtenen Besitz des Bisthums (bis 1127). Der erstere begab sich nach Magdeburg und ward dort 1102 Erzbischof. Heinrich von Werl erhielt später von Paschalis II. die Bestätigung, so daß beide in der Reihe der Paderborner Bischöfe gezählt werden. 16. Bernhard I. von Oesede (1127—1160) war ein Freund des hl. Bernhard von Clairvaux und gründete das Cistercienserkloster Hardehausen. Als er König Lothar II. auf seinem ersten Römerzuge begleitete, erhielt er von Innocenz II. als Geschenk den Gebrauch des Rationale (s. d. Art.), welchen 1666 Alexander VII. bestätigte; dasselbe trägt der Paderborner Bischof noch jetzt, außer dem Eichstätter Bischof der einzige in Deutschland. Bei seiner Rückkehr fand Bernhard den Dom und einen großen Theil der Stadt durch Feuer zerstört; er baute den erstern innerhalb zehn Jahren wieder auf und so entstand die jetzige Cathedrale, eines der bedeutendsten Bauwerke Westfalens. 17. Evergis (bis 1178); 18. Siegfried (bis 1186); 19. Bernhard II. von Oesede (bis 1203) stand auf Seiten Otto's IV. gegen die Staufer; 20. Bernhard III. von Oesede (bis 1223). 21. Oliver (s. d. Art.) wurde von Honorius III. gegen den Stiftspropst am Bußdorf, Heinrich von Brakel, bestätigt. Er hielt 1224 eine Diöcesansynode, auf welcher die alten Verordnungen neu bestätigt und aufgezeichnet wurden. Als er 1225 Cardinalbischof von Sabina wurde, verzichtete er auf das Bisthum. 22. Willebrand, Graf von Oldenburg, erhielt auf der Versammlung zu Lüttich (2. Februar 1226) die Administration von Münster und Osnabrück, deren Bischöfe wegen Theilnahme an der Ermordung des hl. Engelbert von Köln suspendirt worden. Unter ihm siedelten sich die Minoriten in Paderborn an. Er wurde 1228 Bischof von Utrecht und verzichtete auf Paderborn. 23. Bernhard IV., Graf von der Lippe (bis 1247), erneuerte die Verbindung mit Le Mans. Die vita communis der Domgeistlichkeit hörte auf. 24. Die Regierung Simons I., Grafen von der Lippe (bis 1277), wie überhaupt die äußere Geschichte des Bisthums im 13. Jahrhundert, wird zum guten Theil durch die Kämpfe mit dem Kölner Nachbar ausgefüllt. Die Bischöfe von Paderborn suchten sich einerseits gegen die herzogliche Gewalt der Erzbischöfe, welche sich nach der Urkunde Friedrich Barbarossa's von 1180 auch über Paderborn erstreckte, andererseits gegen manche Grenzübergriffe derselben zu erwehren. Den Höhepunkt erreichten diese Streitigkeiten unter Simon I., während auf dem Kölner Stuhle Konrad von Hostaden (s. d. Art. Köln VII, 850 ff.) saß. Simon war jedoch so unglücklich, daß er 1254 gefangen genommen wurde und erst nach zwei Jahren die Freiheit wieder erlangte, nachdem er gezwungen Schreiben an den Papst Alexander IV. und die Cardinäle gerichtet hatte, in denen er den Erzbischof von aller Schuld an seiner Gefangenschaft freisprach und die Verhängung des Bannes über sich forderte, wenn er den geschlossenen Frieden brechen würde. Der Papst durchschaute jedoch bald dieses Trugspiel, sprach Simon von allen Eiden ledig und ertheilte ihm die Befugniß, ohne Zustimmung des Erzbischofs in seinem Bisthume Befestigungen anzulegen. Die Kämpfe begannen bald wieder von Neuem und dauerten noch lange Zeit fort. Gegen 25. Otto, Graf von Rietberg (bis 1307), vorher Dompropst in Paderborn, erhob sich der Propst Theoderich von Soest, ein Verwandter des Erzbischofs Sifried von Köln; der Streit wurde 1282 durch Schiedsrichter zu Gunsten Otto's beigelegt. Mit Köln wurde 1288 zu Neuß wieder ein Friede geschlossen, der aber auch nicht lange Bestand hatte. Die Dominicaner ließen sich 1281 in Warburg nieder, hatten aber langwierige Kämpfe mit den Bürgern daselbst zu bestehen. Otto bestätigte 1293 das von seinem Schwager, dem Grafen Otto von Ravensberg, gegründete Collegiatstift zu Bielefeld. Nach seinem Tode wählte ein Theil des Kapitels Günther von Schwalenberg, welcher 1278 zum Erzbischof von Magdeburg gewählt worden war und sich gegen Erich von Brandenburg nicht hatte behaupten können; der andere Theil wählte den Domdechanten Theoderich von Itter. Die Regierung führte 26. Günther bis 1310, 27. Theoderich von der [illegible] bis 1321. 28. Bernhard V. von der Lippe (bis 1341) hielt 1324 eine Synode, auf welcher das Diöcesan-Brevier geordnet wurde. Er hatte mehrfach Streitigkeiten mit dem Adel und den Städten. In den Zwistigkeiten zwischen Ludwig dem Baier und Johann XXII. stand er treu zum Papste. 29. Balduin von Steinfurt (bis 1361) [illegible]

30. Heinrich III. von Spiegel, Abt von Corvey, zum Coadjutor, welcher ihm auch folgte (bis 1380). Dieser war eifrig thätig für den Landfrieden in Westfalen; er war der erste Bischof, welcher sich einen eigenen Weihbischof hielt. 31. Simon von Sternberg (bis 1389) reiste selbst nach Rom, um sich von Urban VI. das Bisthum übertragen zu lassen; er kam in einer Fehde um. 32. Ruprecht von Berg mußte das Bisthum Passau, in dessen Besitz er nicht gelangen konnte, mit Paderborn vertauschen. Im Kampfe mit den Bengelern, einer Raubbande unter Führung des Friedrich von Padberg (vgl. Förstemann, Die christl. Geißlergesellschaften, Halle 1828, 246—250), starb er bei Belagerung der Burg Padberg am 29. Juli 1394 an der Pest. 33. Johann I., Graf von Hoya, vertauschte 1398 Paderborn mit Hildesheim. Das Kapitel wählte den Herzog Wilhelm von Berg, während Bonifaz IX. den Canonicus 34. Bertrand von Ravenna ernannte. Als dieser aber nach Paderborn kam, verweigerte man ihm die Huldigung mit dem Bedeuten, Wilhelm sei Bischof, so daß Bertrand nach kaum einem Jahre wieder nach Italien zurückkehrte. 35. Wilhelm von Berg, der dann vom Papste bestätigt wurde, hat zwar eine höhere Weihe nie empfangen, suchte aber doch seines Amtes mit Eifer zu walten; seine Regierung ist ein Beispiel für die traurigen Zustände zur Zeit des großen Schismas. Gobelinus (s. d. Art.) war sein Official. Wilhelm besetzte das arg verwahrloste Frauenkloster Böddeken, die Stiftung des hl. Meinolf, mit Augustinern von Zwolle. Als er 1409 auch das Benedictinerkloster Abdinghof in Paderborn reformiren wollte, stieß er auf heftigen Widerstand. Der Abt appellirte an Alexander V., den Pisaner Concilspapst, während der Bischof zu Gregor XII. hielt. Alexander hob das vom Bischof über die Stadt wegen ihrer Parteinahme für die Mönche verhängte Interdict wieder auf. Als Wilhelm mit den Waffen vorgehen wollte, verbanden sich die Städte und das Domcapitel, welches er ebenfalls durch Verordnungen über die Residenzpflicht erbittert hatte, mit dem Grafen von der Lippe gegen ihn, und es kam zum Kriege. Wilhelm wandte sich nun an Alexanders Nachfolger, Johann XXIII., trat aber wieder auf die Seite Gregors zurück, als er bei der Krankheit des Erzbischofs Friedrich von Köln dieses Erzbisthum zu erlangen suchte (s. d. Art. Köln VII, 868). Die Minorität des dortigen Kapitels wählte ihn, und Gregor XII. bestätigte ihn auch; allein sein Gegner Dietrich von Mörs gewann doch die Oberhand. Die Domherren in Paderborn benutzten Wilhelms Abwesenheit, um ihn für abgesetzt zu erklären und Dietrich auch zum Administrator von Paderborn zu wählen, was Johann XXIII. am 13. April 1415 bestätigte. Wilhelm verglich sich bald darauf mit Dietrich, verzichtete auf seine geistlichen Würden und heiratete Dietrichs Nichte. 36. Dietrich von Mörs (bis 1463) suchte das Bisthum für immer mit Köln zu vereinigen und hatte dafür auch 1429 die Genehmigung Martins V. erlangt. In seinem Schreiben hatte er besonders auf die geringen Einkünfte des Bisthums hingewiesen, welche infolge der beständigen Kriege auf 500 Goldgulden zusammengeschmolzen seien; zudem seien die Burgen und Städte arg verschuldet, ohne Hilfe eines mächtigen Fürsten — und das sei am füglichsten der Erzbischof von Köln — könne das Land niemals wieder zur Blüte gelangen. Das Paderborner Domcapitel suchte die Behauptungen Dietrichs zu widerlegen und schrieb ihm selbst die Schuld für die Verarmung des Bisthums zu; es hatte den Erfolg, daß Martin V. seine frühere Entscheidung zurücknahm. Dietrich überzog darauf das Bisthum mit Krieg und wandte sich 1434 an das Baseler Concil. Seine Vorstellung wurde von den Paderborner Domherren eingehend erwiedert; und da das Concil wichtigere Sachen zu behandeln hatte, blieb die ganze Angelegenheit vorläufig in der Schwebe. Die Absetzung Dietrichs theilte Eugen IV. zwar auch dem Paderborner Capitel mit, ohne jedoch wie für Köln einen neuen Bischof zu ernennen, und von Seiten des Capitels geschah ebenfalls nichts. Nicolaus V. setzte dann, wie bekannt, Dietrich wieder in seine Würden ein. Unter der Soester Fehde hatte das Bisthum sehr zu leiden. 37. Simon III., Graf von der Lippe (bis 1498), hatte viel mit Fehden zu schaffen. Er hielt 1465 eine Diöcesansynode. Seine Regierung ist reich an Stiftungen von Klöstern; auch die Bursfeldische Congregation (s. d. Art. Bursfeld II, 1547) entfaltete ihre Thätigkeit im Bisthum. Am 16. September 1480 faßte das Domcapitel den Beschluß, daß alle Mitglieder von Adel sein müßten, was Sixtus IV. bestätigte. Wegen Kränklichkeit nahm Simon 1496 den Kölner Erzbischof 38. Hermann von Hessen zum Coadjutor, welcher ihm in der Regierung folgte (bis 1508) und auch in Paderborn in derselben Weise glücklich und segensreich regierte wie in Köln (s. d. Art. VII, 870). 39. Erich von Braunschweig (bis 1532), zugleich Bischof von Osnabrück, ließ das Paderborner Brevier zum ersten Male in Leipzig drucken (Liptzk per Melchiaten Lotterum 1513). Die neue Lehre fand im Bisthum vielfach Eingang. Der Bischof unterdrückte zwar jede revolutionäre Regung, aber es kann doch fraglich erscheinen, ob er der katholischen Kirche entschieden zugethan geblieben ist; es wird gesagt, er sei durch seinen Freund, den Landgrafen von Hessen, zum Lutherthum verführt worden. Es folgte 40. Hermann von Wied (s. d. Art.), Erzbischof von Köln. Nach den durch ihn hervorgerufenen Wirren hatte Paderborn das Glück, nacheinander drei treffliche Männer zu Bischöfen zu haben. 41. Rembert von Kerssenbrock (1547—1568), als Gelehrter gerühmt, hielt 1548 eine Diöcesansynode und war eifrig für die Aufrechthaltung des katholischen Glaubens bemüht. Ebenso war 42. Johann II. von Hoya (bis 1574), zugleich

Bischof von Münster und Osnabrück, ein eifriger Bischof; er ließ eine Visitation des Bisthums vornehmen und schrieb den römischen Katechismus vor. 43. Salentin von Isenburg, Erzbischof von Köln (s. o. VII, 874), wirkte im Geiste seiner Vorgänger; für Paderborn hat er dadurch besondere Bedeutung, daß er die Schulanstalten neu ordnete (das Gymnasium in Paderborn hieß nach ihm anfänglich Salentinum). Auch wurde unter ihm endlich der langjährige Streit zwischen Köln und Paderborn gemäß einem Gutachten der Universität Freiburg geschlichtet. Nach Salentins Abdankung (1577) wurde auf Empfehlung der Osnabrücker Domherren 44. der Erzbischof von Bremen, Heinrich von Lauenburg, gewählt, welcher ausdrücklich versprach, die katholischen Einrichtungen aufrecht zu erhalten und keine neuen Lehren zu dulden. Aber bald mußte das Capitel sehen, daß es sich getäuscht hatte; denn Heinrich war ganz lutherisch gesinnt und stellte bereits 1578 allen Unterthanen frei, sich zur Augsburgischen Confession zu wenden. An dem in seiner Mehrheit katholisch gesinnten Domcapitel fand er entschiedenen Widerstand. Dasselbe berief 1580 die Jesuiten nach Paderborn, welche zunächst die Domkanzel übernahmen, aber von den durch die neue Lehre bereits arg angesteckten Bürgern Anfangs sehr angefeindet wurden. Gregor XIII. belobte in einem Schreiben vom 6. Februar 1584 das Capitel wegen seiner Standhaftigkeit. Dasselbe wählte nach Heinrichs plötzlichem Tode (am 22. April 1585) den Dompropst 45. Theodor von Fürstenberg (s. d. Art. IV, 2084), einen zweiten Meinwerk, der in der Reihe der Paderborner Bischöfe stets einen ehrenvollen Platz einnehmen wird; das Gymnasium Theodorianum und die Theodorianische Bibliothek in Paderborn halten noch jetzt sein Andenken lebendig. Ihm folgte 46. Ferdinand I., Erzbischof von Köln (s. o. VII, 878), schon seit 1612 Theodors Coadjutor (1618—1650). Unter den Wehen des dreißigjährigen Krieges hatte das Bisthum sehr zu leiden. Christian von Braunschweig raubte am 16. Mai 1622 die Gebeine des hl. Liborius und ließ aus dem kostbaren Schrein Geld schlagen; die Reliquien kamen nach mehreren Wechselfällen in das Kloster Marienforst bei Godesberg, eine Stunde von Bonn, von wo sie Ferdinand 1627 feierlich wieder nach Paderborn bringen ließ. Im westfälischen Frieden entging Paderborn nur durch die Intercession des Bischofs von Le Mans beim französischen König der Aufhebung. Durch die Reformation waren die umliegenden weltlichen Gebiete alle zur neuen Lehre übergegangen, so daß sich nunmehr die geistliche Jurisdiction mit dem weltlichen Gebiete fast deckte. Zur Zeit Bischof Ferdinands lebten im Jesuitencolleg zu Paderborn die berühmten Athanasius Kircher (1618—1622) und Friedrich von Spee (1625 und 1626; s. d. Artt.). 47. Theodor Adolf von Reck (bis 1661) wirkte für die Reorganisation des kirchlichen Lebens durch Abhaltung einer allgemeinen Kirchenvisitation und suchte die Schäden des dreißigjährigen Krieges zu heben. Gegen Ende seiner Regierung kamen die Franciscaner nach Paderborn; ihre Niederlassung fand besonders an den Kapuzinern heftige Gegnerschaft. Unter 48. Ferdinand II. von Fürstenberg (bis 1683; s. d. Art. IV, 2086) erhob sich das Bisthum zu neuer Blüte. Von 1669—1676 lebte der Historiker Nicolaus Schaten zu Paderborn. 49. Hermann Werner von Wolff-Metternich (bis 1704) hielt 1688 eine Diöcesansynode. Nach dem Tode des 50. Franz Arnold von Wolff-Metternich (bis 1718), seit 1708 auch Bischof von Münster, wählte das Capitel am 14. März 1719 den Herzog Philipp Moritz von Bayern, welcher jedoch schon am 12. März gestorben war, und dann 51. Clemens August von Bayern (1719—1761), seit 1723 auch Erzbischof von Köln (s. o. VII, 884). Derselbe feierte 1736 das neunte Centenarium der Uebertragung der Reliquien des hl. Liborius, bei welcher Gelegenheit die jetzt noch bestehende Liborii-Bruderschaft errichtet wurde. In demselben Jahre theilte er die Diöcese in 16 Cirkel, deren Geistliche immer monatlich eine Versammlung halten sollten. Der siebenjährige Krieg schädigte das Bisthum sehr und hinderte auch die baldige Vornahme einer neuen Bischofswahl nach Clemens Augusts Tod (6. Februar 1761), da Friedrich von Braunschweig, welcher damals im Bisthum lagerte, dieselbe im Auftrage des Königs von England untersagte. Erst nach Abschluß des Friedens zwischen Frankreich und England (2. November 1762) konnte am 25. Januar 1763 der Dompropst 52. Wilhelm Anton von Asseburg (bis 1782) gewählt werden; derselbe errichtete 1777 das Priesterseminar. Ihm folgte sein Neffe 53. Friedrich Wilhelm von Westfalen, Bischof von Hildesheim, seit 1773 schon Coadjutor (bis 1789); derselbe nahm 1784 eine Reduction der Feiertage vor. Dessen Nachfolger wurde in beiden Bisthümern 54. Franz Egon von Fürstenberg (s. d. Art. IV, 2087). Unter ihm wurde 1802 das Bisthum säcularisirt, das Domcapitel, die Stifte und Klöster bis auf einige Mendicanten- und Nonnenklöster wurden aufgehoben, der Reichsdeputations-Hauptschluß gab Paderborn als Erbfürstenthum an Preußen. Durch den Frieden von Tilsit wurde es Bestandtheil des Königreichs Westfalen und zum Departement der Fulda gezogen; 1814 fiel es an Preußen zurück und wurde dem Regierungsbezirk Minden einverleibt. Durch die Bulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 blieb die Diöcese Paderborn nicht nur erhalten, sondern wurde noch bedeutend vergrößert. Es kamen hinzu das damalige Bisthum Corvey, dessen Regierung jedoch der Bischof Ferdinand von Lüninck, seit 1821 Bischof von Münster, bis zu seinem Tode beibehielt, die ehemaligen Bisthümer Magdeburg, Halberstadt, Merseburg und Naumburg, sowie Theile der Bisthümer Köln, Mainz, Osnabrück und Würzburg und der ehemaligen Bisthümer Minden, Verden, Havelberg

und Brandenburg, so daß die Paderborner Diöcese sich seitdem über die preußischen Regierungsbezirke Minden und Arnsberg, einen kleinen Theil des Regierungsbezirkes Düsseldorf, die preußische Provinz Sachsen, das Herzogthum Gotha, die Fürstenthümer Lippe-Detmold, Waldeck und die beiden Schwarzburg erstreckt und nächst Breslau die größte in Deutschland ist. Durch die Bisthümer Fulda und Hildesheim wird sie in einen westfälischen und einen sächsischen Theil geschieden. Das Herzogthum Anhalt wurde später als apostolisches Vicariat dem Bischof von Paderborn unterstellt. Metropole der Diöcese wurde Köln. — Da Franz Egon jedoch schon in hohem Alter stand, so sollten die neuen Theile erst nach seinem Tode unter die Jurisdiction des Bischofs von Paderborn kommen und bis dahin einem apostolischen Vicar unterstellt werden. Als solcher wurde am 11. Januar 1823 der Generalvicar Richard Dammers ernannt, der am 3. Mai des folgenden Jahres auch zum Titularbischof von Tiberias erhoben wurde. Die Neuordnung des aus 2 Dignitäten, 8 wirklichen und 4 Ehren-Canonicaten bestehenden Domcapitels erfolgte in den Jahren 1823 und 1824 durch den münsterschen Provicar von Zurmühlen. Nach dem Tode Franz Egons (1825) wurde 55. Freiherr Friedrich Clemens von Ledebur, Domherr zu Hildesheim, als erster Bischof der neu circumscribirten Diöcese gewählt (bis 1841); er war zugleich apostolischer Vicar des Nordens (s. d. Art. Norddeutsche Mission). Unter ihm trat die Erweiterung des Priesterseminars ein; die Diöcese wurde in Decanate getheilt, das tausendjährige Libori-Jubiläum gefeiert und 1841 eine eigene Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz von Paul zur Krankenpflege gestiftet. Auf von Ledebur folgte der achtzigjährige Weihbischof 56. Richard Dammers, welcher schon nach zweijähriger Regierung am 11. October 1844 starb. Im Frühjahr 1844 eröffnete er nach langen Verhandlungen mit der preußischen Regierung die philosophisch-theologische Lehranstalt zu Paderborn zur Heranbildung des Clerus an Stelle der von Theodor von Fürstenberg 1614 gegründeten Universität. 57. Franz Drepper (bis 1855), vorher Dompfarrer zu Paderborn, eröffnete 1847 das Knabenseminar. Ihm folgte 58. Konrad Martin (s. d. Art.). Nach seinem Tode blieb die Diöcese verwaist, bis am 26. Februar 1881 der Domcapitular Franz Kaspar Drobe zum Capitularvicar gewählt wurde und von der Regierung die Erlaubniß zur Ausübung seines Amtes erhielt. Infolge einer Uebereinkunft zwischen der Regierung und Papst Leo XIII. wurde Drobe dann am 30. März 1882 als 59. Bischof von Paderborn präconisirt und am 25. Juni consecrirt. Nach den verheerenden Stürmen des sogen. Culturkampfes war es ihm vergönnt, wieder eine geordnete Seelsorge herzustellen und die kirchlichen Lehranstalten für den Nachwuchs des Clerus wiederum zu eröffnen; auch rief er einen Pensionsfonds zur Unterstützung erkrankter und bejahrter Geistlichen in's Leben. Er starb am 7. März 1891. Gegenwärtig ist Bischof 60. Dr. Hubertus Simar, vorher Professor der Theologie zu Bonn, zum Bischof gewählt am 25. Juni 1891, präconisirt am 17. December 1891, consecrirt und inthronisirt am 25. Februar 1892. Ad multos annos!

Statistisches. Nach dem zuletzt (1893) erschienenen Schematismus zählt die Diöcese einschließlich des apostolischen Vicariates Anhalt in 47 Decanaten 471 Pfarren mit rund 980 000 Katholiken (785 000 im westfälischen Antheil) unter 5¼ Millionen Einwohnern. Die Zahl der Weltpriester beträgt 997, die der Ordensgeistlichen 31, vacant sind 105 Stellen. Für das katholische Eichsfeld besteht ein Commissariat in Heiligenstadt, für den übrigen Theil des Regierungsbezirkes Erfurt und den Regierungsbezirk Merseburg ein geistliches Gericht in Erfurt, für den Regierungsbezirk Magdeburg ein Commissariat in Magdeburg. Bischöfliche Anstalten sind das Priesterseminar, die philosophisch-theologische Lehranstalt, das Seminarium Leoninum (theologisches Convict) und das Seminarium Liborianum (Knabenseminar) zu Paderborn, das Seminarium Bonifatianum (Knabenseminar) zu Heiligenstadt und das von Ledebur'sche Waisenhaus zu Paderborn. Die Franciscaner haben sieben Klöster (Paderborn, Wiedenbrück, Rietberg, Werl, Dingelstädt, Nutlar, auf dem Hülsensberge). An weiblichen Genossenschaften sind vertreten (die Zahlen in Klammern geben die Anzahl der Niederlassungen an): Chorfrauen des hl. Augustinus unter dem Titel Congregatio B. M. V. ad s. Michaelem zu Paderborn, gegründet 1658 (1); Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul aus dem Mutterhause zu Paderborn (61), aus dem Mutterhause zu Fulda (5); Schwestern der christlichen Liebe, gegründet von Pauline von Mallinckrodt (5); Ursulinerinnen (2); Schulschwestern von der Barmherzigkeit, Mutterhaus zu Heiligenstadt (4), Arme Schulschwestern von München (1), Schulschwestern de notre Dame (1); Franciscanerinnen von Salzkotten (16), von Olpe (14), von Aachen (3), von St. Mauritz bei Münster (3), aus dem Georgsstift zu Thuine (2), von Waldbreitbach (1); Barmherzige (Clemens-) Schwestern von Münster (3), von der hl. Elisabeth (1); Schwestern vom heiligen Kreuz (1); Graue Schwestern (10); Arme Dienstmägde Christi von Dernbach (14). (Vgl. Schaten, Annales Paderbornenses I, II, Neuhusii 1693. Monasterii 1774, fortgesetzt von Strunck, Paderbornae 1741; v. Fürstenberg, Monumenta Paderbornensia, mehrfach gedruckt, z. B. [3. Aufl.] Frankf. u. Leipz. 1713; [4. Aufl.] Lemgo 1714; Bessen, Gesch. des Bisth. Paderborn, Paderborn 1820, 2 Bde.; Zeitschrift des Vereins für vaterl. Geschichte und Alterthumskunde, Abth. Paderborn, von 1838 ab; Erhard, Regesta historiae Westphaliae, 2 voll., Monast. 1847—1851; als Fortsetzung dazu dient Westfälisches Urkunden-

buch IV, 1.—3. Abth., Münster 1874—1894; Giefers, Die Anfänge des Bisthums Paderborn, Paderborn 1860; Kampschulte, Gesch. der Einführung des Protestantismus im Bereiche der jetzigen Provinz Westfalen, Paderborn 1866; Evelt, Die Weihbischöfe von Paderborn, Paderborn 1869; Nachtrag, ebd. 1879; Scheffer-Boichorst, Annales Patherbrunnenses, Innsbruck 1870; Löher, Geschichte des Kampfes um Paderborn, Berlin 1874; Keller, Gegenreformation in Westfalen, Leipzig 1881. 1887; Holscher, Die ältere Diöcese Paderborn, Münster 1886; Mertens, Bildnisse der Paderborner Fürsten und Bischöfe, Paderborn 1892; Richter, Gesch. der Paderborner Jesuiten I, Paderborn 1892; Ders., Studien u. Quellen zur Paderborner Geschichte I, Paderborn 1893.) [Wurm.]

Padua, Stadt und Bisthum in Oberitalien. 1. Die Stadt. Padua, Padova, westlich etwa fünf Meilen von Venedig, am Bacchiglione und unweit der Brenta gelegen, mit dem Beinamen la forte, zählt heute innerhalb ihrer Mauern 50 000, im Gemeindebezirk aber 80 000 Einwohner, welche auf 14 Pfarrsprengel vertheilt sind. Unter den 96 Kirchen und Kapellen zeichnen sich die Cathedrale B. M. V. mit schönen Gemälden (erbaut 1552—1570), die prächtige, 1521—1549 erbaute Kirche S. Giustina mit acht Kuppeln (in dem daran anstoßenden Kloster begann eine Verbesserung des Benedictinerordens unter dem Namen Congregation der hl. Justina von Padua; vgl. d. Art. Benedictinerorden II, 345), die S. Annunziatakirche, die Kirche der Padri Eremitani und besonders die Franciscanerkirche zum hl. Antonius (s. d. Art.) aus. Durch diesen großen Sohn des hl. Franciscus von Assisi, dem Papst Gregor IX. im Jahre 1230 das in der Geschichte einzige Lob ertheilte: Arca utriusque testamenti et divinarum scripturarum armarium, der heute noch einfach il Santo genannt wird, ist der Name Padua in der ganzen christlichen Welt populär geworden. Schon ein Jahr nach seinem Tode erhob sich die ihm geweihte und seinen heiligen Leib bergende Kirche, eines der Hauptheiligthümer Italiens, mit fünf Kuppeln, sehenswerthen und zahlreichen Kunstwerken und Denkmälern; während der Gewaltherrschaft Ezzelino's unterbrochen, konnte der Bau erst 1350 vollendet werden. Welch reiche und kostbare Weihegeschenke nach und nach dieser Kirche gemacht wurden, kann man daraus entnehmen, daß zu Ende des vorigen Jahrhunderts durch die Republik Venedig und später durch die Franzosen aus dem Schatze des Heiligen Kostbarkeiten im Werthe von mehr als 20 Millionen (nach Anderen sogar von 38 Millionen) Francs weggenommen und dabei doch durch ein Geschenk an die französischen Commissare die größten Kostbarkeiten gerettet wurden (s. Gennari, Annali della Città di Padova, Bassano 1804, und besonders das Prachtwerk La Basilica di S. Antonio di Padova, descritta ed illustrata dal padre Bern. Gonzati M. C. con tavole, Pad. 1854—1855, 2 voll.). Heute noch zieht das Fest des Heiligen (13. Juni) unzählige Pilger zu diesem Heiligthum. Sein Grab wird nach Stadler (Heiligenlex. I, 258 f.) von zwei eigens zu diesem Zwecke abgerichteten Hunden bewacht, welche bei Tag eingesperrt sind, bei Nacht aber in der Kirche freigelassen werden, um die darin enthaltenen Schätze vor Angriffen zu sichern. — Die jetzt noch in verhältnißmäßiger Blüte stehende Universität zu Padua, gestiftet 1222 von Kaiser Friedrich II., war eine der berühmtesten Hochschulen des Mittelalters und kam zu solchem Ansehen, daß sie zuweilen 2000—3000 Studenten zählte. Sie hat jetzt noch 4 Facultäten, 12 zerstreut liegende Collegien, Sternwarte u. s. w., 43 Professoren und 1037 Studenten. Das schöne Universitätsgebäude, Palazzo degli Studj, enthält die Bildnisse und Wappen der berühmtesten Professoren. Außerdem gibt es in Padua noch ein bischöfliches Priesterseminar, zwei Gymnasien, eine Hauptschule, eine höhere Rabbinerschule, höhere und niedere Elementarschulen und mehrere Bibliotheken. Von den 16 Wohlthätigkeitsanstalten seien erwähnt das Invalidenhaus, das bürgerliche und das Militärspital, das Hospital für Unheilbare, das Waisen- und Findelhaus sowie das Arbeitshaus. — Die uralte Hauptstadt der Veneter, Patavium, Geburtsort des römischen Geschichtschreibers Titus Livius (geb. 58 v. Chr.), war schon unter den Römern als Municipium eine der blühendsten und reichsten Städte Italiens. Sie litt aber viel zur Zeit der Völkerwanderung, so durch die Goten unter Alarich (409) und besonders durch Attila, der sie ganz zerstörte (452). Schon vorher (421) hatten die Paduaner auf der Laguneninsel Rialto eine Hafenstadt angelegt. Nachdem Narses die Stadt Padua wieder aufgebaut, verwüstete sie bald darnach der Gotenkönig Totilas, und als sie sich gegen den Langobardenkönig Agilolf empörte, wurde sie von diesem abermals zerstört. Nur allmälig wieder aufgebaut, genoß sie in der Folge große Freiheit. Durch Karl d. Gr. kam sie an an die Franken und gelangte bald zu einer freien Communal-Verfassung. An der Spitze standen zwei Consuln und seit 1175 ein Podestà. Sie blieb nun längere Zeit Republik und schloß sich dem lombardischen Städtebund an. Die Podestà bedrohten jedoch bald die Selbständigkeit Padua's; besonders ward dieser das Haus Romano gefährlich, aus dem sich Ezzelino III. seit 1237 durch drückende Tyrannei auszeichnete, so daß er bis zu seinem Sturze (1259) die Stadt fast entvölkerte. Nun wurde das Geschlecht der Romani ausgerottet (vgl. Muratori, Rer. ital. scriptt. VIII, Mediol. 1726, 1196 sq.; XII [1728], 1197) und Marco Querini aus Venedig als Podestà gewählt. Unter ihm blühte die Stadt mächtig auf, so daß sich selbst Vicenza 1265 den Paduanern freiwillig unterwarf. Seit Anfang des 14. Jahrhunderts

hatte Padua die Carrara als Herren; 1405 kam es dann unter die Herrschaft der Venetianer, unter der es volle vier Jahrhunderte blieb. Nach dem Falle dieses einst so mächtigen Freistaates theilte es die Schicksale des übrigen venetianischen Gebietes. Am 28. April 1797 besetzten die Franzosen Padua; im Frieden von Campo Formio (18. Oct. 1797) wurde es an Oesterreich abgetreten; im Preßburger Frieden (1805) kam es an das Königreich Italien; im ersten Pariser Frieden (1814) wurde es Oesterreich zurückgegeben, und seit 1859 ist es italienisch.

2. Das Bisthum. Padua ist der Ueberlieferung nach durch Prosdocimus, einen Schüler des hl. Petrus, gegründet. Der hl. Petrus sandte ihn unter Kaiser Claudius (48 n. Chr.) in diese Gegenden, um das Evangelium zu predigen. Prosdocimus gründete in Padua eine blühende Christengemeinde, der er dann als erster Bischof vorstand; er wurde 113 Jahre alt und starb im J. 139 (AA. SS. Boll. Febr. II, 674). Daß sein Nachfolger, der hl. Maximus, der angesehenen Familie der Vitellianer zugehört, bis etwa 166 die dortige Kirche geleitet und die Lebensgeschichte seines heiligen Vorgängers geschrieben habe, ist eine Sage, welcher die Bollandisten (AA. SS. Aug. I, 109 sqq.) alle Glaubwürdigkeit absprechen. Der hl. Fidentius, ein Armenier, im Martyrolog. rom. (16. Nov.) einfach genannt, litt schon nach zwei Jahren den Martertod. Nach den Diptychen der Kirche zu Padua sollen bis 344 die Bischöfe Calpurnius, Proculus, Theodorus, Avisianus, Ambrosius, der hl. Cyrus, Suaderus, Leonius, Marianus, Eupavius, Felix, Paulus und Verus auf einander gefolgt sein; allein ihre Existenz wird von Bischof Dondi dell' Orologio (in den Dissertazioni sopra l'istoria eccl. di Padova, Pad. 1802—1813, 9 voll.) wohl mit Recht bestritten. Bischof Crispinus unterschrieb sich 344 als in Canali Italiae (über Canalis vgl. Athanas. Apolog. contr. Arianos c. 50). Der hl. Hilarius, ein Römer, starb 346, nach Anderen erst 368 oder 378 (AA. SS. Boll. Jun. V, 483; VI, 273). Nach dem Jahre 370 sollen Limpidius, Vitellius, Probinus, Severianus, Varulus oder Veraulus und Johannes diesen Stuhl inne gehabt haben. Um jene Zeit wurde von Padua aus das Gesetz der Kaiser Arcadius und Honorius erlassen, nach welchem alle die Religion betreffenden Dinge bloß von den Bischöfen beurtheilt werden sollten (399). Als Attila die Stadt zerstört hatte, weilten die Bischöfe in Malamocco (Methamaucum) bis zu dessen Tode. Papst Leo I. (440—461) erlaubte, den Bischofssitz ganz nach Malamocco zu verlegen; von da ging er nach Chioggia über, bis diese Stadt einen eigenen Bischof erhielt. Cyprian (457—495) residirte in Malamocco, ebenso auch seine angeblichen Nachfolger Nicolaus, Olympius, Felix II., Deodatus und Petrus. Virgilius kehrte wieder nach Padua zurück, stellte die Cathedrale zur hl. Sophia wieder her und begann die Kirche der hl. Justina. Die Bischöfe Felix III. (594—601) und Audacius (um 609) flohen vor den Langobarden nach Chioggia. Tricidius oder Trucidius, unter dem die Langobarden Padua auf's Neue zerstört hatten, konnte erst 646 wieder nach Padua zurückkehren. Er erbaute eine neue Cathedrale, die er der seligsten Jungfrau widmete. Der Langobarde Rotharis nöthigte die Stadt Padua, auch einen Arianer als Bischof aufzunehmen. Noch Bischof Vergualdus (647—660) mußte sich nach Chioggia zurückziehen, von wo er erst unter König Aribert zurückkehrte. Unter Rodingus (741—756) erstand die Kirche der hl. Justina wieder. Roscius oder Rorius (861—874), ein Franke, erhob seine Kirche durch den Schutz der Kaiser Lothar I. und Ludwig II. Er verband mit der Kirche St. Justina, von nun an der Grabstätte vieler Bischöfe, ein Kloster von Mönchen aus Monte Cassino; diesem Kloster hinterließ er sein Vermögen und baute in dessen Nähe ein Spital und eine Fremdenherberge. Unter Osbaldus (895), dem Provençalen Ebo oder Ebbe (904) und unter Sibico, der 911 von Berengar ein Privilegium oder Bestätigung aller früheren Rechte und Güter erhielt, erschienen die Ungarn wiederholt vor Padua, bis sie in Kraft eines Tributes ferne blieben. Sibico erhielt in seinem letzten Jahre (917) von König Rudolf einen Schutz- und Bestätigungsbrief. Gauslinus Transalgardi (967—992) restaurirte und erweiterte das Kloster und die Güter der hl. Justina und erhielt von Kaiser Otto I. für seine Kirche einen Schutzbrief für alle Güter und Rechte, dazu neue Privilegien. Urso (992—1030), ein Franke oder Deutscher, stiftete und dotirte 1026 das Nonnenkloster St. Peter und gab den Nonnen von St. Stephan den Zehnten von Este. Der selige Bernardus Maltraversi (1048—1053) entdeckte mehrere heilige Leiber und erhielt vom Kaiser das Münzrecht. Ulrich (1064—1090), in dessen erstem Regierungsjahr der Leib des hl. Daniel, Diacons des ersten Bischofs von Padua, gefunden wurde, baute zu Ehren dieses Heiligen eine Kirche; die Venetianer aber gründeten zu Ehren desselben 1064 das Kloster und die Kirche S. Nicolo del Lido. Ulrich wohnte der Synode von 1078 in Rom an und ging 1079 als päpstlicher Gesandter zu Kaiser Heinrich IV. Heinrich sah in Ulrich einen Gegner und intrudirte deßhalb einen gewissen Milo als Bischof von Padua, dem er das Recht eines Herrn (Signor) der Stadt und des Gebietes Padua verlieh, während durch ein Diplom Padua zur Freistadt erklärt wurde (1090). Nach Ulrichs Tode wurde Milo rechtmäßiger Bischof von Padua und stand in bestem Einvernehmen mit seiner Gemeinde. Die Kaiserin Bertha war eine große Wohlthäterin der Cathedrale. Am 3. Januar 1117 stürzten die Cathedrale und die Kirche St. Justina durch ein Erdbeben ein. Infolge des 1122 durch den Vertrag von Worms neu erlangten Wahlrechtes traten die Canoniker zur Wahl zusammen und theilten sich

in zwei Parteien. Eine Gesandtschaft, an ihrer Spitze der Erzpriester Bellinus Bertaldus, sollte in Rom die Entscheidung suchen. Calixt II. wählte eben diesen Bellinus, und Padua kehrte zum Frieden zurück. Schon im ersten Jahre von Bellinus' Amtsführung wurde der Neubau der Cathedrale vollendet (1124); auch wohnte er der Lateransynode von 1139 an. Er starb 1147 als Martyrer, indem er auf der Reise nach Rom von Hunden zerfleischt wurde, welche ein reicher Bürger von Pavia gegen ihn hetzte. Seine Hilfe rufen mit Erfolg alle an, welche von wüthenden Hunden gebissen sind. Papst Eugen III. sprach ihn 1151 heilig; sein Fest wird am 26. November gefeiert. Gerardus Pomedella oder Marostica, auch Offreduzzi (1169—1213), vorher Professor der Rechte an der Universität, entdeckte die Reliquien der hl. Justina, einige Reliquien des heiligen Apostels Matthias und die des Evangelisten Lucas, aber ohne dessen Haupt. — Im J. 1217 kamen die Dominicaner nach Padua, 1220 die Franciscaner; damals mehrten sich überhaupt die Klöster in der Stadt sehr. So führte auch der hl. Antonius bei seinem ersten Aufenthalte in Padua (1227) die Brüder des dritten Ordens ein. Unter Bischof Jakob Corrado (1229—1239) starb der hl. Antonius; sein Leichnam wurde zuerst in der von Bischof Jacob restaurirten Kirche Maria Maggiore niedergelegt. Im J. 1236 kamen die Eremiten des hl. Augustin nach Padua. Nach Bischof Jacobs Tod blieb die Kirche von Padua etwa zwölf Jahre verwaist, weil Ezzelino die Wahl vereitelte. Im J. 1250 oder 1251 konnte endlich Johann Baptist Forzati oder Transalgardo erwählt werden, aber erst 1256 von seiner Kirche Besitz nehmen. Von da an regierte er 27 Jahre (bis 1283) zum Heile der Kirche und des Staates von Padua, die damals wohl ihre glänzendste Zeit hatten. Im J. 1300 kamen die Carmeliter nach Padua. Bischof Paganus della Torre (1302—1319) wirkte mit Kraft für die Zucht des Clerus und die Eintracht der Bürger. Zur Synode von 1307 in Aquileja wollte er nicht erscheinen, weil er nach altem Herkommen den ihm streitig gemachten ersten Platz nach dem Patriarchen beanspruchte (J. F. B. M. de Rubeis, Monum. eccl. Aquilej., Argent. 1740, c. 83). Bischof Paganus war auch als Staatsmann und Krieger ausgezeichnet. Die Veronesen schlug er mit dem Abte Mussati von St. Justina auf's Haupt. Den Bruder des letztern, den berühmten Historiker Albert Mussati, krönte er als Dichter. Unter Hildebrandinus Conti (1319 bis 1352) fand zu Padua ein Provinzialconcil statt (Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 693 ff.). Bei dieser Gelegenheit ward der Leib des hl. Antonius in Gegenwart des Patriarchen, vieler Erzbischöfe und Bischöfe transferirt. Die Feier vollzog der päpstliche Legat Cardinal Guido Pisani, welcher durch die Fürbitte des Heiligen aus Lebensgefahr errettet worden war. Pileus Prata oder Prato (1359—1370), vorher Bischof von Treviso, dann seit 1370 Erzbischof von Ravenna und 1388 Cardinal, starb 1401 zu Rom, wollte aber in Padua begraben werden, wo er das Collegium Pratense gestiftet. Stephan Carrara, Sohn des Fürsten Franz des Jüngern von Padua, war Bischof von 1398—1406. Als dieses Fürstenhaus gestürzt wurde und Padua freiwillig sich Venedig unterwarf, floh Bischof Stephan nach Rom; er erhielt darauf nach einander drei kleinere Bisthümer und starb 1448 zu Rom. Petrus Donato (1428—1447), vorher Bischof von Castello, war einer der gelehrtesten Juristen seiner Zeit; Papst Eugen IV. bediente sich seiner besonders gegen die Versammlung in Basel, wo er eine Zeitlang einer der Vorsitzenden war. Petrus Barbo, seit 1440 Cardinal und seit 1451 Bischof von Vicenza, war nur ein Jahr Bischof von Padua, legte 1460 diese Stelle nieder, ging nach Rom und wurde 1464 Papst als Paul II. Petrus Barozzi (1457 bis 1507), vorher Bischof von Belluno, war ein sehr gelehrter Prälat von heiligen Sitten; Papst Pius III. hatte ihn zum Cardinal bestimmt. Unter ihm wurde 1491 in Padua der Monte di Pietà eröffnet, um den armen Mann dem Wucher der Juden zu entreißen. Alle Zeitgenossen sind voll Lobes über diesen Bischof. Der Senat setzte ihm nach seinem Tode ein Denkmal. Der Cardinal Franz Pisani führte den Titel eines Bischofs von Padua von 1524—1567. Durch seine Freigebigkeit wurde der Bau einer neuen großen Cathedrale unternommen. Im J. 1529 begann er das Hospital der Waisen, genannt von Nazareth. Pisani verzichtete auf das Bisthum Padua und starb zu Rom als Cardinalbischof von Ostia (1570). Sein Nachfolger, Nicolaus Ormanetto von Verona (1570—1577), aus der Schule des hl. Karl Borromäus, ein Prälat von hoher Wissenschaft und Tugend, stiftete das tridentinische Seminar in Padua und machte viele fromme Legate. Er starb in Spanien, wohin ihn Gregor XIII. als Legaten zu Philipp II. gesandt hatte, am 18. Januar 1577. Friedrich Cornaro (1577—159[illegible]) wurde 1583 Cardinal. In Bergamo und Padua, wo er zugleich Bischof war, reformirte er nach der Regel von Trient den Clerus und das Volk. Unter ihm nahm das kirchliche Leben einen hohen Aufschwung. Er starb zu Rom am 4. October 159[illegible], als er eben bei dem Conclave weilte, aus dem Urban VII. als Papst hervorging. Im J. 159[illegible] entstand das Hospital der Bettler, und 1603 wurde der Ghetto der Juden hergestellt. Mancher neue Orden wurde in dieser Zeit eingeführt. Der große Cardinal Gregor Barbarigo wirkte von 1664 an 33 Jahre hindurch in Padua zum Heile der Seelen und zu eigener Heiligung. Er war für Padua, was der hl. Karl für Mailand gewesen, und starb am 18. Juni 1697. Im J. 1725 wurde er [illegible] und 1761 selig gesprochen. Karl Rezzonico, Cardinal seit 1737, wurde 1743 Bischof von Padua. Er führte den Bau der Cathedrale zu Ende und beschenkte sie reichlich, war auch ein großer Wohl-

thäter der Armen, wie er überhaupt alle bischöflichen Tugenden übte. Nach dem Tode Benedicts XIV. ging er zum Conclave nach Rom und als Papst Clemens XIII. aus demselben hervor (1758). Seinen Generalvicar, Sante Veronese (gest. 1767), machte er zu seinem Nachfolger in Padua und erhob ihn 1759 zum Cardinal. Auf Cardinal Anton Marinus Priuli (1767 bis 1772) folgte dann Nicolaus Anton Giustiniani (1772—1796; s. d. Art. Justiniani VI, 2060). Dieser nahm den Papst Pius VI. gelegentlich seiner Reise nach Wien auf dem Rückwege in Padua auf, legte den Grundstein zu dem neuen Hospital der Kranken und ließ, 74 Jahre alt, mit einer Dedication an Pius VI. die Serie cronologica dei vescovi di Padova, ib. 1786, erscheinen. Seinen Nachfolger, den Paduaner Domherrn Franz Scipio Dondi dell' Orologio, der erst am 18. September 1807 den Stuhl bestieg, ernannte Napoleon von Warschau aus. In demselben Jahre wurden alle geistlichen Bruderschaften u. dgl. unterdrückt und alle Wohlthätigkeitsanstalten und milden Stiftungen unter eine Generaladministration gestellt. Bischof Dondi wohnte dem sog. Nationalconcil in Paris (1811) an. Er schien sich damals sehr biegsam erwiesen zu haben; allein es stellte sich heraus, daß man einer von ihm an Napoleon überreichten Adresse eine andere unterschoben und in seinem Namen publicirt hatte (vgl. Pacca, Denkwürdigk. 2c. V, 47 f., deutsche Ausg., Augsb. 1834, u. Gams, K.-G. des 19. Jahrh. II, Innsbr. 1854, 320. 365). Dondi gab 1802 bis 1813 die bereits citirte Kirchengeschichte Padua's in neun Quartbänden heraus und starb am 6. October 1819. Ihm folgte 1820 Modestus Farina (gest. 1856), unter dem am 2. April 1826 die feierliche Wiedereröffnung des Convents der Franciscaner an der Kirche des hl. Antonius stattfand. Der letzte Bischof war Friedrich Manfredini (1857 bis 1882); der gegenwärtige ist Joseph Callegari, geboren zu Venedig am 4. November 1841, als Bischof von Treviso ernannt 28. Februar 1880, nach Padua transferirt 25. September 1882. Er ist Suffragan des Patriarchen von Venedig. Ursprünglich stand Padua unter Aquileja; nach Auflösung dieses Patriarchats in die Erzbisthümer Görz und Udine kam es unter letzteres zu stehen, und nachdem Udine zu Anfang dieses Jahrhunderts einfaches Bisthum geworden, fiel Padua an die Kirchenprovinz Venedig. Das Einkommen des Bischofs beträgt 6640 Scudi und ist auf 2000 Kammergulden taxirt. Das Capitel an der Cathedrale S. M. V., welches die Ehre hat, unter seinen früheren Mitgliedern die nachmaligen Päpste Eugen IV., Paul II., Alexander VIII. und Clemens XIII. zu zählen, besteht aus 4 Dignitäten, 27 Canonikern, 2 Halbpräbendaten, 12 anderen Beneficiaten und 9 Kaplänen. Früher gehörten der Bischof und die Domherren Padua's zu den reichsten in Italien; man pflegte jenen nur den kleinen Papst und diese die Cardinäle der Lombardei zu nennen, namentlich nachdem Benedict XIV. den Domherren den Gebrauch der cappa magna gestattet hatte. Das ganze Bisthum zählt heute in 325 Pfarreien, die in 37 Vicar. foran. eingetheilt sind, 505 000 Seelen mit 853 Priestern. Im J. 1834 zählte man im Paduanischen 907 Weltpriester, 134 Mönche in 4 und 95 Nonnen in 3 Klöstern, 5 Krankenhäuser und Spitäler mit 3648 Kranken, 3 Versorgungshäuser mit 837 Insassen und 25 Armeninstitute mit 2022 Theilnehmenden. (Vgl. außer den bereits angeführten Schriften noch: Memorie antiche eccl. e profane sulla città e diocesi di Padova [p. Masseri], Pad. 1799—1801, 2 voll.; Ughelli V, Venet. 1720, 418—469; Cappelletti X, Venezia 1854, 477—597; Moroni, Dizionario L, 102—126; Gams, Ser. Epp. 797 sqq.) [Gams (Neher).]

Pädagogien, s. Mittelschulen.

Pädagogik ist etymologisch die wissenschaftliche Anweisung für die Thätigkeit eines Pädagogen. Pädagog hieß bei den Athenern der Sklave, welcher die Kinder reicher Leute zu beaufsichtigen und zur Schule zu geleiten hatte. Bald aber gewann diese Bezeichnung eine höhere Bedeutung, und schon bei Plato wird sie mit den von ihr abgeleiteten Wörtern im heutigen Sinne von jedem Erzieher gebraucht. Jetzt nennt man Pädagogik die Wissenschaft, welche die Erziehung des Menschen zum Gegenstand hat und die von der Vernunft dictirten sowie die aus der Erfahrung gewonnenen Normen für die Erziehung der Jugend in wissenschaftlicher Weise zusammenstellt und verarbeitet. Ihrem Ursprunge nach ist die Pädagogik also zunächst eine philosophische Wissenschaft. Allein neben der Philosophie gibt auch die geoffenbarte Religion über Ursprung, Wesen und Bestimmung des Menschen ihre besonderen Aufschlüsse, welche gerade diesen Zweig der socialen menschlichen Thätigkeit stark beeinflussen, und an welche der auf christlichem Boden stehende Erzieher gebunden ist. Daher muß auf christlichem Standpunkt die Pädagogik als eine philosophisch-theologische Disciplin bezeichnet und den Pastoralwissenschaften zugetheilt werden.

I. Theorie der Pädagogik. Erziehung nennt man die Gesammtsumme der Einwirkungen, welche die erwachsene Generation auf die heranwachsende ausübt, um sie körperlich zu erhalten, geistig heranzubilden und dazu in den Stand zu setzen, daß sie dem natürlichen Lauf der Dinge nach an ihre Stelle trete. Erzieher ist also derjenige, welcher in bewußter Weise dazu mitwirkt, die kommende Generation in den Besitz der materiellen und geistigen Güter zu setzen, welche die bestehende Gesellschaft durch ihre Arbeit errungen hat. Ein nicht geringer Theil dieser Einwirkungen vollzieht sich freilich in unbewußter Weise, indem namentlich in der ersten Jugendzeit der Mensch ohne besondere Anleitung Sprache, Sitten, Gewohnheiten und Beschäftigungen seiner Umgebung nachahmt, ja sogar deren Gesinnung und Denkart annimmt. Die Umgebung des Kindes

übt daher, ohne es zu wollen, oft einen tiefgreifenden und dauernden erziehlichen Einfluß aus, und ein sorgfältiger Erzieher wird sein Augenmerk auch auf die Umgebung des Kindes richten und wo möglich eine geeignete Auswahl unter den dazu gehörigen Personen treffen. In der Regel denkt man sich jedoch als Aufgabe des Erziehers ausschließlich die mit Bewußtsein und Absicht geübten Einwirkungen.

Diese Einwirkungen haben sich sowohl auf den Körper als auf den Geist des Menschen zu erstrecken. In den ersten Lebensjahren steht die körperliche Entwicklung im Vordergrund; die Erziehung ist zunächst nur eine physische, in zweckmäßiger Ernährung und Körperpflege bestehende, und bleibt vorwiegend dem weiblichen Geschlecht überlassen; aber auch in den späteren Stadien wird sie in den Pflichtenkreis der Erziehung im eigentlichen Sinne fallen. Einzelne Philosophen und Pädagogen der Neuzeit, namentlich Locke und dessen Anhänger, haben gerade diesem Theil der Erziehung besondere Aufmerksamkeit zugewendet, und auch gegenwärtig ist er, wie schon der neu entstandene Ausdruck „Schulhygiene" zeigt, keineswegs vernachlässigt.

Die körperliche Erziehung, welche für Körperpflege, Erhaltung und Stärkung der Gesundheit und Stählung der Kräfte zu sorgen hat, findet bei den höheren Thierarten ein Analogon. Auch bei ihnen ist das Junge längere Zeit nach der Geburt von den Alten, namentlich von der Mutter abhängig, ja es lernt sogar von ihnen durch instinctmäßige Nachahmung. In geistiger Hinsicht aber auf seine Nachkommenschaft bestimmend einzuwirken, ist ein hohes Vorrecht, welches nur dem Herrn der Schöpfung zu Theil geworden ist. Es legt allen, die in die Lage kommen, es auszuüben, entsprechende Verpflichtungen auf, und die entstehende Generation hat ein natürliches Recht, von der vorangehenden die Erfüllung dieser Pflichten zu fordern. Hierbei kommen in Betracht der Intellect und der Wille. Der Intellect erlangt seine Ausbildung durch den Erwerb der Kenntnisse und Fertigkeiten, welche zur Erhaltung, Verschönerung und Veredlung des menschlichen Daseins dienen; dem Willen muß Anleitung zur Sittlichkeit und Charakterbildung gegeben werden. Beide Einwirkungen gehen während der ganzen Bildungszeit des Individuums Hand in Hand und sollten nie völlig von einander getrennt werden, wenn auch je nach Zeiten, Umständen und besonderen Zwecken bald die eine bald die andere in den Vordergrund tritt. Das einzige Mittel, den Intellect zu bilden, ist der Unterricht. Derselbe muß methodisch und systematisch sein. Methodisch ist der Unterricht, wenn er auf die Entwicklung der einzelnen Geisteskräfte gebührend Rücksicht nimmt und vom Leichtern zum Schwierigern fortschreitet. Dazu gehört auch, daß in den einzelnen Lebensperioden das jedesmal im Vordergrund der Entwicklung stehende Geistesvermögen beschäftigt wird, zunächst das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, dann das Gedächtniß, hierauf die Phantasie und endlich der Verstand. Systematisch ist der Unterricht, wenn er planmäßig und zielbewußt ertheilt wird, so daß in der dazu bestimmten Zeit ein Ganzes gegeben, hingegen ungleichmäßige Behandlung einzelner Theile und planloses Durcheinander vermieden wird. Um dieß zu erreichen, ist vor Allem erforderlich, daß der Lehrer die Wissenschaft, wenn er unterrichtet, vollständig beherrscht. Endlich [illegible] auch der bloß theoretische Unterricht überall, [illegible] es angeht, auf die Charakterbildung vortheilhaft einzuwirken suchen, jedenfalls aber die Glaubens- und Sittenlehre stets unangetastet lassen. — Die Methode des Unterrichts kann entweder akroamatisch oder erotematisch sein, während die heuristische Methode nur in einzelnen Fällen Erfolg verspricht. Die einzelnen Gegenstände können analytisch oder synthetisch behandelt werden. In Bezug auf Auswahl und Begrenzung der Lehrgegenstände wird die Bestimmung, welche der Schüler später im Leben erfüllen sollen oder wollen, der sogen. Beruf, den Ausschlag geben, nicht das rein wissenschaftliche Interesse. Zu erstreben ist, daß alle Angehörigen des Staates sich die fundamentalen und für alle Lebensstellungen nothwendigen Kenntnisse aneignen, was man auch die „allgemeine Bildung" nennt. Ueber dieser erhebt sich die wissenschaftliche oder Gelehrtenbildung, welche nur für die höheren Stände erforderlich ist, [illegible] neben ihr die Fachbildung, welche aus praktischen Gründen und um des Lebensunterhaltes [illegible] erstrebt wird. Der Staat hat dafür zu sorgen, daß allen Unterthanen Gelegenheit gegeben [illegible] sich sowohl die allgemein menschliche Bildung als auch die specielle Fachbildung anzueignen, [illegible] darauf einerseits die Cultur und Civilisation, [illegible]dererseits der wahre Fortschritt der Gesellschaft beruht; insofern darf er auch einen Lernzwang auf die Unterthanen ausüben. Schulzwang ist [illegible] Erreichung dieses Zieles nicht erforderlich, [illegible] jeder Zwang, der zur Bedrückung des Gewissens oder zum Kastenwesen führen würde, ist des Rechtsstaates unwürdig und in sich verwerflich.

Was die moralische Erziehung oder die Erziehung im engern Sinne angeht, so gehört [illegible] die eigentliche Moralität, dann auch Gewöhnung an Ordnung, Reinlichkeit, Anstand, Lebensart [illegible] gute Sitte. Hierbei kommt es auf den philosophischen und religiösen Standpunkt an, den der Erzieher einnimmt. Je nach der Auffassung, [illegible] er von dem Ursprung, dem Wesen und der Bestimmung des Menschen hat, wird er bloß [illegible]liche oder auch religiöse übernatürliche Mittel [illegible] Anwendung bringen, und so müssen bei der Erziehung die Wege sich scheiden. Man wird den Zögling, wenn man die menschliche Natur [illegible] völlig gut und unverdorben erklärt, anders behandeln müssen, als wenn man die Erbsünde [illegible] erkennt; anders wiederum, wenn man sie für [illegible] verderbt ansieht, wie die Reformatoren, als [illegible]

man sie zwar der übernatürlichen Heiligkeit ganz entkleidet, in ihren natürlichen Gaben aber nur für geschwächt und verwundet hält. In der Geschichte und Praxis haben sich freilich die Consequenzen der verschiedenen theologischen Ansichten von der Erbsünde und der Größe des eingedrungenen Verderbens, abgesehen von der rigorosen Erziehungsweise der Herrnhuter, weiter nicht bemerkbar gemacht. Dagegen führten die abweichenden Ansichten der Philosophen über Wesen, Natur, Unsterblichkeit und ewige Bestimmung des Menschen zu Erziehungssystemen, welche sehr weit aus einander gehen. Es sind das die materialistischen, naturalistischen, hedonistischen, humanistischen und rationalistischen Theorien, welche zu ebenso vielen abweichenden Erziehungssystemen führen müssen. Auch diejenigen Systeme sind verfehlt, welche den Menschen, insofern er Object der Erziehungsthätigkeit ist, bloß als Individuum und nicht als sociales Wesen, als Mitglied der Familie, Gemeinde, des Staats und der Kirche behandeln, oder umgekehrt ihn nur als Werkzeug des Staates in Beschlag nehmen, ohne seinen persönlichen Rechten Rechnung zu tragen. — Zum Zwecke der sittlichen Erziehung bedient man sich der Erziehungsmittel, welche theils rein natürliche, theils religiöse und übernatürliche sind. Als erstes Erziehungsmittel steht dem Erzieher zu Gebote das Beispiel, das er selbst sammt der sonstigen Umgebung dem Zöglinge gibt. Dieses wirkt vermöge des Naturtriebes der Nachahmung und des dem Menschen angeborenen Auctoritätsgefühls außerordentlich tief und nachhaltig. Das persönliche Verhalten des Erziehers darf seine Lehren nicht Lügen strafen, sonst werden sie wirkungslos. Zum Beispiel tritt die Belehrung. Diese ist hier nicht so sehr als theoretischer Vortrag zu fassen wie als praktische Belehrung über das Verhalten in den schwierigen Lagen des Lebens, Aufschlüsse über die tieferen Beziehungen der Menschen und der einzelnen Gesellschaftsklassen zu einander, Aufklärung über Standespflichten und Unterweisung über die Gebote der Moral im Einzelnen. Mit solchen Belehrungen, die wesentlich auch aus den eigenen Erlebnissen und Erfahrungen zu schöpfen sind, sollten Eltern und Erzieher nicht zu sparsam sein; andererseits freilich werden sie es vermeiden müssen, solche Mittheilungen zu machen, welche der Entwicklung des Zöglings vorgreifen, vor der Zeit seine Aufmerksamkeit auf Dinge lenken, die noch nicht in seinen Gesichtskreis gehören, und Frühreife bei ihm herbeiführen. Bei dieser oft heikeln Aufgabe greifen die Erziehungsmittel, welche die Kirche besitzt, ihre Belehrungen, öffentliche und private, sehr heilsam ein. Beispiel und Belehrung aber reichen allein noch nicht hin; es muß der Mensch vielmehr zum Guten, zur Erfüllung seiner Pflichten stetigens und ausdrücklich und zu wiederholten Malen angehalten werden. Denn die Tugend besteht nicht in einmaliger Vollbringung des Guten, sondern ist erst dann vorhanden, wenn stets recht gehandelt wird; sie setzt also eine Gewohnheit, einen sogen. Habitus voraus. Daher macht die Aufgabe, den Zögling längere Zeit hindurch zum ordnungsgemäßen Handeln anzuhalten, mit anderen Worten, das Erziehungsmittel der Gewöhnung, bei der Erziehung die tägliche Kleinarbeit aus, welche ebenso unerläßlich als mühsam ist. Sie wird der Natur der Sache nach nothwendig verbunden sein mit Erprobung und Beobachtung des Zöglings. — Als letztes Erziehungsmittel kommen zu den genannten endlich noch hinzu Lohn und Strafe. Die Anwendung der Erziehungsstrafe ist einzig gerechtfertigt und statthaft durch den Zweck der Besserung des Gestraften. Neben dem Zweck der Besserung hat man auch noch andere Zwecke der Strafen, analog den Theorien der Juristen, vertheidigt und weiterhin noch den Wiedervergeltungs-, Sühne- und Abschreckungszweck hervorgehoben. Allein diese Theorien sind aufgegeben; die Abschreckung von Vergehungen kann eine zufällige und nebenbei eintretende Folge des Strafens sein, aber als eigentlicher und letzter Zweck der Strafe soll sie nicht gelten. Die Schulstrafen speciell sind durch das Herkommen gegebene und vielfach durch staatliche Verordnungen geregelt. — Um aber die Erziehungsmittel, besonders Lohn und Strafe, richtig und erfolgreich anzuwenden, muß der Erzieher die Psychologie zu Rathe ziehen, die Art der Bethätigung des Willensvermögens studirt haben, die verschiedenartigen Triebe zu unterscheiden und zu verwenden wissen und den Einfluß der Gefühle und des Gefühlslebens kennen. Dadurch wird er in Stand gesetzt, die Individualität der Einzelnen richtig zu beurtheilen und über die Einwirkungen des Temperaments, Alters und Geschlechts auf die Handlungsweise seines Zöglings die nöthigen Erfahrungen zu sammeln. Dem christlichen Erzieher stehen jedoch außer den allgemeinen, rein natürlichen Erziehungsmitteln noch die Heilslehren und Gnadenmittel der Kirche zu Gebote, und er ist im Stande, mit ihrer Hilfe die in jeder Menschenbrust schlummernden religiösen Gefühle zu wecken, zu nähren und auf die rechte Bahn zu leiten. Eine religiöse Erziehung ist natürlich nicht gleichbedeutend mit einer rein mönchischen oder ascetischen, oder mit der religiösen Fachbildung, wie sie für den Geistlichen nothwendig ist. Denn es ist wohl zu unterscheiden zwischen den verschiedenen Bestimmungen und Berufsarten. Jeder Mensch hat nach der Lehre des Christenthums vor Allem eine ewige übernatürliche Bestimmung; in zweiter Linie hat er verschiedenartige Pflichten und Aufgaben im zeitlichen Leben zu erfüllen, welche neben dem ersten Zweck sehr wohl zu Recht bestehen, demselben aber untergeordnet sind. Jeder Mensch ist ferner ein für sich abgeschlossenes, körperlich-geistiges Wesen, also Person, hat als solche persönliche Rechte und darf nicht in der Gesammtheit aufgehen. Andererseits existirt er auch nicht für sich allein in der Welt, gleichsam als Monade, sondern als Glied des Ganzen, als sociales Wesen.

Demgemäß muß er auch in der Erziehung behandelt werden, und die Erziehung muß der individuellen Seite zwar Gerechtigkeit widerfahren lassen, ohne sich aber, wie es Herbart will, nur mit dem Individuum zu befassen; sie soll vielmehr auch auf die sociale Seite Rücksicht nehmen und jeden in Stand setzen, in seiner Weise die Pflichten gegen die Gesellschaft zu erfüllen. Beiden Seiten vermag man nur auf dem Boden christlicher Principien in vollem Maße gerecht zu werden.

II. **Geschichtliche Entwicklung.** Alle Erziehung ist nichts weiter als die praktische Durchführung des Axioms, daß der Mensch bei seinem Eintritt in die Welt der Pflege, Vervollkommnung und Bildung bedürftig ist, daß er andererseits aber auch die Fähigkeit, sich zu vervollkommnen, besitzt. Indem, so lange die Menschheit existirt, nach diesem Axiom verfahren, d. h. erzogen wurde, sind die entgegenstehenden Meinungen der naturalistischen Philosophen, daß das Kind von Natur aus ganz gut sei, factisch widerlegt. Es ging also auch auf diesem Gebiete die Praxis der Theorie voraus, und es wurden Jahrhunderte hindurch Menschen erzogen, bevor auch nur Einer über die Grundsätze der Erziehung philosophirt oder gar etwas darüber geschrieben hatte. Auch jetzt noch wird ja das Erzieheramt nicht selten von solchen, welche sich mit der Theorie niemals abgegeben haben, sondern höchstens mit den allgemeinsten Grundsätzen bekannt sind, gut und erfolgreich ausgeübt, wofern sie nur Kopf und Herz auf dem rechten Fleck haben. Umgekehrt kann man die Wahrnehmung machen, daß zuweilen Leute, welche über Erziehung orakeln, selbst zu erziehen nicht im Stande sind. Diese Wahrnehmung macht jedoch das Studium der Pädagogik keineswegs überflüssig oder unnütz.

Bei den ältesten Culturvölkern war also die ihnen eigenthümliche Art der Erziehung nicht das Ergebniß einer Theorie oder philosophischen Nachdenkens, sondern entsprang aus den praktischen Bedürfnissen und war daher der jedesmaligen Landesreligion und den bestehenden Staatseinrichtungen angepaßt. So bei den Chinesen, Indiern, Persern und Aegyptern, bei denen das Erziehungswesen theilweise schon früh ganz bestimmte Formen annahm. Dieselben bieten indeß nur geschichtliches und gelehrtes Interesse und dürfen hier übergangen werden. Von allgemeiner Wichtigkeit und grundlegender Bedeutung dagegen für das ganze spätere, christliche sowohl als moderne Bildungswesen sind die Einrichtungen geblieben, welche sich bei den Griechen und Römern entwickelten.

In **Griechenland** sind zwei grundverschiedene Typen des Erziehungswesens vertreten, die Erziehung zu Sparta und die zu Athen. Nach spartanischer Anschauung, welche bereits um 810 v. Chr. in der Gesetzgebung Lykurgs feste Gestalt erhielt, gehörte der Einzelne nicht sich oder der Familie, sondern ausschließlich dem Staate an und wurde nur für dessen Zwecke herangebildet. Daher wurden die Neugeborenen, welche schwächlich schienen, ausgesetzt, die übrigen bis zum siebenten Jahre der Pflege der Mütter überlassen, dann aber in die staatlichen Erziehungshäuser übernommen und unter der Aufsicht und Leitung des Pädonomen, eines dazu eigens bestellten Beamten, der zugleich Ephore war, bis zum 23. Jahre in strenger Weise erzogen. Der Vater spielt in der spartanischen Erziehung keine Rolle. Gymnastische Uebungen, militärische Exercitien und Einübung kriegerischer Tänze füllten die Zeit aus, und auch die geistige Bildung zielte nur auf Erlangung kriegerischer Tüchtigkeit, indem sie sich auf Unterricht im Lesen und Schreiben, sowie auf Musik, d. h. Erlernung von Processions- und Kriegsliedern, beschränkte. Der ganze wissenschaftliche Unterricht bestand [illegible] Erlernung der homerischen Gesänge. Die Erziehung der Mädchen war dem entsprechend und erfolgte ebenfalls in gemeinsamen Erziehungshäusern. Man bezweckte nichts weiter, als sie [illegible] möglichst großer Körperstärke und fester Gesundheit heranzubilden, um ein kräftiges Geschlecht [illegible] erzielen. So kam es, daß die Spartanerinnen im übrigen Griechenland wegen ihres [illegible] freien und kecken Wesens verrufen waren. Wissenschaften und Künste fanden in Sparta nicht [illegible] keine Pflege, sondern galten sogar als den Staats[illegible] zwecken schädlich. War der Spartaner abge[illegible] kriegerisch und bedürfnißlos, so blieb er auf [illegible] andern Seite unwissend, und von Fortschritt [illegible] der Cultur und Civilisation war keine Rede.

In Athen verblieb der freigeborene Kna[illegible] ebenfalls bis zum siebenten Jahre in weiblicher Pflege; dann wurde er unter die Aufsicht eines ältern Sklaven, des sogen. Pädagogus, ge[illegible] der in der Regel nicht Lehrer war, sondern [illegible] Kinder nur zu beaufsichtigen hatte. Derselbe ge[illegible] leitete sie auch in die Schulen, welche Priv[illegible] anstalten waren, aber unter der Controle [illegible] Staates standen und sich in einem öffentlichen [illegible] bäude, dem sogen. Gymnasium, befanden. Kö[illegible] perliche Uebungen gehörten ebenso wie in [illegible] zur Jugenderziehung, aber auch der geistigen [illegible] bildung wurde gebührend Rechnung getragen. [illegible] Unterrichtsgegenstände waren folgende: 1. Gr[illegible] matik, d. i. Lesen, Schreiben und correcter [illegible] licher und schriftlicher Gedankenausdruck, 2. Di[illegible] lektik, d. i. die Elemente der Philosophie und [illegible] 3. Rhetorik. Diese drei Fächer faßte man [illegible] unter dem Namen Trivium zusammen. [illegible] folgte 4. Arithmetik, die Zahlenlehre und [illegible] Rechnungsarten umfassend, 5. Geometrie, [illegible] Geographie, 6. Astronomie, d. i. [illegible] Sterne, der Sternbilder und des Kalender[illegible] 7. Musik. Die zuletzt genannten Fächer bil[illegible] zusammen die höhere Stufe, welche man später [illegible] Quadrivium nannte. Diese Eintheilung und [illegible] einanderfolge der Wissenschaften blieb in Ge[illegible] noch in der spätrömischen Zeit und bis in [illegible] nachchristliche Mittelalter hinein, welchem für [illegible] das Lehrbuch des Marcianus Capella [illegible] wurde. Die niederen Stände lernten [illegible]

und Schreiben beim Elementarlehrer (γραμματιστής), ebenso die Mädchen, welche in früheren Zeiten nur in Dingen des Haushaltes und Künsten der Toilette unterwiesen wurden, in späteren Zeiten aber nicht selten eine höhere Bildung in der Literatur sich aneigneten. Letzteres galt namentlich von den Hetären. Die Söhne der höheren Stände, welche sich dem Staatsdienste widmen wollten, erlernten außer den genannten Wissenschaften auch noch Gesetzeskunde aus der Praxis oder beschäftigten sich mit der Philosophie. In den Colonien, namentlich aber in den ehemals barbarischen Ländern Aegypten, Syrien und Kleinasien, wohin durch die Eroberungen Alexanders des Großen mit der macedonischen Macht die griechische Sprache gedrungen war, wandte man der letztern eine mehr wissenschaftliche Pflege zu, und so entstand die Philologie. Diese blühte besonders in Alexandrien, wo auch die Lexikographie zu Hause war, und in Antiochien, wo noch im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. unter Libanius eine griechische Rhetorenschule bestand. — Die Schattenseiten der Erziehung bei den Griechen waren der Mangel des Familienlebens, das unter dem Hetärenwesen sehr litt, sowie der Umstand, daß die Religion nur in Cerimoniendienst und theilweise unsittlichen Mythen bestand, also auf die Moralität von nachtheiligem Einfluß war. Mit der Erlernung fremder Sprachen gaben sich die Griechen nicht ab, und obwohl sie von ausländischer Cultur, besonders der ägyptischen, nicht unabhängig waren, nahmen sie doch später vom Auslande nichts mehr an. Ganz außerhalb der nationalen Erziehungsweise stand die Schule und der Bund des vielgereisten Pythagoras (gest. 470 v. Chr.). Er erstrebte sittliche Läuterung durch Ascese und allgemein menschliche Bildung, pflegte auch eifrig das Studium der Mathematik.

Die **Römer** hatten vor den Griechen das voraus, daß sie die eheliche Treue der Frauen überaus hochschätzten, daß bei ihnen Monogamie herrschte und Ehescheidungen in der ältern Zeit nicht vorkamen. Auch war die Gewalt des Vaters über die Kinder eine sehr große, jedoch keine unbeschränkte; das Recht, die Neugeborenen auszusetzen, wurde frühzeitig unter staatliche Aufsicht gestellt und von der Zustimmung der Censoren abhängig gemacht. Daher hatte bei den Römern das Familienleben einen festen Halt, und in ihm lag der Schwerpunkt der Erziehung. Das Schulwesen war schon bei den Etruskern ausgebildet gewesen und verpflanzte sich gleich Anfangs nach Rom, wo das Vorhandensein von Schulen schon für die ältere Zeit verbürgt ist (Liv. 3, 44; 5, 27). Knaben und Mädchen wurden zusammen im Lesen, Schreiben und Rechnen unterrichtet. In den späteren Zeiten der Republik machte sich der griechische Einfluß geltend; dieß sahen die altrömisch Gesinnten so ungern, daß sie im J. 93 v. Chr. sogar eine Vertreibung der griechischen Rhetoren erwirkten. Auf die Dauer vermochten sie jedoch ihre Ansichten nicht zu behaupten. Der Bann nationaler Abschließung wurde gebrochen, und die Folge davon war, daß das Griechische von allen Gebildeten erlernt, daß also zum ersten Male eine fremde Sprache Unterrichtsgegenstand wurde. Durch Cicero's Beispiel und Vorgang wurde die nacharistotelische Philosophie ein Lieblingsstudium der Römer, und die lateinische Sprache erhielt nach dem Muster der griechischen Philologie wissenschaftliche Behandlung. Unter den Händen der praktischen Römer machte die Methode des wissenschaftlichen Unterrichts sogar Fortschritte, indem sie feste Formen erhielt. Die Schulen waren in der Kaiserzeit noch Privatunternehmungen, nach und nach aber fingen die städtischen Obrigkeiten an, für Heranziehung von Lehrern zu sorgen; Privatleute machten nicht selten Schulstiftungen, und die Kaiser, zuerst Vespasian, dann besonders Hadrian, Antoninus Pius, Marc Aurel und Alexander Severus, setzten hervorragenden Gelehrten feste Gehälter aus und stellten sie als Professoren an. Diocletian fixirte durch ein Decret die Gehaltsbezüge, und seine Nachfolger gingen auf diesem Wege fort, erließen bereits Verordnungen über das Leben und die Beaufsichtigung der Studenten und setzten die Dauer und Art der für den Staatsdienst erforderlichen Studien fest (vgl. Codex Theod. 14, 9, 1). So kam es, daß die wissenschaftliche Bildung in Rom fast Gemeingut wurde, und daß auch in den entferntesten Provinzen, z. B. Spanien und Afrika, Schulen in den Städten existirten. Als Handbücher beim Sprachunterricht dienten die Gedichte Homers, Virgils, Horaz', später die des Statius; für den rhetorischen Unterricht hatte man Materialiensammlungen, für das allgemeine Studium Lehrbücher, z. B. von Marcianus Capella. In byzantinischer Zeit endlich wurde auch Geschichte gelehrt, und es entstanden viele Compilationen der Weltgeschichte, voran die des Eutropius. An theoretischen Bearbeitern der Pädagogik aus griechisch-römischer Zeit sind zu nennen: Plato (De republica und De legibus), Aristoteles (Politica) und Plutarch, oder wer sonst der Verfasser der Schrift De educatione puerorum [Περὶ παιδείας] ist. Unter den Römern schrieb Cato Censorius eine verloren gegangene Schrift über Erziehung mit antigriechischer Tendenz. Cicero ahmte die Schriften Plato's De republica und De legibus nach; Seneca (gest. 65 n. Chr.) hat in seinen philosophischen Schriften viele feine Beobachtungen über Erziehungswesen niedergelegt, und Quintilian (gest. um 92 n. Chr.), der in Rom öffentlicher besoldeter Professor der Rhetorik und Lehrer des Neffen Domitians war, stellte in seiner Schrift Institutio oratoria alles zusammen, was zur Erziehung eines Redners, Juristen und Staatsmannes vom Elementarunterricht an bis zur vollständigen Ausbildung nothwendig war.

Die **Juden** hielten sehr darauf, daß ihre Kinder in der Religion ihrer Väter auferzogen und zur Ausübung derselben angehalten wurden (Js. 38, 19). Schon von Moses (Ex. 12, 26 f.) hatten die

Hausväter die Anweisung erhalten, den Kindern und dem Gesinde die Bedeutung des Paschamahles zu erklären. Von Unterricht in den eigentlichen Wissenschaften aber war bei ihnen kaum die Rede, wenn auch die Kenntniß des Lesens und Schreibens unter den Juden zur Zeit Christi in demselben Maße verbreitet war wie bei den übrigen Culturvölkern des Alterthums. In den Sprichwörtern und bei Jesus Sirach sind mannigfach praktische Erfahrungen, Belehrungen und Fingerzeige, die Erziehung betreffend, niedergelegt.

Die ersten Christen verhielten sich gegen die heidnische Bildung und Literatur durchaus nicht gleichgültig oder gar feindlich, wie zuweilen behauptet wird. Schon die reichliche Benutzung der philosophischen Schriften des Alterthums, die wir bei den Apologeten und den sog. patres platonizantes finden, beweist hinlänglich das Gegentheil. Von Clemens dem Alexandriner wird die hellenische Weisheit als eine Himmelsgabe gepriesen, welche die Menschen vor Christus auf die Offenbarung vorbereitete, aber auch nach der Erscheinung Christi neben den Heilslehren noch veredelnde Wirkungen ausübt, zur Bekräftigung derselben dient und durch die Schulung im Denken, welche sie verleiht, der geoffenbarten Wahrheit nützlich wird. Aehnliche Aussprüche finden sich bei anderen Kirchenvätern, z. B. Gregor von Nazianz, Basilius und Augustinus. Schwierigkeiten verursachte den Christen jedoch der Umstand, daß die Bildungsmittel der damaligen Zeit von heidnischer Gesinnung durchweht waren, die Götterlehre darin eine so große Rolle spielte und sogar die Organisation des Schulwesens und seine Feste den öffentlichen Lehrer ähnlich wie den Beamten mit heidnischem Götzendienst in Berührung brachten. In Betreff dieses Gewissensscrupels gelangte Tertullian (De idol. 10) zu der uns befremdlich klingenden, für die damaligen Verhältnisse aber sicher richtigen Entscheidung, der Christ dürfe die heidnische Wissenschaft nicht lehren, weil er dadurch genöthigt werde, als Anwalt heidnischen Wesens aufzutreten; wohl aber dürfe er sie lernen, da der Schüler sich passiv verhalten könne und bloß zuzuhören brauche. Hundert Jahre später war man über diese Bedenken hinaus oder wußte sich anders zu helfen. Denn zur Zeit Julians gab es viele christliche Lehrer. Diese traf das bekannte Edict Julians (Ep. 42), welches den Christen verbot, die Wissenschaften zu lehren. Es sei, sagte der Kaiser, eine Inconsequenz, die Schriften der Alten zu erklären und dabei die Götter zu schmähen. Dieses Verbot rief große Entrüstung hervor, und einige Christen suchten sich dadurch zu helfen, daß sie Tragödien mit Zugrundlegung alttestamentlicher Begebenheiten dichteten, z. B. Apollinaris, Vater und Sohn. Allerdings durfte man in Werthschätzung und Gebrauch der heidnischen Literatur auch nicht [illegible]eit gehen, und Hieronymus, der in seinem [illegible] zu Bethlehem selbst den Schullehrer machte, [illegible] davor (vgl. d. Art. Classiker). Wenngleich also die Christen, den Vorschriften des Alten Testa[illegible]ments folgend, die Jugend in der Religion [illegible] zur Gottesfurcht erzogen und nicht unterließen, auch für deren wissenschaftliche Bildung zu sorgen, so war doch die Schaffung einer christlichen Pädagogik als Wissenschaft späteren Jahrhunderten vorbehalten. Dazu hatten die Kirchenväter noch keine Zeit, und es finden sich in ihren Schriften nur gelegentliche kurze Erwähnungen einschlagender Fragen; wenn sie specieller auf Probleme der Pädagogik eingehen, so geschieht es regelmäßig nur, wo es sich um Erziehung von Geistlichen oder wie für Hieronymus (Ep. 128 [ad Gaudent.] [illegible] Ep. 107 [ad Laet.]), von gottgeweihten Jungfrauen handelt. Was speciell die Heranbildung der künftigen Geistlichen angeht, so geschah [illegible] im 5. und 6. Jahrhundert in Italien [illegible] die Pfarrer. Die zweite Synode von Vaison [illegible] (can. 1) führte diese Einrichtung auch im [illegible]lichen Gallien ein, und noch unter Karl dem Großen bestand sie. In den Stürmen der Völkerwanderung gingen die Bildungsanstalten [illegible] gänzlich zu Grunde; einige Reste erhielten sich noch unter der Herrschaft der Merowinger. Einen Aufschwung aber brachte wieder die Zeit Karls des Großen, und dieser trug persönlich und durch [illegible] Regierungshandlungen viel zur Förderung der Wissenschaften bei. Zunächst galt es, Lehrkräfte in genügender Anzahl herbeizuschaffen, und Karl richtete sein Augenmerk hierfür auf die Klöster. Es lag an und für sich nicht in der Bestimmung des Mönchthums, die Wissenschaften zu pflegen, sondern es bezweckte von Grund aus zunächst [illegible] die Erlangung der christlichen Vollkommenheit [illegible] Wege der Ascese und Beschaulichkeit, und dieß [illegible] auch heutzutage noch seine erste und wesentliche Bestimmung. Alles Andere ist nur Nebenzweck, gleichviel ob Ackerbau, Bücherabschreiben, Krankenpflege, Missionen oder Schulhalten. Darum [illegible] in den ältesten Regeln von Studien der Mönche noch keine Rede. Erst Cassiodor hatte sie auf dieses Feld der Thätigkeit gewiesen. Gregor der Große brauchte Benedictiner als Missionäre bei den Angelsachsen, und die bald in diesem Lande [illegible]stehenden Klöster gaben zuerst das Beispiel [illegible] nachhaltigen Pflege der Wissenschaft, welches [illegible] Frankenreiche Nachahmung fand. Bestimmend aber wirkte Karl der Große auf die Stellung [illegible] welche die Mönche von nun an gegenüber der Wissenschaft einnehmen. Besonders nach der Unterwerfung der Sachsen war das Bedürfniß [illegible] Lehrern groß, und Karl verlangte in einem [illegible] Abt Baugolf von Fulda 787 gerichteten Rundschreiben, daß alle Klostervorsteher auf Heranbildung von Lehrkräften bedacht sein sollten (Migne PP. lat. XCVIII, 895). Seine [illegible] galten in erster Linie dem neu eroberten Sachsenlande. In den älteren Theilen seines Reiches [illegible] es begreiflich mit dem Schulwesen weit [illegible] stellt. Bischof Theodulf von Orleans (gest. [illegible]) konnte sich rühmen, vier höhere Schulen in [illegible]

Diöcese zu besitzen, und konnte die Anordnung erlassen, daß die Landpfarrer, wenn es verlangt würde, die Kinder im Lesen und Schreiben unentgeltlich zu unterrichten hätten (Cap. ad presbyt. c. 19. 20, bei Migne, PP. lat. CV, 196). Anderwärts besorgten niedere Cleriker das Schulhalten (Hincmar. Rem. Capit. n. 11, bei Migne l. c. CXXV, 779). Als höhere Bildungsanstalten wurden im karolingischen Zeitalter berühmt und bedeutend die Klosterschulen von Tours, Metz, Murbach, St. Gallen und Fulda; dazu kam Osnabrück im Sachsenlande. Gegenstände und Methode blieben noch dieselben wie in spätrömischer Zeit; auch die früheren Schulbücher wurden weiter gebraucht. Mit den Klöstern hielten in Errichtung und Unterhaltung von Schulen gleichen Schritt die Canonicat- und Domstifte. In den Schulen derselben wurden nicht bloß Aspiranten des geistlichen Standes, sondern auch weltliche Scholaren mit ersteren gemeinsam unterrichtet. Diese Mischung geistlicher und weltlicher Studenten erwies sich jedoch für die ersteren nicht immer ersprießlich, und von der Zeit Ludwigs des Frommen an gibt sich das Bestreben kund, sie von einander zu scheiden. Im Ganzen zeigten die Laien, auch der hohe Adel, damals wenig Interesse für geistige Bildung, und erst von der Zeit der Hohenstaufen an wurde auch in der vornehmen Laienwelt die Kenntniß des Lesens und Schreibens allgemein. Der von dieser Zeit an aufblühende Handelsverkehr machte bald auch für die Bürger in den Städten den Erwerb von Schulkenntnissen zum Bedürfniß. Daher fingen allmälig die städtischen Magistrate an, neben den kirchlichen Schulen communale in's Leben zu rufen oder das Entstehen von Privatschulen zu begünstigen. Diese waren im Wesentlichen wie die kirchlichen eingerichtet und standen unter der Oberaufsicht des Domscholasters. Sie waren entweder Lateinschulen oder dienten mehr praktischen Zwecken und hießen dann Schreibschulen oder Briefschulen. So wurde denn im 12. und 13. Jahrhundert bereits endgültig der Grund zum modernen Schulwesen gelegt. Zuerst erlangten ihre volle Ausbildung und Organisation die höchsten Lehranstalten, die Universitäten. Alsbald folgten die Mittelschulen, die sogen. Lateinschulen. Diesen kam das Aufblühen des Humanismus zu statten, und sie erlangten ihre Ausgestaltung im 16. Jahrhundert als humanistische Gymnasien. Die Realien und die Landessprache hatten an ihnen gar keine oder nur sehr kümmerliche Pflege. Schulen auf dem Lande waren im Mittelalter nur sporadisch vorhanden, in den Städten gab es Volksschulen im westlichen und südlichen Deutschland überall in hinreichender Anzahl; im Osten und Norden waren sie spärlicher und wurden vornehmlich erst in der Reformationszeit eingerichtet. Der dreißigjährige Krieg hemmte die weitere Entwicklung nicht nur, sondern zerstörte sogar viele der vorhandenen Anstalten, so daß in den vom Kriege stärker heimgesuchten Gegenden der Aufbau wieder von vorn beginnen mußte. In dem Maße, als die Volksschulen sich mehrten, wurde auch die Frage nach Lehrkräften stärker, die Anforderungen an sie größer und eigene Bildungsanstalten für Lehrer nothwendig. Diesem Bedürfniß schafften Abhilfe Joh. Bapt. de la Salle (1651 bis 1719), der die Genossenschaft der Brüder der christlichen Freischulen (s. d. Art. Schulbrüder) gründete, und Aug. Herm. Francke (1663—1727), welcher, seit 1692 als Seelsorger in Halle in Kursachsen angestellt, dort das berühmte Halle'sche Waisenhaus errichtete, in welchem auch Lehrer ausgebildet wurden. Aus diesen Anfängen gingen die Lehrerseminarien hervor. Das Ende des 18. Jahrhunderts hat der vorhandenen Organisation dann als neues Glied die Realschulen hinzugefügt, nachdem bereits im 17. Jahrhundert und theilweise früher schon die Wichtigkeit des Unterrichts in den Realien hervorgehoben war. Hierbei bediente man sich am bequemsten der Muttersprache, so daß diese beiden Dinge gleichmäßig Berücksichtigung im Lehrplan erhielten. Dieß führte zu einer immer stärkern Zurückdrängung der alten Sprachen, hatte aber andererseits eine Vermehrung der Unterrichtsfächer zur Folge, welche entweder Ueberbürdung der Schüler oder die Gefahr oberflächlichen Unterrichts mit sich bringt. Zwischen diesen beiden Uebeln wird in unserer Zeit der Ausweg gesucht. (Vgl. im Einzelnen die Artt. Mittelschulen, Universitäten, Volksschulen.)

III. Literarische Behandlung. Zur theoretischen Behandlung von Fragen der christlichen Pädagogik gab den ersten Anstoß die schwierige Aufgabe, Fürstensöhne zu guten Christen und für ihren künftigen Beruf zu erziehen, und hier steht an der Spitze die Schrift einer fürstlichen Frau. Dhuoda oder Dodana, die Gemahlin des Herzogs Bernhard von Septimanien, verfaßte 842 für ihren Sohn Wilhelm, der am Hofe Karls des Kahlen erzogen wurde, ein Gedenkbüchlein, Liber manualis, Ermahnungen zum christlich frommen und moralischen Lebenswandel enthaltend. Den vollständigen Text des Liber manualis fand der Archivar Bondurand 1885 und edirte ihn 1887 zu Paris (Le manuel de Dhuoda). Unvollständig steht er bei Migne, PP. lat. CVI, 109 sqq. Nur zum kleinen Theil pädagogisch ist die von Bischof Jonas von Orleans (s. d. Art.) verfaßte Schrift De institutione laicali, d. h. Unterweisung für die Laien (in 3 Büchern), welche eine Pflichtenlehre für fromme christliche Laien enthält. Im ersten Buche handeln einige Kapitel über Kinderzucht. Die Schrift De institutione regia desselben Verfassers ist nicht hierher zu rechnen (s. Migne l. c. CVI, 279 sqq.). Wilhelm Peraldus (s. d. Art.), Zeitgenosse des hl. Thomas von Aquin und ebenfalls Dominicaner, gestorben um 1275, verfaßte De educatione principum LL. VII, welche oft irrthümlich dem hl. Thomas zugeschrieben wurden und mit dessen Werken gedruckt sind (z. B. in der Ausgabe von Vivès als

opusc. 37). Die Schrift wurde für die Gegenwart bearbeitet von Em. v. Ketteler (Mainz 1868) unter dem Titel: Die Pflichten des Adels. Eine Stimme aus den Tagen des hl. Thomas von Aquin. Eine Auswahl aus den genannten Schriften und noch anderen ist in's Deutsche übersetzt von P. Gabr. Meier, Freiburg 1890 (Bibliothek der kath. Pädagogik III). Auch Vincentius von Beauvais (s. d. Art.), Vorleser bei Ludwig dem Heiligen und seiner Gemahlin Margaretha, sowie Erzieher ihrer Kinder, schrieb eine gehaltvolle pädagogische Schrift des Titels De eruditione ... filiorum regalium (Basileae 1481 u. sonst; deutsch von F. C. Schlosser, Frankfurt a. M. 1819, 2 Thle.). Unter den didactischen Schriften des Mittelalters ist die bedeutendste die des Hugo von St. Victor (s. d. Art.): L. 7 (resp. 6): Eruditionis didascalicae (Migne CLXXVI, 759 sqq.), welche nicht bloß über die wissenschaftlichen Studien handelt, sondern auch Technik und Handwerke berücksichtigt. Die pädagogische Literatur der mittlern Zeit schließt sehr würdig ab mit der Schrift des berühmten Joh. Gerson (gest. 1429; s. d. Art.) De parvulis trahendis ad Christum, welche er noch als Kanzler verfaßt hat.

Das Zeitalter der Renaissance und des Humanismus brachte pädagogische und didaktische Schriften — meistens sind die beiden Gebiete nicht von einander getrennt — in großer Zahl hervor. Besonders reger Eifer herrschte in Italien, wo auch der Humanismus die größte Blüte und Verbreitung erlangte. In Bezug auf eigentliche Erziehung sind diese Schriften durchweg von gut christlicher Gesinnung und frommer Richtung; auch nehmen sie auf die Ausbildung des Körpers gebührende Rücksicht, um so mehr, als sie für die höheren Stände berechnet sind. In Bezug auf die zu erwerbende Geistesbildung und Wissenschaft kennen sie selbstverständlich keine anderen Ziele als die des Humanismus: classische Sprachen, Philosophie und allenfalls rhetorische Fertigkeit. Unter den zahlreichen Schriften dieser Art aus dem 15. und 16. Jahrhundert, welchen F. X. Kunz in der Bibliothek der kath. Päd. I, Freib. 1888, 34—73 jüngst eine eingehende Besprechung gewidmet hat, sind als die bedeutendsten hervorzuheben: Die Erziehungslehre des Maffeo Vegio, Secretärs der Breven in Rom (gest. 1458), welcher neben Victorin von Feltre, Professor zu Mantua (gest. 1446), und Quarino Filelfo (gest. 1460 zu Ferrara) als der namhafteste Pädagoge der damaligen Zeit gilt. Sie führt den Titel De educatione liberorum libri VI und ist auch jetzt noch eine nützliche und trotz einer gewissen Breite und einer rhetorischen, mit classischen Reminiscenzen reichlich ausgestatteten Schreibart eine ganz angenehme und lehrreiche Lectüre. Ausführlicher und eingehender, theilweise etwas weitschweifig ist die auf Anregung des hl. Karl Borromäus verfaßte große Erziehungsschrift des Silvio Antoniano (1540—1601), Professor zu Ferrara, dann an der Sapienza in Rom, wo er als Cardinal starb. Sie ist ursprünglich italienisch abgefaßt und erschien zuerst zu Verona 1583 unter dem Titel Dell' educazione cristiana dei figliuoli, dann anderwärts in Italien in verschiedenen Auflagen (deutsch von F. X. Kunz a. a. O.). Während sonst der Humanismus nicht selten zersetzend wirkte und Anfangs zur Geringschätzung der Theologie oder gar zur Gleichgültigkeit gegen das Christenthum führte, ist er von den letztgenannten beiden Männern auf dem Gebiete des Unterrichts und der Erziehung mit Nutzen verwerthet. Auch die Abhandlung des Koryphäen der Humanisten, des Erasmus von Rotterdam (s. d. Art.), „Ueber die Ehe" ruht auf christlicher Grundlage und Gesinnung und ist reich an guten und correcten Rathschlägen über Kindererziehung; die didaktischen Schriften desselben Verfassers dagegen sind weniger bedeutend und theilweise unsittlich. Man kann sagen, daß zum Entstehen dieser ganzen pädagogischen Literatur der positiv christliche Geist und die Theologie des Mittelalters, sowie der Humanismus in gleicher Weise beigetragen haben; ersteren ist das Sachliche, letzterem die Correctheit in der Form und der rhetorische Glanz zu danken. Alles ist auf dem sichern Fundamente des christlichen Glaubens aufgebaut, und von Principenkämpfen ist noch nichts zu spüren.

Der Protestantismus führte auf pädagogischem und didaktischem Gebiete zunächst keine Neuerungen herbei; Methode und Objecte des Unterrichts blieben bei den getrennten Confessionen dieselben wie vor der Spaltung, indem man auf dem Fundamente weiterbaute, welches die früheren Jahrhunderte und zuletzt die Humanisten gelegt hatten. Das humanistische Gymnasium erhielt seine Organisation auf katholischer Seite besonders durch die Jesuiten, welche in den Jahren 1588—1599 ihre Ratio studiorum (abgedr. in den Mon. Germ. paed. V [1887], 234 sqq.; vgl. ib. 3 sqq. u. XVI [1894], 459 sqq.) fertigstellten, auf protestantischer Seite durch einzelne Schulmänner, wie Trotzendorf (149[illegible] bis 1556), Joh. Sturm (1507—1589) u. A. Die von Melanchthon (s. d. Art.) 1527 für Kursachsen ausgearbeitete Schulordnung ist ganz elementar und für den Gang des Ganzen ohne Einfluß. Erst verhältnißmäßig spät machten sich die Folgen des Bruches mit der Vergangenheit und des Abfalls von der katholischen Kirche auf dem Gebiete der Pädagogik bemerkbar, nicht zwar als ob die Reformation des 16. Jahrhunderts in Bezug auf Erziehung und Unterricht etwas wesentlich Neues geschaffen hätte oder überhaupt hätte schaffen können, wohl aber, indem der durch sie erregte Geisteskampf in anderer Weise auf jenes Gebiet hinüberspielte. Während die humanistische Richtung an den mittleren und höheren Lehranstalten beider Confessionen factisch noch unbedingt die Herrschaft besaß, wurden die ersten Stimmen zu Gunsten der realistischen Lehrweise laut, und als diese anfingen Gehör und Geltung zu erlangen, traten in einem sittlich versumpften Zeitalter die [illegible]

naturalistischen Erziehungsweise auf, welche mit dem Christenthum in unversöhnlichem Gegensatze steht.

Gerade in dem Jahrhundert, in welchem die humanistische Lehrweise überall befolgt wurde, traten die Hauptgegner derselben auf, welche sie damals allerdings nur in Schriften bekämpften, ohne mit der Verwirklichung ihrer Pläne irgendwie Glück zu haben. Wolfgang Ratichius (gest. 1635) überreichte 1612 dem Wahltage zu Frankfurt eine Denkschrift, worin er ausführte, daß es nothwendig sei, die Jugend erst in der Muttersprache gehörig auszubilden, bevor sie die alten Sprachen erlerne; auch solle sie in anderen lebenden Sprachen unterrichtet werden. Seine Grundsätze sind vollständig vorgetragen in **Methodus institutionis nova, Lips.** 1626. — Joh. Amos Komensky (Comenius), geboren in Mähren und nach vielbewegtem Leben in Amsterdam (1670) gestorben, erkannte die Wichtigkeit des Anschauungsunterrichtes und stellte zu diesem Zweck 1657 einen **Orbis pictus** zusammen, der günstige Aufnahme fand. In allen seinen Schulbüchern ist die Tendenz herrschend, den Schülern das Lernen leicht zu machen. Seine sonstigen Ideen sind in dem encyklopädischen Werke **Didactica magna seu omnes omnia docendi artificium** (deutsch Leipzig 1872) niedergelegt. Nach Comenius soll der Unterricht nicht mit den Sprachen, sondern mit den Realien beginnen; die Kenntniß der Muttersprache muß vorausgehen. Die lateinische Sprache wird aber als Unterrichtsmittel noch geduldet. Comenius schreibt nach Weise der Pietisten eine strenge Zucht vor. Es dauerte aber noch geraume Zeit, bis das, was an seinen Reformvorschlägen gut und berechtigt war, zur Geltung gelangte. — Die Lehr- und Erziehungsmethode einer Zeit fand der sensualistische Philosoph Mich. v. Montaigne (gest. 1592; s. d. Art.) durchaus pedantisch. Er redet einer naturgemäßen, den Körper abhärtenden Erziehung das Wort, eifert gegen alles Auswendiglernen und verlangt Anleitung zum eigenen Denken und Forschen. Sein Tractat **De l'institution des enfants** ist mit verwandten Stellen aus den **Essays** in's Deutsche übersetzt von L. Wattendorff, Paderborn 1894. — John Locke (gest. 1704; s. d. Art.), in der Philosophie Empiriker, veröffentlichte 1693 eine Schrift des Titels „Gedanken über die Erziehung der Kinder“, welche ihm einen Platz in der Geschichte der Pädagogik gesichert hat. Von der Kenntniß der alten Sprachen hält er nichts; nur Französisch, als die Weltsprache, solle man erlernen und möglichst viele Realien, überhaupt Dinge, die Nutzen bringen. Die Erziehung soll streng und stets auf Abhärtung des Körpers bedacht sein; auf Erörterung der Gründe seiner Anordnungen soll man sich mit seinem Zögling nicht einlassen. Der Ehrtrieb soll gestachelt und bei der Erziehung als bestes Mittel verwendet werden. Das Christenthum läßt Locke nur in der socinianischen Form gelten. Er hat übrigens nur die Erziehung von Kindern der höheren Stände und zu weltmännischer Bildung vor Augen.

Auf einen vollständigen Bruch mit allem, was bis dahin in Theorie und Praxis der Pädagogik gegolten hatte, arbeitete in bewußter Weise der Schweizer Calvinist Jean Jacques Rousseau (gest. 1778; s. d. Art.) hin. Da nach seiner Ansicht die Menschheit nur im civilisationslosen Naturzustande glücklich ist, Künste und Wissenschaften aber ihren Verfall herbeiführen, so muß sich für ihn die Aufgabe der Pädagogik eigentlich sehr einfach gestalten, indem sie weiter nichts zu thun hat, als den Menschen soviel wie möglich zum Naturzustande zurückzuführen. Man hat nicht autoritativ einzugreifen, sondern, da alle menschlichen Triebe an sich gut sind, dafür zu sorgen, daß die Natur sich ungestört entwickelt. Handlungen, die den Kindern schädlich werden könnten, sind zu verhindern, ohne daß man ihnen die Gründe mitzutheilen braucht. Vor Allem ist das Gedeihen des Körpers und dessen Abhärtung zu befördern; schulmäßiger Unterricht sollte eigentlich nicht stattfinden, namentlich nichts auswendig gelernt werden. Nicht Bücher, sondern die Welt und die Thatsachen sollen die Lehrmeister ausmachen; darum soll den Zöglingen Gelegenheit gegeben werden, Erfahrungen zu machen; in wissenschaftlicher Hinsicht soll man das Interesse erwecken und auch in sittlichen Dingen den freien Lauf der Natur nicht hemmen. Solche Dinge lehrte Rousseau in dem verrufenen Buche **Émile ou de l'éducation**, welches 1762 erschien und in Paris wie in Genf durch den Henker verbrannt wurde, aber trotzdem viel Unheil anrichtete. In Deutschland machten einige unklare Köpfe sogar den Versuch, seine Erziehungstheorien praktisch, soweit das ging, zur Anwendung zu bringen. Bereits im J. 1763 erschien eine scharfe Widerlegung des **Émile** aus der Feder des philosophisch gut geschulten Barnabiten Sigismund Gerdil (s. d. Art.) zu Turin unter dem Titel **Anti-Émile**.

Mit der fortschreitenden äußern Ausbreitung des Schulwesens und den wechselnden Bedürfnissen der Zeit mehrte sich die Zahl der praktischen, auf die Vervollkommnung der Methode und Schultechnik bezüglichen Schriften. Deren brachte das 18. Jahrhundert in allen Ländern und für die verschiedenen Gebiete des Unterrichts zur Genüge hervor; da sie aber auf die Entwicklung des Ganzen weniger von Einfluß sind als auf die Gestaltung des Einzelnen, so können sie hier nicht in den Kreis der Betrachtung gezogen werden. Kann man ja selbst von den beiden Männern, welche in neuester Zeit den weitgreifendsten Einfluß ausübten, von Herbart und Pestalozzi (s. d. Artt.), sagen, daß ihr Bestreben auf die Auffindung der besten, um nicht zu sagen der unfehlbaren Erfolg versprechenden Methode gerichtet ist, während sie schließlich sich mit kleinen Verbesserungen zufrieden geben.

Als solche Schriften, welche in der Gegenwart für Theologen entweder historisches Interesse haben können oder als praktisch brauchbar zu empfehlen

sind, werden hier nur aus der deutschen Literatur die wichtigsten genannt.

a. Von katholischen Verfassern:

Franz Friedr. Wilhelm Maria v. Fürstenberg (1729—1810, Reformator des gesammten Schulwesens des Fürstbisth. Münster), Amtl. Schriften, Berichte, Verordnungen u. s. w. seit 1776, darunter eine theoretische Abhandlung über den Volksunterricht, herausgegeben von J. Esch, Freiburg 1891 (Bibliothek der kath. Pädag. IV, 263 ff.); Aegid. Jais (gest. 1822), Das Wichtigste für Eltern, Erzieher u. Aufseher der Jugend, Salzb. 1784 u. ö.; Ders., Walter und Gertrand, ebd. 1809; Bernh. Overberg, Anweisungen zu einem zweckmäßigen Schulunterricht für die Schullehrer im Hochstift Münster, Münster 1793; Mich. Vierthaler, Elemente der Pädagogik u. Methodik, Salzb. 1791 (neu herausg. von Glöckl in der Bibliotb. d. kath. Pädagogik VI [1893], 25 ff.); Ders., Geist der Sokratik, ebd. 1793; Joh. Mich. Sailer (gest. 1832), Hundert Nummern für Erzieher in Familien, München 1798; Ders., Ueber Erziehung f. Erzieher, ebd. 1807, 5. Aufl. 1830; Vincenz E. Milde (Fürstbischof von Wien, gest. 1853), Lehrbuch der allg. Erziehungskunde, Wien 1811 bis 1813, 2 Bde.; Demeter, Vollständ. Handbuch zur Bildung angehender Schullehrer, Mainz 1821; Ders., Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, 5. Aufl., ebd. 1830; Joh. Bapt. Hergenröther (gest. 1835), Erziehungslehre im Geiste des Christenth., 2. Aufl. Sulzbach 1830; G. M. Dursch, Die Religionswissenschaft, Ehingen 1830 bis 1832, 3 Bde.; Ders., Das Verhältniß der Schule zur Kirche u. Staat, Ulm 1833; Ders., Pädagogik, oder Wissenschaft d. christl. Erziehung, Tübingen 1851; Ambros Stapf, Erziehungslehre, Innsbruck 1832; Jos. Baader, Erziehungs- und Unterrichtsmethode, Augsb. 1837, 2 Thle.; [Anonymus,] Die Erziehung im Geiste des Christenth., Regensburg 1839; Matth. Zeheter, Erziehungs- u. Unterrichtslehre nach kath. Grundsätzen, Ingolstadt 1846; L. Kellner, Volksschulkunde, Essen 1855; Al. Karl Ohler, Lehrbuch der Erziehung u. des Unterrichts, Mainz 1861, 10. Aufl. 1884; A. Stöckl, Lehrb. der Pädagogik, Mainz 1873, 2. Aufl. 1880; Alban Stolz, Erziehungskunst, Freiburg 1873, 5. Aufl. 1891; Ders., Die vornehmste Kunst (Kalender für Zeit und Ewigkeit), ebd. 1881; Alleker, Die Volksschule, 3. Aufl. Freiburg 1881; Kehrein, Handb. der Erziehung und des Unterrichts, Paderborn 1876, 7. Aufl. 1890 von Keller u. Brandenburger; Otto Willmann, Didaktik als Bildungslehre, Braunschweig 1882 u. 1889, 2 Thle., höchst wissenschaftlich; C. Krieg, Lehrb. der Pädag., Paderborn 1893; Rolfus und Pfister, Real-Encyclopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens nach kath. Principien, Mainz 1863 ff., 2. Aufl. 1872 ff., 4 Bde. [illegible] [Ges]chichte der Pädagogik behandeln: L. Kellner, [illegible] u. Bilder aus der Erziehungsgeschichte I, [illegible] 62; Ders., Kurze Gesch. der Erziehung und des Unterrichts, Freib. 1877, 10. Aufl. 18[illegible]; A. Stöckl, Lehrbuch der Gesch. der Pädag., Ma[inz] 1876. Specialien behandeln die Monographien von Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885; Denifle, Geschichte der Universitäten im Mittelalter I, Berlin 1885; O. Denk, Gesch. des gallo-fränkischen Unterrichts- u. Bildungswesens, Mainz 1892. Für praktische Pädagogik beachtenswerth ist Sachse, Geschichte u. Theorie der Erziehungsstrafen, 2. Aufl. Paderb. 1894. — Alte und seltene Schriften über Pädagogik sind leicht zugänglich gemacht durch die verdienstvollen Neuausgaben derselben in der „Bibliothek der kath. Pädag." von Fr. X. Kunz (Freiburg, Herder) und der von Gansen, Keller und Sch[illegible] veranstalteten „Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit" (Paderborn, Schöningh), welche auch zur Orientirung namentlich auf dem Gebiete katholisch-pädagogischer Literatur wesentlich beitragen. Der wissenschaftlichen Forschung unentbehrlich sind die Monumenta Germ. paedag. (Berlin, seit 1886.)

b. Von protestantischen Verfassern:

Im. Kant über Pädagogik, herausg. von Rink, Königsberg 1803; Pestalozzi's sämmtliche Werke, Stuttg. 1819—1826, 15 Bde.; dieselben herausg. von Seyffarth, Brandenburg 1869 ff., 9 Bde. Denzel, Einleitung in die Erziehungs- und Unterrichtslehre, Stuttg. 1820, 3. Aufl. 1825, 3 Thle.; Herbart, Umrisse pädag. Vorlesungen, Göttingen 1835; Herbarts pädagog. Schriften, separat von O. Willmann, Leipzig 1873, 2 Bde.; Strümpell, Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte und Herbart, Braunschweig 1843; Ders., Erziehungsfragen, Leipzig 1869; Ders., Psycholog. Pädag., Leipzig 1880; Chr. Palmer, Evang. Pädagogik, Stuttgart 1852, 4. Aufl. 1869 (engherzig confessionell); Ziller, Die Regierung d. Kinder, Leipz. 1857; Ders., Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht, Leipz. 1865, 2. Aufl. 188[illegible]; K. V. Stoy (Professor in Jena), Encyklop[ädie] der Pädag., Leipz. 1861, 2. Aufl. 1878; Fr. Fröbel, Gesammelte pädag. Schriften, herausg. von Lange, Berlin 1862 ff., 2 Bde.; H. Kern, Grundriß der Pädag., Berl. 1873, 4. Aufl. 1887; Th. Waitz, Allgemeine Pädag., 2. Aufl. Braunschw. 18[illegible]; Vogel, Systematische Encyklopädie der Pädagogik, Gotha (Eisenach) 1881; Schiller, Handbuch der praktischen Pädagogik, Leipzig 1886; Schumann, Lehrbuch der Pädag., 8. Aufl. Hannover 18[illegible] bis 1889, 2 Thle., und nicht zu vergessen die „Blüte aller päd. Schriften": Rembrandt als Erzieher (anonymer Verf. Theod. Fritsch, Redacteur der Deutsch-socialen Blätter), Leipz. 1890 (erlebte in 4 Jahren 47 Aufl.); Schmid, Encyklop. des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Gotha 1859—1878, 11 Bde.; 2. Auflage seit 1876 ff.; Sander, Lexikon der Pädag., 2 [illegible] Breslau 1889. Die geschichtliche Entwicklung behandeln: K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen class. Studien bis auf [illegible]

Zeit, Gütersloh 1846 ff., 5. Aufl. 1878 ff., 4 Bde.; K. Schmidt, Geschichte der Pädag., Köthen 1860, 4. Aufl. 1874 ff., 4 Bde.; Jürgen Bona Meyer, Friedrichs d. Gr. pädagog. Schriften, Langensalza 1885; Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts in Deutschland, Leipz. 1885; Schiller, Lehrbuch der Gesch. der Päd., Leipz. 1887. [H. Kellner.]

Päpstliche Consistorien, s. Consistorien.

Päpstliche Gnadenbriefe, s. Gnadenbriefe u. Oracula vivae vocis.

Päpstliche Kanzlei, s. Curie III, 1255 ff.; Kanzleiregeln; Kanzleitaxen.

Päpstliche Lehen, s. Kirchenlehen VII, 599 f.

Päpstliche Rescripte, s. Rescripte.

Päpstliche Rundschreiben, s. Literae encyclicae.

Päpstliche Visitation, s. Visitation.

Pagi hießen zwei angesehene Kirchenhistoriker, Verfasser und Herausgeber eines Werkes, welches sich an die Annalen des Cäsar Baronius anschließt, bezw. dieselben kritisirt und berichtigt. 1. Anton Pagi O. S. Fr. war zu Rogne in der Provence im J. 1624 geboren. Nach Vollendung seiner philosophischen und theologischen Studien versah er einige Zeit rühmlich das Predigtamt. Die Ordensproseß legte er 1641 zu Arles ab und erwarb sich durch seine Talente und Tugenden sehr bald ein solches Vertrauen im Orden, daß man ihm die vornehmsten Aemter übertrug und ihn viermal zum Provinzial bestellte. Seine äußeren Geschäfte hielten ihn jedoch nicht ab, seinen Lieblingsstudien, der Kirchengeschichte und Chronologie, mit allem Eifer sich hinzugeben. Damals war gerade für solche Studien eine besondere Veranlassung durch das Erscheinen der Magdeburger Centurien (s. d. Art.) gegeben. Baronius (s. d. Art.) unterzog sich bekanntlich der Aufgabe, die in den Centurien mißhandelte geschichtliche Wahrheit wieder in ihr Recht einzusetzen. Allein seine Arbeit ließ in manchen Punkten zu wünschen übrig. Deßhalb unternahm es Anton Pagi, die Leistungen des Baronius kritisch zu ergänzen. Er soll an diesem Werke 30 Jahre gearbeitet haben und benutzte dabei die Vorarbeiten des Petavius. In seinen Berichtigungen folgt er dem Baronius Jahr für Jahr bis zum Jahre 1198, mit welchem Baronius abschließt. Von dieser Critica historico-theologica in universos annales ecclesiasticos em. et rev. Caesaris Card. Baronii erschien der erste Band zu Paris 1689, die drei anderen Bände, besorgt durch Franz Pagi (s. u. 2), zu Antwerpen (eigentlich Genf) 1705 und in neuer Ausgabe ebendaselbst 1727, sowie zusammen mit den Annalen des Baronius (s. o. I, 2041). Pagi starb zu Aix am 5. Juni 1699 (1695?). Er wird als ein bei seinem tiefen Wissen sanfter und gemäßigter Mann charakterisirt, so daß seiner Kritik alle verletzende Schärfe fehlt; freilich kann auch sein Werk nicht von allen Irrthümern freigesprochen werden (vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., Oeniponte 1893, 500). Außer der Critica verfaßte Pagi noch die Dissertatio hypatica seu de consulibus caesareis, Lugduni 1682; eine Abhandlung De die et anno mortis S. Martini, ep. Turonensis; gab noch ungedruckte Predigten des hl. Antonius (lateinisch) heraus (zu Avignon 1685) und schrieb einige kürzere Aufsätze zur Vertheidigung seiner Dissertatio hypatica (s. Nouv. biogr. gén. XXXIX, 47 s.; dort und bei Hurter l. c. zugleich weitere Quellenangaben über Pagi). — 2. Franz Pagi O. S. Fr., der Neffe des Vorgenannten und Herausgeber bezw. Verbesserer von dessen Critica, war geboren 1654 zu Lambesc in der Provence. Er betrieb seine Studien bei den Oratorianern zu Toulon und war schon mit 21 Jahren Professor der Philosophie. Nachdem er im Franciscanerorden mehrere Ehrenämter bekleidet hatte, starb er zu Gent im J. 1721. Ein selbständiges Werk verfaßte er unter dem Titel Breviarium historico-chronologico-criticum illustriora pontificum rom. gesta ... complectens, Antverpiae 1717 ad 1727, 4 tom. Dasselbe geht bis zum Jahre 1447, wurde aber von einem Neffen des Franz Pagi, dem jüngern Anton Pagi O. S. Fr., durch zwei weitere Bände (ibid. 1748—1753) fortgesetzt. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. l. c. 1147 sq.) [Düx.]

Pagnino, Santes (Sanctes oder Xantes Pagninus), O. Pr., seiner Zeit einer der gelehrtesten Kenner der hebräischen Sprache und der rabbinischen Literatur, wurde geboren um 1470 zu Lucca. Mit 16 Jahren trat er in den Orden der Dominicaner im Kloster Fiesoli, wo unter Anderen Savonarola (s. d. Art.) sein Lehrer war. Durch Fleiß und hervorragende Gelehrsamkeit zog er schon hier die Aufmerksamkeit des Cardinals Joh. de' Medici auf sich; nachdem dieser als Leo X. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, berief er Pagnino nach Rom an die von ihm neu errichtete Schule für orientalische Sprachen. Nach Leo's Tod (1521) verließ Pagnino Rom und begleitete den Cardinallegaten nach Avignon; er blieb aber nur drei Jahre dort und ließ sich hierauf ständig in Lyon nieder. Um diese Stadt machte er sich in mehrfacher Weise verdient, z. B. durch Gründung eines Hospitals für Pestkranke; namentlich aber hat sein kirchlicher Eifer und seine glänzende Beredsamkeit auch das Eindringen der Reformation in Lyon verhütet. Die Stadt zeigte sich dankbar durch Verleihung des (damals mit vielen Privilegien verbundenen) Bürgerrechtes; Pagnino starb den 24. August 1541 (nach Anderen am 11. August 1536) und wurde in der Kirche seines Ordens in Lyon begraben. — Als Schriftsteller hat er sich eine bleibende Stelle in der Geschichte der hebräischen Sprachkunde sowie der Bibelübersetzung und Exegese errungen. Die dahin gehörenden Werke sind: 1. Veteris et Novi Instrumenti nova translatio, von der im Art. Bibelübersetzungen II, 738 des Nähern Rede war. Das Hauptstreben Pagnino's war, den Originaltext in jeder Beziehung möglichst treu wiederzugeben. Im Ganzen hat er dieses

Ziel auch erreicht, und seine Arbeit wird deßhalb stets ihr Verdienst behaupten, wie ihr denn auch gründliche und strenge Kenner, z. B. Buxtorf, ihren ganzen Beifall zollen; die rabbinische Schultradition, mit der er vertraut war, hatte Pagnino bei der Uebertragung fleißig berücksichtigt, in der Art, ut ejus editionem peritissimi Hebraeorum Rabbini omnibus, quae nunc extant, translationibus praeferant, multis eam laudibus attollentes, wie sein Ordensbruder Sixtus von Siena berichtet (Bibl. sancta l. 4 [ed. Col. Agripp. 1626, 375]). Es sind aber bei allen Vorzügen auch die Mängel nicht zu verkennen: sein Bestreben, treu zu übersetzen, verleitete ihn vielfach zu ängstlicher, ja sklavischer Genauigkeit, und er wird manchmal geradezu dunkel und unverständlich, abgesehen von den vielen unlateinischen Ausdrücken. Die biblischen Namen gibt er nach hebräischer Aussprache, z. B. Chavvah (Eva), Jahacob, Jehudah etc., im N. T. z. B. Jesuah, qui dicitur Massiach; Zechariah. Es fehlte daher jederzeit nicht an strengen Kritikern dieser Uebersetzung; beachtenswerth ist namentlich das freilich oft zu harte Urtheil Richard Simons: (Pagnino) a trop négligé les anciens Interprètes de l'Écriture, pour s'attacher aux sentiments des rabbins.... Bien loin d'exprimer son Original dans la même pureté qu'il est écrit, il le défigure et le dépouille de tous ses ornemens (Hist. critique du Vieux Test., nouv. éd., Rotterd. 1685, 314 s.). Schon unter den Zeitgenossen fand die Arbeit Gegner, welche sogar die Veröffentlichung derselben zu verhindern suchten; allein Papst Leo X. ertheilte die Zustimmung und ordnete auf eigene Kosten den Druck des Werkes an. Leider starb der hohe Gönner während dessen, und die Ausführung wurde erst später möglich, indem zwei Verwandte des Verfassers die Mittel hergaben; über die Ausgaben und spätere Nachdrucke s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 738. — 2. Das zweite bedeutende Werk Pagnino's ist der Thesaurus linguae sanctae, s. Lexicon Hebraicum (in quo Judaeos, speciatimque Kimchium in libro radicum secutus est etc.), Lugdun. 1529, ein wahrer Schatz für seine Zeit, ausgerüstet mit dem Besten der rabbinischen Sprachforschung; die verschiedenen Bedeutungen und Formen der hebräischen Wörter sind auf's Genaueste untersucht, die biblischen Stellen sorgfältig nach Kapiteln und Versen citirt u. s. w. Dieses Werk wurde sehr häufig und in verschiedener Gestalt wieder edirt, so von R. Stephanus: Thesaurus etc. contractior et emendatior, pars I, Paris. 1548. Aus dem Nachlaß des S. Pagnino wurde ein zweiter Theil, quae exhibet phrases hebr. V. Test. ex commentariis Hebraeorum aliisque doctiss. virorum scriptis, ibid. 1558, angefügt; Joh. Mercerus, A. Cavallerius und Bonav. Corn. Bertram besorgten gleichfalls verbesserte Ausgaben, Lyon 1577 und Genf 1614; auch eine Epitome thesauri Pagnini erschien in Antwerpen 1572 und öfter. — 3. Isagoges seu introductionis ad sacras literas liber unicus zuerst Lyon 1528; eine hermeneutische Schrift, worin namentlich das Tropische des biblischen Stiles ausführlich erörtert und durch Beispiele erläutert ist. Hierher gehört auch Isagoge ad mysticos sacr. script. sensus in 18 Büchern (Köln 1543). Als zu weitgehend muß aber der Satz Pagnino's abgewiesen werden, daß alles in der Bibel, was sich nicht auf Glaubens- und Sittenlehre beziehe, uneigentlich aufzufassen sei, und daß nur der mystische Sinn Frucht und Kern der heiligen Schrift, alles Historische aber nur Spreu, Blatt oder Rinde vorstelle. — 4. Hebraicarum institutionum LL. 4 ex R. David Kimchi prioris parte fere transscripti, Lugd. 1526; ein Auszug davon Paris 1546. — 5. Grammatica Rabb. David (Kimchi), quae Michlol nuncupatur, in latinum translata eloquium. — 6. Catena argentea in Pentateuchum, 6 voll., Lugd. 1536; ebenso Catena argent. in Psalterium. — 7. Isagoge graeca, Avign. 1525. — Außer diesen Hauptwerken hinterließ Pagnino noch zahlreiche andere von geringerer Bedeutung. (Vgl. Quetif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, 114 sqq. et 995; Touron, Hist. des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique IV, Par. 1745; Tiraboschi, Storia della letter. ital. VII, 3, 2, 6 (ed. Venez. XXI, 1451; Péricaud, Notice sur St. Pagnino, Lyon 1850; Kaulen, Einleitung, 3. Aufl., Freib. 1890, 9.) [König.]

Pajon, Claudius, der Urheber einer nach ihm benannten heterodoxen Lehrrichtung im Calvinismus (Pajonismus), war 1626 zu Romorantin in Nieder-Blésois geboren. Er wurde erst Prediger zu Machenoir (1650), dann (1666) Professor der Theologie zu Saumur; doch vertauschte er letztere Stelle später mit dem Amte eines Predigers zu Orleans und starb 1685. — Die Lehren Pajons hängen zusammen mit der theologischen Richtung, welche an der Schule zu Saumur seit Johannes Cameron (gest. 1625) vorherrschend war. Cameron hatte insbesondere den Satz aufgestellt, daß der Wille stets dem Verstande folge; demgemäß galt ihm eine Verdunkelung oder Erleuchtung des Verstandes als Anfang der Sünde bezw. der Bekehrung. Die bekehrende Gnade wirkt also nach ihm durch die Intelligenz auf den Willen; sie ist keine blind wirkende Kraft, wirkt überdies nicht nach Art des Naturnothwendigen, sondern des Moralischnothwendigen. Diesen Gegensatz in der Lehre Camerons gegenüber dem starren Calvinismus, wie ihn die Dordrechter Synode (s. d. Art.) fixirt hatte, bildete Camerons Schüler Amyrault (s. d. Art.) weiter aus, und durch ihn wurde Pajon, Amyraults Schüler und Nachfolger, in seine Lehrrichtung geführt. Der Pajonismus streift, wenn auch nicht nach der Absicht seines Urhebers, an Pelagianismus. Ein eigentliches, d. h. übernatürliches Einwirken des heiligen Geistes auf die Seele findet nach Pajon nicht statt; nur die [illegible] objective Gnade, die hauptsächlich in dem [illegible]

des Wortes Gottes liegt, wirkt auf die Seele, jedoch mit verschiedenem Erfolge, je nach den begleitenden äußeren Umständen. Sind nun letztere so von Gott gewählt, daß durch die Anhörung des Wortes Gottes eine Erleuchtung des Verstandes eintritt, so folgt der Wille dieser Erleuchtung nothwendig und die Bekehrung tritt als eine vom erleuchteten Menschen nothwendig gewollte ein. — Mehr als Pajon haben seine Schüler diese Lehren ausgebildet und vertheidigt, aber auch Pajon selbst war schon frühzeitig pelagianisirender Ansichten beschuldigt worden. Wenn auch eine Aufsehen erregende Predigt, welche er 1665 vor der Provinzialsynode zu Anjou gehalten hatte, ihm nicht dauernd schadete, so war sie doch der Anfang zu einer Reihe von Angriffen auf ihn und zu Maßregeln gegen angehende Prediger, welche im Verdacht pajonisirender Ansichten standen. Provinzialsynoden befaßten sich häufiger mit der Angelegenheit, und eine Synode zu Rotterdam (1686) verwarf den Pajonismus geradezu als Pelagianismus. Als Hauptgegner Pajons ist Jurieu (s. d. Art.) anzusehen, als scharfsinnigster Vertheidiger der später zur katholischen Kirche übergetretene Isaak Papin (s. d. Art.). Jurieu schrieb seinen Traité de la nature et de la grâce ou du concours général de la providence et du concours particulier de la grâce efficace contre les nouvelles hypothèses de Msr. Pajon et de ses disciples, Utrecht 1687, worauf Papin (anonym) antwortete in den Essais de théologie sur la providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer Msr. Jurieu de toutes difficultés, Roterdame 1687. Pajon selbst hatte seine Ansichten nur mündlich verbreitet; zwei gedruckte Schriften von ihm beziehen sich auf andere Gegenstände (Examen du livre, qui porte pour titre Préjuges légitimes contre les Calvinistes [von Nicole], Orléans 1673, und Remarques sur l'avertissement pastoral [des kath. Clerus vom J. 1682], Amsterdam 1685). Mehrere Söhne Pajons traten später zur katholischen Kirche zurück. (Vgl. [Iselins] Hist. Lexicon s. v.; Real-Encykl. für protest. Theol. XI, 2. Aufl., 161 ff., wo auch weitere Literatur gegeben ist.) [A. Esser.]

Palacios, 1. Michael de, angesehener und vielseitiger Theologe aus Granada, lehrte zu Salamanca, war später canonicus magistralis zu Leon, dann zu Ciudad Real, wo er in der Collegiatkirche die heilige Schrift erklärte. Er starb zu Ciudad. Sein dogmatisches Hauptwerk sind die Disputationes theologicae in 4 libros sentent., Salmantic. 1574—1577, 3 voll. Aehnlich wie Aversa (s. d. Art.) hält er nach dem hl. Anselm dafür, daß Gottes Dasein aus sich erkennbar sei, nicht nur an und für sich, sondern auch für die Menschen (rectius senserunt, qui, Deum esse, non solum per se dixerunt notum, quin et quoad nos; q. 5 praecurs. in 1 libr. sent.). Auf das Gebiet der Moral erstreckte sich seine Praxis theologica de contractibus et restitutionibus, Salmant. 1585; von exegetischen Werken verfaßte er: Erklärungen zu Isaias, zum Hebräerbrief, zum Evangelium und zu den Briefen des hl. Johannes und, wie sein Bruder (s. u. 2), einen Commentar zu den kleinen Propheten.

2. Paul de (de Salazar), der Bruder des Vorgenannten, war geboren zu Granada und wurde Lehrer der heiligen Schrift zu Coimbra. Er brachte den größten Theil seines Lebens in Portugal zu, stand im Rufe großer Tugend und Gelehrsamkeit und veröffentlichte mehrere geschätzte Schriftcommentare, so über Matthäus (Coimbra 1564); zu den zwölf kleinen Propheten (1581); zum Ecclesiasticus (1584), die alle mehrere Auflagen erlebten. Sein Tod erfolgte im J. 1582. (Vgl. Nic. Antonius, Bibl. Hisp. nova II, ed. Matriti 1788, 143; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., Oenip. 1892, 44 sq. et 85). [O. Pfülf S. J.]

Paladino, s. Jacob von Teramo.

Paläologus, Jacob, Anhänger der protestantischen Neuerungen, stammte aus der bekannten griechischen Herrscherfamilie der Paläologen. Er war um 1520 auf der Insel Chios geboren, wanderte aber gleich vielen seiner Zeitgenossen nach Italien aus und machte dort seine Studien. Bald jedoch bekannte er sich öffentlich zu lutherischen Lehren und ging, um der Verantwortung vor der Inquisition auszuweichen, nach Deutschland. Er schlug sich später zu den Unitariern und wurde endlich 1569 Rector zu Klausenburg in Siebenbürgen. Allein sein unruhiger Kopf brachte ihn mit Faustus Socin in Gegensatz, denn Jacob Paläologus vertrat ihm gegenüber mit anderen Unitariern die Lehre, daß Christo eine göttliche Verehrung auch nicht einmal in dem Sinne zukomme, wie die meisten Socinianer sie ihm erweisen wollten. Socin sprach allen Anhängern solcher Lehren geradezu das Recht ab, sich Christen zu nennen, gegen Paläologus insbesondere schrieb er einen weitläufigen Tractat (abgedruckt in der Bibl. fratrum Polon. I, 2, Irenopoli 1656 [Fausti Socin. Sen. Opp. omnia II], 1 sqq.). Bei einem Aufenthalt in Mähren wurde Paläologus von seinem Schicksale ereilt. Der Kaiser Maximilian II. ließ ihn als einen von der römischen Inquisition Verfolgten ergreifen und nach Rom bringen, wo das Urtheil wahrscheinlich an ihm am 22. März 1585 vollzogen wurde. Jedoch stimmen die Nachrichten nicht völlig überein, indem auch berichtet wird, Paläologus habe zuerst im Angesicht des Scheiterhaufens Widerruf geleistet, sei dann begnadigt und erst bei einem spätern Rückfall in die Ketzerei verbrannt worden. Eine zweite Version läßt ihn überhaupt nicht hingerichtet werden; er habe vielmehr nach seinem Widerruf im Gefängniß mehrere fromme und gelehrte Werke verfaßt. Ob endlich Paläologus in den Dominicanerorden eingetreten oder demselben schon vor seinem Abfall angehört hatte, muß ebenfalls dahingestellt bleiben. Von seinen Schriften wird am häufigsten genannt De magistratu politico, Losci 1573. (Vgl. Moréri, Dict. s. v.

Jacques Paléologue; Quétif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, 340 sq.; Ersch u. Gruber, Allgemeine Encykl., Section III, s. v.; Nouv. Biogr. gén. XXXIX, 75; Hanka, J. Palaeologus i památnik Matousi Kolinu z Choterina, Praze 1845.) [A. Esser.]

Palästina heißt mit seinem spätern, allgemein üblichen Namen das den Israeliten von Gott verheißene und übergebene Land. Es wurde nämlich der Name des südwestlich von dem israelitischen Gebiete an der Meeresküste gelegenen Landes der Philister, Peleschet (פְּלֶשֶׁת) (assyr. Palaschtu, ägypt. Puluschta), von den Griechen und Römern auch auf das von den Israeliten besetzte bergige Binnenland bis zum Jordan unter dem Namen Palästina (ἡ Παλαιστίνη Συρία), und am Ende des 3. Jahrhunderts auf das transjordanische Gebiet übertragen. Seitdem ist diese Bezeichnung bei den Christen sowie bei den späteren Juden (פלסתינה) und den Arabern gebräuchlich geworden. Der älteste semitische Name des cisjordanischen Gebietes von Palästina, der sich bei hebräischen Autoren findet (Gen. 13, 12. Ex. 16, 35. Num. 33, 51), ist „Canaan" (s. d. Art.), während das transjordanische Gebiet als „Land Galaad" (s. d. Art.) bezeichnet wurde (Num. 32, 26). Nach der Einwanderung der Familie Abrahams findet sich der nur von Ausländern gebrauchte Name „Land der Hebräer" (Gen. 40, 15); von den Israeliten selbst wurde es „Land Israels" genannt (Richt. 19, 29. 1 Sam. 13, 19. Matth. 2, 20); feierliche theokratische Bezeichnungen waren: „Land Jehova's (vgl. Lev. 25, 23. Is. 8, 8. Jer. 2, 7); „Land des Herrn" (Os. 9, 3); „Heiliges Land" (Zach. 2, 12. 2 Mach. 1, 7) und „das gelobte, d. h. verheißene Land" (γῆ τῆς ἐπαγγελίας, Hebr. 11, 9). Auf den assyrischen Inschriften wird Canaan einschließlich des Landes der Philister mit Mar-tu (Westland) und Mat-acharri (Hinterland) bezeichnet.

I. Natürliche Verhältnisse Palästina's. — 1. Geographische Lage; Grenzen; Größe. Palästina in dem Umfang der heutigen Bezeichnung des Landes liegt zwischen 30° 50′ und 33° 10′ nördl. Br. und zwischen 34° 30′ und 36° 32′ östl. L. von Greenwich. Seine Ausdehnung von Süden nach Norden beträgt ca. 31 geographische Meilen, von Westen nach Osten ca. 20 geographische Meilen; der Flächengehalt des westjordanischen Gebietes ca. 350 Quadratmeilen (19 270 qkm), des ostjordanischen Gebietes ca. 180 Quadratmeilen (9900 qkm), der ganze Flächenraum ca. 530 Quadratmeilen (29 000 qkm), etwa gleich der Größe des Königreichs Belgien. Von diesem Umfang ist zu unterscheiden der Umfang des Staatsgebietes, wie es in den einzelnen Perioden der Geschichte des israelitischen Volkes, sei es infolge von Eroberung oder mit Rücksicht auf die politische Machtstellung gegenüber den Nach-[illegible]rn, sich gebildet hatte. Nach den Bestim-[illegible] welche der Gesetzgeber (Num. 34, 2—12; vgl. 32, 33—42. Jos. 13, 15—31) ins Auge gefaßt, waren die Grenzen des Landes: im Westen das mittelländische Meer mit seinem nur wenige Stunden breiten Küstenstrich (חֶבֶל הַיָּם Soph. 2, 6 [illegible] bei Is. 20, 6; 23, 2. 6. Ez. 27, 7); [illegible] Nordgrenze ging vom Mittelmeer nördlich [illegible] Sidon über Emath bis Hazar Enan; die östliche Grenze zog sich von Hazar Enan (villa Enan) an den See Genesareth, sodann längs des Jordan bis an die Südspitze des Salzmeeres, von da [illegible] westlicher Richtung bis zur Mündung des Baches Aegyptens (jetzt Wadi el-Arisch); das ostjordanische Gebiet erstreckte sich nördlich bis an den Hermon, östlich bis zum Orte Selcha (Deut. 3, 1[illegible] von da, unter Ausschluß von Rabbath-Ammon südlich bis an den Fluß Arnon (Deut. 3, [illegible] Andere Grenzbestimmungen sind: „von dem Berg Halak (הַר הֶחָלָק, LXX: ὄρος Χελχά T., [illegible] s. v. a. Kahler Berg), der sich erhebt bei Se[illegible] bis Baal Gad im Thale Libanon unter dem Berg Hermon" (Jos. 11, 17; 12, 7); „von Dan bis Bersabee" (Richt. 20, 1. 1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10; 17, 11); ferner „von Emath bis zum Bach Aegyptens" (3 Kön. 8, 65). Andere Grenzbestimmungen (Gen. 15, 18): „vom Strom Aegyptens bis an den großen Fluß [Euphrat]"; ferner „Ich werde deine Grenze setzen vom rothen Meer bis zum Meer der Philister und von der Wüste bis zum Strom Euphrat" (Ex. 23, 31), sind prophetisch zu fassen und haben sich nur unter David und Salomon als Bezeichnung für die Grenzen der politischen Machtstellung und der Oberhoheit derselben über die benachbarten Fürsten verwirklicht (2 Sam. 8, 6. 2 Par. 8, 3. 4. 17). Bei Palästina, welches den südlichsten Theil des [illegible]schen Landes ausmacht, springt die allseitig [illegible] geschlossene Lage in's Auge. Im Norden [illegible] mittlern Syrien durch den Libanon und Hermon im Osten und Süden durch die syrische [illegible] peträisch-arabische Wüste, im Westen durch das Meer mit seiner ablenkenden Küstenströmung [illegible] dem unmittelbaren Contact mit Nachbarvölkern getrennt, bewahrt es doch andererseits eine [illegible] Lage an der einzigen Stelle der Erde, an welcher die Continente der Alten Welt sich am [illegible] berühren, inmitten der größten Culturvölker des Alterthums. Es erfüllte sich das Wort des Herrn: „Das ist Jerusalem, mitten unter die Heiden [illegible] ich es gesetzt und ringsumher Länder" (Ez. 5, [illegible] — 2. Bevölkerung. Sichere Zahlen über [illegible] Gesammtbevölkerung des israelitischen Volkes [illegible] Palästina in den verschiedenen Perioden [illegible] Geschichte lassen sich nicht angeben. Die Zählung des Volkes im Beginn und am Schluß der [illegible]wanderung, welche 600 000 waffenfähige Männer ergab, läßt auf eine Gesammtzahl von 2[illegible] Millionen schließen. Im Kampf gegen die Amalekiter brachte Saul ein Heer von 210 000 Mann Fußvolk auf, wovon 10 000 aus Juda (1 Sam. 15, 4). Die im Auftrage Davids [illegible] vorgenommene Zählung (2 Sam. 24, 9) [illegible]

800 000 Mann in Israel, bezw. 500 000 in Juda. Ungenau und verschrieben erscheint die Angabe 2 Par. 17, 14—18, wenn dem König Josaphat von Juda ein Heer von 1 160 000 Mann zugetheilt wird, während die Zahl der streitbaren Männer unter seinem Vorfahren Asa auf 580 000 (2 Par. 14, 8) geschätzt wurde. Unter Zugrundelegung der Schätzung unter König David dürfte die Bevölkerungszahl durchschnittlich auf ca. 4 Millionen veranschlagt werden. Eine auf Befehl des Kaisers Nero unter Cestius befohlene Volkszählung auf Grund der am Paschafest in Jerusalem genommenen Opfermahlzeiten ließ auf mehr als 2 700 000 Männer im Lande schließen (Jos. Bell. Jud. 6, 9, 3). Von dem zur Zeit des jüdischen Krieges dicht bevölkerten Galiläa rühmt Fl. Josephus (Vita 45; Bell. Jud. 3, 3, 2), ohne Zweifel übertrieben, daß es 204 Gemeinden, jede mit nicht weniger als 15 000 Seelen, gezählt habe; darnach würde sich für Galiläa eine Bevölkerungszahl von 3 060 000 ergeben. Die spätere dichte Bevölkerung des Landes wird indessen auch von Dio Cassius (Hist. 69, 14) bestätigt, nach welchem der Feldherr des Kaisers Hadrian, Julius Severus, 50 der hauptsächlichsten Burgen und 985 Flecken der Juden zerstörte. — 3. Geographischer Bau des Landes. Palästina erhält sein eigenthümliches Gepräge durch den Hauptfluß, den Jordan (s. d. Art.). Die Depression des Jordanthales mit den breiten, niedrigen Ufergeländen und den von ihm gespeisten Seen (See Merom, Genesareth und todtes Meer, s. d. Artt. Meer VIII, 1176 ff. und Genesareth) theilt das Landgebiet in zwei von Nord nach Süd gestreckte Hälften, in das westliche (cisjordanische) Berg- und Hügelland und das östliche (transjordanische) Hochland. Die niedere Küste der westlichen Hälfte bildet von Tyrus an bis nach Aegypten einen geradlinigen, fast buchtenlosen Saum von verschiedener Breite, zwischen Tyrus und Acco durch das Vorgebirge Ras en-Nakura (die sog. tyrische Leiter; Scala Tyriorum) und südlich von der Bucht von Acco durch den Ausläufer des Gebirges Carmel unterbrochen. Das Küstenland ist südlich vom Carmel eine 2, an anderen Stellen 5—8 Stunden breite Tiefebene mit ödem, sandigem Dünengürtel, hinter welchem sich nördlich von Joppe die Ebene Saron (s. d. Art.) und südlich von Joppe die philistäische Küstenebene Sephela (planities; Jos. 11, 16. Jer. 32, 44; 33, 13. 1 Mach. 12, 38) ausbreitet und buchtenartig in das im Osten sich anschließende Hügel- und Bergland einschneidet. Hinter dem tiefen Küstenland erhebt sich ein sehr unregelmäßig und mannigfaltig gestaltetes Hochland, das sich als eine Menge einzelner, von unzähligen Thälern getrennter Bergrücken und hervorragender Kuppen darstellt. Charakteristisch ist die Richtung der von der Wasserscheide des Landes ausgehenden Bergzüge und Thäler, welche im Allgemeinen eine ostwestliche bezw. westöstliche Richtung nehmen. — Im Anschluß an den Libanon und von demselben durch das Querthal des El-Litaflusses (sog. Leontes) geschieden, erhebt sich das Bergland von Galiläa, im Süden von einer tiefen Einsenkung, der Küstenebene von Acco und der großen bis zur Jordansaue reichenden Tiefebene von Esdrelon oder Jezrael (s. d. Art.) umsäumt, über welche der Berg Thabor wie eine Hochwarte emporragt. Südlich von der Ebene Jezrael beginnt das in der heiligen Schrift als Gebirge Ephraim (Jos. 17, 15; 19, 50; 20, 7. Richt. 7, 24; 17, 1. 3 Kön. 4, 8) und Gebirge Israel (Jos. 11, 16. 21) bezeichnete Bergland von Samaria, durch den langgestreckten Bergrücken des Carmel und den Gebirgsstock des Gelboe vom galiläischen Lande geschieden. Von Ginnäa (jetzt Dschenin), welches als die Eingangspforte von Galiläa nach Samaria bezeichnet werden kann, steigt das samaritische Bergland allmälig zu einer durchschnittlichen Höhe von 600 m an; dasselbe entbehrt der Plateaus; die gegen Ost und West sich absenkenden Thäler werden in der Mitte des Landes von Querthälern durchschnitten, durch welche seit ältester Zeit die Hauptstraße des Landes führt. Ebenen finden sich in Samaria nur wenige und von geringer Ausdehnung; die bedeutendsten sind: die Ebene bei Dothain (Jud. 4, 5; heutzutage Sahel Arrabeh), südwestlich von Ginnäa; die sumpfige Thalmulde (heutzutage Merdsch el-Gharrak), an welcher Bethulia lag; die bei Sichem am Fuße des Garizim gelegene Ebene (heutzutage el-Machna), an die sich gegen Nordosten die Ebene von Salem oder Salim (Gen. 33, 18) anschließt. Das gleichartig sich fortsetzende judäische Bergland, dessen Kern das Gebirge Juda (Jos. 11, 21. 2 Par. 27, 4) bildet, welches von Nord gegen Süd zu durchschnittlicher Höhe von 750—900 m ansteigt, trägt mehr den Charakter einer schmalen Hochfläche, die sich nördlich von Jerusalem erweiternd über Bethlehem bis Hebron erstreckt. Gegen Westen fällt das Gebirge mit den vom Rücken des Gebirges ausgehenden Hügelketten, welche von vielfach verzweigten tiefen Wadis durchzogen sind, gegen die Küstenebene ab, während sich der Abfall des Gebirges zum todten Meere in terrassenförmigen, von engen Schluchten durchbrochenen Stufen vollzieht und mit hohen steilen Abstürzen am Uferrand des todten Meeres endigt. Im Süden geht das judäische Gebirge in das Negeb (Südland; terra australis; Gen. 13, 1. 3; 20, 1; 24, 62. Jos. 15, 19) über, welches das Mittelglied zwischen Palästina und der großen Wüste Pharan in der sinaitischen Halbinsel bildet. — Das Ostjordanland, das sich vom Hermon bis zum Edomitergebirge erstreckt und aus dem Jordanthal wie eine einförmige, von Wadis durchbrochene, 600—900 m hohe Wand emporsteigt, trägt den Charakter einer gleichförmigen Hochebene, über welche nur wenige Hügelzüge und Berge merklich hervorragen. In der heiligen Schrift wird das Ostjordanland als „das Land Galaad“ im weitern Sinne bezeichnet (Deut.

34, 1. 4 Kön. 10, 33 u. a.). Wie die Hauptmasse des Libanon und Antilibanus besteht das palästinische Gebirge diesseits und jenseits des Jordans aus dem höhlenreichen Kalkstein der Kreideformation; nur im nördlichen Theil, am obern Jordanlauf, bei Safed, um den See von Tiberias, sodann insbesonders im Ostjordanland treten neben der Kreideformation vulkanische Eruptivmassen, Basalte und Laven auf, welche in dem von erloschenen Vulkanen und Lavaströmen durchsetzten Gebiet des Hauran und in der ganzen Umgebung des Gebirgsstockes Alsadamus (jetzt Dschebel ed-Drûz) fast ausschließlich herrschen. In der heiligen Schrift wird das israelitische Gebiet diesseits des Jordans im Allgemeinen (Jos. 12, 8; 10, 40) als Gebirge (הַר), Niederung (שְׁפֵלָה), Abhänge (אֲשֵׁדוֹת), Wüste oder Trift (מִדְבָּר) und Südland (נֶגֶב) bezeichnet. Im Besondern werden erwähnt: das Bergland von Galiläa unter der Bezeichnung Gebirge Nephthali (Jos. 20, 7); der am nördlichen Saum der Ebene Jezrael sich erhebende Thabor (Jos. 19, 22); das Gebirge Carmel (3 Kön. 18, 19), gerühmt wegen seiner Fruchtbarkeit (z. B. Js. 35, 2); das Gebirge Gelboe (s. d. Art.; 1 Sam. 28, 4); das Gebirge Ephraim, auch Gebirge Israel genannt (Jos. 11, 16. 21; 17, 15), welches den größern Theil des Gebirges von Samaria umfaßte; innerhalb des Landes Samaria die Berge Ebal (Richt. 9, 7) und Garizim (Jos. 8, 33); das Gebirge Juda (Jos. 11, 21), dessen südlichster Theil auch Gebirge der Amoriter (Deut. 1, 7. 19) genannt wird; der gegen das todte Meer zu gewendete Theil des kahlen felsigen Plateaus wird als Wüste Juda (vgl. Jos. 15, 61) bezeichnet, von welcher als einzelne Gebiete die Wüste Thecue (2 Par. 20, 20), die Wüste Engaddi (1 Sam. 24, 1), die Wüste Maon (1 Sam. 23, 24) und Wüste Ziph unterschieden werden. Besonders hervorragende Berge auf der judäischen Hochebene sind der Oelberg (Zach. 14, 4. Apg. 1, 12 u. a.); im Nordwesten von Jerusalem der Berg Neby Samwil, im Mittelalter Mons Gaudii genannt; im Südosten von Jerusalem bei Thecue der Berg Herodium mit dem von Herodes d. Gr. gebauten Castell (Jos. Antt. 15, 9, 4) und Begräbnißort des Herodes, im Mittelalter Frankenberg genannt (jetzt Dschebel Fureidis). In der Jordansaue besonders hervorragende Berge sind im mittlern Flußgebiet, nördlich von Jericho, der in die Ebene weit vorspringende Bergstock des Surtaba und der im Westen von Jericho sich erhebende Steilabsturz des sogen. Berges Quarantania. Von Gebirgen jenseits des Jordans werden in der heiligen Schrift erwähnt: im Norden der Hermon (s. d. Art. Libanon), an den sich bis zum Fluß Jarmuk oder Hieromax das Plateau von Basan (Jer. 22, 20; 50, 19. Nah. 1, 4) anschließt; südlich von Basan das Gebirge Galaad (Gen. 31, 21. 23), vom Hieromax bis zum [illegible] reichend und vom Jaboc in zwei Theile, [illegible] nördlichen und einen südlichen, geschieden.

Südlich vom Jaboc reicht der Bergstock des heutigen Dschebel Dschilad hervor, auf welchem wahrscheinlich der Ort Ramoth Galaad (Jos. 20, [illegible] jetzt es-Salt) gelegen war. Das östlich vom todten Meer gelegene Plateau wird in der heiligen Schrift (Deut. 34, 1. 8) als Arboth Moab ([illegible] מוֹאָב, campestria Moab), sowie Deut. 4, 43 [illegible] Mischor (אֶרֶץ הַמִּישׁוֹר, terra campestris, Ebene) und die zum todten Meere steil abfallenden Berge als Gebirge Abarim (Num. 27, 12) bezeichnet; der nördliche, Jericho gegenüber liegende Theil, mit den eine weite Aussicht über das gelobte Land gewährenden Gipfeln Berg Nebo (Deut. 34, 1) und Berg Phogor (Num. 23, 28) wird als Gebirge Phasga (Num. 23, 14. Deut. 3, 27. [illegible] 12, 3) erwähnt. Die Reihe hoher Kreidefelsen, welche südlich vom todten Meer den Aufstieg [illegible] das Hochland von Moab vermitteln, werden [illegible] 34, 4. Jos. 15, 3. Richt. 1, 36 Akrabim ([illegible] Ascensus Scorpionis) genannt. — 4. Gewässer. Die Flüsse und Bäche (Wadis), [illegible] entweder dem Flußgebiet des Meeres oder [illegible] des Jordans angehören, nehmen trotz ihres [illegible] fach gekrümmten Laufes, entsprechend der Richtung der Bergzüge des Landes, im Allgemeinen [illegible] östliche oder westliche Richtung. Außer dem Jordan werden in der heiligen Schrift erwähnt: [illegible] Bach Besor (1 Sam. 30, 9. 10. 21), der [illegible] Süden von Gaza in das Mittelmeer mündet, heutzutage Wadi Scheriah; der Sorec (Richt. 16, 4), wahrscheinlich identisch mit dem jetzigen [illegible] Sarar, dessen Mündung nördlich von [illegible] (Jamnia); der Bach Kana (vallis arundin[illegible] Grenzfluß zwischen den Stammgebieten Ephraim und Manasse (Jos. 16, 8; 17, 9), entspricht wahrscheinlich dem heutigen Wadi Schair, der [illegible] von Cäsarea mündet. Der Cison (vgl. Jos. 19, [illegible] hat seine Hauptquellen am Fuß des Thabor, durchfließt die große Ebene Jezrael (vgl. Richt. 4, 7. 13; 5, 21. Ps. 82, 10; jetzt Nahr Mukatta), bricht durch ein enges Querthal in die Ebene [illegible] Acco ein und mündet am Fuß des Gebirges Carmel. Sihor Libnath (שִׁיחוֹר לִבְנָת, Sihor et Libanath; Jos. 19, 26), an der Südgrenze [illegible] Stammes Aser; nach Einigen identisch mit dem Belus (sog. Glasfluß), wahrscheinlicher jetzt [illegible] Zerka (Melas der Alten), welcher südlich [illegible] in das Mittelmeer mündet. Von den in den Jordan mündenden Zuflüssen wird namentlich erwähnt der Bach Cedron (2 Sam. 15, 23. 1 [illegible] 12, 37. Joh. 18, 1 u. a.). Im Ostjordan[illegible] werden erwähnt Bach und Thal des Zared [illegible] Land der Moabiter (Num. 21, 12. Deut. 2, 13), heutzutage Wadi el-Kerak; der Fluß Arnon ([illegible] 21, 13), jetzt Wadi el-Modscheb; die [illegible] Nemrim, מֵי נִמְרִים (Js. 15, 6. Jer. 48, 34. [illegible] ὕδωρ Νεβρείν LXX, T.), jetzt Wadi [illegible] und Wadi Schaib, der sich Jericho gegenüber [illegible] den Jordan ergießt; der Fluß Jaboc (Gen. 32 [illegible] wahrscheinlich identisch mit dem Fluß Gad [illegible] הַגָּד (2 Sam. 24, 5), jetzt Wadi Zerka [illegible]

wasserreichste östliche Nebenfluß des Jordan, der Jarmuk oder Hieromax (Plin. H. N. 5, 18 [16]), jetzt Nahr Yarmuk und Scheriat el-Mandhur genannt, welcher ca. 2 Stunden unterhalb des Sees Genesareth mündet, wird in der heiligen Schrift nicht erwähnt. Die Zahl der perennirenden Quellen und Brunnen ist infolge der zerklüfteten Kalksteinschichten des Bodens eine verhältnißmäßig beschränkte; in größerer Zahl finden sich Quellen und Brunnen in dem galiläischen Bergland, spärlicher in Samaria und Judäa; reich an Quellen ist die Umgebung von Sichem, namentlich werden in der heiligen Schrift erwähnt die Teiche in Hebron (2 Sam. 4, 12), bei Hesebon (Hohel. 7, 4), bei Samaria (3 Kön. 22, 38), bei Gabaon (2 Sam. 2, 13); ferner die Quellen und Teiche in dem Bereich der Stadt Jerusalem. Zahlreich und hochgeschätzt waren im Alterthum die meist durch Hirten ausgegrabenen Cisternen zur Tränkung der Herden (Gen. 21, 25; 26, 15. Joh. 4, 6). — 5. **Klima.** Entsprechend seiner Lage im nördlichen subtropischen Gebiet können in Palästina (wie in Griechenland, Sicilien und Algerien) nur zwei Hauptzeiten des Jahres, die kalte und die warme (קַיִץ וָחֹרֶף; Ps. 73, 17. Zach. 14, 8) bezw. die des Regens oder des Winters und die der Trockenheit oder des Sommers, unterschieden werden; sie vertheilen sich im Allgemeinen auf die Zeitdauer zwischen den beiden Aequinoctien. Die kalte Jahreszeit, ca. 5 Monate dauernd, beginnt Ende October mit dem sog. Frühregen (יוֹרֶה oder מוֹרֶה), welchen Südwest- und Südwinde bringen; noch ist die Temperatur meist mild; der Boden bekleidet sich mit frischem Grün, und das Feld wird zur Aussaat zubereitet. Im November und December tritt größere Kälte ein, und die Regentage mehren sich; in kurzer Zeit füllen sich die Cisternen, die Bäche schwellen an, und die ausgetrockneten Wadis werden zu reißenden Gießbächen. Der December ist stürmisch; es tritt die strenge Winterszeit ein, welche gewöhnlich erst im Januar und Februar von empfindlicher Kälte, von Regen und Sturm und im Innern des Landes öfters von Schneefall egleitet ist; doch bleibt der Schnee nur auf den öheren Bergen liegen. Die letzten, oft mit Geittern verbundenen Regen im März bis Mitte lpril sind der Spätregen (מַלְקוֹשׁ), der die Winteraat (Weizen, Gerste, Spelt) zur vollen Reife geeihen läßt und für die Anpflanzung der Sommerrüchte (Hirse, Bohnen, Kümmel, Flachs u. a.) nentbehrlich ist. Von Mitte März bis Mitte Mai t die schönste Jahreszeit. Der Sommer beginnt it dem Mai, in dessen zweite Hälfte die Gerstenernte und nach derselben die Weizenernte (קָצִיר) illt (2 Sam. 21, 9. Gen. 30, 14. Ex. 34, 22). m Mai hört der Regen auf; unter wolkenlosem immel steigert sich die Temperatur, der Boden ird ausgetrocknet, die Bäche versiegen; nur durch frischende Küstenwinde am Abend und starken haufall am Morgen wird die Hitze in den wäreren Monaten erträglicher, bis Anfangs October sich Nebel und Wolken einstellen und den ersehnten Frühregen des Winters bringen. Eine Modification der klimatischen Verhältnisse sowie der Ertragsfähigkeit in den einzelnen Landestheilen ist begründet einerseits durch die Beschaffenheit des Bodens, andererseits durch die niedere oder höhere Lage desselben. Südlich von Bersabee beginnt die regenarme Region der Wüste; je weiter gegen Norden, desto fruchtbarer wird der Boden; das unter dem Niveau des Meeres gelegene Jordanthal, besonders in der Gegend von Jericho und am todten Meer, ist regenarmer als das Gebirgsland; abgeschlossen von den Winden, haben diese Strecken im Sommer eine tropische Schwüle. Die Berge Judäas, in der Richtung zum todten Meer, sind größtentheils kahle, steinige Plateaus mit nur spärlicher Nahrung für Schafe und Ziegen. Besonders ertragreich sind die Ebenen an der Meeresküste, soweit sie nicht versandet sind. Die in der heiligen Schrift gerühmte Fruchtbarkeit des Landes (Gen. 26, 12. Ex. 3, 8. Deut. 8, 7. 4 Kön. 18, 32 u. a.) wird von griechischen und römischen Schriftstellern (Jos. Bell. Jud. 3, 3, 2—5; Tacit. Hist. 5, 6; Ammian. Marc. Hist. 14, 8; Justin. Hist. 36, 3) bestätigt. — 6. **Producte.** Mit Ausnahme des Steinsalzes an dem Ufer des todten Meeres entbehrt Palästina mineralischer Producte sowie der Metalle gänzlich. Einen desto größern Reichthum bietet durch ihre immergrünen Sträucher und rasch verblühenden Frühlingskräuter die zur Mittelmeerflora gehörige Pflanzenwelt an der Meeresküste, an die sich das höher gelegene Gebiet, die Region des Oelbaums und des Weinstocks mit ihren Begleitern, den Winter- und Sommerproducten, anschließt. In derselben tritt die Baumvegetation (Bewaldung) zurück, und das judäische Hochland nimmt in der Richtung zum todten Meer und untern Jordan den Charakter der Steppe (Wüste) an. Vor Allem bemerkenswerth ist das Getreide; die allgemeinste Bezeichnung für dasselbe ist דָּגָן, daneben לֶחֶם (Brodfrucht). Die edelsten Arten sind Weizen (חִטָּה), Gerste (שְׂעֹרָה), Spelt oder Dinkel (כֻּסֶּמֶת), Hirse (דֹּחַן, Holcus dochan. Lin.); Hafer und Roggen wurden nicht gebaut. Von Hülsenfrüchten sind zu nennen Bohnen (פּוֹל), Linsen (עֲדָשִׁים); verschiedene Gemüse und Küchengewächse: Artischocken, Wassermelonen, Kürbisse (פַּקֻּעוֹת), Gurken (קִשֻּׁאִים), Minze, Dill, Senf, Schwarzkümmel (קֶצַח), Kreuzkümmel (כַּמֹּן, Is. 28, 25. 27); ferner Flachs (פִּשְׁתָּה) zu Linnenzeug (שֵׁשׁ, Gen. 41, 42; בּוּץ, 1 Par. 15, 27). Die Gebirge waren reich an duftenden Blumen und Kräutern (Os. 14, 7. Hohel. 4, 14); auf den Feldern kamen wild wachsend vor die Lilie (שׁוּשַׁן; vgl. Matth. 6, 28), Rosen (Eccli. 24, 18; 50, 8), Tulpen, Narzissen (חֲבַצֶּלֶת הַשָּׁרוֹן, Hohel. 2, 1. Is. 35, 1), Alraun (דּוּדָאִים, Gen. 30, 14 ff.; μῆλα μανδραγορῶν), Ysop (אֵזוֹב, Ex. 12, 22. Ps. 50, 9. 3 Kön. 4, 33); von aromatischen und medicinischen Pflanzen werden erwähnt die Cypern-

traube (אֶשְׁכֹּל הַכֹּפֶר, Hohel. 1, 14; 4, 13), aus deren Blättern eine geschätzte Tinktur, Henna, bereitet wird; Safran (כַּרְכֹּם, Hohel. 4, 14), Kalmus (קָנֶה, Jſ. 43, 24), Cinnamom, Myrrhe (מוֹר, Hohel. 4, 6), Storaxbaum (לִבְנֶה, Gen. 30, 37. Oſ. 4, 13), Balſam (צֳרִי), namentlich in Galaad gewonnen, Ladanum (לֹט, Gen. 37, 25), Mohn (רֹאשׁ, Jer. 8, 14. Oſ. 10, 4), Wermut (לַעֲנָה, Jer. 9, 14; vgl. Offb. 8, 11). Unter den Bäumen und Strauchgewächſen waren die edelſten der Weinſtock (גֶּפֶן), der Oelbaum (זַיִת) und der Feigenbaum (תְּאֵנָה). Die heilige Schrift nennt im Allgemeinen Paläſtina das Land der Weinſtöcke (4 Kön. 18, 32. Jſ. 36, 17); insbeſondere rühmt ſie die Weine des Gebietes von Juda (Richt. 14, 5. 3 Kön. 21, 1. 2); ſie ſpricht auch von ausgezeichneten Weinen in Peräa, aber niemals erwähnt ſie Weine von Galiläa. War Juda gerühmt wegen ſeiner Weincultur, ſo war Galiläa bevorzugt durch die Cultur des Oelbaums; Oel fand man überall in Fülle in Galiläa, und mit Rückſicht hierauf wird Deut. 33, 24 bemerkt: „Aſer taucht in Oel ſeinen Fuß.“ Ferner waren verbreitet der Granatbaum (רִמּוֹן), der Nußbaum (אֱגוֹז), der Mandelbaum (שָׁקֵד), der Quittenbaum (תַּפּוּחַ), die Sykomore (Maulbeer-Feigenbaum, שִׁקְמָה) und die Dattelpalme (תָּמָר) bei Jericho und Engaddi. Von den Bäumen des Waldes ſind zu nennen die Ceder (אֶרֶז), die Cypreſſe (בְּרוֹשׁ), die Eiche (אַלּוֹן), die Steineiche (תִּרְזָה), die Akazie (שִׁטָּה) und die Terebinthe (אֵלָה); an waſſerreichen Stellen wuchs die Papyrusſtaude (גֹּמֶא) und der Lotus (צֶאֱלִים). — Ebenſo mannigfaltig ſind die Vertreter des Thierreichs. Die Hausthiere (אֲלָפִים ,בְּהֵמָה) theilen ſich in Großvieh (בָּקָר) und Kleinvieh (צֹאן); ſie bilden den (lebenden) Beſitz (מִקְנֶה) im Gegenſatz zur todten Habe (רְכוּשׁ). Zum Viehſtand gehören Büffel, Farren, Stiere. Hauptgegenſtand der Viehzucht war das Kleinvieh, wozu das Schafvieh und Ziegenvieh (שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים, Deut. 14, 4) gehört. Zum Dienſte der Menſchen werden ferner verwendet das Kameel (גָּמָל), der Eſel (חֲמוֹר) als Reit- und Laſtthier; der Wildeſel (פֶּרֶא) dagegen iſt völlig unzähmbar. Die paläſtinenſiſchen Wälder beherbergen reißende Thiere, beſonders den Löwen (אַרְיֵה; לָבִיא die Löwin, כְּפִירִים die jungen, aber ſchon reifen Löwen); ferner den Bären (דּוֹב), den Panther (נָמֵר Pardel), den Wolf (זְאֵב), den Eber (חֲזִיר); dann kleineres Wild, Füchſe und Schakale (שׁוּעָל), Hirſche (אַיָּל), Steinböcke (יָעֵל), Gazellen (צְבִי), Haſen (אַרְנֶבֶת), Springhaſen (שָׁפָן), Igel (קִפֹּד). Pferde wurden von Aegypten eingeführt, in ſpäterer Zeit ſind ſie häufig; das Maulthier (פֶּרֶד) kam aus Armenien nach Phönicien. Der Hund (כֶּלֶב) und noch mehr das Schwein (חֲזִיר) waren verachtete Thiere (vgl. 1 Sam. 17, 43; 24, 15. Matth. 7, 6); erſtere wurden aber zur Bewachung der Herden benutzt (Job 30, 1. Jſ. [illegible]. Aus dem Vogelgeſchlecht kamen in Paläſtina [illegible]zweiſe vor die Taube (יוֹנָה), die Turteltaube (תּוֹר), kleine Singvögel (צִפּוֹר), das Rebhuhn (קֹרֵא), die Schwalbe (דְּרוֹר), die Wachtel (שְׂלָו), der Storch (חֲסִידָה), der Strauß ([illegible]), die Ente, verſchiedene Arten von Raben oder Krähen (עֹרֵב), der Pelikan (כּוֹס), der Reiher ([illegible]), die Seemöve (שַׁחַף), verſchiedene Arten von Adlern (נֶשֶׁר) und Geiern ([illegible]). Auch gab es mancherlei Inſekten: die Grille (צְלָצַל), Ameiſen (נְמָלָה), die Motte (עָשׁ); viele wilde und zahme Bienen (דְּבֹרִים), daher viel Honig. Der See Geneſareth war reich an Fiſchen. An kriechendem Gewürm (שֶׁרֶץ) werden genannt die Eidechſe ([illegible]), mancherlei Schlangen (נְחָשִׁים), Nattern und Ottern (אֶפְעֶה ,פֶּתֶן), auch „geflügeltes Gewürm“ ([illegible] הָעוֹף, Lev. 11, 20), wie Fledermäuſe (עֲטַלֵּף), Heuſchrecken, Skorpionen (עַקְרָב).

II. Politiſche und adminiſtrative Eintheilung Paläſtina's. Das dem Stammvater der Hebräer, Abraham, verheißene Land (Gen. 12, 1—7) wurde unter Joſue nach Eroberung des von Canaanitern bewohnten Gebietes unter die zwölf Stämme vertheilt (Joſ. 13, [illegible]); viele Städte blieben indeſſen von den Canaanitern beſetzt, da es den einzelnen Stämmen nicht gelang, das ihnen zugetheilte Gebiet völlig von den canaanitiſchen Ueberreſten zu ſäubern. Ganz unbehelligt bezw. nicht verdrängt blieben die an der Meeresküſte wohnenden Philiſter in dem Gebiete ihrer fünf Hauptſtädte Gaza, Ascalon, Geth, Aſedoth und Accaron, ſowie die Phönicier oder Sidonier; zahlreich waren die von den Canaanitern beſetzt gehaltenen Städte und Orte im nördlichen Paläſtina, welches deshalb „Galiläa der Heiden“ (גְּלִיל הַגּוֹיִם, Jſ. 8, 23; Γαλιλαία ἀλλοφύλων, 1 Mach. 5, 15; Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, Matth. 4, 15) genannt wurde. Die gegenſeitige Lage der Stammgebiete im Allgemeinen iſt nach den bibliſchen Berichten unſchwer zu erkennen; die Grenzbeſtimmung im Einzelnen bleibt jedoch [illegible] und ſchwierig, da vielfach die Lage der betreffenden Grenzorte nicht mehr beſtimmt nachgewieſen werden kann. Die Vertheilung des ganzen israelitiſchen Gebietes geſchah in der Weiſe, daß zwei Stämme und ein halber dieſſeits und zwei und ein halber jenſeits des Jordans ihre Wohnſitze erhielten. Der Stamm Levi, welcher keinen geſchloſſenen Antheil erhielt, wohnte unter den übrigen Stämmen in 48 Städten vertheilt (Joſ. [illegible]. 1 Par. 6, 57—81). Der Stamm Joſeph wurde in zwei Abtheilungen, Ephraim und Manaſſe, getheilt, wonach ſich die Zahl von zwölf Stammgebieten ergab. Ihre Lage war folgende. A. Dieſſeits des Jordans in der Richtung von Norden nach Süden. 1. Nephthali erhielt ſeinen Sitz im Norden des Landes, im Weſten von Aſer, im Süden von Zabulon und Iſſachar begrenzt, mit 19 Städten (Joſ. 19, 38); nach der jüdiſchen Tradition, welche die Joſ. 19, 35 erwähnten Orte (Hammath [Emath], Reccath und Cenereth) an das Weſtufer des Sees verlegte, nicht Nephthali's Gebiet zum Theil auch an das Weſtufer des Sees Geneſareth; auch lag der ſogen. [illegible]

weg (Via maris, Matth. 4, 15) in Nephthali, unweit der Grenze Zabulons. 2. Aser mit 22 Städten (Jos. 19, 30) erhielt den schmalen, aber sehr fruchtbaren Landstrich am Mittelmeer, nördlich vom Carmel bis Sidon; doch vermochte der Stamm das Gebiet an der Meeresküste selbst niemals ganz in seinen Besitz zu nehmen. 3. Zabulon mit 12 Städten (Jos. 19, 15) grenzte im Westen an das Gebiet von Acco, im Norden an Aser und Nephthali, im Süden an Issachar (Jos. 19, 10. 27. 34); nach Flav. Josephus (Antt. 5, 1, 22) wurde dem Stamm das Gebiet zu Theil, das zwischen dem See Genesareth und dem Gebirge Carmel bis zur Meeresküste reichte. Im Kampfe gegen die Canaaniter unter Barac (Richt. 4, 6. 10; 5, 18) sowie gegen die Madianiter unter Gedeon (Richt. 6, 35) nahm Zabulon ruhmvollen Antheil. 4. Issachar mit 16 Städten (Jos. 19, 22) grenzte im Norden an Zabulon und Aser, im Süden an Manasse und Ephraim, im Osten an den Jordan; es bewohnte den größten Theil der Ebene Esdrelon sammt dem Berge Thabor, die Hügelkette des sogen. kleinen Hermon und das Gebirge Gelboe sowie das Gelände des Jordans bis südlich von Bethsan. Innerhalb seines Gebietes lagen auch Theile des Stammgebietes Manasse. 5. West-Manasse grenzte im Westen an das Meer, im Norden an Aser und Issachar, im Süden an Ephraim (Jos. 17, 10); seine Wohnsitze lagen an den beiden Abhängen des Carmel sowie auf einem Theil der Ebene Jezrael, aus welcher die Canaaniter, deren Handelsstraße seit den ältesten Zeiten durch die Ebene nach Damascus führte, nicht verdrängt werden konnten; zweifelhaft bleibt die südliche Abgrenzung des Stammes gegen den folgenden. 6. Ephraim grenzte im Norden an Manasse (Jos. 17, 8—10; vgl. 16, 8), im Süden an Benjamin und Dan; nach Flav. Josephus (Antt. 5, 1, 22) reichte sein Besitz von Bethel bis zur Ebene Jezrael; die Westgrenze bildete das Meer von Joppe bis zum Bache Kana. 7. Dan erhielt sein Gebiet von Juda und Ephraim, grenzte im Norden an Ephraim, im Osten an Benjamin, im Süden an Juda und Philistäa (Jos. 19, 40 ff.). Sein Gebiet lag in der Niederung und auf den Vorhügeln des Gebirges Juda; dasselbe war sehr beschränkt, und der Stamm verschmolz sich nach und nach mit Juda, denn nach dem Exil (1 Par. 4 ff.) wird seiner nicht mehr erwähnt. 8. Benjamin mit 26 Städten (Jos. 18, 21 ff.) grenzte im Norden an Ephraim, im Osten an den Jordan, im Süden an Juda und im Westen an Dan; in seinen Grenzen lag Jerusalem, insofern die Südgrenze durch das Thal Hinnom führte; sein Gebiet bildete einen schmalen Streifen Landes, der vom Jordan bis Kariathiarim und von Jerusalem bis Bethel reichte. Bei der Trennung der Reiche Juda und Israel schloß sich der Stamm an Juda an (3 Kön. 12, 21); doch wurden einzelne Städte des Stammgebietes dem Reiche Israel einverleibt. 9. Der Stamm Juda erhielt bei der Verloosung des Landes das ganze südlich gelegene Gebiet Palästina's; er grenzte im Norden an Benjamin, im Osten an das todte Meer und an die Mündung des Jordans, im Westen an das philistäische Küstengebiet; im Süden erstreckte er sich, das ganze Südland (Negeb) umfassend, bis zum Edomitergebiete in der sinaitischen Halbinsel. Juda's Stammsitz war großentheils Gebirge (Gebirge Juda genannt), im Westen hatte es Antheil an dem Hügelland und an der sich anschließenden Ebene Sephela. Die Orte des Stammes waren: 29 Städte im Süden längs der Grenze von Edom, 42 Städte der Niederung, 48 Städte des Hügellandes und 6 Städte der Wüste am todten Meere. Der Stamm, welcher wegen seiner kriegerischen Entschlossenheit (Richt. 1, 2. 4. 10 ff.; 20, 18) frühzeitig zu großem Ansehen gelangte, trat später einen Theil seines Gebietes an die Stämme Dan und Simeon ab. 10. Simeon erhielt den im Süden vom Stammgebiete Juda abgetrennten District mit 17 Städten (Jos. 19, 1 ff.; vgl. 15, 26—32. 42). — B. Jenseits des Jordans erhielten ihren Antheil: 11. der Stamm Ruben, welcher frühzeitig seinen Wohnsitz angewiesen erhielt (Num. 32, 1 ff.; 34, 14. Jos. 1, 12); er grenzte im Süden an den Arnon (Jos. 13, 16), im Westen an das todte Meer, im Osten an die arabische Wüste, im Norden an das Stammgebiet von Gad. Die Rubeniten, welche unter Josue die übrigen Stämme auch diesseits des Jordans unterstützten (Num. 32, 16 f. Jos. 22, 1 ff.), nahmen in dem Zeitalter der Richter keinen fernern Antheil an dem gemeinschaftlichen israelitischen Nationalinteresse (Richt. 5, 15) und gehörten später dem Reich Israel an. Der Stamm isolirte sich infolge seines Nomadenlebens, das er bis zur Wüste am Euphrat ausdehnte (1 Par. 5, 9), mehr und mehr von den übrigen Stämmen; auch ihn traf das Loos theilweiser Deportation, und sein Gebiet wurde von den benachbarten Moabitern besetzt. 12. Gad reichte in der jenseitigen Jordansaue bis zum See Genesareth, grenzte im Süden an Ruben, östlich an das Gebiet von Rabbath-Ammon, im Norden an das Land Galaad (Jos. 13, 24—28). — Ost-Manasse, als dessen Grenze im Süden der Jaboc bezeichnet wird (Deut. 3, 16), erhielt schon unter Moses ganz Basan, das vormalige Reich Ogs sammt den Dörfern Jairs, sowie halb Galaad nebst Astaroth und Edrai (Num. 32, 39 ff. Jos. 12, 6; 13, 29—31). — Die Vertheilung des Landes unter die zwölf Stämme Israels erhielt sich bis zur Herrschaft der Könige David und Salomon und wurde auch bis in die späteste Zeit bei den Israeliten als eine auf theokratischem Ursprung beruhende beibehalten, nachdem sie längst infolge der politischen Veränderungen ihre Bedeutung verloren hatte und das Land in den factischen Besitz fremder Herrscher übergegangen war. Die erste administrative Eintheilung wurde unter König Salomon angeordnet; er theilte das Land in zwölf

Districte, denen ebenso viele Amtleute mit dem Auftrag der Sorge für die Erfordernisse der königlichen Hofhaltung vorgesetzt waren (3 Kön. 4, 7 ff.). Eine wesentliche politische Aenderung trat nach dem Tode Salomons infolge der Trennung des Reiches in die beiden Reiche Israel und Juda ein. Dem Reiche Juda mit der Hauptstadt Jerusalem fielen außer dem Stamme Juda, welcher unter David und Salomon das politische Uebergewicht erlangt hatte, der Stamm Benjamin sowie die meisten danitischen (2 Par. 11, 10) und die simeonitischen Stadtgebiete zu, während die übrigen Stammgebiete sich dem Reich Israel, häufig auch „Reich Ephraim" genannt, anschlossen, dessen Fürsten der Reihe nach in Sichem (3 Kön. 12, 25), in Thersa (3 Kön. 14, 17; 15, 21) und seit König Amri in Samaria (3 Kön. 16, 24) residirten. Beide Reiche wurden eine Beute der assyrischen und babylonischen Herrschaft, und ein großer Theil der Bewohner ward in die Gefangenschaft abgeführt. In der nachexilischen Zeit während der persischen Herrschaft war das Land in kleine Kreise (פֶּלֶךְ) getheilt, deren jeder von einem Obersten (שַׂר), Jerusalem von zweien, verwaltet wurde (2 Esdr. 3, 9. 12). Die aus dem Exil zurückkehrenden Juden fanden das Land von jüdischen Bewohnern gelichtet und von fremdem heidnischen Volk vielfach besetzt. Nur Jerusalem sowie das die Stadt umgebende Gebiet im Umfange des frühern Stammgebietes von Benjamin und des nördlichen Theils des Stammes Juda bildete für die aus der Gefangenschaft zurückkehrenden Israeliten einen festen Kern, auf den sich die jüdische Nationalität stützte, und einen Einigungspunkt für die Sammlung der im ganzen Lande zerstreuten jüdischen Gemeinden, bis es nach den mannigfaltigsten äußeren und inneren Bedrängnissen während der ptolemäischen und seleucidischen Herrschaft den Hasmonäern (Machabäern) gelang, dem jüdischen Volke auch seine politische Unabhängigkeit wieder zu erringen. Die während des Exils eingetretene Verschiebung der israelitischen Bevölkerung sowie die Vermischung derselben mit nichtjüdischen Colonisten und heidnischer Bevölkerung, sowie die gegenseitige Abneigung der Juden und der Samariter, waren Veranlassung zu der in nachexilischer Zeit gebräuchlichen Eintheilung des cisjordanischen Gebietes in Judäa, Samaria und Galiläa, während das transjordanische Gebiet unter dem Namen Peräa zusammengefaßt wurde (vgl. 1 Mach. 5, 8; 10, 30. Apg. 9, 31. Jos. Bell. Jud. 3, 3, 1 sqq.). Nach dem Tode des Machabäerfürsten Alexander Jannäus (104—78 v. Chr.), welcher seine Herrschaft über den größten Theil Palästina's ausgeübt hatte, gelangte das Land alsbald in die Abhängigkeit von Rom. Das machabäische Königshaus wurde gestürzt und sein Gebiet unter dem Namen Palaestina Syria oder Syria Palaestina der römischen Provinz Syrien einverleibt. Wie in Syrien wurde das Land nach Städtebezirken eingetheilt und einer aristokratisch organisirten Verwaltung unterworfen. Unter dem Idumäer Herodes dem Großen war Judäa wiederum ein Königreich; factisch war Herodes indessen nur als Procurator des Kaisers mit dem Königstitel zu betrachten. Nach seinem Tode wurde das Land (6—41 n. Chr.) durch den kaiserlichen Legaten von Syrien in Besitz genommen und die Verwaltung einem dem Statthalter Syriens untergeordneten Procurator übergeben. Nach der kurzen Herrschaft des Scheinkönigs Herodes Agrippa (41—44 n. Chr.) wurde Palästina von selbständigen Procuratoren, deren Sitz in Cäsarea war, und nach der Eroberung Jerusalems als eine von Syrien getrennte Provinz unter dem officiellen Titel Judaea, Palaestina Syria oder Syria Palaestina von römischen Statthaltern verwaltet. Gegen Ende des 3. Jahrhunderts (unter Diocletian) bildete das cisjordanische Gebiet zwei Provinzen: Palaestina I (prima) unter einem Consularis, mit den Städten Cäsarea, Diospolis, Azotus, Aelia Capitolina, Neapolis, Sebaste, Anthedon, Joppe, Gaza, Ascalon; Palaestina II (secunda) unter einem Präses, mit den Städten Scythopolis, Tiberias, Gadara, Antiochia ad Hippum, Gabä u. a. Das transjordanische Gebiet, welches unter Trajan die Provinz Arabia bildete, wurde Ende des 3. Jahrhunderts in zwei Provinzen: Arabia (Bostra) und Arabia (Petra) zerlegt, welch letzteres unter den Namen Palaestina III (tertia) oder Palaestina salutaris erhielt. Diese aus der Zeit Diocletians stammende Eintheilung hat sich bis in die spätere Zeit des griechischen Kaiserthums und bis zum Einbruch der Araber in Syrien erhalten; sie bildete zugleich die Grundlage der Beschreibung der Metropolitansitze der christlichen Kirche. — Bei der folgenden Uebersicht soll von der im N. T. üblichen Eintheilung des Landes in Judäa, Samaria, Galiläa und Peräa ausgegangen werden.

1. Judäa, die südlichste Provinz diesseits des Jordans, war gegen Norden von Samaria, gegen Osten vom Jordan und todten Meer, im Süden von Idumäa und im Westen von Philistäa begrenzt; sie umfaßte einen großen (den nördl.) Theil des vormaligen Stammgebietes Juda, den Stamm Benjamin, sowie einen Theil des vormaligen Reiches Israel. Nach Flav. Josephus (Bell. Jud. 1, 6, 5 und 3, 3, 5) waren die Orte Corea und Anuath die nördlichen Grenzorte, der Flecken Jarda der südliche Grenzort der Provinz, welche in elf Districte eingetheilt war. Das Land war reich an Getreide, Obst und besonders an geschätztem Wein. Unter der dichten jüdischen Bevölkerung befand sich eine große Zahl Hellenen, welche in vielen Städten die überwiegende Bevölkerung und seit der Diadochenzeit selbständige politische Gemeinden bildeten. Die wichtigsten Städte waren Jerusalem, Jericho, Bethlehem, Engaddi, Hebron, Eleutheropolis, Emmaus (Nicopolis), Antipatris, Lydda, die Küstenstädte Gaza, Ascalon, Azotus, Jamnia, Joppe und Cäsarea. — 2. Samaria (Σαμάρεια und [illegible]

1 Mach. 10, 30. Luc. 17, 11. Joh. 4, 4. 5) bildete seit der syrischen (seleucidischen) Herrschaft eine der drei Provinzen Palästinas, von welcher die drei Districte Ramatha, Lydda und Apherima durch König Demetrius losgetrennt und dem jüdäischen Gebiet einverleibt wurden (1 Mach. 11, 34; vgl. 10, 38). Zwischen Judäa und Galiläa gelegen, erstreckte sich Samaria von Anuath bis Ginäa am Eingang in die Ebene Jezrael, im Osten grenzte es an den Jordan, im Westen an die Meeresküste. Die Provinz war dicht bevölkert, fruchtbar, reich an Bergen und fetten Weiden (Jos. Bell. Jud. 3, 3, 4). Der Haß der Juden gegen die Samariter scheint seinen Ursprung aus der Zeit der Trennung der beiden Reiche herzuleiten; er wurde erhöht infolge der Weigerung der Samariter, den Tempel in Jerusalem zu besuchen, und durch die Errichtung ihres Heiligthums auf dem Berge Garizim (Jos. Antt. 12, 5, 5). Zur Zeit Jesu waren die Samariter von der jüdischen Gemeinschaft ganz ausgeschlossen (vgl. Matth. 10, 5), man vermied ihre Gesellschaft, man nahm keinen Antheil an ihrer Mahlzeit, und kein Jude nahm Herberge bei einem Samariter. Auf der Reise vermieden die Juden den Weg durch die samaritischen Orte; dagegen gaben die Samariter wieder ihrerseits die Vorwürfe und Beleidigungen den Juden zurück und ließen es an Ungebührlichkeiten gegen die Juden nicht fehlen (vgl. Jos. Antt. 20, 6, 1). In den Kriegen waren sie immer gegen die Juden gerüstet; aber auch die letzteren überzogen das Land öfters mit Krieg. Hyrcanus eroberte Sichem und zerstörte den Tempel der Samariter (Jos. Antt. 13, 9, 1). Alexander Jannäus entriß ihnen einen großen Theil ihres Landes, und unter Herodes wurde Samaria eine judäische Provinz. Der Haß der Samariter gegen die Juden erhielt sich ungeschwächt auch nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem, und noch heutzutage betritt nur selten ein Samariter den Boden von Jerusalem. Wie die Galiläer an der harten Aussprache ihres Idioms, so waren die Samariter an dem weichen, glatt geschliffenenen, die starken Kehllaute vermeidenden Dialekt erkennbar (Non habent Samaritani literas ה vel ח vel ע; et pro his literis utuntur א, atque hinc dignoscitur, eos non esse e semine Israelis; R. Benjamin Tudel., Itinerarium [ed. Asher, London-Berl. 1840 sq., I, 33, n. 2 des Textes bezw. I, 67 d. Uebers.]). Die bedeutenderen Städte Samaria's waren: Sichem (Neapolis), Samaria (Sebaste), Silo, Akrabis, Thebes, Thersa. — 3. Galiläa hatte von Alters her eine von Heiden und Juden gemischte Bevölkerung; es umfaßte zur Zeit Jesu Nordpalästina und erstreckte sich vom Carmel und Scythopolis bis in die Gegend des tyrischen Gebiets. Flav. Josephus (Bell. Jud. 3, 3, 1) unterscheidet ein Ober- und ein Untergaliläa; Obergaliläa reichte von Bersabee (Heptapegon, jetzt Et-Tabiga, am See Tiberias) bis zum Dorf Thella an der tyrischen Grenze, Untergaliläa von Bersabee bis Xaloth (jetzt Iksal) am Thabor. Dieselbe Eintheilung wird im Talmud (Schebiith 9, 2) mit der Bemerkung gegeben: „Vom Dorf Chananija (jetzt Kefr Anan bei Zefath), wo keine Sykomoren wachsen, ist Obergaliläa; südlich von diesem Ort, wo Sykomoren wachsen, ist Untergaliläa." Die Provinz war sehr stark bevölkert, mit vielen Städten und Dörfern bedeckt und äußerst fruchtbar (Jos. Bell. Jud. 3, 3, 1), insbesonders der Bezirk von Tiberias, das Land Gennesar oder Land Genesareth genannt (Jos. l. c. 3, 10, 8; vgl. Matth. 14, 34. Marc. 6, 53). Die Galiläer waren arbeitsam, kühn und kräftig, darum (wie Jos. Vit. 17 bemerkt) reizbarer und mehr zum Widerstand bereit als die Bewohner Judäa's. Sie hielten fest an ihren alten Gebräuchen. Besonders machte sie ihr Idiom in den Augen der Bewohner Judäa's kenntlich (vgl. Matth. 26, 73. Marc. 14, 70), indem sie bei der Aussprache besonders die Gutturale nicht genug unterschieden (vgl. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, Leipzig 1894, 43 ff.). Obwohl im Allgemeinen strenger in der Beobachtung der religiösen Gebräuche als die Bewohner Judäa's, waren letztere, in deren Mitte die priesterliche Körperschaft und die hohe Schule der Lehrer sich befand, mit dem religiösen Wissen und der jüdischen Orthodoxie der Schule besser vertraut als die Galiläer (vgl. Joh. 1, 46; 7, 41. Apg. 2, 7). Galiläa war das hauptsächlichste Gebiet der irdischen Thätigkeit des Herrn; er hieß daher bei den Juden „der Galiläer" (Matth. 26, 69. Luc. 22, 59); auch die meisten Jünger und Apostel des Herrn hatten ihre Heimat in Galiläa (Apg. 1, 11; 2, 7). Die hauptsächlichsten und wichtigsten Städte Galiläa's waren: Tiberias, Sephoris (Diocäsarea), Scythopolis, Acco, Bethsaida (Julias), Saphet, Nazareth, Cana, Capharnaum, Naim, Endor. — 4. Peräa, jenseits des Jordans (vgl. Num. 32, 5. Jos. 9, 10. Matth. 4, 25. Marc. 3, 8), umfaßte im weitern Sinn das ganze Gebiet vom Fuß des Hermon bis zum Arnon, im engern Sinn nur das Gebiet vom Hieromax bis zum Arnon; in noch beschränkterem Sinn werden die Grenzen Peräa's von Flav. Josephus (Bell. Jud. 3, 3, 3) gezeichnet, wonach es sich von Machärus im Süden bis Pella im Norden und vom Jordan im Westen bis Philadelphia im Osten erstreckte. Als besondere Gebiete des Ostjordanlandes werden in der griechisch-römischen Zeit folgende unterschieden: a) Batanäa umfaßte einen Theil des alten Basan, die fruchtbaren Ebenen im Osten von Edrai und Astaroth bis zum Hügelgelände des Alsadamus, heutzutage en-Nukra. b) Trachonitis (Τραχωνῖτις, Τράχων; Jos. Bell. Jud. 3, 3, 5; Luc. 3, 1) umfaßte das gegen Nordosten an Batanäa angrenzende Lavaplateau, jetzt el-Ledscha. Seine Bewohner waren ausgezeichnete Bogenschützen und lebten meist von Raub, wobei ihnen der vulkanische zerklüftete Boden und die Höhlen des Landes sehr zu statten kamen (vgl. Jos. Antt. 16, 4, 6; 9, 1); um ihrem Unwesen zu

steuern, schenkte Augustus ihr Gebiet nebst Batanäa und Auranitis dem König Herodes (Jos. Bell. Jud. 1, 20, 4; Antt. 16, 4, 6); nach dessen Tod fiel es an seinen Sohn Philippus (Luc. 3, 1; Jos. Antt. 17, 8, 1; Bell. Jud. 2, 6, 3) und in der Folge an Agrippa (Bell. Jud. 3, 3, 5; Antt. 18, 6, 10). c) Ituräa hatte wohl seinen Namen von Jetur (Gen. 25, 15. 1 Par. 1, 31; vgl. 5, 19), einem ismaelitischen Stamm. Strabo fand die Ituräer an zwei Orten, auf dem Libanon und in der Nähe von Trachonitis in schwer zugänglichem Bergland, als ein raubsüchtiges Volk, das die Handelsstraßen nach Damascus unsicher machte. Die Bewohner Ituräa's wurden von König Aristobul (105 v. Chr.) unterworfen und zur Beschneidung gezwungen (Jos. Antt. 13, 11, 3). Es bildete einen Theil der Tetrarchie des Philippus (Luc. 3, 1); von Kaiser Claudius wurde das Gebiet zur Provinz Syrien geschlagen. Wahrscheinlich ist unter dem Luc. 3, 1 erwähnten Ituräa das am Libanon, in der Nachbarschaft von Abilene gelegene Gebiet zu verstehen. d) Gaulanitis und Golanitis (Γαυλωνῖτις), nach der Stadt Golan (Gaulon; Deut. 4, 43. Jos. 20, 8) auch Gaulane (Jos. Bell. Jud. 1, 4, 4) genannt, umfaßte den nordwestlichen Theil des vormaligen Reiches von Basan; vom Hermon bis zum Hieromax sich erstreckend, bildete es mit Hippene und Gadaris das östliche Grenzland von Galiläa (Jos. Bell. Jud. 3, 3, 1; Antt. 8, 2, 3), mit den Städten Sogane im obern und Gamala im untern Theil des Bezirks (Bell. Jud. 4, 1, 1); es gehörte nebst Trachonitis und Batanäa zur Tetrarchie des Philippus (Jos. Antt. 18, 4, 6). e) Auranitis (Hauran; חַוְרָן, Ez. 47, 16), südöstlich von Gaulanitis, umfaßt das Gebiet um Bostra und den Dschebel Hauran (Alsadamus); es bildete gleichfalls einen Theil der Tetrarchie des Philippus (Jos. Antt. 17, 11, 4; Bell. Jud. 2, 6, 3). f) Peräa im engern Sinn (Jos. Bell. Jud. 3, 3, 3), von Machärus bis Pella sich erstreckend, grenzte im Süden an die Moabitis, im Osten an das Gebiet von Philadelphia und Gerasa.

Nach dem jüdischen Krieg (67—70 n. Chr.), welcher die Zerstörung Jerusalems und des Tempels zur Folge hatte, rief die beabsichtigte Gründung einer römisch heidnischen Stadt, der Aelia Capitolina, an der Stelle Jerusalems den Aufstand der Juden unter Führung des Bar-Cochba (s. d. Art.) hervor, der im J. 135 unter Kaiser Hadrian niedergeschlagen wurde. Ungefähr 1000 größere Ortschaften wurden zerstört, die Mehrzahl der Bewohner getödtet; es erstand nun die für die Juden unzugängliche Aelia Capitolina (s. d. Art.), deren Betretung ihnen nur gegen Entrichtung einer bedeutenden Abgabe gestattet wurde (Dio Cass. Hist. 69, 12—14). Bessere Lage brachen für Palästina unter Constantin d. Gr. an; über den von Christus geheiligten Orten erhoben sich allerorts kirchliche Bauten, welche das Ziel zahlloser Wallfahrer aus allen Theilen des römischen Reiches im Morgenland und Abendland wurden. Auf dem vierten ökumenischen Concil von Chalcedon (451) wurde das Erzbisthum von Jerusalem, das bisher der Metropole Cäsarea und dem Patriarchat Antiochia untergeordnet war, zu einem Patriarchat erhoben, welches nunmehr Palaestina I mit der Metropole Cäsarea, Pal. II mit der Metropole Scythopolis nebst einigen von der Metropole Bostra Arabia getrennten Bezirken und Pal. III (Arabia salutaris) mit der Metropole Petra umfaßte. Im J. 615 eroberte Chosroes II. von Persien Syrien und Palästina, Jerusalem wurde im Sturm genommen und die heiligen Orte beraubt, durch Brand verwüstet und zerstört. Nach Vertreibung der Perser durch Kaiser Heraclius wurde Syrien und Palästina bald durch den Khalifen Omar der Herrschaft der Araber unterworfen. Es verblieb den Mohammedanern bis zur Zeit der Kreuzzüge, deren erster zur Gründung des christlichen Königreichs Jerusalem führte, welchem im J. 1187 Saladin ein Ende bereitete. Die späteren Kreuzzüge vermochten den weitern Zerfall der christlichen Herrschaft in Palästina nicht zu hindern. Im J. 1291 fiel mit Tyrus und Acco das letzte Bollwerk der Christen in die Hände der ägyptischen Sultane. Im J. 1516 vernichtete Sultan Selim I. die Herrschaft der Mameluken und machte Syrien und Palästina zur türkischen Provinz, in welcher Stellung das heilige Land mit kurzen Unterbrechungen bis heute verblieb. Seit der Vernichtung der christlichen abendländischen Herrschaft und der Wiederherstellung des Islam übte bis Mitte dieses Jahrhunderts fast ausschließlich der Franciscanerorden innerhalb der ihm belassenen Begrenzung die Custodie an den heiligen Stätten und die seelsorgerliche Thätigkeit bei den sehr wenigen römisch-katholischen Eingeborenen. — Die gegenwärtige Einwohnerzahl Palästina's läßt nur eine annähernde Schätzung zu; sie dürfte ca. 600 000—700 000 betragen. Der größere Theil (etwa 4/5) der Bevölkerung sind Moslimin, vorwiegend syrischer Abkunft, welche sich mit Landbau beschäftigen (Fellachen); die Moslime arabischer Abkunft sind nomadisirende Beduinen. Die christliche Bevölkerung (etwa 46 000 Seelen) umfaßt: a) die Mitglieder der griechisch-orthodoxen (nicht unirten) Kirche (ca. 25 000—26 000 S.), meist syrischer Abkunft, deren Patriarch in Jerusalem residirt; b) die griechisch-unirten Katholiken (ca. 6000 S.), ebenfalls meist syrischer Abkunft, mit einem Patriarchen, dessen Sitz in Damascus ist; c) römisch-katholische Katholiken (ca. 12 000 S.), welche dem im J. 1847 errichteten lateinischen Patriarchat in Jerusalem (s. d. Art. VI, 1353) unterstehen; d) Protestanten (ca. 2000 S.). Einen beträchtlichen Theil der Bevölkerung bilden die durch Einwanderung in den letzten Jahren mächtig an Zahl vermehrten Juden, deren sich heutzutage 43 000—44 000 in Palästina befinden, von denen sich mehr als 25 000 in Jerusalem niedergelassen haben. (Vgl. zur bibl. Geographie Pa-

stina's außer den schon genannten Quellen und den christlichen Kirchenschriftstellern und Kirchenvätern der ersten sechs christlichen Jahrhunderte noch die biblisch-geographischen Werke: Eusebii Pamphili Onomasticon urbium et locorum S. Scripturae, graece cum latina Hieronymi interpretatione edd. F. Larsow et G. Parthey, Berolini 1862; de Lagarde, Onomastica sacra, Gotting. 1870; ferner die Pilgerbücher und Reisebeschreibungen der ersten christl. Jahrhunderte, wie solche zum großen Theil gesammelt sind in Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae, edd. T. Tobler et Molinier I, 1 et 2. II, Genevae 1877—1885 [Publications de la Société de l'Orient latin, Sér. géogr.]; dann auch Peregrinatio ad loca sancta, ed. J. F. Gamurrini, Rom. 1887; ferner Adrichomius, Theatrum terrae sanctae, Col. Agr. 1590 u. ö.; Relandi, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, Traject. Batav. 1714, 2 voll.; Rosenmüller, Biblische Geographie, Leipz. 1823 bis 1830, 8 Bde.; Ed. Robinson u. Smith, Palästina und die südlich angrenzenden Länder, Halle 1841 f., 3 Bde.; Dieselben, Neuere bibl. Forschungen in Palästina, Berlin 1857; Gratz, Erd- und Länderkunde der heiligen Schrift, Kempten 1848; K. Ritters Erdkunde XV u. XVI, Berlin 1850—1852; K. v. Raumer, Palästina, 4. Aufl. Lpz. 1860; Guérin, Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, Paris 1868—1869, 3 vols.; Whitney, Handbook of Bible Geogr., London 1875 u. sonst; Pal. Exploration Fund, Survey of Western Pal. Memoirs, London 1881—1883, 7 vols.; The Survey of Eastern Palestine, London 1889—1891, 2 vols.; Westhaus, Palästina ... nach seinen geogr. Verhältnissen, 3. Aufl. v. Erdmann, Paderb. 1885; Rawlinson, Bible Topography, Lond. 1886; G. A. Smith, The hist. Geography of the Holy Land, London 1894. — Robinson, Physische Geographie des heiligen Landes, Leipzig 1865; Bochart, Hierozoicon, ed. Rosenmüller, Lips. 1793—1796, 3 voll.; Fillion, Atlas d'histoire naturelle de la Bible, Paris, Lyon 1885. — Zeitschriften: Pal. Exploration Fund. Quarterly Statements [seit 1869, New Series seit 1871]; Zeitschrift des deutschen Palästinavereins [jährlich 1 Bd. seit 1878]; Das Heilige Land, Organ des Vereins vom Hl. Grabe [Köln, seit 1857]. — Reisehandbücher: [Bädekers] Palästina und Syrien von Socin, Leipzig 1875, 3. Auflage, bearbeitet von Benzinger 1891. — Bibl. Atlanten: Menke, Bibelatlas, Gotha 1868; R. v. Rieß, Bibelatlas, 2. Aufl., Freiburg 1887. — Karten: Great Map of Western Palestine (in 26 sheets) from survey constructed for the Committee of the Pal. Exploration Fund, Lond. 1880; H. Kiepert, Neue Wandkarte von Palästina, Leipzig 1883, 5. Aufl.; H. Fischer u. Guthe, Neue Handkarte von Palästina, Leipzig 1890. — Eine umfassende Quelle der Gesammtliteratur über die Geographie Palästina's bieten R. Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichniß der auf die Geographie des hl. Landes bezügl. Literatur von 333—1878, Berl. 1890, sowie die im Art. Jerusalem VI, 1333 angeg. Bibliographien. [v. Rieß.]

Palästiner, Palästhiner, im A. T. Name für diejenige Nation, welche sonst Philister hieß (Gen. 26, 1. Amos 9, 7); daher Palästinerland für Canaan (Gen. 21, 33), Palästinermeer für Mittelmeer (Ex. 23, 31). [Kaulen.]

Palafox y Mendoza, Johann de, spanischer Bischof, steht bei den Feinden der Jesuiten in besonderem Ansehen als heftiger Gegner dieses Ordens. Er wurde 1600 in Aragonien geboren, machte seine höheren Studien zu Salamanca und bekleidete einige Zeit unter König Philipp IV. verschiedene weltliche Aemter. Dann aber trat er in den geistlichen Stand, wurde 1639 Bischof von Puebla de los Angelos (Angelopolis) in Amerika und 1654 Bischof zu Osma in Spanien. Er starb 1659. Palafox war ein eifriger Kirchenprälat und verfaßte mehrere Schriften ascetischen, homiletischen und historischen Inhalts. Die ihm aufgebürdete ganz außerordentliche Celebrität rührt aber von den heftigen zwischen ihm und den Jesuiten geführten Streitigkeiten und vorzüglich von einem Briefe voll Invectiven gegen die Jesuiten her, den er am 8. Januar 1649 geschrieben haben soll. Die Streitigkeiten betrafen die Exemtionen und Privilegien des Jesuitenordens und die daraus gezogenen Folgerungen, durch welche sich Palafox in seinen Jurisdictionsrechten und in seinem bischöflichen Ansehen beeinträchtigt glaubte. Er wendete sich deßhalb am 25. Mai 1647 mit einem ziemlich gereizten Schreiben an Papst Innocenz X. Innocenz stellte zur Untersuchung der Angelegenheit eine Congregation von Cardinälen und Theologen auf, und der Erfolg war, daß zwar die Jesuiten den Kürzern zogen, aber auch der Bischof ernstlichst ermahnt wurde, sich der christlichen Sanftmuth zu erinnern, der Gesellschaft Jesu, welche mit so großem Nutzen in dem Weinberg des Herrn gearbeitet habe und immerfort arbeite, als ein Vater zu begegnen und ihr das vorige Wohlwollen wieder zuzuwenden. Am 8. Januar 1649 soll nun Palafox abermals an Papst Innocenz X. geschrieben haben, und zwar einen Brief, der von Lügen und Verleumdungen gegen den Jesuitenorden strotzt. Dieser Brief wird jedoch von bedeutenden Kritikern für unterschoben erklärt und läßt sich in der That mit den Lobeserhebungen, die Palafox feststehender Maßen dem Jesuitenorden bei anderen Gelegenheiten spendete (vgl. Feller, Dict. s. v.), schlecht vereinbaren. Immerhin mag aber sein Ruf als eines Feindes der Jesuiten mit dazu beigetragen haben, daß später seitens des spanischen Hofes mit einem besondern Eifer für Palafox' Canonisirung gearbeitet wurde. Im J. 1726 wurde der förmliche Beatificationsproceß eingeleitet; derselbe schien einen günstigen

Fortgang zu nehmen, besonders seit 1760. Später war Cardinal Ganganelli der Ponent bei dieser Sache, und man sagte bei dessen Wahl zum Papst (Clemens XIV.), Palafox habe Wunder gewirkt und seinen Verehrer und Ponenten zum Papst gemacht. Gleichwohl kam die Angelegenheit in's Stocken und wurde auch später, als sie unter Pius VI. wieder aufgenommen ward, nicht zu Ende geführt. — Die Werke Palafox' erschienen in einer Sammlung zu Madrid 1762 in 15 Bdn.; es sind darunter mehrere mystische Tractate, Homilien u. s. w., auch ein geschichtliches Werk unter dem Titel La Conquête de la Chine par les Tartares (span. u. franz. Paris 1678), welches öfter genannt wird. (Vgl. noch Nouv. Biogr. gén. XXXIX, 67 s. und die dort, sowie bei Oettinger, Bibliographie, Bruxelles 1854, 1362 s. angegebene Literatur; außerdem Huth, Versuch einer Kirchengeschichte des 18. Jahrh. II, Augsburg 1809, 460 ff.; Stadler, Heiligenlexikon III, 397; Hergenröther, Kirchengesch. III, 3. Aufl., 458. 462. 547.) [Schrödl.]

Palamas, Gregor, der bekannte Vorkämpfer der Hesychasten (s. d. Art.), die nach ihm manchmal Palamiten genannt wurden, lebte zu Anfang des 14. Jahrhunderts zunächst am Hofe des Kaisers Johannes Cantacuzenus, der ihn wie seine beiden Brüder zu hohen Ehren zu erheben beabsichtigte (s. Joa. Cantac. Hist. 2, 39, bei Migne, PP. gr. CLIII, 666). Allein Palamas trat lieber als Mönch auf dem Berge Athos ein und versenkte sich dort in die eigenthümliche Mystik der quietistischen Asceten, als deren Wortführer er bei den Kämpfen gegen Barlaam und Gregoras Nicephorus (s. d. Artt.) auftrat. Ueber den Verlauf dieses Streites ist im Art. Hesychasten das Nähere angegeben; von der Person des Palamas ist außerdem nur noch bekannt, daß er vom Kaiser Joh. Cantacuzenus zum Erzbischof von Thessalonich ernannt und auch vom Patriarchen Isidor consecrirt wurde (1349). Allein die Stadt weigerte sich, ihn aufzunehmen, und er ging auf die Insel Lemnos. Nach dem Siege seiner Partei auf der Synode zu Constantinopel (1351) verschwindet er aus der Geschichte. — Palamas war auch der Verfasser zahlreicher Schriften (s. Fabricius-Harles, Bibl. graec. XI, Hamburgi 1808, 497 sqq.), die theils gedruckt, theils handschriftlich auf verschiedenen Bibliotheken erhalten sind. Ein Gesammtabdruck der edirten Werke steht mit anderen Schriften bei Migne, PP. gr. CL und CLI; viele derselben, wie auch von den ungedruckten, beschäftigen sich mit der Mystik der Hesychasten und den Unterscheidungslehren zwischen Griechen und Lateinern. Interessant in ihrer Art ist außerdem die Prosopopoeia animae accusantis corpus et corporis se defendentis (bei Migne l. c. CL, 959 sqq. et 1347 sqq., auch griechisch neu herausg. von A. Jahn, Halle 1884 [vgl. die Recension in Schürers Theol. Literaturzeitung 1885, 93 ff.]). Sie enthält nach einer Vor[illegible]ie Theile und Beschaffenheit der Seele die Anklage der Seele gegen den Leib und die Vertheidigung des letztern. Die richterliche Entscheidung fällt schließlich ganz zu Gunsten des Leibes aus, da die Seele, welche den Leib nicht gehörig erzogen und geleitet habe, allein alle Schuld trage. Den Schluß bilden die Worte (Js 22, 13): „Lasset uns essen und trinken, denn morgen werden wir todt sein." (Vgl. die Literaturangaben im Art. Hesychasten und bei Chevalier, Répert. u. Suppl. s. v.; außerdem Krumbacher, Geschichte der byzant. Literatur, München 1891, 203 f.) [A. Esser.]

Palatinalrichter (judices palatini oder ordinarii, auch judices de clero im Unterschiede zu den judices de militia), die sieben, gehören nur mehr der Geschichte an. Man bezeichnet mit dem Namen sieben Beamte, welche an der Spitze der einzelnen Zweige der päpstlichen Verwaltung in Rom standen. So einflußreich und ausgezeichnet auch ihre Stellung war, so scheinen sie doch nicht in einem höhern Ordo gestanden zu haben. Ja sie fungirten sogar in jener Periode, als die fränkischen Kaiser Oberhoheitsrechte über Rom ausübten, zugleich als kaiserliche Beamte. Doch trat in späterer Zeit durch Einwirkung verschiedener Ursachen, besonders durch die größere Machtstellung der Cardinäle, Amt und Ansehen der Palatinalrichter nach und nach zurück. Sie erscheinen schließlich nur mehr als rein richterliche Beamte für die Stadt Rom, bis ihre Aemter gegen Ende des 13. Jahrhunderts vollständig verschwinden. An ihre Stelle sind meist die Justiz-, Gnaden- und Expeditionsbehörden der römischen Curie getreten. Die sieben Palatinalrichter waren: 1. der Primicerius (gewöhnlich mit dem Zusatz notariorum oder später judicum), dessen schon im Liber Pontif. in der Vita Julii (337—352) Erwähnung geschieht. Derselbe galt als der vornehmste aller Beamten. Er war der Vorstand der Regionarnotare und hatte als solcher beim Papste die Stellung eines Kanzlers oder Staatssecretärs. Der Primicerius vertrat sogar neben den beiden Vorständen der Cardinäle während der Sedisvacanz die Stelle des Papstes. Nach dem Jahre [illegible] findet sich urkundlich keine Spur mehr von dieser Gattung päpstlicher Beamten.

2. Der Secundicerius notariorum war der zweite Vorstand der Notare und als solcher zweiter Kanzler. Das Amt desselben findet sich urkundlich zuerst im J. 536 erwähnt und hört auf im J. [illegible] Primicerius und Secundicerius genossen die Auszeichnung, „daß sie, den Kaiser rechts und links umgebend, gleichsam mit ihm zu regieren scheinen, so daß der Kaiser irgend etwas Großes ohne sie nicht feststellen kann. Aber in der römischen Kirche führen sie bei allen Processionen den Papst an der Hand, indem alle Bischöfe und Großen ihnen weichen; auch lesen sie bei den größeren Festlichkeiten, darin allen Bischöfen vorgehend, die erste Lection" (Joann. Diac. De Eccles. Lateran. c. 11, bei Mabillon, Museum Ital. II. [illegible]

Paris. 1689, 570). Daß beide Stellungen von dem hohen römischen Adel erstrebt wurden, ist danach erklärlich.

3. Der **Arcarius** war, wie der Name besagt, der Verwalter der päpstlichen Kasse (arca); er kann somit als päpstlicher Finanzminister bezeichnet werden, dem die Einkünfte des apostolischen Stuhles zur Verwaltung unterstanden. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts wird das Amt des Arcarius in keiner Urkunde mehr erwähnt.

4. Der **Sacellarius** war derjenige Beamte, qui stipendia erogat militibus, et Romae sabbato scrutiniorum dat eleemosynam, et Romanis episcopis et clericis, et ordinariis largitur presbyteria (Joann. Diac. l. c.). Man könnte demnach den Sacellarius als päpstlichen Zahlmeister bezeichnen, weßhalb er sich auch bei öffentlichen Aufzügen des Papstes zur Spendung von Almosen in dessen unmittelbarer Nähe befand. Das Amt des Sacellarius ist seit dem Jahre 1162 aus den Urkunden verschwunden.

5. Der **Protoscriniarius** war der Vorstand der päpstlichen Archivbeamten, welchen auch die Ausfertigung der päpstlichen Urkunden oblag. Diese Beamtenklasse endet nachweisbar mit dem Jahre 1197.

6. Der **Primicerius defensorum** stand als solcher an der Spitze des von Gregor I. eingesetzten Collegiums der Defensoren oder Advocaten, welchen besonders die Vertheidigung der Rechte der römischen Kirche anvertraut war. Dieses Amt gilt seit 1139 als erloschen.

7. Dem **Nomenculator** oder **Adminiculator** unterstanden die Gnadensachen. Er befand sich zur Entgegennahme von Bittgesuchen in unmittelbarer Nähe des Papstes, so oft dieser bei feierlichen Aufzügen in der Oeffentlichkeit erschien. Besonders war ihm die Sorge für Wittwen, Waisen, Gefangene und Bedrängte zugewiesen. Auch das Amt des Nomenculators reicht urkundlich nur bis zum Jahre 1139. „In Criminalsachen sind diese (Palatinalrichter) nicht Richter, doch sprechen sie über irgend jemand das Todesurtheil aus; sie sind Cleriker Roms, die niemals zu irgend welchen höheren Weihen aufsteigen" Joan. Diac. l. c.). (Vgl. Galletti, Del Primicero della Santa Sede apostolica etc., Rom. 1776; Phillips, Kirchenrecht VI, 343—356; Hinschius, Kirchenrecht I, Berlin 1869, 380 ff., wo welchen sich die weiteren Literaturnachweise finden.) [Heiner.]

Palazzi (Palatius), Johannes, Verfasser einer großen Papstgeschichte und anderer historischen Werke, die ihm von Seiten des Kaisers Leopold I. den Titel eines kaiserlichen Historiographen eintrugen, war um 1640 zu Venedig geboren. Er stammte aus einer verarmten Adelsfamilie, widmete sich dem geistlichen Stande und wurde Doctor und Professor der Rechte. Allein den Lehrstuhl des canonischen Rechtes zu Padua mußte er nach einiger Zeit abgeben, da er seinen Pflichten nur saumselig nachkam. Darauf erhielt er zu Venedig die Stelle eines Pfarrers an der Collegiatkirche der heiligen Mutter Gottes und starb als solcher um 1708. Sein wichtigstes Werk hat den Titel Gesta pontificum romanorum a S. Petro ... usque ad Innocentium XI., Venetiis 1687—1688, 4 tom. (und ein Anhang über Alexander VIII.), und ist mit den Bildern der Päpste versehen; einen Auszug daraus gab Franz Pagi (s. d. Art.) zu Antwerpen 1717, 2 Bde. Außerdem mögen noch genannt werden die Fasti cardinalium omnium S. R. E. cum stemmate gentilitio cujusque cardinalis, Venet. 1701, 5 voll. Das erstgenannte Werk steht seit 1700, das andere seit 1709 auf dem Index (s. Reusch, Der Index II, 137; Hurter, Nomencl. liter. II, ed. 2, Oenip. 1893, 867). Von Palazzi's Monarchia occidentalis, Venet. 1671—1679, 8 voll., urtheilt Tiraboschi (Storia della lett. Ital. VIII, 3, 23 [ed. Ven. 1824, XXV, 554]), daß die Ausgabe mehr prachtvoll als der Inhalt gut sei. Andere Schriften Palazzi's s. bei (Iselin,) Hist.-geogr. allgem. Lexicon s. v., und bei Jöcher, Gelehrtenlexikon s. v. [A. Esser.]

Palea, s. Decretum Gratiani III, 1454, und Paucapalea.

Palearius, Aonius (latinisirt aus Antonio della Paglia), ein tüchtiger, aber den Glaubensneuerungen des 16. Jahrhunderts ergebener italienischer Humanist, war zu Veroli in der römischen Campagna um 1500 geboren. Er verlor früh seine Eltern, erhielt aber doch eine treffliche Erziehung und kam 1520 Studien halber nach Rom. Dort trat er mit anderen angesehenen Humanisten, welche Papst Leo X. nach Rom gezogen hatte, in Beziehung und durfte berühmte Männer, unter ihnen die späteren Cardinäle Bembo und Sadolet, seine Freunde und Gönner nennen. Die Plünderung Roms durch die kaiserlichen Soldaten (1527) vertrieb ihn aus der Stadt; er ging später (1529) nach Perugia und im folgenden Jahre nach Siena. Antonio Bellanti, den Palearius gegen eine Anklage wegen verschiedener Amtsvergehen glänzend vertheidigte, nahm ihn als Erzieher seiner Kinder an; allein seine Hoffnung auf eine Professur an der Universität zu Siena ging nicht in Erfüllung, da seine Hinneigung zu Luthers Lehren immer deutlicher hervortrat. Bei einer Anklage wegen Ketzerei bei der Signoria zu Siena gelang es Palearius zwar, durch seine Rede die Freisprechung zu erwirken, doch blieb der Verdacht des Irrglaubens an ihm haften. Auch seine Schmähschrift Actio in Pontifices Romanos et eorum asseclas (in 20 testimonia; zuerst gedruckt zu Leipzig 1606) konnte ihm nicht zur Empfehlung gereichen, und er freute sich, 1546 einem Ruf als Professor nach Lucca Folge leisten zu können. Er blieb jedoch dort nur bis 1555, in welchem Jahre er als Professor der griechischen und lateinischen Literatur nach Mailand kam. Dort erreichte ihn der Arm der Inquisition, deren

Aufmerksamkeit Palearius durch die Neuausgabe seiner Schriften zu Basel von Neuem erregt hatte. Im J. 1568 befand er sich im Gefängniß zu Rom; dort scheint er in den drei Jahren seiner Haft zeitweise ernstlich mit dem Gedanken eines Widerrufes umgegangen zu sein, wenigstens wird (Daunou, Essai hist. sur la puissance temp. des Papes II, 4. éd. Paris 1818, 278) der Wortlaut einer von ihm selbst verfaßten Retractation angeführt. Am 15. October 1569 wurde das Urtheil über Palearius gesprochen und im Juli 1570 durch den Strang und Verbrennen der Leiche vollzogen. Ob er sich vor seinem Tode ernstlich bekehrt hat, muß dahingestellt bleiben. — Vollständige Ausgaben der Werke des Palearius erschienen zu Amsterdam 1696 und zu Jena 1728; die früheren Ausgaben enthalten die genannte Actio nicht. Von den Schriften mögen erwähnt sein De animarum immortalitate, s. l. et a., dann Lugduni 1536; ferner seine Briefe (ed. Grauff, Bern. 1837) und der Libellus de morte Christi (1542), wie Palearius selbst ein im Prozeß gegen ihn als Anklagematerial verwendetes Büchlein nennt; der eigentliche Titel lautet Della pienezza, sufficienza et satisfazione della passione di Cristo (vgl. Benrath in Herzogs Real-Encykl. XI, 2. Aufl., 165 Anm.). Ein im letzten Jahrzehnt von Rom aus verbreitetes Porträt Palearius' ist nach einem zu Veroli befindlichen Bildniß angefertigt, dessen Aechtheit nach der Untersuchung Benraths (s. Herzogs Real-Encykl. a. a. O. 168) nicht ohne Weiteres zu bestreiten ist, das aber jedenfalls eine Uebermalung erfahren hat, so daß die charakteristische Porträtähnlichkeit zweifelhaft bleibt. (Vgl. die ausführliche Darstellung bei Ersch u. Gruber, Allgemeine Encyklopädie, Section III s. v., ferner Tiraboschi, Storia della Letter. Ital. VII, 5, 3, 2 [Ediz. Venez. XXI 1824, 1949], und die an beiden Stellen sowie in Herzogs Real-Encykl. a. a. O. angegebene weitere Literatur.) [A. Esser.]

Paleotti, Gabriel, Cardinal und tüchtiger Canonist, wurde zu Bologna am 4. October 1522 in vornehmem Hause geboren und erwarb daselbst nach Abschluß seiner Studien das Doctorat beider Rechte (1546). Als Professor des Rechts wurde er 1549 Canonicus an der Domkirche seiner Vaterstadt, später Priester; 1556 folgte er einem Rufe nach Rom als auditor Rotae an den damals berühmtesten kirchlichen Gerichtshof. Wegen seiner Tüchtigkeit verwandte ihn Pius IV. bei der Synode in Trient. Die daselbst in Form eines Tagebuches von ihm gemachten interessanten Aufzeichnungen (Acta Concilii Tridentini a. 1562 ad 1563) gab zuerst Mendham (London 1842), dann Theiner (Acta genuina Conc. Trid. II, Zagrabiae 1874, 523—680) heraus. Bereits 1565 wurde Paleotti Cardinal; im folgenden Jahre erhielt er das Bisthum seiner Heimatstadt, welche 1582 zur Metropole erhoben wurde. Im J. 1590 wäre [illegible] zum Papst gewählt worden; 1591 erhielt er seinen Vetter Alfons Paleotti zum Coadjutor cum jure successionis. Er starb zu Rom als Cardinalbischof von Sabina (22. Juli 1597). Paleotti's Eifer für die Reform bewirkte mehrere in Bologna wie in Albano gehaltene Synoden. Von seinen Werken wurden wiederholt aufgelegt De nothis spuriisque filiis liber, Bon. 155[illegible], Venet. 1572; De sacri consistorii consultationibus, Ven. 1594, Rom. 1596. 1599. Eine Art Formelbuch ist das Archiepiscopale Bononiense, Rom. 1594. Von ihm rühren auch Decisiones Rotae her, welche in die Sammlung derselben aufgenommen sind. Das theologische Gebiet streifen seine Schriften De coelibatu und De imaginibus sacris, Ingolst. 1594. (Vgl. Eggs, Purpura docta 5, 12 [ed. Mon. 1714 V, 33 sq.], Monach. 1714, 5, 12; Fantuzzi, Notizie degli scrittori bolognesi VI, Bologna 1788, 24[illegible]sino 259.) [R. v. Scherer.]

Palermo, Stadt und Kirchenprovinz auf der Insel Sicilien. Diese großentheils in arabisch-normannischem Geschmack erbaute Hauptstadt der gleichnamigen italienischen Provinz liegt auf der Nordküste der Insel, an einem kleinen Meerbusen. Unter den (1881) 242 000 Einwohnern befinden sich viele reiche Engländer, Griechen und Deutsche, welche eigene kirchliche Gemeinden bilden. Unter den [illegible] Pfarr- und 30 Filialkirchen zeichnet sich besonders die Cathedrale zur hl. Rosalia aus; auf dem Grunde einer arabischen Moschee von König Wilhelm I. im 12. Jahrhundert erbaut, ward sie aus einem ursprünglich ganz arabisch-normannischen Gebäude in den Jahren 1781 und 1801 auf ihre jetzige Gestalt gebracht. Sie ist reich an Kunstwerken und enthält besonders die Kapelle der hl. Rosalia, in der ein Altar von gediegenem Silber und der silberne Sarg der Heiligen sind. Die im J. 139[illegible] (al. 1447) gestiftete Universität wurde 1816 [illegible] Ferdinand I. erneuert und zählt jetzt (189[illegible]) 1472 Studenten. Neben den geistlichen Seminarien bestehen noch zwei Lyceen, ein königliches und ein adeliges Collegium; zwei weitere [illegible] Convictscollegien standen bis 1861 unter Leitung der Jesuiten, die auch andere Schulen unterhielten. Nördlich, eine halbe Stunde von der Stadt entfernt, ist der Monte San Pellegrino (Ercta), auf dem sich die berühmte Kirche der hl. Rosalia (s. d. [illegible]) befindet. In der zu einer Kirche umgestalteten [illegible] und schönen Grotte dieses Berges lebte und [illegible] die Heilige. Das Fest dieser Schutzheiligen [illegible] (15. Juli) ist zugleich ein großartiges Volksfest, [illegible] welchem Leute aus der ganzen Insel sich einfinden.

Palermo, das alte Panhormos oder Panormus, d. i. Hafen aller Völker, wurde von den Phöniciern oder Phokäern an der Mündung des Oreto oder Ammiraglio (Orethus) erbaut, [illegible] später Hauptpunkt der carthagischen Besitzungen und seit Augustus römische Colonie (Col[illegible] Augusta Panormitanorum). Bei der Theilung des römischen Reichs kam die Civitas Panormitanorum an die byzantinischen Kaiser. [illegible]

(um 515) von den Goten erobert und von Belisar (535) wieder erobert. Im J. 831 kam sie in die Gewalt der Saracenen; Palermo wurde nun Sitz des arabischen Oberstatthalters. Um 1072 eroberte der Normanne Robert Guiscard nach elfjähriger Belagerung die Stadt, und sie ward für lange Zeit Residenz der normannischen Könige, welche fast alle in ihr gesalbt wurden. — Wie die Anfänge fast aller älteren Kirchen dunkel sind, so auch die der uralten Kirche von Palermo. Nach Einigen soll der hl. Petrus selbst auf seiner Reise von Griechenland nach Rom die Einwohner dieser Stadt zum Christenthum bekehrt und ihnen bald darauf einen Bischof gesandt haben. Wenn man die Berühmtheit Palermo's zur damaligen Zeit berücksichtigt, so ist es freilich nicht unwahrscheinlich, daß es durch den hl. Petrus wenigstens den ersten Bischof erhielt. Dieser soll Philippus geheißen, und der zweite, Theodor, soll um 125 gelebt haben. Um 297 erscheint der heilige Bischof Mamilianus I., der mit der hl. Nympha in siedendes Oel geworfen wurde, ohne Schaden zu nehmen. Er flüchtete sich darauf mit anderen Christen in die Krypte bei Bucina, unfern des Portus Romanus, und starb daselbst. Sein heiliger Leib wurde 1098 nach Rom in die Kirche S. Maria in Monte Celio übertragen, von wo später sein Haupt nach Palermo kam (AA. SS. Boll. Sept. V, 45 sqq.). Ein weiterer Bischof wird von Leo I. (Ep. 17, bei Migne, PP. lat. LIV, 104) erwähnt. Der hl. Mamilianus II., auch Maimian genannt, hatte den Stuhl um 455 inne (AA. SS. Boll. l. c.), als eben der Vandalenkönig Geiserich Sicilien erobert hatte. Geiserich begann damit, daß r Mamilianus zuerst nach Afrika, von da nach Sarinien und endlich nach der Insel Montis Jovis erbannte, welche von dieser Zeit an den Namen Monte Cristo erhielt. Mamilianus starb am 5. September 460; sein heiliger Leib kam 1460 ach Suana, wo ihm eine Kirche geweiht ist. Als ein Nachfolger wird Justinus oder Justinianus enannt, der sich um 480 als Episcopus Siciliae nterschrieb. Bischof Agathus lebte um 580; Victor starb 602; Johannes, seit 603, wurde mit em Pallium geschmückt; Felix erscheint um 649, Theodor um 787, dann folgten zwei Ungenannte m 800 und 819. Von da an blieb der Stuhl on Palermo infolge der Invasion der Saracenen nbesetzt bis zum Jahre 1052; höchstens waren i dieser Zeit einige griechische Bischöfe bezw. Erzischöfe in Palermo. Wann Palermo Metropole eworden, ist nicht ausgemacht. Die sicilianischen Schriftsteller behaupten freilich, ihre Insel habe hon vor dem 9. Jahrhundert eine Metropole geabt; ob dieß aber Palermo gewesen, wie R. Pirrus eint, oder Syracus, wie Vinc. Lettara nachzueisen sucht, oder Messana, wie Alb. Piccolus ill, darüber sind die Ansichten getheilt. Mögch ist, daß zur Zeit der Saracenenherrschaft die ischöfe von Palermo durch den griechischen Patrichen den Titel „Erzbischof" erhalten haben, der nn auch von den lateinischen Bischöfen beibehalten wurde. So führte Nicodemus, ein Grieche, der diese Diöcese regierte, als Robert Guiscard die Stadt den Saracenen entriß (1072), den Titel Archiepiscopus (Damberger, Synchron. Gesch. VI, Regensb. 1854, 780), und Gregor VII. bestätigte durch Diplom vom 16. April 1083 der Kirche von Palermo, „welche einst edel und berühmt", sammt den Besitzungen die Metropolitanrechte und gewährte dem Erzbischof Alcherius (1083 bis 1099) das Pallium. Paschalis II. wollte dem neuen Erzbischof Gualterius das Pallium nicht eher schicken, bis er ihm den Eid der Treue und des Gehorsams geleistet (Baron. ad ann. 1102, n. 5; vgl. noch Cantelius, Metropolit. urbium hist., Paris 1685, 437 sqq.; Wiltsch, Handb. d. kirchl. Geogr. u. Statistik II, Berl. 1846, 25). — Als Suffragane Palermo's werden Agrigentinus, Mazariensis und Melitensis (d. i. der von Cività Vecchia auf der Insel Malta) erwähnt. Diese verblieben Palermo bis auf die neueste Zeit. Als Pius VI. im J. 1775 das Erzbisthum Monreale (s. d. Art.) mit Palermo unirte, erhielt letzteres auch die bisherigen Suffraganate desselben, nämlich Catanea und Siragossa; diese Union bestand aber nur bis zum Jahre 1802. Bei der im J. 1844 erfolgten neuen Circumscription der sicilianischen Kirchenprovinzen wurden Palermo die drei Suffraganate Cefalu, Mazzara und Trapani zugetheilt. — Im Umfange der Kirchenprovinz Palermo liegen auch zwei ältere, ganz eingegangene Bischofssitze, nämlich Thermae Himerenses, heute Termini, zwischen Cefalu und Palermo, das vom 5. bis 9. Jahrhundert Bisthum war (Cantelius l. c. 462; Moroni, l. c. LXXIV, 95 sq.), und Alaesa oder Halaesa, auch Carina oder Carania (?), heute Tosa oder Tusa, im Gebiet des Bisthums Cefalu, das vom 7. bis 9. Jahrhundert griechisches Bisthum war (vgl. Gams, Series episc., 955; Moroni l. c. LXXVIII, 25).

Die letzten Erzbischöfe von Palermo waren: Dominicus Pignatelli, Theatiner, der 1802 von Caserta nach Palermo promovirt und noch im selben Jahr mit dem Purpur geschmückt wurde, aber schon am 5. Februar 1803 starb. Ihm folgte wieder ein Theatiner, Rafael Mormile (gest. 1813), und dann die Cardinäle Petrus Gravina (1816 bis 1830), Cajetan Maria Trigona e Parisi (1832 bis 1837) und Ferdinand Maria Pignatelli (1839 bis 1853). Letzterer hielt im Juni 1850 ein Nationalconcil (s. Collect. Lac. VI, 811—826). Unter Erzbischof Johann Baptist Naselli (1853 bis 1870) war es das erste Geschäft der Piemontesen, nachdem sie sich 1860 Siciliens bemächtigt hatten, wie überall, so auch in Palermo die Kirche und die Geistlichkeit zu verfolgen. Die Minoriten-Observanten wurden verjagt, die reformirten Minoriten auf ein Dutzend herabgebracht. Die Schulbrüder mußten ihr Pensionat schließen, die Brüder vom hl. Alexander ebenfalls ihr Haus verlassen; nur vier durften zurückbleiben, um die Schule S. Paolo fortzuführen, was ihnen durch die Libe-

ralität des Erzbischofs und einiger Bürger möglich wurde. Der gegenwärtige Erzbischof Petrus Jeremias Michelangelo Celesta, geboren 1814, vormals Abt von Monte Cassino, dann seit 1860 Bischof von Patti und 1871 nach Palermo promovirt, konnte am 16. November 1878 ein theologisches Collegium eröffnen, das in den letzten Lebenstagen Pius' IX., der demselben seine besondere Sorge widmete, gegründet worden war. — Das Einkommen des Erzbischofs betrug früher 70 000 Scudi und war auf 1000 Kammergulden taxirt; heute beträgt es nur mehr 15 000 Scudi. Das Metropolitancapitel zählt 3 Dignitäten, 24 Canoniker, gegen 40 Beneficiaten und mehrere andere Priester und Cleriker. Die Zahl der Diöcesanen beträgt 421 000. (Vgl. Sicilia sacra, auctore Don Roccho Pirro, ed. 3, cura A. Mongitoris I, Panorm. 1733, 1—312; Greg. Ugdulena in Enciclop. dell' Ecclesiastico IV, Napoli 1848, 527 sqq.; Moroni, Diz. LI, 14—22; Girol. di Marzo-Ferro, Stato presente della chiesa di Sicilia, Palermo 1860, 22—32; Cappelletti, Le chiese d'Italia XXI, Venez. 1870, 523—540; dann auch A. Gallo, Codex Siculus diplomat., Panorm. 1846; Cassano, Sotterraneo della Cattedrale di Palermo, Pal. 1849.) [Neher.]

Palestrina, der berühmte Kirchenmusiker, eigentlich Giovanni Pierluigi da Palestrina, wurde im J. 1526 in dem Städtchen Palestrina, dem Praeneste der Alten, geboren. Ueber seine Jugendzeit fehlen verbürgte Nachrichten. Glaublich ist, daß er im Alter von 14—16 Jahren nach Rom kam und dort die Schule eines Niederländers besuchte. Daß Goudimel (vgl. d. Art. Musik, kirchl. VIII, 2047) der Lehrer Palestrina's gewesen sein soll, ist nicht erwiesen. Im J. 1544 wurde Palestrina als Organist und Kapellmeister in seiner Vaterstadt angestellt und verblieb dort bis zum Jahre 1551. Während dieser Zeit heiratete er; seine Gattin Lucretia de Goris schenkte ihm im Laufe der Zeit drei Söhne: Angelo, Ridolfo, Iginio, von denen nur der letzte ihn überlebte. Giovanni de Monte, Cardinalbischof von Palestrina und seit dem Jahre 1550 als Julius III. Papst, verschaffte schon im September des Jahres 1551 seinem Schützling die Stelle eines Kapellmeisters an St. Peter in Rom. Ihm widmete Palestrina daher auch sein erstes gedrucktes Werk, das erste Buch der Messen. Zum Danke ließ der Papst dem Componisten eine Auszeichnung zu Theil werden, die für denselben fatale Folgen haben sollte. Durch ein Decret des Papstes wurde Palestrina nämlich im Januar 1555 an die päpstliche Kapelle berufen und legte infolge dessen die Kapellmeisterstelle an St. Peter nieder. Am 23. März starb aber Julius III. Dessen Nachfolger, Marcell II., der als Cardinal ein großer Verehrer Palestrina's gewesen war, starb ebenfalls schon nach 21 Tagen. Ihm folgte Paul IV. (1555—1559), ein strenger Ascet. Kaum hatte er den päpstlichen Stuhl bestiegen, als er begann, den alten strengen Vorschriften in Bezug auf die päpstliche Kapelle wieder Geltung zu verschaffen. Am 30. Juli erschien eine päpstliche Verordnung, wonach Palestrina mit noch zwei anderen verheirateten Sängern aus der päpstlichen Kapelle ausgewiesen wurden, weil die alten Satzungen nur unverheiratete Cleriker als Mitglieder zuließen. Die Entlassenen erhielten jeder eine Pension von 6 Scudi monatlich. Am 1. October desselben Jahres nahm Palestrina die Kapellmeisterstelle an S. Giovanni im Lateran an. Dort componirte er seine berühmten „Improperien", sowie ein Buch „Lamentationen" (s. d. Art. Musik, kirchl. VIII, 2047). Am 1. März 1561 siedelte er als Kapellmeister nach S. Maria Maggiore über. In das Jahr 1562 fällt der Beschluß des Concils von Trient über die Verbesserung der Kirchenmusik. Die mehrstimmige Musik war damals bei Vielen arg in Mißcredit gerathen, weil die Satzkünste (Canon und Fuge) nicht sowohl Mittel zum Zweck der musikalischen Einkleidung des Textes, als vielmehr sich selbst Zweck geworden waren. Auf den Text nahmen die Componisten wenig Rücksicht; ob derselbe verstanden werden konnte oder nicht, war Nebensache. Außerdem benutzte man zur Composition der Messen nicht nur die Melodien des gregorianischen Chorals, sondern auch die Weisen des weltlichen (oft leichtfertigen) Liedes. Daher haben die Messen bisweilen die merkwürdigsten Benennungen, z. B. Missa „l'homme armé" (ein beliebtes Volkslied), ferner Missa „des rouges nez", Missa „baisez moi", Missa „O Venere bella" [illegible] Der Beschluß des Concils von Trient, „aus der Kirche sei diejenige Musik zu verbannen, welche im Orgelspiele oder Gesange eine Beimischung von Ueppigem (lascivum) oder Unreinem (impurum) zeige", war also sehr zeitgemäß. Ueber die Betheiligung Palestrina's an der Reform der Kirchenmusik s. d. Art. Musik, kirchl. VIII, 2048. Zur Belohnung wurde ihm im J. 1565 nicht nur Titel und Pension eines päpstlichen Kapellsängers belassen, sondern er erhielt das volle Gehalt eines solchen (9 Scudi monatl.) und den Ehrentitel „Componist der päpstlichen Kapelle", eine Auszeichnung, die der Papst eigens für ihn geschaffen hatte. Im J. 156[illegible] wurde die berühmte Missa papae Marcelli unter diesem Titel im Druck veröffentlicht. Diese Messe, welche Weltberühmtheit erlangt hat, ist im achten Kirchenton für 6 Stimmen (Sopran, Alt, 2 Tenöre und 2 Bässe) componirt. Die Worte des Textes gelangen zu einem überaus seelenvollen musikalischen Ausdrucke und sind zugleich dem Willen der Kirche gemäß vollkommen verständlich. Die Harmonie bewegt sich, um einen modernen, allgemein verständlichen Ausdruck zu gebrauchen, in Dur- und Moll-Dreiklängen nebst ihren Umkehrungen. Die sparsam angewandten Dissonanzen dienen dazu, das Ganze zu beleben und die reine Dreiklangsharmonie desto besser hervortreten zu lassen. — Als im J. 1571 Giovanni Animuccia, der

Kapellmeister an St. Peter, gestorben war, ließ das Capitel der Kirche Palestrina diese Stelle anbieten. Er nahm sie (zum zweiten Male) dankbar an und blieb auf derselben bis zu seinem Tode. Daneben besorgte er seinem Freunde, dem hl. Philippus Neri, die nothwendigen Compositionen für die religiös-dramatischen Vorstellungen, welche derselbe in Rom veranstaltete. Durch einen sehr ehrenvollen Auftrag des Papstes Gregor XIII. wurde Palestrina zeitweilig von seiner compositorischen Thätigkeit abgelenkt. Er sollte das Graduale Romanum emendiren und auf Grundlage des neuen Meßbuches vom Jahre 1570 neubearbeiten. Diesen Auftrag suchte er mit der größten Gewissenhaftigkeit auszuführen. Im J. 1578 war die Arbeit bereits so weit vorgeschritten, daß Palestrina an die Drucklegung denken konnte. Durch eine Verkettung verschiedener Umstände fühlte er sich aber bewogen, die Arbeit vorläufig liegen zu lassen. Daher kam es, daß bei seinem Tode das Graduale sich noch unvollendet vorfand. Dagegen war sein Schüler und Mitarbeiter Guidetti sehr thätig gewesen. Er ließ zuerst (1582) das Directorium chori drucken, nachdem Palestrina das Manuscript durchgesehen und gutgeheißen hatte. Dann erschienen nach einander die Passionen nach den vier Evangelisten (1586), die Officien der Charwoche (1587), die Präfationen (1588). — Am 23. Juli 1580 wurde die Gattin Palestrina's in St. Peter begraben, und im Februar des folgenden Jahres heiratete er zum zweiten Male und war eine reiche Wittwe mit Namen Virgilia Dormuli. Sie besaß ein ansehnliches bewegliches und unbewegliches Eigenthum. Dadurch wurde der Meister in die glückliche Lage versetzt, einen Theil seiner zahlreichen bisher noch ungedruckten Werke, deren Druckkosten er der Sitte der Zeit gemäß selbst bestreiten mußte, in rascherer Folge der Oeffentlichkeit übergeben zu können. Unterdessen hatte auch der Herzog Wilhelm von Mantua sich Mühe gegeben, Palestrina an seinen Hof zu ziehen. Der Meister zog es aber vor, in der Hauptstadt der Christenheit zu verbleiben und dort sein compositorisches Talent im hellsten Lichte erstrahlen zu lassen. Im J. 1584 erschienen die 28 Motetten über den Text des Hohen Liedes, eine Prachtleistung, welche Palestrina den Ehrentitel „Fürst der Musik" eintrug. Außerdem seien noch erwähnt die Lamentationen für die letzten Tage der Charwoche (1588), welche Ambros als das „Ideal ihrer Gattung" hinstellt. Im selben Jahre wurde auch am Feste Mariä Himmelfahrt die sechsstimmige Messe Assumpta est Maria zum ersten Male aufgeführt. Proske (in der Vorrede zu dieser Messe bei Ambros, Gesch. d. Musik IV, Leipz. 1878, 32]) sagt von ihr, der Genius des unerreichten Meisters schwebe hier im reinsten Aether — es liege eine Hoheit, Anmuth und Begeisterung in dieser Messe, daß man sich unwillkürlich zu einer Vergleichung mit Rafaels sixtinischer Madonna, ihrem würdigsten idealen Gegenbilde, hingerissen fühle. Unter den zahlreichen Compositionen des Meisters soll noch besonders hervorgehoben werden das Stabat mater. „Hätte Palestrina nichts geschrieben als dieses Stabat mater, dieses einzige Werk würde hingereicht haben, ihm die Anerkennung der ganzen Nachwelt zu sichern" (Baini [s. u.] II, 229). Papst Gregor XIV., dem Palestrina den Band Motetten, der auch das Stabat mater enthielt, gewidmet hatte, belohnte den Meister dadurch, daß er sein Gehalt auf 24 Scudi monatlich erhöhte. Das war die letzte Ehre und Freude, welche ihm hier auf Erden zu Theil wurde. Am 2. Februar 1594 starb er infolge einer Rippenfellentzündung, nachdem er einige Tage vorher durch seinen Freund und geistlichen Berather, den hl. Philippus Neri, mit den Sterbsacramenten versehen worden war. Eine einfache Platte auf seinem Grabe vor dem Altare der Apostel Simon und Judas in der Peterskirche verkündet der Nachwelt, daß hier Johannes Pierluigi aus Palestrina ruhe, der Fürst der Tonkunst (Joannes Petroaloysius Praenestinus, Musicae princeps).

Palestrina hat das Verdienst, die Formen des mehrstimmigen künstlichen Satzes dem kirchlichen Zwecke untergeordnet zu haben; gerade in dieser zweckmäßigen Unterordnung der Kunstmittel liegt das Verdienst der durch ihn bewirkten Reform der Kirchenmusik. Uebrigens verdient ausdrücklich erwähnt zu werden, daß Palestrina auch in der weltlichen Musik Meister war. Von seinen weltlichen Liedern (Madrigalen) waren seine Zeitgenossen ganz entzückt. Sie nannten ihn „den großen Nachahmer der Natur", weil er es verstand, das natürliche Seelenleben in Tönen nachzuahmen, d. h. den Text der Lieder mit solcher Musik zu umkleiden, welche dem natürlichen menschlichen Gefühle entsprach. Von der Neuausgabe der Werke Palestrina's sind 32 Partiturbände bereits veröffentlicht, und der 33. Band, das historisch-kritische Material enthaltend, geht binnen Kurzem seiner Vollendung entgegen (Leipzig bei Breitkopf und Härtel; die Redaction besorgten Theodor de Witt [gest. 1855], Franz Espagne [gest. 1878] und vom 10. Bande an Franz Xav. Haberl in Regensburg). (Vgl. Giuseppe Baini, Memorie storico-critiche della vita e delle opere di Giovanni Pierluigi da Palestrina, 2 voll., Roma 1828. Deutsch von Kandler, nach dessen Tode hrsg. von R. G. Kiesewetter, Leipzig 1834; W. Bäumker, Palestrina, ein Beitrag zur Geschichte der kirchenmusikalischen Reform des 16. Jahrhunderts, Freiburg i. B. 1877; Synchronistische Tabelle über den Lebensgang und die Werke des Giov. Pierluigi da Palestrina und Orlando di Lasso, im Kirchenmusikal. Jahrbuch von F. X. Haberl, Regensburg 1894, 86 ff.; F. X. Haberl, G. P. Palestrina und das officielle Graduale Romanum der editio Medicaea von 1614, Regensb. 1894. Eine Anzahl kleinerer Aufsätze rief der 300jährige Gedenktag von Palestrina's Tode in verschiedenen Zeitschriften 1894 hervor.) [W. Bäumker.]

Palla heißt im Missale das Tüchlein, womit der Kelch von der Opferung bis zur Communion bedeckt wird. Dasselbe muß aus Linnen (Hanf oder Flachs) hergestellt und gesegnet sein und, um seinem Zweck zu entsprechen, etwa eine Spanne im Geviert messen. In Italien wird die Palla aus einer einfachen, am Saum verstärkten und ringsum mit Spitzen verzierten Lage von Linnen gebildet, der bei dem Aufbügeln die nothwendige Steife gegeben wird. Diesseits der Alpen wird sie aus zwei Lagen Linnen mit einer Zwischenlage von Holz oder Carton hergestellt. Für die obere Seite ist ein Ueberzug von dem Stoff und der Farbe des Meßgewandes, aber mit Ausschluß der schwarzen Farbe, gestattet; die untere Seite jedoch, welche unmittelbar auf den Kelchrand zu liegen kommt, muß von reinem Linnen sein. In der neuern Zeit sind Pallen oftmals mit kunstvoller Nadelmalerei geschmückt worden. Die einmal gebrauchte Palla muß, wie das Corporale, mit Rücksicht darauf, daß sie mit dem heiligen Sacramente in Berührung gekommen, von einem Subdiacon ausgewaschen werden, bevor sie zur weitern Behandlung in Laienhände gegeben werden darf. — Die Theatiner gebrauchen eine zweite Palla als Unterlage für die Meßhostie (vgl. Gavanti-Merati, Thesaurus s. Rituum I, 2, 1 [m et XII]). Im griechischen Ritus dient eine Palla dem Kelche, eine zweite der Patene zur Bedeckung. Die Liturgiker des Mittelalters nennen palla (= pallium, mantelartiges Gewand) jedes zur Verhüllung des Altars und zur heiligen Messe dienende Tuch (Altartuch) und palla corporalis das oberste, zur Aufnahme für Hostie und Kelch bestimmte Linnentuch, welches jetzt allgemein Corporale genannt wird (s. d. Art.). Bis zum 12. Jahrhundert wurde der neben oder hinter dem Kelche frei bleibende Theil dieses Tuches als Hülle über die Oblaten zurückgeschlagen; dieser alte Gebrauch hat sich bei den Karthäusern erhalten. Innocenz III. (De s. altaris mysterio 2, 55) und W. Durand (Rationale div. officiorum 4, 29, 4) kennen jedoch schon den Gebrauch eines zweiten, gefalteten Corporale, mit welchem nach dem Offertorium der Kelch bedeckt wird; beide geben übereinstimmend an: Duplex est palla, quae dicitur corporalis: una, quam Diaconus super altare totam extendit; altera, quam super calicem plicatam imponit. In der Monition bei Ertheilung des Subdiaconats unterscheidet auch das Pontificale noch die corporales pallae von den pallae, quae sunt in substratorio altaris. Die Rücksicht auf einen leichtern und sicherern Gebrauch des corporale plicatum zur Bedeckung des Kelches führte dazu, dieses durch ein eigenes Linnenstück in der Größe eines gefalteten Corporale zu ersetzen. So entstand die Kelchpalla in ihrer jetzigen Gestalt. Die Bedeutung ist dieselbe geblieben, so daß das Pontificale eine besondere [illegible]g der Palla neben der des Corporale [illegible]nt. [K. Schrod.]

Palladius, ein christlicher Schriftsteller, Verfasser der sog. Historia Lausiaca, lebte um die Wende des 4. Jahrhunderts. Er stammte aus Galatien und mag kaum 20 Jahre gezählt haben, als er nach Aegypten reiste, um die dortigen Mönchsgenossenschaften kennen zu lernen. Am längsten verweilte er bei den Mönchen der nitrischen Wüste, wo er insbesondere enge Beziehungen zu Evagrius Ponticus (s. d. Art.) anknüpfte. Evagrius wird es gewesen sein, welcher ihm eine begeisterte Vorliebe für Origenes und dessen Lehren einflößte. Später begab Palladius sich nach Palästina, verbrachte mehrere Jahre bei den Mönchen des Oelberges und gerieth als Vertreter des Origenismus (s. d. Art. Origenistenstreit Bd. 1075 f.) in feindlichen Gegensatz zu Epiphanius und Hieronymus (vgl. Epiph. Epist. ad Joannem Hierosol. c. 9, bei Migne, PP. gr. XLIII, 392; Hier. Dial. contra Pelag. Prol. c. 2, bei Migne, PP. lat. XXIII, 497). Zu Beginn des 5. Jahrhunderts wurde Palladius vermuthlich durch den aus Constantinopel verjagten Patriarchen Chrysostomus, in Kleinasien zum Bischof geweiht. Als Freund des hl. Chrysostomus wurde er auch selbst in Verfolgungen verwickelt und in's Exil geschleppt. Die alte Streitfrage, ob Palladius der Bischof Palladius von Helenopolis (in Bithynien) sei, welcher im Mai 400 an einer Synode zu Constantinopel theilnahm, dürfte aus chronologischen Gründen zu verneinen sein, und die Notiz bei Socrates (H. E. 7, 36, 15), Bischof Palladius sei „von Helenopolis nach Aspuna (in Galatien) transferirt worden", würde also nicht auf den Verfasser der Historia Lausiaca bezogen werden können. Dieses Werk, bei dessen Abfassung Palladius laut einer der Vorreden im 53. Jahre seines Lebens, im 20. Jahre seines Episcopates stand, hat seinen gewöhnlichen Namen von dem Adressaten Lausus, einem hochgestellten Beamten erhalten (in den Ausgaben lautet der Titel Ἡ πρὸς Λαῦσον ἱστορία περιέχουσα βίους ὁσίων πατέρων). Es ist eine reiche Sammlung von Lebensbildern ägyptischer und palästinensischer Mönche und bezweckt, das Mönchsleben zu verherrlichen und nebenbei ein Wort zu Gunsten des Origenismus einzulegen. An dem redlichen Willen des Erzählers, die Wahrheit zu sagen, wird trotz der Verdächtigungen neuerer Kritiker nicht zu zweifeln sein (vgl. O. Zöckler, Bibl. und kirchenhistor. Studien, Heft 4: Evagrius Ponticus, München 1893, 92 f.). Er schöpfte nach seinen eigenen Aussagen theils aus persönlichen Erinnerungen, theils aus mündlichen Mittheilungen Anderer. Wahrscheinlich hat er auch eine schriftliche Quelle benutzt, sei es nun Rufins Schrift Vitae patrum oder Historia monachorum, sei es eine auch schon von Rufin verwerthete, inzwischen verloren gegangene griechische Sammlung von Mönchsbiographien (in letzterem Sinne entscheidet sich namentlich auch P. E. Lucius, Die Quellen der ältern Gesch. des ägyptischen Mönchthums, in der Zeitschr. f. Kirchengesch. VII [1885], 163—198; ähnlich E. Amélineau, De histor[illegible]

Lausiaca, Paris. 1887, 10 sqq.). Aber die Quellenkritik wird erst dann zu gesicherten Resultaten gelangen können, wenn zuvor die wichtigsten Fragen der Textkritik erledigt sind. Einstweilen leidet der Text an großer Unsicherheit; die Schrift ist in der Folge namentlich in Klöstern viel gelesen worden, und die erhaltenen Handschriften weichen stark von einander ab (ähnlich wie bei der dem Stoffe und dem Geiste nach nahe verwandten „Geistlichen Wiese"; s. d. Art. Moschus). Der griechische Text ward herausgegeben von J. Meursius, Leyden 1616, und von Fronto Ducäus (Auctarium Bibliothecae Patrum II, Paris. 1624, 893—1053). Nachträge lieferten J. B. Cotelerius (Ecclesiae Graecae monumenta III, Par. 1686, 117—120. 158—170) und H. J. Floß (Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces, Coloniae 1850, 247—271. 291—310). Bei Migne (PP. gr. XXXIV) ist die Ausgabe von Ducäus (995—1262) nebst einem Theil der Nachträge von Floß (177—208) abgedruckt. Außerdem gibt Migne (PP. lat. LXXIII, 1065—1218, und LXXIV, 343—382) Abdrucke lateinischer Uebersetzungen. Amélineau (l. c. 73—124) hat Fragmente eines koptischen Textes an's Licht gezogen. — Vielleicht ist dem Verfasser der Historia Lausiaca auch noch eine andere Schrift zuzuweisen. Unter dem Namen eines Bischofs Palladius ist ein Dialogus de vita S. Joannis Chrysost. überliefert, eine der wichtigsten Quellen, welche über das spätere Leben des hl. Chrysostomus seit seiner Erhebung zum Patriarchen vorliegen (gedruckt unter den Werken des hl. Chrysostomus, bei Migne, PP. gr. XLVII, 5—82). Dieser Bischof Palladius zählte zu den „Johanniten" (s. d. Art. Johannes Chrysostomus VI, 1617), welche die Kirchengemeinschaft mit den Eindringlingen Arsacius und Atticus verschmähten und sich deßhalb zur Flucht genöthigt sahen. Er wandte sich nach Rom, und seine Schrift ist aus einem Gespräche hervorgegangen, welches er um 408 zu Rom mit einem dortigen Diacon Theodor hatte. Dieser Palladius unterscheidet sich selbst von dem vorhin genannten Bischofe von Helenopolis (s. Dial. c. 3, bei Migne l. c. XLVII, 13), und die Annahme einer absichtlichen Mystification erscheint durchaus unberechtigt. Dagegen dürfte der Identificirung dieses Bischofs Palladius mit dem Verfasser der Historia Lausiaca nichts im Wege stehen. Jedenfalls ist auch der letztere nicht bloß, wie bereits erwähnt, zu den „Johanniten" gerechnet worden, sondern er hat sich auch, wie er selbst bezeugt, „um des heiligen Bischofs Johannes willen" eine Zeitlang in Rom aufgehalten (Hist. Laus. c. 121; bei Migne l. c. XXXIV, 1283). In früherer Zeit hat man den Verfasser der Historia Lausiaca, den man meist für den Bischof Palladius von Helenopolis hielt, von dem Biographen des heiligen Chrysostomus unterschieden. (Vgl. das Verzeichniß der ältern Literatur über Palladius bei Chevalier, Rep. s. v.) [Bardenhewer.]

Pallavicino, Sforza, S. J., bekannter Cardinal und berühmter Theologe, ward zu Rom am 28. November 1607 geboren aus der etwas verarmten Parmesaner Linie des vielverzweigten altadeligen Geschlechtes der Pallavicini, dem schon viele angesehene Kirchenfürsten entstammt waren. Er gab früh Proben einer außerordentlichen und vielseitigen Begabung und spielte nach glänzend beschlossener Studienlaufbahn eine ansehnliche Rolle in den ersten Gelehrtengesellschaften Roms. Aus Neigung widmete er sich aber dem Priesterstand, trat als Referendarius utriusque Signaturae in den Staatsdienst und wurde von Urban VIII in mehreren Congregationen beschäftigt. Wegen edler Freundschaft für den gestürzten Brevensecretär Ciampoli (dessen Dichtungen er später herausgab) fiel er selbst in Ungnade und ging 1632 als Governatore nach Jesi, Orvieto, Camerino. Nach hartem Kampfe mit seinem Vater trat er am 21. Juni 1637 in den Jesuitenorden, doch hatte er zuvor die Verhältnisse der Familie nach Möglichkeit geordnet. Nach Vollendung des Noviciates ward er 1639 sofort Lehrer der Philosophie am Römischen Colleg, dann (1643) als Nachfolger des zum Cardinal erhobenen Joh. de Lugo Professor der Theologie; nebenbei entfaltete er eine beträchtliche schriftstellerische Thätigkeit und wurde auch bereits für wichtige Angelegenheiten der Gesammtkirche zur Berathung herbeigezogen. Pallavicino war einer der 13 zur Prüfung der Lehre des Jansenius deputirten Theologen; Innocenz X. übertrug ihm die Untersuchung über M. de Barcos, die am 25. Januar 1647 zur Verurtheilung von zwei Schriften desselben führte. Auf Betreiben Cardinal Spada's übertrug der Papst dem bereits bewährten, federgewandten Theologen auch die Widerlegung von Sarpi's (s. d. Art.) gehässiger Geschichte des Concils von Trient. Seit dieß Werk 1619 zuerst erschienen, war der Reihe nach eine Anzahl von Gelehrten mit der Widerlegung betraut gewesen, aber alle unterlagen der Größe der Aufgabe. Man nennt außer Felix Contelorio die Jesuiten Angelus und Tarquinius Galuzzi und den gelehrten Ter. Alciati. Letzterer hatte ein ungeheures Material gesammelt und einige Abschnitte beendet, als 1651 ein Schlaganfall ihn hinwegraffte. Mit dem von Contelorio und P. Alciati gesammelten und durch die römischen und auswärtigen Archive gebotenen Material vollendete Pallavicino, der sich von allen anderen Arbeiten zurückzog, in drei Jahren das schwierige Werk, dessen erster Band 1656 erschien. Von Anfang an war das Urtheil über diese berühmte Geschichte des Concils je nach der Parteistellung ein verschiedenes. Ein berufener Beurtheiler, Reumont, nennt Pallavicino „freimüthig, würdevoll, wahrheitsgetreuer als Paolo Sarpi"; er habe geschrieben „mit apologetischer Absicht, aber mit weit genauerer Kenntniß des Materials und gewissenhafterer Darstellung der Thatsachen als sein beredterer Vorgänger" (Gesch. der Stadt Rom III, 2. Berl.

1870, 633. 699). Cardinal Pacca (Hist. Denkwürdigkeiten über seinen Aufenthalt in Deutschland, deutsche Ausgabe, Augsburg 1832, 174) empfiehlt das Werk allen apostolischen Nuntien zur Lesung als „ein wahrhaft classisches Werk, welches dem Theologen, dem Canonisten und dem Gelehrten Nahrung gibt und einen geschickten politischen geistlichen Gesandten bilden kann". Eine gewisse Klugheit und Vorsicht, eine auf Gewissenhaftigkeit beruhende Zurückhaltung in Kundmachung dessen, was er wußte, mag in der Geschichtschreibung Pallavicino's bei einzelnen Punkten vielleicht nicht zu läugnen sein, aber mit Unrecht hat man bewußte Unwahrhaftigkeit ihm vorgeworfen. Im Gegentheil hat er für seine Zeit einen Freimuth an den Tag gelegt, welcher alle Anerkennung verdient, ihm aber damals von vielen Seiten Tadel zuzog. Da die vielen polemischen Auseinandersetzungen mit Sarpi die Lesung des Werkes erschweren, so sorgte Pallavicino selbst dafür, daß durch Cataloni eine verkürzte, von diesen Zuthaten befreite Ausgabe veranstaltet wurde (1666). (Zur Beurtheilung des Werkes, das manche Gegenschriften [vgl. Reusch, Index II, 325 f.] hervorgerufen hat, vgl. Brischar, Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicino's &c., Tübingen 1844, 2 Thle.; Ranke, Die röm. Päpste III, 6. Aufl. Leipz. 1874, Analecten 25 ff.) Die Vollendung des Werkes fiel beinahe zusammen mit dem Regierungsantritt Alexanders VII. Pallavicino war dessen Jugendfreund gewesen, hatte ihn einst in den ersten römischen Kreisen und bei Urban VIII. selbst eingeführt und zu seiner glänzenden Laufbahn mit den Grund gelegt. Der Papst behandelte ihn nun auch als Freund, bediente sich in vielen Stücken seines Rathes, ernannte ihn 1657, publicirte ihn aber erst am 10. November 1659 als Cardinal. Pallavicino, der nur dem unausweichlichen Befehle des höchsten Obern gehorchend die Würde angenommen, setzte nach wie vor sein strenges, arbeitsames und tugendreiches Leben fort. Soweit seine Mittel es erlaubten, erwies er sich als Gönner und Beförderer der Gelehrten. Als er am 5. Juni 1667 während der Vacanz des päpstlichen Stuhles starb, hinterließ er nicht so viel Baarbestand, daß die Kosten seiner Beerdigung gedeckt werden konnten; der Nepote des verstorbenen Papstes kam aus seinen Privatmitteln zu Hilfe. Pallavicino nahm seine Pflichten als Cardinal stets sehr ernst. In den verschiedensten Lagen des Lebens hat er sich als einen edlen und unabhängigen Charakter bewährt. Seinem Orden, in welchem er Joh. de Lugo zum Lehrer, Paolo Segneri zum Schüler gehabt, hing er mit großer Liebe an, der er noch auf dem Todesbett durch Wort und That Ausdruck gab. Auch hat er zwei Schriften über den Orden veröffentlicht, darunter die Vindicationes Societatis Jesu gegen die Angriffe eines mit dem Orden zerfallenen, ausgetretenen Profeßpriesters aus angesehener Familie, des J. Clemens Scotti. In den Menologien des Ordens wird am 5. Juni das Andenken Pallavicino's unter denen gefeiert, deren Leben durch hervorragende Tugenden geeignet ist, allen zur Erbauung vorgehalten zu werden (Guilhermy, Ménologie; Assistance d'Italie I, Paris 1893, 644). Von großer Bedeutung ist Pallavicino als Schriftsteller. Schon vor seinem Eintritte in den Orden hatte er eine Reihe poetischer Versuche veröffentlicht. Auch als Jesuit beschränkte er sich nicht auf philosophische und theologische Tractate, sondern verfaßte neben mehreren historischen Arbeiten auch poetische, grammatische, stilistische und ascetische; auch eine Sammlung seiner Briefe ist veröffentlicht. Eine Lebensbeschreibung seines Jugendfreundes Alexander VII hatte er begonnen; sie blieb jedoch unvollendet, [illegible] es heißt, weil der Papst in späteren Jahren in die nepotistische Bahn einlenkte. Reumont (a. a. O. 699) urtheilt über Pallavicino's Schriften: „Sein Stil ist weit entfernt von dem der großen Auctoren des 16. Jahrhunderts, aber seine Kunst ist [illegible]haltend im Vergleich mit jener der meisten Zeitgenossen." (Vgl. auch Tiraboschi, Storia della Letteratura Ital. VIII [Venez. 1824, XXIV 183 sgg. 188; XXVI, 675. 706].) Das Verzeichniß seiner Schriften wie der Gegenschriften s. bei de Backer, Bibliothèque s. v. Dazu kommt noch (nach Reusch, Index II, 1155) ein bei P. Boeri O. P. (Dell' Immac. Conc. di Maria Vergine pareri teologici inediti) veröffentlichtes Votum über die Opportunität einer [illegible]zeitigen Erklärung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängniß. (Vgl. Ireneo Affò O. Min. Memorie della vita e degli studj di Sforza Cardinale Pallavicino, Venezia 1780 [auch [illegible] Raccolta Ferrarese degli opuscoli scientif. V, ebenso vielen Ausgaben der Gesch. des Concils von Trient vorangedruckt]; Cardella, Memorie storiche de' Cardinali VII, Roma 1[illegible] 137 sgg.; Ciaconi-Oldoini, Vitae et res gestae Pontif. Rom. etc. IV, Romae 1677, 738 sqq. Sotvellus, Bibliotheca Scriptorum Soc. Je[illegible] Romae 1676, 739; Pietro Giordani, Opere inedita del P. Sforza Pallavicino, in Vita [illegible] Alessandro VII. I, Prato 1839, 3 sgg. Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., Oenip. 18[illegible] 190 sqq.) [O. Pfülf S. J.]

Pallium, 1. als kirchliches Insigne, ist [illegible] drei Finger breite, weißwollene, mit sechs schwarzseidenen Kreuzen durchwirkte Binde, welche einen Bestandtheil der Pontificalkleidung des Papstes bildet und von diesem den Metropoliten auf deren Ansuchen als ein Zeichen ihres Antheils an den Primatialrechten verliehen wird. Da das [illegible]pallium in früherer Zeit zur Bezeichnung [illegible] verschiedenartiger Gewänder vorkommt, so [illegible] neben anderen auch dieser Umstand viel dazu beigetragen, daß sich die Meinungen der Gelehrten über den Ursprung und die Bedeutung des Palliums vielfältig getheilt haben. Die Einen halten [illegible] für eine Nachbildung von dem Schulterkleide [illegible]

jüdischen Hohenpriesters (Ex. 28, 4); die Anderen für eine bloß den Erzbischöfen von weltlichen Fürsten verliehene Auszeichnung, eine Ansicht, die indeß wenige Anhänger hat; die dritte, jetzt ziemlich allgemein angenommene Meinung sieht darin einen Ersatz des von Petrus hinterlassenen Mantels, der das Amt desselben symbolisire (vgl. 4 Kön. 2, 13 ff.). Die gegenwärtige Gestalt des Palliums besteht darin, daß die Binde ringförmig die Schultern umgibt und von ihr zwei Streifen, einer vorn und hinten, herabhängen; von den sechs eingewirkten Kreuzen, mit welchen sie versehen ist, befinden sich zwei auf diesen Bändern. Form, Zahl und Farbe der Kreuze haben indeß öfter gewechselt. Die Bereitung der Pallien geschieht in folgender Weise: Am Tage der hl. Agnes, deren Name schon selbst auf das Lamm, d. i. Christus, den höchsten Hirten der Kirche, hindeutet, werden jährlich zu Rom in der an der Via Nomentana gelegenen, jener Heiligen geweihten Kirche, während beim Hochamte das Agnus Dei gesungen wird, zwei weiße Lämmer von den apostolischen Subdiaconen dargebracht; sie werden auf dem Altare niedergelegt und benedicirt. Zwei Canoniker vom Lateran nehmen darauf die Lämmer in Empfang und übergeben sie dann wiederum den Subdiaconen, welche für die Weide derselben sorgen, bis die geeignete Zeit zur Schur herankommt. Die Wolle der Lämmer, vermengt mit anderer Wolle, wird von den Klosterfrauen am Spiegelthurm, in der Nähe des Capitols, gesponnen; die daraus gefertigten Pallien werden von den Subdiaconen nach St. Peter gebracht und hier unter dem Absingen von Hymnen auf das Grab des Apostelfürsten gelegt, wo sie eine Nacht hindurch verbleiben; alsdann werden sie bis zum Gebrauche aufbewahrt. Der Papst, der als Stellvertreter Christi, des guten Hirten, in dem Pallium symbolisch gleichsam das verlorene Lamm auf seinen Schultern trägt, wie schon Isidorus Pelusiota in seinen Briefen (1, 136) das Pallium deutet, verleiht den Metropoliten, indem er einen ihm eigenthümlichen Bestandtheil seiner hohenpriesterlichen Kleidung für sie hat nachbilden lassen, solche Pallien und macht sie dadurch zu Theilnehmern an mehreren seiner oberhirtlichen Rechte. Während aber heutzutage ein Erzbischof ohne besondere Verleihung des Papstes das Pallium tragen darf und um diese Verleihung innerhalb bestimmter Frist bei Verlust seines Amtes bitten muß, durften die Patriarchen es in älteren Zeiten ohne Weiteres tragen und Anderen verleihen. Es kann indeß keinem Zweifel unterliegen, daß auch in jener frühern Zeit kein Erzbischof, sowie kein Patriarch die besonderen Jurisdictionsbefugnisse, durch welche sie sich lediglich nach historischem Rechte von den gewöhnlichen Bischöfen unterscheiden, anders als unter der Voraussetzung der völligen Zustimmung des Papstes ausüben konnte (s. Phillips, Kirchenrecht II, 8). Das Mittel, durch welches dieser unumgänglich nothwendige Zusammenhang mit dem Oberhaupte, als dem Einheitspunkte der Kirche, begründet wurde, waren die Epistolae synodicae, welche alle Bischöfe, insbesondere die Patriarchen, bei ihrem Amtsantritte an den Papst richteten; durch die Erwiederung ihrer Schreiben (s. Phillips, Kirchenrecht III, 633) trat der Papst wirklich in die Gemeinschaft mit ihnen ein und erkannte sie dadurch als katholische Bischöfe an. Alle jene höheren Jurisdictionsrechte, als deren Symbol zugleich das Pallium dient, sind aber Ausflüsse des päpstlichen Primates; aus dem Episcopate als solchem konnten sie nicht hervorgehen (s. Phillips II, 87 ff.). Da nun in älterer Zeit die hierarchische Gliederung des Episcopates in einem viel schärfern Gepräge als nachmals hervortrat, und insbesondere die Patriarchate in einer viel größern Bedeutung dastanden, so genügte es für viele Verhältnisse, wenn nur die Verbindung der Patriarchen mit Rom geknüpft war, und es konnte dann diesen überlassen bleiben, das engere Band mit den ihnen untergebenen Metropoliten und durch diese mit deren Suffraganen zu schließen. Wenn daher in jenen älteren Zeiten die Patriarchen das Pallium trugen, ohne es ausdrücklich vom Papste erhalten zu haben, und es dann ihrerseits wiederum den ihnen untergeordneten Erzbischöfen verliehen (was auch Innocenz III. [c. 23 X 5, 33], seit die Patriarchenstühle mit Lateinern besetzt waren, ausdrücklich anordnete), so war dieß doch im Princip ganz und gar dasselbe mit der heutigen Praxis. — Die Nachrichten über den Gebrauch des Palliums reichen in eine sehr frühe Zeit hinauf; Papst Marcus, der Zeitgenosse Constantins, verlieh es dem Bischof von Ostia; schon zuvor geschieht des Umstandes, und zwar als eines uralten Gebrauches, Erwähnung, daß der neugewählte Bischof von Alexandrien, bei der Leiche seines Vorgängers wachend, sich dessen Pallium angelegt habe. Eben diese Tradition weist auch auf den Evangelisten Marcus hin, welcher, wie die kirchliche Sage erzählt, sein ihm von Petrus verliehenes Pallium auf die Kirche von Alexandrien, deren erster Bischof er war, vererbt habe. Man kann den Werth dieser Tradition dahingestellt sein lassen; berücksichtigt man aber den unläugbaren Zusammenhang der beiden ältesten Patriarchate, Antiochiens und Alexandriens, mit Rom, und zwar unmittelbar mit der Person Petri (Phillips II, 31), so möchte jene Sage wenigstens nicht völlig zu verwerfen sein; so viel jedoch ist gewiß, daß der Gebrauch des Palliums weit über die erste urkundliche Nachricht, die man von demselben hat, hinausreicht. — Die Bestimmungen des kirchlichen Rechts in Betreff des Palliums sind nicht ausschließlich in dem Titel De usu et auctoritate pallii (X 1, 8), sondern auch in einigen anderen, namentlich in dem De electione (X 1, 6) zu suchen. Es kommen in dieser Hinsicht hauptsächlich folgende einzelne Rechtsverhältnisse in Betracht. Das Pallium begründet zunächst ein ganz persönliches Band zwischen dem Papste und dem damit Beliehenen; dieser wird

eben dadurch gewisser Primatialrechte über andere Bischöfe theilhaftig und wird ein Vicar des Oberhauptes der Kirche. Das Recht des Papstes, das Pallium auch einem gewöhnlichen Bischofe, selbst einem nicht exemten, zu ertheilen, kann, obschon dieß in neuerer Zeit nur selten vorgekommen ist, nicht in Zweifel gezogen werden. Für jeden Erzbischof besteht aber, wie schon oben angedeutet, auch nach dem gegenwärtigen Rechte die besondere Pflicht, innerhalb dreier Monate nach der Consecration, oder wenn er schon Bischof war, nach der Confirmation, und zwar bei Strafe des Verlustes seiner Würde, um das Pallium entweder persönlich oder durch einen Stellvertreter instanter, instantius, instantissime nachzusuchen. Die Bitte selbst lautet: „Ich N., Erwählter der Kirche N., bitte inständig, inständiger, auf das Inständigste, daß mir übergeben und verliehen werde ein Pallium, entnommen vom Körper des hl. Petrus, in welchem ruhet die Fülle des hohenpriesterlichen Amtes." Dem entsprechend ist die Bitte des Procurators formulirt, der außerdem verspricht, in größter Eile, ohne mehr als einmal auf seinem Wege zu übernachten, das Pallium seinem Erzbischofe zu überbringen, es sei denn, daß die größte Nothwendigkeit ihn zu öfterem Bleiben zwänge, immer aber in solchen Fällen dafür zu sorgen, daß das Pallium in einer Kirche, womöglich einer Cathedrale, die Nacht hindurch aufbewahrt werde. Die Verleihung selbst geschieht auf das vorher geleistete Versprechen der Treue, und zwar mit folgenden Worten: „Zur Ehre des allmächtigen Gottes und der heiligen Jungfrau Maria, sowie der heiligen Apostel Petrus und Paulus, unseres Herrn des Papstes N., der römischen Kirche und der Kirche N., welche dir anvertraut ist, übergeben wir dir ein Pallium, von dem Körper des hl. Petrus entnommen, als Zeichen der Fülle des hohenpriesterlichen Amtes nebst der Bezeichnung mit dem erzbischöflichen Namen, damit du dich dessen in der Kirche an bestimmten Tagen, welche in den von dem apostolischen Stuhle verliehenen Privilegien bezeichnet sind, bedienest." In dieser Verleihungsformel sind mehrere der wichtigsten Rechtsverhältnisse, auf welche es bei dem Pallium ankommt, näher bezeichnet. Eines derselben, und zwar der eigentliche Hauptpunkt, ist aber controvers, die Frage nämlich, welche Rechte es sind, deren Ausübung von der bereits erfolgten Verleihung des Palliums bedingt ist. Protestantische Schriftsteller vornehmlich wollen den Umfang jener Rechte bedeutend schmälern. Die Zweifel beziehen sich hierbei ausschließlich auf die Jurisdictionsrechte, denn in Betreff der Pontificalhandlungen waltet darüber keine Meinungsverschiedenheit ob, daß der Erzbischof darin gewissermaßen dem gewöhnlichen Bischofe nachsteht, welcher bereits unmittelbar nach seiner Consecration jene Functionen vorzunehmen berechtigt ist. Was aber die Jurisdictionsrechte anbetrifft, so darf wohl als leitendes Princip aufgestellt werden, daß der Erzbischof gerade diejenigen in diese Kategorie gehörenden Befugnisse vor dem Empfange des Palliums nicht ausüben darf, durch welche sein Amt vor dem bischöflichen ausgezeichnet ist. Dahin gehört aber nicht etwa bloß die Befugniß, Concilien zu berufen, sondern auch das Recht, die Provinz zu visitiren und Appellationen anzunehmen. — Die Tage, an denen sich der Erzbischof des Palliums zu bedienen hat, sind in der Verleihungsurkunde selbst in der Regel näher bezeichnet; ist dieß nicht geschehen, so bleibt es bei der Bestimmung des Pontificale Romanum (ed. typ. Ratisbonae 1888, I, 94), daß das Pallium getragen werden darf an nachstehenden Tagen: Weihnachten, St. Stephan, St. Johannes Ev., Beschneidung, Epiphanie, Palmsonntag, Gründonnerstag, Charsamstag, Ostern (auch am zweiten und dritten Osterfeiertag), Weißen Sonntag, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Johannes d. T., an den Aposteltagen, Frohnleichnam, an den fünf Hauptfesten der allerseligsten Jungfrau (Mariä Lichtmeß, Verkündigung, Himmelfahrt, Geburt, Unbefleckte Empfängniß), am Feste des hl. Joseph (19. März), Allerheiligen, bei der Einweihung einer Kirche und an deren Jahrestag und bei den Hauptfesten der Metropolitankirche. Außerdem ist der Gebrauch des Palliums gestattet bei den Consecrationen der Bischöfe, Benedictionen der Aebte und Jungfrauen, bei Ordinationen und am Jahrestage der eigenen Consecration, auch wohl bei der Feier von Synoden. Der Erzbischof darf ferner das Pallium nur in der Kirche und bei feierlichen Hochämtern tragen, also nicht bei Processionen und stillen Messen, auch nicht bei Seelenämtern; der Gebrauch des Palliums außerhalb der Kirchen könnte nur für den Fall gestattet werden, daß wegen Ueberfüllung der Kirche der Gottesdienst im Freien gehalten werden müßte. Wie sehr das Pallium an die Person des Erzbischofs, dem dasselbe verliehen wurde, geknüpft ist, geht auch daraus hervor, daß es von ihm unter keinerlei Umständen einem andern Bischofe geliehen werden darf und mit ihm begraben werden muß. War er Metropolit in zwei Provinzen, in welchem Falle er für die zweite [illegible] ein neues Pallium hatte nachsuchen müssen, [illegible] wird ihm auch dieses zweite in den Sarg ge[illegible]; ist er auf eine Weise umgekommen, daß seine Leiche nicht zur Erde bestattet werden kann, z. B. [illegible] verbrannt oder im Meere ertrunken, so wird [illegible] Pallium allein vergraben; ist dasselbe einem Metropoliten verliehen, aber von dem Beliehenen nicht empfangen worden, so wird es verbrannt und [illegible] Asche in's Sacrarium geworfen; hat der Metropolit sein Pallium verloren oder ist es ihm [illegible]brannt, so muß er um ein neues nachsuchen, [illegible] daß er dabei aber in der Ausübung der [illegible] durch die Verleihung des erstern erhaltenen [illegible] behindert würde. — Es ist üblich, daß für [illegible] Pallium gewisse Taxen entrichtet werden, wäh[illegible] in der frühern Zeit, namentlich in den [illegible] Gregors des Großen, die Verleihung unentge[illegible]

geschah. Diese Taxen waren allmälig zu einer nicht unbeträchtlichen Höhe gestiegen und gaben daher zu manchen Beschwerden Veranlassung (so zahlte z. B. der Erzbischof von Mainz, allerdings der reichste Kirchenfürst im deutschen Reiche, 20000 Gulden, ja bisweilen 37000 Gulden Palliengelder). Gegenwärtig richten sich die Taxen überall nach einem sehr mäßigen Anschlage der betreffenden Kirchen. (Vgl. noch Barthel, De pallio, Herbip. 1753; Pertsch, De origine, usu et auctoritate pallii archiepiscopalis, Helmst. 1754; Calcagni, De pallio, Venet. 1820; J. Mast, Die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der katholischen Kirche, Freib. 1847, 81 ff. 92. 119 ff. 144 ff. 167. 203. 232 ff.; Moroni, Diz. LI, 53 sgg.; Cavedoni, Ricerche intorno all' origine e ragione della forma del sacro pallio ecclesiastico, Modena 1856; Vespasiani, De S. Pallii Origine disquisitio, Rom. 1856; Phillips, Kirchenrecht V, 2, 615 ff.; Kraus, Real-Encykl. II, 574 ff.; Thurston, The Pallium, Lond. 1892.) [Phillips (Heiner).]

2. **Pallium, als Altarschmuck**, heißt in den liturgischen Büchern, wie im Missale Romanum (Rubricae generales 20), Cerimoniale Episcoporum (1, 12, 11) u. s. ö., die Bekleidung des Unterbaues (stipes) beim Altare, welche so gedacht ist, daß sie nicht aus festem Material (Metall, Gestein oder Holzwerk) hergestellt und mit dem Altare selbst fest verbunden ist, sondern aus einem gewirkten Stoffe besteht und leicht gewechselt werden kann. Mit kostbaren Webstoffen und Stickereien konnte das Mittelalter die Altäre reich bekleiden (vgl. Fr. Bock, Gesch. der liturg. Gewänder III, Bonn 1871, 50—78). Die Rubriken lassen als Stoff für die Pallien neben Brocat, Damast und einfacher Seide auch Wollenzeug zu; die Farbe soll sich nach der Tagesfeier richten, bei der feierlichen Aussetzung des heiligsten Sacramentes aber weiß sein. Missale und Cerimoniale wünschen, daß das Pallium nicht, wie es im späteren Mittelalter Gebrauch war, ein frei herabließender Behang sei, sondern der im 16. Jahrhundert aufgekommenen Praxis entsprechend auf hölzerne Rahmen aufgespannt werde, welche sich den Seiten des Altares fest anpassen. In Deutschland gibt man dem Pallium gewöhnlich den Namen Antependium (s. d. Art.), womit jedoch auch Altarbekleidungen aus anderem Material bezeichnet werden. [K. Schrod.]

Palmatae nannte man im Mittelalter hie und da eine der Bußübungen, mit denen man sich von den nach Anleitung der Pönitentialbücher (s. d. Art. Beichtbücher) auferlegten Bußwerken loskaufen konnte. Der fromme Glaube, daß gewisse Andachtsübungen und fromme Werke ein Aequivalent für die auferlegten canonischen Bußen seien, hat sie und alle anderen Bußübungen dieser Art in's Leben gerufen (s. d. Art. Redemtion der Kirchenbuße). Worin übrigens die Bußübung der Palmaten eigentlich bestand, ist schwer anzugeben und wohl kaum mehr mit Sicherheit zu ermitteln. Baronius meint (ad a. 1055, n. 11), man habe darunter Schläge auf die Hand (palma) mit einer Ruthe zu verstehen; Mabillon (AA. SS. Ord. S. Ben. IX, Lutec.-Paris. 1701, 253) hält sie für ein Klopfen an die Brust; Binterim (Denkwürdigkeiten V, 3, 152) glaubt, es sei damit ein solches auf die Erde sich Niederwerfen gemeint, daß die flache Hand zugleich mit den Knieen den Boden berührt. (Vgl. Du Cange, Gloss. s. v.) [Fr. X. Schmid.]

Palmenstadt, im A. T. ein gewöhnlicher Beiname für Jericho (Deut. 34, 3. Richt. 1, 16 u. ö.). [Kaulen.]

Palmensynode, s. Symmachus, Papst.

Palmira, Palmyra (Πάλμυρα), eine zwischen Damascus und dem Euphrat in der syrischen Wüste gelegene Stadt, bei welcher die von Thapsacus und von Circesium nach Damascus führenden Straßen zusammentrafen. Einer solchen günstigen Lage, durch welche sie ein Stapelplatz für die indischen Waaren wurde, verdankte die Stadt namentlich in der römischen Kaiserzeit eine hohe Blüte und ist deßwegen bei Plinius (N. H. 5, 25 [88]) als urbs nobilis situ, divitiis soli et aquis amoenis erwähnt. Im Anfang des 3. Jahrhunderts ward sie unter Caracalla zur römischen Colonie erklärt und erhielt das jus italicum. Unter Gallienus verlieh der römische Senat dem Senator Odenathus der bis dahin freien Stadt Palmyra den Königstitel zum Dank für die gegen Sapor I. von Persien geleisteten Dienste. Nach dessen Tode erbte seine Wittwe Zenobia die königliche Würde und erhielt den Titel einer römischen Kaiserin. Diese faßte den kühnen Entschluß, eine von den Römern unabhängige palmyrenische Monarchie zu gründen, eroberte einen großen Theil des Orients und Aegyptens und leistete den römischen Waffen, die sie dadurch gegen sich herausforderte, eine Zeit lang erfolgreichen Widerstand. Unter Aurelian (273) aber ward sie besiegt und gefangen, und Palmyra erhielt eine römische Besatzung. Diese ward von den Einwohnern bei einer Empörung umgebracht, und zur Strafe dafür wurde die Stadt nach grausamer Tödtung aller Bewohner zerstört. Seitdem lebte das alte Palmyra, wenn auch noch bewohnt, doch nur in seinen Ruinen fort, und diese werden noch heute an Großartigkeit und Schönheit kaum von einer andern Trümmerstätte übertroffen. Durch Inschriften in semitischer und griechischer Sprache haben die Ruinen von Palmyra ein reiches geschichtliches Material geliefert. (Seller, The Antiquities of Palmyra, London 1696, deutsch von Hübner, Frankf. 1716; Wood, Les Ruines de Palmyre, Londres 1753 [in demselben Jahre auch in englischer Ausgabe].)

Diese Stadt identificirt Josephus (Antt. 8, 6, 1) mit der in der heiligen Schrift 2 Par. 8, 4 genannten, von Salomon erbauten Stadt Tadmor, deren Name auch 3 Kön. 9, 18 in das Keri gesetzt worden ist, während das C'thibh תמר hat. Der hl. Hieronymus ist dieser Gleichstellung gefolgt,

indem er an beiden Stellen Palmiram in seine Uebersetzung aufgenommen hat. Auch in den an Ort und Stelle aufgefundenen Inschriften, sowohl den semitischen als den griechischen, führt das classische Palmyra den Namen Tadmor, und noch heute heißt die Ruinenstätte bei den Arabern der Umgegend Tadmur. Der Name ist, wie es scheint, in ähnlicher Weise von tamar, Palme, abzuleiten, wie Palmira von palma. Sieht man auf den Zusammenhang des Textes, so kann an der Stelle in den Paralipomena zwischen V. 3 und 4 nur von einer in Syrien gelegenen Stadt die Rede sein; dieß ist also Tadmor = Palmyra. Umgekehrt führt der Zusammenhang an der Stelle im 3. Königsbuch auf eine Ortschaft, welche im Stamme Juda lag, und es scheint demnach hier das Keri richtiger תמר zu lesen und damit das Ez. 47, 19; 48, 28 genannte Thamar zu bezeichnen. Indeß haben sowohl die Septuaginta (ed. Lag.) als die Peschittho und das Targum auch an dieser Stelle die Lesart Tadmor, und eine gesunde Kritik muß sich daher für diese Lesart entscheiden, so daß die Gründung Palmyra's durch Salomon als historische Thatsache festzuhalten ist. (Vgl. Palest. Explor. Fund 1891, 21 ff.; 1892, 154 ff.) [Kaulen.]

Palmsonntag (im Brevier und Missale Dominica in Palmis, im Rituale Dominica oder Dies Palmarum) heißt der letzte Sonntag der 40tägigen Fastenzeit, der die Charwoche eröffnet; als Dominica 1. classis wird er durch kein Fest verdrängt und schließt in der Messe sogar die Mitfeier (Commemoration) eines Heiligenfestes aus. Infolge seiner Auszeichnung im Kirchenjahre ist seit Gregor dem Großen für seine Feier wie für den ersten Sonntag der Fastenzeit, den Gründonnerstag, den Charsamstag und den Samstag am Schlusse der Osterwoche die Cathedrale des Papstes, S. Giovanni in Laterano, als Stationskirche bestimmt. In der liturgischen Feier des Leidens unseres Herrn entspricht dieser Sonntag dem feierlichen Einzuge Jesu in Jerusalem und erneuert denselben durch einen Umzug, bei welchem Palmwedel oder Olivenzweige und in deren Ermangelung andere Zweige getragen werden, die unmittelbar vor der Procession gesegnet worden sind. Diese Feier gab dem Tage, wie seinen liturgischen Festtitel, so auch manche mehr volksthümliche Namen: Pascha Palmarum (Pascha bedeutet hier wie auch in anderen Zusammenstellungen „hohes Fest"), Dominica in ramis Palmarum, ramisera, ramispalma, κυριακὴ τῶν βαΐων, ἑορτὴ βαϊοφόρος, französisch dimanche des rameaux; von dem mancherorts den grünen Zweigen beigefügten, vom Cerimoniale Epp. (2, 21, 2) selbst gewünschten Blumenschmuck (s. Durandus, Rationale div. off. 6, 67, 9) heißt er Pascha floridum, Pascha florum, Dominica florum, Dies floridus, spanisch pascua florida, französisch pâques fleuries, Blumentag, Blumensonntag; die bei den Slaven und Armeniern gebräuchlichen ähnlichen Namen s. bei Nilles, Kal. manuale utriusque eccl. II, Oenip. 1881, 204 sqq. Von den Eingangsworten der Palmenweihe und dem Jubelruf des Volkes bei dem Einzuge Jesu stammt die Benennung Dies Hosanna, auch einfach Hosanna, ὁ εὐαγγελισμὸς τοῦ ὡσαννά, bei den Maroniten Dominica Hosanna sancta. Aus der Katechumenats- und Bußdisciplin erklären sich die Namen Dominica competentium, D. capitilavium, D. indulgentiae (vgl. den Art. Kirchenjahr VII, 592). Mit dem Palmsonntag beginnt nach dem gemeinen Recht die Zeit zur Erfüllung der österlichen Pflicht (vgl. den Art. Oesterliche Zeit, ob. 725). — Die Palmenprocession an diesem Tage war in Jerusalem um das Jahr 385 ein herkömmlicher Gebrauch (vgl. Peregrinatio Silviae, bei Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris 1889, 484); von dort aus hat sie zunächst in den Kirchen des Orients Aufnahme gefunden; im Abendlande ist die Feier des Palmsonntages vor 636 von dem hl. Isidor von Sevilla (Etymolog. 6, 18, 13, bei Migne, PP. lat. LXXXII, 251; De eccles. officiis 1, 28, ib. LXXXIII, 763) bezeugt; in seiner Angabe kann selbst ein Anklang an eine Procession gefunden werden. Der Gebrauch, die zur Procession dienenden Zweige zu segnen, wird (nach Martene, De antiq. eccles. ritibus III, Antwerp. 1737, 196) kaum über das 9. oder frühestens das 8. Jahrhundert hinaufreichen; die für ein höheres Alter angeführten Zeugnisse bei Merati (Gavanti-Merati, Thesaurus I, 4, 7, n. VII) und Benedict XIV. (Comment. de festis Domini N. Jesu Christi 1, 4, 20) sprechen wohl von einer Palmenfeier, aber nicht von einer Palmenweihe. Die Segnung, welche mit den Textstücken der Procession im Missale vorgezeichnet ist, während die Gesänge zum Umzug mit ihrem Notensatz im Rituale (9, 3) enthalten sind, wird mit einer dem Meßintroitus ähnlichen Antiphon und einer Oration eröffnet; an die durch Graduale und Tractus verbundenen Lectionen schließen sich eine Präfation und sechs Orationen an; eine die Austheilung der gesegneten Zweige abschließende Oration ist zugleich auch Ankündigung und Einleitung der Procession, auf welche sofort die heilige Messe folgt. In dieser tritt an Stelle des Evangeliums der Bericht von dem Leiden und Sterben des Herrn, die sog. Passion (s. d. Art.) nach dem hl. Matthäus, während deren Recitation die Geistlichen im Chor die Palmen in der Hand halten. In den Privatmessen wird als letztes Evangelium das aus der Palmenweihe eingelegt. Die gesegneten Zweige werden als Sacramentale von den Gläubigen an Haus, Hof und Feld befestigt. Am Aschermittwoch des folgenden Jahres wird die zu segnende Asche aus ihnen bereitet. Statt der Palm- und Olivenzweige, welche den Ländern des Südens zur Verfügung stehen, werden in Deutschland in der Regel Zweige des Buchsbaumes gesegnet, den das Volk darum auch Palm nennt. Ueber die Palmenweihe bei den Griechen vgl. J. Go[illegible]

Εὐχολόγιον, 2. ed., Venetiis 1730, 589 sq.; Martène l. c. 204 sq. Aeltere, verschiedenen Kirchen eigene Ordines der Palmsonntagsfeier finden sich bei Martène l. c. 197 sqq. Diesen zufolge wurde in der Procession als Repräsentant Christi bald ein enthülltes Crucifix, bald das Evangelienbuch und selbst das heiligste Sacrament mitgetragen; mancherorts durfte sogar der Esel nicht fehlen, um den Einzug Jesu in Jerusalem möglichst getreu darzustellen (vgl. d. Art. Feste IV, 1407). (K. Schrod.]

Palomar, s. Johannes von Palomar.

Paludanus (de Palude, de la Palu od. Palud) O.Pr., ein hervorragender Theologe (doctor egregius) und Bischof, wurde zu Bresse (Varambon) aus einer der ältesten und vornehmsten Adelsfamilien Frankreichs zwischen 1275 und 1280 geboren. Mit vorzüglichen geistigen und sittlichen Eigenschaften ausgestattet, trat er in den Dominicanerconvent zu Lyon ein und kam von da in das berühmte Colleg von St. Jacob in Paris; dort erhielt er am 13. Juni 1314 das Licentiat und wirkte bis 1317 als magister s. theologiae (Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Par. II, 1, Par. 1891, 156. 204; Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. II [1886], 215). Nachdem Paludanus im J. 1317 als Stellvertreter des Ordensgenerals Berengar de Landorra dem Generalcapitel zu Pampelona präsidirt hatte, begab er sich ein Jahr darauf als Legat des Papstes nach Flandern, um in dem Streite des französischen Königs mit dieser Provinz zu vermitteln (Baluze, Vitae Pap. Aven. I, Paris. 1593, 122; vgl. 696). Obschon er sich dieser Mission mit aller Klugheit und Lauterkeit, freilich ohne Erfolg entledigte, gelang es doch seinen Neidern, seine Treue und Loyalität bei dem Papste zu verdächtigen. Paludanus gab aber eine genaue Darstellung der wahren Sachlage und reinigte sich von der Anklage durch einen Eid (vgl. über diese Verhandlung Baluze, Miscell. I, Paris. 1678, 165 bis 195; Raynald. Annal. eccles. ad 1318, n. 20). Nach Paris zurückgekehrt, widmete er sich zehn Jahre lang dem Predigtamte (vgl. auch Denifle-Chatelain II, 278) sowie dem Studium und der Erklärung der heiligen Schrift. Im J. 1319 findet sich sein Name in einem Gutachten über Joh. Olivi's (s. d. Art.) Postille zur Apocalypse (Baluze, Miscell. I, 213; d'Argentré, Coll. Jud. I, Lut.-Paris. 1755, 233; Denifle-Chatelain II, 239), welche in der damals in Südfrankreich mächtig währenden Beghinenbewegung eine große Rolle spielte (vgl. Ehrle, im Archiv III [1887], 456). Am 27. März des Jahres 1329 wurde Paludanus von Johannes XXII. in Avignon zum Patriarchen von Jerusalem ernannt und infolge hiervon Episcopus Limosiensis auf der Insel Cypern (Raynald. ad a. 1329, n. 94; Denifle, im Arch. II, 215, Anm. 4). Nach seiner Ankunft in Palästina suchte er alsbald den Sultan auf, um ihn günstig für die Christen zu stimmen. Als ihm dieß nicht gelang, kehrte er im J. 1331 wieder nach Frankreich zurück und schilderte dem damaligen König Philipp VI. von Valois die hartnäckige Gesinnung des Sultans sowie die traurige Lage der Christen im heiligen Lande in so düsteren Farben, daß der König und seine Ritter einmüthig einen Kreuzzug beschlossen. Der Papst forderte den Patriarchen und die übrigen Bischöfe auf, allenthalben das Kreuz zu predigen und das heilige Unternehmen alsbald in's Werk zu setzen. Allein die Kriege mit England vereitelten die guten Absichten des Papstes und des Königs. Paludanus schrieb im J. 1332 für diese Expedition ein eigenes Directorium terrae sanctae, sowie eine Geschichte der Kreuzzüge (Liber bellorum Domini), welche früher in der Bibliothek von St. Jacob in Paris vorhanden war und von Stephan de Lusignan in seiner Schrift über die Rechte der Könige von Jerusalem (Paris 1586) citirt wird, nunmehr aber verloren zu sein scheint. — Der Fortsetzer der Chronik des Wilhelm von Nangis (s. d. Art.) berichtet, Paludanus habe in dem Prozesse gegen den Grafen Robert von Artois wegen Urkundenfälschung, worüber auch dessen Beichtvater, der Dominicaner Joh. Aubery, als Zeuge vernommen werden sollte, das Urtheil abgegeben: der Beichtvater könne in diesem Falle gefahrlos Zeugniß ablegen, da es sich hierbei nicht um eine Sünde handle, und nur Sünden unter das Beichtsiegel fallen (Denifle-Chatelain II, 348). Diese Erzählung erscheint wenig glaubhaft, denn sie widerspricht durchaus der von Paludanus in seinem Commentar (In 4. Sent., d. 21, q. 3, a. 2 et 3) vorgetragenen strengen Lehre über den Umfang des Beichtgeheimnisses (vgl. auch Nat. Alex. Hist. eccles. XV, ed. Bing. ad Rh. 1789, 285 sq. Dagegen hatte er lebhaften Antheil an der bekannten, die ganze damalige theologische Welt tief aufregenden Controverse über den Beginn der visio beatifica, ob nämlich die Seelen der Gerechten unmittelbar nach dem Tode oder, wie Papst Johannes XXII. (s. d. Art. VI, 1590 f.) in privaten Disputationen, Reden und Briefen behauptet hatte, erst nach der allgemeinen Auferstehung die beseligende Anschauung Gottes genießen würden. Anfangs Januar 1334 unterschrieb Paludanus an der Spitze von 29 Prälaten und Doctoren der Pariser Universität ein dießbezügliches Gutachten an den König Philipp VI. von Frankreich, der sich mit seinem ganzen Hofe lebhaft für die Sache interessirte. Auch in einem fast gleichlautenden, an den Papst gerichteten Schreiben sprach er, entgegen der Privatmeinung Johannes' XXII., entschieden die Ansicht aus, daß die Seelen der Gerechten sofort nach ihrer Trennung vom Leibe nicht bloß in spe, sondern in re die visio beatifica erlangten; ebenso befand Paludanus sich unter denjenigen Theologen, welche Anfangs Juli 1335 zu Saarbrücken unter dem Vorsitze des Papstes Benedict XII. die Frage neuerdings einer genauen Prüfung unterzogen (über die definitive Entscheidung der Streitfrage durch die Bulle Benedictus

Deus s. d. Art. Anschauung Gottes; vgl. auch die theils neuen, theils berichtigten Documente bei Denifle-Chatelain II, n. 970—987. 995). Ferner wandte sich Paludanus gegen die Irrthümer des schismatischen Exgenerals der Minoriten, Michael von Cesena (s. d. Art.), in der noch ungedruckten Schrift Tractatus de paupertate Christi et apostolorum. Obwohl er sich aber so an fast allen theologischen Kämpfen seiner Zeit betheiligte, war damit seine literarische Thätigkeit doch nicht erschöpft. Seine Hauptleistungen liegen auf dem Gebiete der Exegese und der scholastischen Theologie. Er verfaßte nämlich nach dem Zeugnisse Possevins und Echards, welche die betreffenden Handschriften sahen und beschrieben, bereits vor Nicolaus von Lyra (s. d. Art.) ausführliche Commentare zu sämmtlichen Büchern der heiligen Schrift; dieselben liegen noch ungedruckt in Bibliotheken und sind wohl auch theilweise verloren. Ferner schrieb Paludanus Commentare: In 1. et 2. Sent. (nur in Handschriften vorhanden); In 3. Sent. (Par. 1517); In 4. Sent. (Ven. 1493, Paris. 1493. 1514. 1518; In 3. und 4. Sent. zusammen, Par. 1530). Der hl. Antonin (Summa hist. III, Lugd. 1586, 681) schätzte diese Commentare wegen ihrer casuistischen Brauchbarkeit sehr hoch und zog dieselben in dieser Hinsicht allen anderen vor. Einige schreiben Paludanus auch eine Abhandlung De causa immediata ecclesiasticae potestatis (Paris. 1506) zu, während Andere dieselbe dem Dominicaner Cardinal Wilhelm Peter de Godin beilegen. Entschieden unächt und vielmehr das Werk eines Franciscaners sind die unter Paludanus' Namen und unter dem Titel Thesaurus novus oft gedruckten Sermones de tempore et de sanctis per annum, Argentinae 1493, Moguntiae 1608 u. s. w. — Am 17. Juli 1336 (nicht erst 1340, wie Gams u. A. angeben) erhielt Paludanus die Kirche Conserans als Commende (Denifle, im Archiv II, 215, Anm. 4, u. Chart. II, 204); er bestätigte und veröffentlichte dann alsbald (1337) die von seinem Vorgänger auf diesem bischöflichen Stuhle entworfenen Provinzialstatuten. Fünf Jahre darauf, am 31. Januar 1342, starb er zu Paris und ward in der Klosterkirche von St. Jacob begraben. (Vgl. Bulaeus, Hist. Univ. Paris. IV, Paris. 1668, 984; Quetif-Echard, Scriptt. O. Pr. I, 603 sqq. II, 820; Fabricius, Bibl. med. aevi V, Florentiae 1858, 183. 256; Hain, Rep. bibl. IV, 12 286—12 287; Graesse, Trésor V, 116; sonstige Literatur bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. Palud.) [Morgott.]

Pamelius (de Pamèle), **Jacob**, ein besonders als Patrolog geschätzter Theologe, war zu Brügge 1536 als Sohn eines Staatsrathes Karls V. geboren. Er studirte Anfangs in Löwen, dann zu Paris und Padua. Nach seiner Rückkehr erhielt er zu Löwen, wo er wie in Paris viele interessante Bekanntschaften gemacht hatte, die theologische Doctorwürde, hierauf ein Canonicat zu Brügge; später ward er auch Canonicus zu St. Gudula in Brüssel und zu St. Johann in Herzogenbusch. Ein Freund der Wissenschaft, arbeitete Pamelius dahin, eine ausgezeichnete Bibliothek einzurichten, um die Schriften der heiligen Väter aus alten Handschriften zu vergleichen und sich so der patristischen Kritik hingeben zu können. Die Bürgerkriege, die sein Vaterland heimsuchten, bewogen ihn, sich nach St. Omer zu begeben, wo der Bischof ihn zum Archidiacon seiner Cathedrale machte. In der Folge bestimmte ihn Philipp II. zum Bischof von St. Omer und zum Propst der Kirche zu St. Salvator in Utrecht. Als Pamelius aber von seinem Bisthum Besitz nehmen wollte, erkrankte er unterwegs und starb am Nervenfieber zu Mons im Hennegau am 18. September 1587, im 52. Lebensjahre. Seine Werke sind: 1. Liturgica Latinorum, Colon. 1571, 2 voll., auch unter dem Titel Rituale patrum lat., ib. 1675; dieses seltene aber unkritische Werk verbreitet sich über den Ritus des heiligen Meßopfers, wie er bei den Aposteln und heiligen Vätern üblich gewesen. 2. Die in der Maxima biblioth. vet. pat. XVIII. abgedruckte Ausgabe des Micrologus de ecclesiasticis observationibus (s. d. Art. Micrologus). 3. Catalogus Commentariorum veterum [illegible]tiorum in universam Bibliam, Antwerp. 15[illegible] 4. Relatio ad Belgii ordines de non admittendis una in republica diversarum religionum exercitiis, Antwerp. 1589 (auch in's Französische übersetzt, Lyon 1592). 5. Eine Ausgabe des hl. Cyprian, Antwerpen 1568, Paris 1616. Diese Ausgabe ward nach verschiedenen Handschriften besorgt und mit schätzbaren Noten begleitet, welche [illegible] den Ausgaben Cyprians von Rigault und [illegible] fehlen (vgl. Migne, PP. lat. III, p. LXIII sqq. 6. Eine Ausgabe des Tertullian mit geschätzten Anmerkungen, dem Leben desselben sammt seinen Irrthümern und deren Widerlegung, Antwerpen 1579 und öfter. J. Ludwig de la Cerda und Rigault benutzten Pamelius' Arbeit für ihre Ausgaben des Tertullian (vgl. auch Migne, PP. lat. I, 69). Ferner gab Pamelius Cassiodors De institutione divinarum litterarum l. 1 (Antw. 1566) heraus; deßgleichen hat man von ihm eine neue Ausgabe von Rabanus Maurus, welche nach seinem Tode zu Köln 1627 durch Anton von H[illegible], Bischof von Ypern, in drei Bänden veröffentlicht wurde. In dieser Ausgabe finden sich auch [illegible] Commentare des Pamelius über das Buch [illegible] und über den Brief des hl. Paulus an Philemon. Pamelius hatte im Sinne, auch die Liturgica Graecorum und ein Buch über die Uebereinstimmung der griechischen und lateinischen Kirche [illegible] Betreff des heiligen Meßopfers, dann eine Kirchengeschichte, eine Geschichte von Belgien und [illegible] von Brügge herauszugeben; allein der Tod [illegible] seiner gelehrten Thätigkeit ein zu frühes Ziel. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., Oenip. [illegible] 109 sq.; Thalhofer, Handbuch der kath. [illegible] I, 2. Aufl. Freiburg 1894, 102.) [[illegible]]

Pammachius, der hl., der Freund des hl. Hieronymus und des hl. Paulinus von Nola (s. d. Artt.), stammte aus dem altrömischen Geschlechte der Furier und wurde 340 n. Chr. geboren. Durch die Studien, welche er mit Hieronymus zusammen in Rom machte, erlangte er eine hohe Bildung in den weltlichen wie in den speciell christlichen Wissenschaften. Er betrat zuerst die Bahn bürgerlicher Ehrenstellen, wurde Senator und wird von Palladius vir proconsularis, von Hieronymus der Urenkel der Consuln genannt. Die fromme Marcella war seine Blutsverwandte; er selbst aber vermählte sich mit Paulina, der zweiten Tochter der hl. Paula (s. d. Art.). Etwa vom Jahre 392 m führte Pammachius einen emsig unterhaltenen Briefwechsel mit dem damals zu Bethlehem weilenden Hieronymus, der erst mit seinem Tode ndete. Er schrieb an Hieronymus über die Irrthümer Jovinians und machte ihn aufmerksam, aß dessen zwei Bücher gegen Jovinian vielen Anstoß erregten, so daß er die vorhandenen Abschriften n Rom zu unterdrücken versucht habe. Hieronymus dankte ihm und rechtfertigte sich weitläufig n dem Briefe Liber Apologeticus ad Pamachium pro libris contra Jovinianum (bei ligne, PP. lat. XXII, 493 sqq.). Im J. 395 hrieb Hieronymus (De optimo genere interretandi) an Pammachius, als er ihm von Runs Vorgehen Mittheilung gemacht hatte; auch ndte er ihm seine Vertheidigung gegen Bischof ohannes von Jerusalem zu. Im J. 397 starb aulina, die Gemahlin des Pammachius; nicht oß Hieronymus, sondern auch Paulinus von ola schrieb deßwegen an Pammachius einen aushrlichen Brief, worin beide wetteifernd sowohl s Lob der verstorbenen Gemahlin als das des erlebenden Pammachius verkündigen; den letztern hmen sie besonders wegen seiner großen Demuth, ner Verzichtleistung auf allen irdischen Besitz d seiner thätigen opferreichen Nächstenliebe. mmachius hatte in dem römischen Hafen eine ßartige Fremdenherberge (xenodochium) erhtet; in deren Unterhaltung wetteiferte mit ihm fromme Fabiola, welche aber schon einige Jahre her (etwa 399) starb. Zum Lobe dieser Fremherberge, in der nicht bloß Arme aufgenommen, dern auch gegen Ausländer reiche Gastfreundft geübt wurde, sagt Hieronymus: „Von der römischen Hafen gegründeten Herberge hat zu icher Zeit die ganze Welt vernommen; in Einem mmer lernte Britannien kennen, was Aegypten Parthien als wahr erkannt hatten" (Ep. 77 mort. Fabiol.]). Pammachius aber wurde aus em Reichen ein Armer und widmete seine noch ige Lebenszeit ganz dem Dienste Gottes. Im 401 schrieb Augustin an Pammachius einen lückwünschenden Brief, daß dieser die auf seinen tern in dem consularischen Numidien vorhanen donatistischen Colonisten mit Erfolg zu der che zurückzuführen bemüht gewesen sei. Möchten ere reiche Römer ihm hierin nachahmen, weßwegen er diesen Brief wenigstens an geeignetem Orte mittheilen könne (Ep. 58). Auch Palladius lernte bei seiner Anwesenheit in Rom den vortrefflichen Mann kennen (Hist. Laus. c. 122). Auf Pammachius' stetes Ermahnen beschloß Hieronymus im J. 405 seine übrigen Tage auf die Erklärung der Propheten zu verwenden und widmete seinem Freunde im J. 406 die Commentare zu Osee, Joel und Amos. Schon früher aber, vielleicht im J. 397, hatte er auf Pammachius' Bitte Jonas und Abdias erklärt und ihm beide Commentare gewidmet; die Erklärung des Propheten Daniel dedicirte er, vielleicht 407, Marcella und ihm; in der Vorrede zu dem Propheten Isaias sagt er der Eustochium, ihr Bruder Pammachius habe ihn durch häufige Briefe zu diesem Werke ermuntert. In der Vorrede zu Ezechiel vom Jahre 411 schreibt er: „Und siehe, plötzlich wird mir der Tod Pammachius' und Marcella's bei der Belagerung der Stadt Rom gemeldet." Darnach fällt Pammachius' Tod in das Jahr 410. Sein Gedächtniß wird am 30. August gefeiert. — Die Briefe des hl. Hieronymus an Pammachius s. bei Migne l. c. XXII, epp. 48. 49. 57. 66. 84. 97; den Brief des hl. Augustinus ib. XXXIII, 225 sq.; den Brief des Paulinus von Nola ib. LXI, 207 sqq. (Vgl. AA. SS. Boll. Aug. VI, 555—563; Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés VII, nouv. éd. Paris 1861, 503 ss.) [Gams O. S. B.]

Pamphilus, der hl., Priester und Martyrer zu Cäsarea in Palästina, genießt in der Geschichte der theologischen Wissenschaft besondern Ruhm als Förderer des Studiums und als Vervielfältiger älterer christlichen Literaturwerke. Er entstammte einer vornehmen Familie zu Berytus in Phönicien, kam später nach Alexandrien, wo er von Pierius (s. d. Art.), einem Anhänger des Origenes, Unterricht erhielt, und brachte den letzten Theil seines Lebens in Cäsarea zu, wo ihn Bischof Agapius zum Presbyter geweiht hatte. In der Christenverfolgung unter Maximin wurde Pamphilus im J. 307 durch den Präfecten Urbanus in's Gefängniß geworfen, gemartert und nach zweijähriger Gefangenschaft enthauptet (309). Nach den Berichten des Kirchengeschichtschreibers Eusebius, der sich als Schüler des hl. Pamphilus Eusebius Pamphili nannte und eine nur in einem Fragment erhaltene Lebensbeschreibung seines Lehrers verfaßte, war der Heilige zu seiner Zeit der berühmteste Mann in Palästina und mit jeder christlichen Tugend geschmückt. Sein Vermögen theilte er zwischen den Zwecken der theologischen Wissenschaft und der Unterstützung der Nothleidenden. Er wurde der Gründer (oder Erweiterer) der Bibliothek zu Cäsarea und bereicherte dieselbe durch viele, zum Theil von ihm eigenhändig abgeschriebene Werke der Väter, besonders des Origenes. Bekannt ist, daß auch die berühmte Hexapla (s. d. Art. Origenes, ob. 1064) zu Cäsarea verwahrt wurde und (vermuthlich erst bei der Zerstörung der Bibliothek durch die Araber) verloren ging. Mit Eusebius

zusammen besorgte Pamphilus nach der Hexapla eine neue Recension der Septuaginta (s. d. Art.), welche auf seine Auctorität hin allgemeine Annahme in Palästina fand; auch hat er vermuthlich (s. Montfaucon, Biblioth. Coislin., Paris. 1715, 78) die sogen. Euthalianische Kapiteleintheilung in die Apostelgeschichte eingeführt (vgl. auch Kaulen, Einleitung, 3. Aufl., Freib. 1890, 69 f.). Die christliche Schule zu Cäsarea verdankt ihm gleichfalls ihre Gründung. Von eigenen Schriften des hl. Pamphilus werden einige verloren gegangene Briefe genannt, welche er an Freunde richtete (s. Hieron. Apol. adv. libr. Rufin. 1, 9, bei Migne, PP. lat. XXIII, 404); die ihm zugeschriebene, im Urtext erhaltene Erklärung zu den Kapitelüberschriften der Apostelgeschichte s. bei Montfaucon l. c. 78 sqq. u. bei Migne, PP. gr. X, 1549 sq. Eine Apologie des Origenes (s. d. Art. Origenistenstreit, ob. 1074) arbeitete er im Gefängniß zusammen mit Eusebius aus; letzterer gab die fünf ersten, gemeinsam verfaßten Bücher derselben später heraus und fügte ein sechstes hinzu. Diese Apologie wendet sich an die Confessores ad metalla Palaestinae damnatos und sucht die Hauptvorwürfe gegen Origenes durch Citate aus dessen Werken mit erklärenden Zwischenbemerkungen zu beseitigen. Erhalten davon sind nur das erste Buch und einige Fragmente in der (nach Hieron. Apol. adv. libr. Rufin. 1, 8 unzuverlässigen) Uebersetzung Rufins. Diese Stücke sind mehrfach gedruckt mit den Werken des Origenes, so in der Origenes-Ausgabe von De la Rue (IV, Opp. ad Orig. pertin. 17 sqq.) und darnach in der Lommatzsch'schen Edition Bd. XXIV, 293 sqq., ferner in Gallandi, Biblioth. patrum IV, 8 sqq., bei Migne, PP. gr. XVII, 542 sqq. und sonst. — Die besten Nachrichten über Pamphilus würde seine von Eusebius in drei Büchern verfaßte Lebensbeschreibung bieten, wenn sie nicht verloren wäre. Vermuthlich bildeten aber die Acta S. Pamphili et sociorum (s. AA. SS. Boll. Jun. I, 64 sqq. und Migne, PP. gr. X, 1534 sqq.) einen Theil derselben, wenn auch vielleicht mit weiteren Ausschmückungen. Außerdem finden sich zahlreiche gelegentliche Mittheilungen über Pamphilus, so bei Euseb. H. E. 6, 32; 7, 32, 26; 8, 13, 5; ferner bei Euseb. De martyr. Palaest. c. 7, 11; bei Socrates, H. E. 3, 7; Hieron. De vir. ill. c. 75; Photius, Cod. 118; endlich in den Streitschriften zwischen Hieronymus und Rufin (s. d. Art. Origenistenstreit). (Vgl. Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés II, n. éd. Paris 1859, 522 ss.; weitere Literaturangaben s. bei Chevalier, Rép. s. v.) [A. Esser.]

Pamphylien, s. Kleinasien VII, 785.

Pampolitanus, s. Rolle, Richard.

Panagia ist erstens nach der Grundbedeutung „die vollkommen heilige" einer der ehrenden Beinamen, welche die griechische Kirche der Gottesmutter gibt. So heißt das Fest Assumptio b. M. V. […]er von Constantinopel κοίμησις τῆς […]όκου (Kalend. eccl. Const., ed. Morcelli, II, Rom. 1788, 191; Daniel, Cod. lit. IV, Lipsiae 1853, 313, not. 1. 323). [illegible] Wort steht auch allein ohne nähern Zusatz [illegible] Bezeichnung der Mutter Gottes (Goar, Euchol. Paris. 1647, 867). Auch ὑπεραγία kommt so [illegible] (ib. 813). Zweitens wird παναγία oder [illegible] ein geweihtes dreieckiges Stückchen Brod genannt, welches die griechischen Mönche und Cleriker [illegible] andere fromme Personen nach der Mahlzeit [illegible] Gebet und Vornahme bestimmter Riten genießen. Der Teller, worauf es liegt, heißt [illegible]. (Goar l. c. 867; Daniel l. c. 323). Drittens [illegible] Panagion bei den Griechen als Bezeichnung [illegible] das Pectoralkreuz der Bischöfe in Gebrauch (Daniel l. c. 382). (Vgl. Nilles, Kalend. man. utriusque eccl. II, Oenip. 1881, 326 sqq.) [H. Kellner.]

Pancratius, der hl., ein jugendlicher Martyrer, welcher in der diocletianischen Verfolgung am 12. Mai 304 an der via Aurelia hingerichtet wurde, war von Geburt ein Phrygier, [illegible] aber als Kind mit seinem Oheim Dionysius [illegible] Rom und ward von Papst Marcellinus selbst [illegible]tauft. Mit seinem Oheim zugleich ward er [illegible] Alter von 14 Jahren enthauptet. Wegen der [illegible] seinem Alter ungewöhnlichen Standhaftigkeit [illegible] er im Mittelalter hoch verehrt. Eine Kirche [illegible] seinem Namen zu Rom ist seit 1517 Cardinals[illegible]. Sein Fest ist an seinem Todestag, dem 12. [illegible] (AA. SS. Boll. Maii III, 17; vgl. Analecta Bolland. II [1883], 289 sqq. und X [18[illegible]] 53 sqq.). [Kaulen.]

Panegyrikon nennen die Griechen, was [illegible] den Lateinern Homiliarium heißt, eine Sammlung von Predigten und Homilien hervorragender Kirchenschriftsteller auf die Feste Christi und der Heiligen. Die verschiedenen Hauptkirchen haben eigene Sammelwerke dieser Art, welche an Inhalt und Umfang sehr verschieden sind. Aus diesen Werken gingen einzelne Stücke in die Menäen (s. d. Art. Menaion) und andere liturg. Bücher der Griechen über (Daniel, Cod. lit. IV, 321 sq.). [H. Kellner.]

Pange lingua sind die Anfangsworte einer Anzahl von kirchlichen Hymnen, welche in sechszeiligen trochäischen Strophen abgefaßt sind (s. d. Art. Hymnus VI, 543), und als deren gemeinschaftliches Vorbild der Hymnus zu Ehren des heiligen Kreuzes Pange lingua gloriosi Laurear certaminis erscheint. Verfasser des letztern ist wahrscheinlich Claudius Mamertus (s. d. Art. und [illegible] Studien und Mitth. aus d. Benedict.- u. Cist.- Orden 1885, I, 446 f.); doch wird die Dichtung von älteren und neueren Auctoritäten auch auf Venantius Fortunatus (s. d. Art.) zurückgeführt. Die bequeme metrische Form dieses Liedes war [illegible] der Antrieb, warum demselben so viele andere nachgedichtet wurden. Eine Anzahl solcher Nachahmungen, zu denen auch das Pange lingua gloriosi Corporis mysterium des hl. Thomas gehört, findet sich bei Daniel, Thes. hymnol. Halis 1841, II—V, Lips. 1844—1856; Mone, Lat. Hymnen des M.-A. II, III, Freib. 18[illegible]

Morel, Lat. Hymnen des M.-A., Einsiedeln 1868; Roth, Lat. Hymnen des M.-A., Augsburg 1888; Dreves, Analecta hymnica II ff., Leipzig 1888 ff.; eine vollständ. Uebersicht gibt Chevalier, Repert. hymnolog. II, Louvain 1895, 284 sq. S. auch Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied I, Freiburg 1886, 693 ff., und Julian, Dict. of Hymnology, London 1892, 878 ff. Eine entsprechende griechische Uebersetzung des Frohnleichnamshymnus Pange lingua, mit Beibehaltung des Versmaßes und des Reimes, verfaßte G. Mayr S. J. (s. dieselbe bei Nilles, Kal. man. II, Oenip. 1881, 477 sq.). Die Melodie aller dieser Hymnen findet sich hauptsächlich in zwei Varianten: als dorische Singweise, wie sie jetzt in den officiellen römischen Choralbüchern steht, und als phrygische, wie sie in Deutschland und Frankreich üblich ist; s. Dreves, Zur Gesch. des Tantum ergo, in den Stimmen aus M.-Laach. XXXVII, 1889, 475. (Vgl. noch Kayser, Beiträge zur Gesch. u. Erklärung d. ältesten Kirchenhymnen, 2. Aufl., Paderb. 1881, 412 ff.) [A. Esser.]

Panigarola, Franciscus, O. S. Franc., aus der Familie der Observanz, berühmter Prediger und Controversist, Bischof von Asti, wurde zu Mailand am 6. Januar 1548 geboren; sein Vater, ein angesehener Jurist, hieß Gabriel Panigarola, seine Mutter Leonora Casati. Der mit ganz außerordentlichen Geistesgaben, namentlich einem erstaunlichen Gedächtnisse ausgerüstete Knabe machte mit spielender Leichtigkeit solche Fortschritte, daß er, um die Rechte zu studiren, schon mit 13 Jahren die Universität Padua, später die von Bologna besuchen konnte. Auf beiden Universitäten führte er nach seinem eigenen Bekenntnisse ein leichtsinniges und gewaltthätiges Leben und war Anführer bei den dort gewöhnlichen Raufereien, wodurch er nicht selten in große Lebensgefahr gerieth. Allein der rasche Tod seines Vaters, der in seine Studienzeit fiel, ergriff ihn tief, und nach weniger Zeit folgte er der schon lange mahnenden Stimme Gottes, welche ihn zur Buße und zum Ordensleben berief. Er bekehrte sich gründlich und trat, auf sein reiches Patrimonium verzichtend, am 15. März 1567 in das Kloster der Observanten zu Florenz ein. Nach seiner Profeß betrieb er die philosophischen und theologischen Studien zu Padua und Pisa und machte bald durch sein bezauberndes Rednertalent so großes Aufsehen, daß er, erst 23 Jahre alt, von seinen Oberen nach Rom berufen wurde, um bei dem Generalcapitel des Ordens, dem der heilige Papst Pius V. präsidirte, die Eröffnungsrede zu halten. Der Papst bewunderte die seltenen Gaben des jungen Mannes und rieth ihm, nach Paris zu gehen, um dort in Ruhe seine theologischen Kenntnisse zu erweitern und sich zu besserer Verwerthung seiner Gaben zu befähigen. Da Pius V. damals seinen Neffen als Cardinallegaten an den französischen Hof sandte, bestimmte er, daß Panigarola im Gefolge desselben nach Paris reisen solle. Dort studirte dieser nun zwei Jahre mit großem Fleiß und erstaunlichem Erfolge neben der griechischen und hebräischen Sprache die heilige Schrift und die Väter und wurde selbst am königlichen Hofe wegen seiner Beredsamkeit bewundert und geehrt. Nach Italien zurückgekehrt, lehrte er im Orden die Theologie, predigte aber zugleich unermüdlich 13 Jahre lang in den Hauptstädten Italiens, namentlich in Rom, wo Papst Gregor XIII. seinen Predigten oft beiwohnte; er erregte überall eine fast schwärmerische Bewunderung, bewirkte aber auch zahllose Bekehrungen. Allgemein galt er als der größte Prediger seines Jahrhunderts, ein Urtheil, dem Panigarola's Zeitgenosse, der Cardinal Federigo Borromeo (De sacris nostrorum temporum oratoribus lib. 2 [ed. Mediol. 1632]), und später auch Tiraboschi beistimmen. Der erstere sagt unter anderem von ihm, daß Panigarola in sich alle Vorzüge vereinigte, welche einzeln an anderen Rednern bewundert würden. Als Custos seiner Ordensprovinz wohnte Panigarola 1576 dem Generalcapitel zu Paris bei. Viele beabsichtigten, ihn zum Generalminister zu wählen; es gelang aber seinen Bemühungen, die Wahl auf den berühmten Franciscus Gonzaga, den Oheim des hl. Aloysius, zu lenken; er selbst wurde zum Generaldefinitor erkoren. Bei dieser Gelegenheit vertheidigte er in einer öffentlichen Disputation glänzend viele Theses generales ex universa SS. Patrum theologia desumptas, welche 1594 zu Ingolstadt gedruckt wurden. In Italien übte er nach seiner Rückkehr sein Predigtamt weiter aus und wirkte zugleich als Visitator mehrerer Ordensprovinzen. Insbesondere wurde er auf Ersuchen des hl. Karl Borromäus, der ihn sehr hochschätzte, vom Papste nach Mailand geschickt, um dort als Prediger und Controversist den heiligen Bischof in seinen kirchlichen Reformen kräftig zu unterstützen. Er hielt im Dome zwei Jahre hindurch wöchentlich eine Homilie über den Propheten Jeremias und zugleich Freitags, in Anwesenheit des heiligen Cardinals, Predigten über das Leiden Jesu Christi; die letzteren, hundert an der Zahl, sind in lateinischer Sprache gedruckt (Venedig 1585). Panigarola begleitete auch den heiligen Erzbischof bei seiner Visitation in den von der Häresie angesteckten Alpenthälern (Graubünden). Dort blieb er längere Zeit und arbeitete mit Controverspredigten und durch persönliche Einwirkung erfolgreich an der Bekehrung der Abgefallenen (Näheres hierüber s. in dem unten citirten Buche des P. Marcellino). Als der hl. Karl erkrankte, stand ihm Panigarola bis zum letzten Athemzuge bei und hielt ihm dann eine rührende Leichenrede. — Sixtus V. ernannte Panigarola am 5. Juli 1586 zum Bischof in partibus und Suffragan des Cardinalbischofs von Ferrara, und bald darauf, da er dem Herzog von Ferrara, Alfonso II., mißliebig geworden war, zum Bischof von Asti. In dieser Diöcese wirkte Panigarola mit großem Eifer, hielt zwei Synoden ab und arbeitete energisch an der Reform der gesunkenen

Disciplin. Auf Befehl des Papstes mußte er als Begleiter des Cardinallegaten Cajetano wiederum nach Paris reisen. Dort hielt er eine Reihe glänzender Controverspredigten, welche nicht wenige Conversionen zur Folge hatten. Im folgenden Jahre kehrte er nach Asti und zu den gewohnten Arbeiten zurück. Er starb aber schon am 31. Mai 1594, in seinem 47. Lebensjahre. — Tiraboschi bemerkt, es sei kaum glaublich, wie viele Schriften dieser fortwährend mit apostolischen Arbeiten überladene Mann trotz seiner kurzen Lebenszeit habe verfassen können und zwar über ganz verschiedene Disciplinen. Nur ein Theil ist gedruckt; ein langes Verzeichniß derselben findet sich am Schlusse der Lebensskizze Panigarola's von P. Stanislaus Melchiorri Min. Obs. in der Continuatio Annalium Ord. Minorum XXIII, Ancona 1859, ad an. 1594, n. 57—84, und einer andern des P. Marcellino da Civezza Min. Obs. in seiner Storia universale delle Missioni Francescane VII, 1, Prato 1883, 436—449; ebenso bei Sbaralea, Suppl. ad Scriptt. O. Min., Rom. 1806, 276 sqq. Erwähnt sei nur, daß Panigarola außer zahlreichen Homilien, Predigten und Gelegenheitsreden, welche theils in lateinischer, theils in italienischer Sprache mehrfach veröffentlicht und auch übersetzt sind, nicht wenige exegetische, ascetische und apologetische Arbeiten verfaßt hat; ferner ein Buch über die geistliche Beredsamkeit (Il predicatore etc., Venezia 1609); ein Compendio del primo tomo del Baronio (Roma 1590); eine Vita S. Petri per modum aureae catenae (Astae 1591); Lettere di Monsig. Panigarola etc. (Milano 1629); eine noch ungedruckte Autobiographie und vieles Andere. — Außer den beiden citirten Werken ist besonders zu beachten Tiraboschi, Storia della letteratura Italiana VII, 7 (Venez. 1824, XXIII, 2155 sgg.), aus welchem die Biographie universelle einen Auszug gibt. [Ign. Zeiler O. S. Fr.]

Panisbriefe (literae panis, vitalitii, Brodbriefe, Freßbriefe, Laienherrnpfründen) nannte man in Deutschland schriftliche Anweisungen des Kaisers, wodurch einem Stifte oder Kloster aufgetragen wurde, einem bestimmten Laien lebenslänglich oder für eine gewisse Zeit den Lebensunterhalt zu gewähren. Das Recht auf ähnliche Anweisungen erhielten zuweilen durch Verträge oder Herkommen manche unmittelbare Reichsfürsten in ihren Landen; auch in anderen Ländern Europa's nahmen die weltlichen Herren eine gleiche Befugniß in Anspruch. Der Ursprung des Instituts der Panisbriefe ist in einem beschränkten Dispositionsrechte des Herrschers über die Kirchengüter zu suchen, welches im Mittelalter der weltlichen Macht unter Umständen von der Kirche zugestanden, noch häufiger aber von den Machthabern usurpirt oder doch maßlos erweitert wurde. Insbesondere stand dem Herrscher meistens das Recht zu, auf Reisen für sich und sein Gefolge den Unterhalt aus den Gütern der Klöster und Abteien zu fordern, und die Ertheilung von Panisbriefen wird gewöhnlich als observanzmäßige Erweiterung dieses Rechtes angesehen. Seit der Auflösung des deutschen Reiches ist das Recht erloschen, nachdem es vorher öfter, namentlich seitens evangelischer Landesfürsten, dem Kaiser bestritten worden war. Friedrich d. Gr. z. B. erklärte im J. 17[illegible], „es finden . . . kaiserliche Anweisungen solcher Herrenlaienpfründen auf Klöster und Gotteshäuser, die reichsständischer, besonders kgl. preußischer Hoheit unterworfen wären, gar keine statt, und werde man sie mit dergleichen Anmuthungen künftig verschonen“ (s. Bonelli, Abhandlung von dem kaiserlichen Rechte, Panisbriefe zu ertheilen, Wien 17[illegible], Beilage Nr. 24). — Der Inhaber eines Panisbriefes (Panist, Laienpfründner) hatte Anspruch auf Wohnung, Kleidung und Alimente in dem Maße, wie ein Laienbruder desselben Klosters, und zwar nur für seine Person, nicht für etwaige Angehörige. Später wurde es vielfach üblich, den Anspruch an das Kloster in eine angemessene Pension (Absenzgeld) umzuwandeln; doch hing dies lediglich von der Discretion des Klosters ab. (S. die ausführlich bei Klüber, Neue Literatur des deutschen Staatsrechtes, Erlangen 1791, 54[illegible]—548 angegebene Literatur.) [Permaneder.]

Pannormia, s. Canonsammlung II, 1[illegible] und Ivo von Chartres VI, 1146.

Panormitanus, s. Nicolaus de Tudeschis.

Pantänus, der hl., war in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule. Nachrichten über ihn finden sich vornehmlich bei seinem Schüler Clemens von Alexandrien und bei Eusebius. Kurz vor dem Jahre 180, wie es scheint, kam Clemens auf seinen Wanderungen nach Alexandrien, lernte hier Pantänus kennen und ließ sich, von diesem Meister gefesselt, nun auch selbst dauernd in Alexandrien nieder. Clemens beschließt die Aufzählung seiner Lehrer (Strom. 1, 1) mit den Worten: „Da ich aber einen Letzten angetroffen hatte — an Bedeutung war er der Erste —, kam ich zur Ruhe, nachdem ich ihn in Aegypten, wo er versteckt war, aufgespürt hatte — in Wahrheit eine sicilianische Biene, indem er (ganz nach Art der ihres Honigs wegen berühmten Bienen Siciliens) die Blumen der prophetischen und der apostolischen Wiese [illegible] sog und in den Seelen seiner Zuhörer [illegible] Honig der Erkenntniß erzeugte.“ Nach dem Zusammenhang kann es kaum einem Zweifel [illegible] liegen, daß Clemens hier seinen Lehrer als [illegible] geborenen Sicilianer bezeichnen will; die Angabe des Kirchenhistorikers Philippus Sidetes (Fragm. de catechistarum Alexandr. successione [illegible] Art. Kirchengeschichte VII, 539), Pantänus [illegible] Athener gewesen, dürfte keine Berücksichtigung [illegible] dienen. Nach Eusebius (Chron. ad a. Abr. 2209 = aer. Chr. 193; Hist. eccl. 5, 10) [illegible] Pantänus vom Stoicismus zum Christenthum übergetreten; nach Philippus Sidetes (l. c.) [illegible] Pythagoräer. Voll Eifer für die Verbreitung des göttlichen Wortes, so fährt Eusebius (Hist. [illegible]

5, 10) fort, unternahm Pantänus eine Missionsreise zu den Völkern des Orients bis nach Indien (Arabien), woselbst er ein vom Apostel Bartholomäus zurückgelassenes Exemplar des hebräischen Matthäusevangeliums fand. Der hl. Hieronymus (De vir. ill. c. 36; Ep. 70 [ad Magnum], c. 4) hat Eusebius' Mittheilung über diese Missionsreise weiter ausgeschmückt. Zu welcher Zeit und aus welchem Anlasse Pantänus nach Alexandrien gekommen, ist unbekannt. Er ward dort Vorsteher der alten katechetischen Schule (s. d. Art. Alexandrinische Schule), und wie Clemens, so bezeugt auch Eusebius (l. c.), daß seine Lehrthätigkeit vom reichsten Beifall und Erfolg begleitet gewesen. Zur Zeit der Thronbesteigung des Kaisers Commodus im J. 180 hatte Pantänus das Lehramt bereits angetreten, und allem Anscheine nach hat er dasselbe bis zu seinem Lebensende ununterbrochen fortgeführt (Eus. H. E. 5, 9—10). Clemens ward sein Amtsnachfolger (Eus. H. E. 6, 6), nachdem er schon längere Zeit hindurch, spätestens seit dem Jahre 190, als Genosse und Gehilfe in der Leitung der Schule seinem Meister zur Seite gestanden. Der Tod des letztern wird kurz vor 200 anzusetzen sein. Als Clemens seine Stromata schrieb (200 bis 202), weilte Pantänus nicht mehr unter den Lebenden (Strom. 1, 1 wird er „jener hochbegnadigte Geist“ genannt). Die Worte des hl. Hieronymus (De vir. ill. c. 36), Pantänus sei unter Septimius Severus (193—211) und Caracalla (211, bezw. 198—217) als Lehrer thätig gewesen, können leicht mißverstanden werden. Clemens citirt in den uns erhaltenen Schriften zu wiederholten Malen Aussprüche seiner Lehrer, „der Alten“ (τῶν πρεσβυτέρων), über geschichtliche, dogmatische und exegetische Fragen, und nach Eusebius (H. E. 2, 9, 2; 6, 13, 9. 14, 5) hat Clemens ebendieß auch in verloren gegangenen Schriften gethan. An anderen Stellen wird der hervorragendste dieser Lehrer (πρεσβύτης, Ecl. 50; presbyter, Adumbr. in 1 Jo. 1, 1; ὁ μακάριος πρεσβύτερος, bei Eus. H. E. 6, 14, 4) redend eingeführt, und in solchen Fällen wird stets an Pantänus zu denken sein. Einige Male wird Pantänus auch mit Namen angeführt („unser Pantänus“, Ecl. 56; vgl. Eus. H. E. 6, 13, 2). Alle diese Lehren und Ueberlieferungen muß Clemens durch mündliche Mittheilung empfangen haben, weil er selbst wiederholt bemerkt, „die Alten“ hätten nicht geschriftstellert (οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι, Ecl. 27; vgl. Strom. 1, 1 u. ſ.). Auch bei derartigen Bemerkungen hat Clemens jedenfalls in erster Linie Pantänus im Auge. Pantänus hat also keine Schriften hinterlassen. Freilich soll er nach Eusebius nicht nur durch mündlichen Vortrag, sondern auch durch Schriften (διὰ συγγραμμάτων) die Schätze der göttlichen Lehren erläutert (H. E. 5, 10, 4) und nach Hieronymus zwar hauptsächlich durch das lebendige Wort den Kirchen genutzt, aber auch viele Commentare zur heiligen Schrift verfaßt (De vir. ill. c. 36) und sich einen Platz in der Reihe der christlichen Schriftsteller erworben haben (Ep. 70, ad Magnum, c. 4). Allein durch diese und ähnliche Nachrichten aus späterer Zeit (von Maximus Confessor, Anastasius Sinaita) können die Aussagen des am besten unterrichteten Zeugen, Clemens, nicht in Frage gestellt werden. Hieronymus schöpfte sein Wissen ohne Zweifel aus Eusebius, und Eusebius hat sich vermuthlich durch die erwähnten Citate bei Clemens zu einem übereilten Schlusse auf schriftliche Vorlagen verleiten lassen. — Die Zeugnisse des Alterthums über Pantänus sind zusammengestellt bei Routh, Reliquiae sacrae I, ed. alt., Oxonii 1846, 373—383 (ein Abdruck bei Migne, PP. gr. V, 1327—1332), und weit vollständiger bei A. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius I, Leipzig 1893, 291—296. Die neuere Literatur über Pantänus verzeichnet namentlich E. C. Richardson in The Ante-Nicene Fathers. Original supplement to the American edition, Buffalo 1887, 115—116. Besonders hervorzuheben ist Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Canons u. der altkirchl. Literatur III, Supplementum Clementinum, Erlangen 1884, 156—176. [Bardenhewer.]

Pantaleon, der hl., Martyrer zu Nicomedien, einer der heiligen vierzehn Nothhelfer (s. d. Art.), war der Legende nach Leibarzt des Kaisers. Er soll zuerst, durch das üppige Hofleben verführt, vom Glauben abgefallen sein, zu dem sich wenigstens seine Mutter bekannte (der heidnische Vater wäre erst später durch Pantaleon bekehrt worden). Der eifrige Priester Hermolaus aber wies den Abtrünnigen hin auf das schöne Tugendbeispiel seiner Mutter und brachte eine solche innere Umwandlung desselben zu Wege, daß Pantaleon bald sein Vermögen an die Armen vertheilte und seine ärztliche Kunst von da an besonders den elendesten und verlassensten Kranken widmete. Der Ruf seiner wunderbaren Kuren mag veranlaßt haben, daß er, als die Verfolgung zu Nicomedien zu wüthen begann, von seinen neidischen Standesgenossen beim Kaiser angeklagt und aufgefordert wurde, den Götzen zu opfern. Nach standhaftem Bekenntniß seines Glaubens, den er durch einige Wunderheilungen bekräftigte, und nach großen Martern wurde der Heilige schließlich enthauptet (um 305). Die Griechen zählen den hl. Pantaleon, den sie Panteleemon nennen (Nilles, Kal. man. utriusque eccl. I, Oenip. 1879, 226; vgl. ib. II, 606 sq.), zu den „großen Martyrern“; eine alte Kirche unter seinem Namen war zu Constantinopel, wohin seine Reliquien übertragen worden. Später kam ein Theil derselben nach St. Denis bei Paris und sein Haupt (807; vgl. Flori Carmen de reliquiis SS. Cypriani, Sperati, Pantaleonis Lugd. translatis, in den Mon. Germ. hist. Poetae lat. aev. Carol. II, 544) nach Lyon; andere Theile desselben werden an anderen Orten aufbewahrt (vgl. auch Tillemont, Mém. V, Paris 1702, 643). Pantaleon gilt, neben dem hl. Lucas, als besonderer Patron der Aerzte; das römische

Martyrologium nennt ihn sammt seinen drei Gefährten Hermolaus, Hermippus und Hermokrates am 27. Juli. Eine metrische Lebensbeschreibung des Heiligen in griechischer Sprache verfaßte Johannes Geometra (s. d. Art.); dieselbe ist uncorrect und unvollständig edirt von Morel (Paris 1605) und bei Migne (PP. gr. CVI, 889 sqq.). Vollständig und philologisch genau gab Sternbach sie heraus (Joa. Geom. Carmen de S. Panteleemone, Cracoviae 1892). (Vgl. AA. SS. Boll. Jul. VI, 397 sqq.; Analecta Boll. XII [1893], 299; Stadler, Heiligenlex. IV, 669 f. u. die im Art. Nothhelfer u. bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. citirten Werke.) [A. Esser.]

Pantheismus, als Bezeichnung einer philosophischen Weltanschauung, erhielt seine heutige Bedeutung durch John Toland, der seine Briefe (um 1700) mit „Pantheus" unterschrieb und auf Titeln (zuerst 1705) und im Texte seiner Werke die Worte „Pantheist", „Pantheistikon" u. s. w. anwendete (vgl. G. Berthold, John Toland und der Monismus der Gegenwart, Heidelberg 1876, 90, Anm. 77). Man faßt nämlich unter diesem Namen die Lehren zusammen, welche einerseits wirklich göttliches, bezw. als göttlich zu verehrendes Sein und Wesen und nicht bloß den Namen Gottes festzuhalten suchen (wie mißbräuchlich manche thun, die sich „Monisten" und selbst „Pantheisten" nennen), andererseits doch wieder, wenngleich im Widerspruch mit dieser Annahme, Gott und Welt vermengen, so daß sie Gott und Welt Eines Wesens sein oder doch zusammen Ein Wesen bilden und Gott das „All-Eine" (ἓν καὶ πᾶν) sein lassen. Die vollendete Form des Pantheismus ist diejenige, welche Gott als die einzige Substanz, das einzige Sein im wahren Sinne, und die Welt nur als eine Erscheinung oder Modification Gottes auffaßt. Eine unvollkommene Form des Pantheismus stellen diejenigen Theorien dar, welche zwar nicht die Identität zwischen göttlichem und weltlichem Sein, aber doch eine solche Vermengung beider annehmen, daß dabei die „wesentliche" Transcendenz oder Erhabenheit des göttlichen Seins über dem der Welt thatsächlich preisgegeben wird. Solche Theorien sind z. B. die Emanationslehre, welche die Dinge der Welt aus Gott ausstrahlen oder sich entfalten läßt, ferner die Lehre, nach welcher Gott als Weltseele zwar ein von der Welt verschiedenes Sein hat, aber doch auf die Welt, um sein vollentfaltetes Sein zu erlangen, angewiesen ist, und mit ihr wie die Seele mit dem Körper Ein doppeltheiliges Wesen bildet. In den pantheistischen Systemen treten meistens beide Formen des Pantheismus mit einander vermischt auf.

I. Die pantheistischen Systeme stellten sich gewöhnlich als höhere Gnosis oder Mystik im Anschlusse an die herrschenden Religionen, bezw. im Gegensatz zu denselben vor und wurden vielfach als „esoterische" Lehre in einem engern Kreise von „Wissenden" oder „Weisen" gepflegt. Schon [illegible]sche Pantheismus des Vedânta stellt sich als „höhere Erkenntniß" (parā vidyā) oder [illegible] einfachhin als „Wissen" (vidyā) der gem[illegible] „niedern Erkenntniß" (aparā vidyā) oder [illegible] „Nichtwissen" (avidyā), d. h. dem uneigentlich[illegible] sinnbildlichen, Täuschungen unterworfenen, [illegible]schen Wissen der Menge gegenüber (vgl. P. Deu[illegible] System des Vedânta [s. u.] 57. 105 ff.). Tol[illegible] schreibt von seiner Zeit im „Pantheistikon" (17[illegible] In den verschiedensten Städten, namentlich [illegible] London, bestehen nach Art der Freimaurerve[illegible]dungen Vereine von „Philosophen" und solchen, [illegible] diesen nahe kommen. Dieselben verhalten sich ge[illegible] die bestehenden Religionen indifferent. Ihre „[illegible]terische" Lehre läuft auf einen „mystischen" [illegible]theismus hinaus, der an Giordano Bruno erin[illegible] In der Welt, sagen sie, ist Alles das Eine [illegible] das Eine ist Alles in Jedem. Dieses in sich ein[illegible] ewige und unermeßliche All ohne Anfang und E[illegible] ist Gott. In ihm leben wir, bewegen wir [illegible] und sind wir. Aus ihm ist Alles geboren; [illegible] kehrt Alles zurück. Gott, den man Seele und [illegible] des Universums nennen kann, ist die Kraft [illegible] Energie des Ganzen. Daher werden die „[illegible]schen Genossen" (d. h. die Mitglieder jener Ph[illegible]sophenvereine) „Pantheisten" genannt, da [illegible] Kraft nach ihrer Lehre nur durch Abstraction [illegible] dem Universum getrennt werden kann. Diese Kr[illegible] wird auch bisweilen als die Lenkerin der [illegible] Vorsehung genannt (vgl. Berthold 17 f.). [illegible] „Allgem. Handbuch der Freimaurerei" (I, Le[illegible] 1863, 220) bemerkt zum „Pantheistikon": „[illegible] Buch ist offenbar unter dem Einflusse der [illegible]maurerei entstanden, oder diese hat von jenem [illegible]lehnt. Welches das Richtige ist, wird sich [illegible] beantworten lassen." — A. Im Alterthum [illegible]wickelten sich die pantheistischen Systeme aus [illegible] polytheistischen Religionen, welche ihrerseits in [illegible] phantastischen Theogonien und Kosmogonien [illegible] in ihren Vergötterungen von Naturdingen [illegible] Kräften bereits alle pantheistischen Irrthümer [illegible] Princip enthielten. Je nach ihrer geistigen [illegible]anlagung faßten speculative Geister, die [illegible] Grund solcher Gott und Natur vermengender [illegible]theistischen Anschauungen eine einheitliche [illegible]ansicht zu bilden suchten, die Gottheit [illegible] mehr materiell als allbelebendes und [illegible]dringendes feuriges, bezw. ätherisches Princip [illegible] mehr abstract als das eine, gemeinsame Sein [illegible] Allem auf. — 1. Im Orient wurde [illegible] wo einerseits der phantastische mythologische [illegible]theismus mit seinen theogonischen und kosm[illegible]schen Legenden am üppigsten wucherte, und [illegible]seits wieder in den engern Kreisen der Brah[illegible] und Asceten eine rege Speculation wirkten [illegible] das classische Land des Pantheismus, und [illegible] eines Pantheismus, der auch seinerseits [illegible] ein Gewebe von phantastischen Träumereien [illegible] offenen Widersprüchen ist, so daß selbst Hegel [illegible] sammtwerke XII, Berl. 1832, 440), [illegible] Grundlehre seines eigenen Systems [illegible] Vedânta einige Verwandtschaft hat, [illegible]

sichtlich des indischen Pantheismus zum Geständnisse gezwungen sah: „Wir befinden uns auf einem Boden zügelloser Verrücktheit.“ Und zwar sind es in Indien die orthodoxen, d. h. die mit den heiligen Büchern der Indier als im Einklang befindlich angesehenen Systeme (Sāṃkhyam des Kapila, Yoga des Patanjali, Nyāya des Gotama, Vaiçeshikam des Kaṇāda, Pūrva-mīmāṃsa des Jaimini, Çarīraka-mīmānsa des Bādarāyaṇa oder das Vedānta-System), welche dem pantheistischen Monismus zustreben, während die heterodoxen (besonders die kraß materialistische Cārvāka) vorwiegend atheistisch sind. Von den orthodoxen Systemen ist wieder einzig das Vedānta-System eine reine Advaita-, d. h. von allem Dualismus freie, also völlig monistisch-pantheistische Lehre. Im Saṃkhyam, wo einerseits eine entfaltete Urmaterie (prakriti, pradhānam) und andererseits eine ursprüngliche Pluralität individueller Geister (purusha) gelehrt wird, ist der Dualismus nicht völlig überwunden. Die mystische Yoga des Patanjali nähert sich „praktisch“ durch die vermittelnde Contemplation (samādhi), durch welche die pantheistische Einheit, das kaivalyam, der Zustand der Absolutheit bewerkstelligt wird, dem Vedānta in einer Weise, daß beide Systeme nur als zwei Formen eines und desselben pantheistischen Idealismus mit verschiedener Terminologie erscheinen. Die ersten Ansätze zu dieser pantheistischen Weltanschauung finden sich in den kosmologischen Hymnen des Rigveda und Atharvaveda (vgl. Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- u. Atharva-Veda-Sanhita verglichen mit den Philosophemen der ältern Upanishads, Straßb. 1887). Bald ist es ein erstes Wesen (prajāpati), das aus seiner Substanz die übrigen Wesen (srijati) hervorgehen läßt, bald ein selbst aus einem materiellen Urgrund sich bildendes schöpferisches Wesen, das goldene Welt-Ei (hiranyagarbha), aus dem der Alles durchdringende Virāj entsteht. Klar und bestimmt ist der Pantheismus, obwohl er auch hier der mythischen Form noch nicht entkleidet ist, zum ersten Male in dem an Purusha, den Weltgeist, gerichteten Hymnus (Rig-Veda X, 90, bei Scherman 11) ausgesprochen, besonders in V. 2: „Purusha vor Allen ist dieß Alles, was geworden und was werden soll.“ Von mythischen Vorstellungen losgelöst, tritt der Pantheismus erst auf in den Upanishad, theologisch-philosophischen Abhandlungen, welche meist Schlußkapitel der einzelnen Brāhmana bilden (daher Vedānta, d. h. Ende des Veda genannt) und eine Geheimlehre (rahasyam) darstellen. Den Mittelpunkt der Upanishad bildet die Lehre vom ātma-brahma (daher schlechthin atma-vidyā, brahma-vidyā, die Lehre von der Weltseele, von Brahma genannt). Brahma erscheint hier als die eine, unpersönliche, einfache, ewige, unendliche, unerfaßliche geistige Wesenheit, welche, selbst gestaltlos, jede Gestalt annimmt und, selbst unwandelbar und unbeweglich, Ursache aller Thätigkeit ist. „Das da war, das da sein wird, preise ich, das große Brahma, das Eine, das Unvergängliche, das weite Brahma.“ Dieses Brahma ist sowohl die materielle als die bewirkende Ursache der Welt. Letztere selbst ist nur ein Sichtbarwerden des Brahma, sein Körper. Brahma läßt die Welt aus seiner Substanz hervorgehen und nimmt sie wieder in sich zurück, der Spinne vergleichbar, welche sich in ein Gewebe einspinnt und den Faden des Gespinnstes wieder in sich zurückzieht. Er wird im Herzen des Lebenden zur individuellen Seele (ātma), „kleiner als das Reiskorn, feiner als ein Atom, größer als die Erde, der Luftraum, der Himmel, die Welten“. In der körperlichen Umkleidung ist Brahma indeß in der Sphäre seines Denkens und Handelns beschränkt und von der Wolke des Irrthums und der Unwissenheit umnachtet (brahma und avidyā). Aus dem Dunkel der Erscheinungswelt und des Irrthums muß sich die betrachtende Seele zur Selbsterkenntniß und damit zur Erkenntniß ihrer Identität mit dem höchsten Brahma durchringen und so in die Einheit zurückkehren. Der Grundgedanke des Vedānta ist in den vedischen Worten ausgedrückt: tat tvam asi (Chānd. 6, 8, 7) und aham brahma asmi, d. h. „ich bin Brahman“ (Brih. 1, 4, 10). Nach demselben ist Brahman, d. h. das ewige Princip alles Seins, die Kraft, welche alle Welten schafft, erhält und wieder in sich zurückzieht, mit dem Ātman, dem Selbst oder der Seele, d. h. demjenigen an uns, was wir bei richtiger Erkenntniß als unser eigentliches Selbst, als unser inneres wahres Wesen erkennen, identisch. Diese Seele eines jeden von uns ist nicht etwa bloß „ein Theil, ein Ausfluß des Brahman, sondern voll und ganz das ewige, untheilbare Brahman selbst“. — Seine abschließende Gestalt erhielt dieser Pantheismus der Upanishad in dem wissenschaftlichen System der Vedānta-Sutra (Vedānta-Aphorismen) des Bādarāyaṇa. Unter den zahlreichen Erklärungen, welche diese Aphorismen gefunden haben, überragen diejenigen des berühmten Vedāntisten Çamkara aus dem 8. Jahrhundert n. Chr. alle anderen an Bedeutung. Nach der Auffassung des Çamkara, dessen Commentar nebst der Çārīrakamīmāṃsa-Sutra des Bādarāyaṇa das Hauptwerk der Vedānta-Schule, der verbreitetsten philosophischen Schule in Indien, ist, lautet die Lehre dieser letztern in ihren Hauptpunkten wie folgt: Was existirt, ist in Wirklichkeit nur Ein Sein. Thatsächlich besteht nur Ein universelles Wesen mit Namen Brahman oder Paramātman, „das höchste Selbst“. Dieses Wesen ist attributlos (nirguṇam), gestaltlos (nirākāram), unterschiedslos (nirviçesham) und bestimmungslos (nirupādhikam). Es ist „Sein“ (sat) schlechthin, reine Geistigkeit und Erkenntniß (caitanyam). Das Erkennen eignet dem Brahman, von dem es ausgesagt wird, nicht bloß als ein Attribut, sondern es bildet sein Wesen. Brahman ist nicht bloß ein denkendes Wesen, sondern das Denken selbst. Die Entstehung der Welt mit ihrer bunten Mannig-

faltigkeit, in der auch wir als individuelle Wesen bestehen, ist darauf zurückzuführen, daß Brahman mit einer gewissen Kraft māyā (Täuschung) oder avidyā (Unwissenheit) verbunden ist. Diese Kraft kann nicht „seiend“ (sat) genannt werden; denn „seiend“ ist nur Brahman. Sie kann aber auch nicht als „nicht-seiend“ (asat) bezeichnet werden; denn sie bringt ein Etwas hervor. Sie ist sat und asat zugleich, sie ist der undefinirbare Grund der sichtbaren Welt mit ihren individuellen Erscheinungsformen. Wenn sich Brahman mit dieser Kraft verbindet, so ist er im Stande, die „Erscheinung“ der Welt zu projiciren, ähnlich wie der Zauberer vermöge seiner Zauberkraft im Stande ist, täuschende Bilder lebender und lebloser Wesen entstehen zu lassen. Māyā bildet so die materielle Ursache der Welt (upādāna), oder wenn wir māyā als Kraft (çakti) auffassen, ist Brahman diese Ursache, insofern er mit māyā verbunden ist. In letzterer Eigenschaft wird Brahman Īçvara, persönlicher Gott, Herr der Welt. Diese Personification des Brahman als Īçvara (Herr), welchem die Welt als das zu Beherrschende gegenübersteht, besteht indessen, wie ausdrücklich bemerkt wird, nur auf dem im Nichtwissen wurzelnden Standpunkt des Erfahrungswissens, welchem in Wirklichkeit keine Realität entspricht. Die māyā entfaltet sich unter der Leitung des Īçvara in fortschreitender Entwicklung zu den individuellen Seinsformen (bheda), welche sich durch ihre besonderen Namen und Gestalten von einander unterscheiden. Aus der māyā gehen auch die einzelnen körperlichen Elemente und der ganze körperliche Organismus der lebenden Wesen hervor. In allen diesen scheinbar individuellen Seinsformen ist das Eine, untheilbare Brahman gegenwärtig; aber infolge der Theilung der māyā in ihre Sonderformen ist dasselbe selbst in eine Vielheit denkender und fühlender Wesen, der sogen. jīva oder individuellen Seelen, gebrochen und getheilt. Was die einzelnen jīva an Realität besitzen, ist nichts Anderes als das universelle Brahman. Das ganze Aggregat individualisirender körperlicher Organe und geistiger Vermögen, die in unserem Erfahrungswissen die einzelnen jīva trennen und unterscheiden, ist, wie diese Trennung selbst, nur eine Wirkung der māyā und als solche nicht wirklich. Die durch die Erfahrung vermittelte Welt (vyavahāra) besteht demnach einerseits in einer Anzahl individueller Seelen, welche mit einer specifischen Verstandes- und Willensthätigkeit ausgerüstet sind, und andererseits in den sinnlich wahrnehmbaren Objecten, welche Gegenstand des Erkennens und Wollens sind. Weder die „specifische“ (individualisirende) Erkenntniß noch die individuellen Gegenstände selbst besitzen ein eigentliches Sein oder Realität. Beide sind nur die Wirkungen der māyā. Sich diesen Wirkungen der māyā (Täuschung) entziehen, heißt sich in der Einheit des höchsten Brahman wiederfinden. Die nicht erleuchtete Seele ist indessen un[illegible], die māyā zu durchdringen; denn durch letztere wird ihr ihre eigene wahre Natur wie durch einen Schleier verhüllt. Anstatt sich als Brahman wieder zu erkennen, identificirt sie sich mit dem äußern Schein (upādhi), der Wirkung der māyā und sucht ihr Selbst (ātman) im Körper, in den Sinnesorganen, bezw. in dem Organ des innern Sinnes (manas). Das wahre Selbst, welches in Wirklichkeit „reines“ Erkennen, unbeweglich und unendlich ist, wird auf diese Weise eingeengt, in Kenntniß und Macht beschränkt. Es geht zur Thätigkeit und zum Genuß über. Durch seine Handlungen erwirbt es sich Verdienst und Mißverdienst, deren Folgen es in einer Reihe körperlicher Existenzen zu tragen hat. Der persönliche Brahman Īçvara theilt jeder Seele jene Form körperlicher Existenz zu, die ihrem Verdienst entspricht. Am Ende einer jeden der großen Weltperioden kehrt die ganze körperliche Welt wieder in die allgemeine, unbestimmte māyā zurück, von der sie ausgegangen ist. Die individuellen Seelen werden unterdessen für eine Zeit aus ihrer Verbindung mit den upādhi oder körperlichen Bedingungen gelöst und gerathen in einen tiefen Schlummer. Sobald aber Īçvara, der persönliche Brahman, eine neue Welt hervorzaubert, müssen sie, solange die Folgen ihrer früheren Handlungen noch nicht völlig abgetragen sind, wieder in das körperliche Sein zurückkehren. So beginnt der [illegible] Kreislauf von Geburt und Tod von Neuem, um ewig fortzudauern, wie er von Ewigkeit her bestand. Das Mittel, sich diesem ewigen Wechsel (samsāra) zu entziehen bietet das Wissen des Veda (jñāna kanda). Der „fromme Verehrer“ gelangt an der Hand der darauf bezüglichen Veda-Texte zunächst in die Welt des niedern, persönlichen Brahman des Īçvara, und setzt dort seine Existenz als individuelle Seele fort, bis er, wieder im Anschluß an die Veda, die höhere Erkenntniß erreicht, welche das unpersönliche Brahma zum Gegenstande hat. „Unmittelbar“ zur „Erlösung“ (moksha), [illegible] „erlösenden Einheit“ führen nur jene Veda-Texte, welche das höhere Wissen von der Identität Brahma-ātma vermitteln, welche lehren, daß zwischen dem eigenen Selbst und dem höchsten Selbst kein Unterschied ist. Diese erlösende Einheit erschließt sich in dem Satze: Aham asmi brahma — „Ich bin Brahma.“ Eine poetisch-philosophische Darstellung der pantheistischen Vedānta-Lehre bietet die Bhagavadgītā. — Ein in mehrfacher Hinsicht von dem eben skizzirten Vedānta-System abweichender pantheistischer Idealismus wird im Rāmānuja (vgl. G. Thibaut: The Vedānta-sūtras [s. u.] p. XXVII ff.) vorgetragen. Nach Rāmānuja ist die Einheit [illegible] Brahma (advaita) eine modificirte (viçishta) [illegible] Brahma besitzt keine absolute Homogenität, sondern nur eine relative. Er tritt in einer [illegible] Vielheit von Elementen in die Erscheinung. Die Welt ist ein wirklicher Theil von Brahma's [illegible] Ferner ist Rāmānuja's höchstes Brahman ein durchaus persönlicher Gott. Die Seelen der [illegible]

ferner als Theile Brahma's nicht bloß eine scheinbare, sondern eine wirkliche Individualität. — Populär ist der Pantheismus des Vedânta im Vishnu-Cult ausgebildet und in den Purâna niedergelegt worden. (Ueber die philosophischen Systeme Indiens im Allgemeinen vgl. H. T. Colebrooke, On the Philosophy of the Hindus, in Transactions of the Royal Asiatic Society, vol. I and II [1827—1830], neu abgedruckt in Miscell. Essays I, London 1873, 239 ff. [die gründlichste bisher gebotene Darstellung]; K. M. Banerjea, Dialogues on the Hindu Philosophy, London 1861; Nehemiah Nilakantha S'A'stri Gore, A rational refutation of the Hindu Philosophical Systems, translated by Hall, Calcutta 1862; H. H. Wilson, Essays and Lectures on the Religion of the Hindus, London 1861—1862, 2 vols.; A. Weber, Akad. Vorlesungen über indische Literaturgesch., 2. Aufl. Berl. 1876, 249 ff., mit Angabe der Literatur bis auf die neuere Zeit. Ueber Vedânta im Besondern vgl. Colebrooke, On the Philosophy of the Hindus IV [Miscellaneous Essays I, 350—401; s. auch die französische Ausgabe des Werkes von G. Pauthier, Paris 1834, App. II, 277 s., wo ein Abriß des Vedânta-Systems von Ram-Mohun-Roy mitgetheilt wird]; Windischmann, Sancara, Bonn 1833; P. Regnaud, Études de philos. indienne, in der Revue philosophique, Paris 1877—1879, und vor Allem Paul Deussen, Das System des Vedânta, nach den Brahma-Sûtras des Bâdarâyana und dem Commentar des Çamkara, Leipzig 1883; Ders., Die Sûtras des Vedânta ... nebst dem vollständ. Commentar des Çamkara, Leipz. 1887; Ders., Allgem. Gesch. d. Philosophie I, 1, Leipz. 1894; The Vedânta-sûtras with the Commentary by Çamkarâkarya, translated by Georges Thibaut I, Oxford 1890. — Weitere Literaturangaben finden sich in hier verzeichneten Werken. Compendiöse Darstellungen des Vedânta-Systems sind: O. Frank, Die Philosophie d. Hindu. Vaedânta-sâra von Sadânanda ... mit Anmerkungen und Auszügen ... herausg. und übersetzt, München und Leipzig 1835, und Jacob, A manual of Hindu Pantheism, 2. ed., London 1889. — Die vorzüglicheren Upanishad sind übersetzt von Max Müller in Sacred Books of the East I and XV und in The twelve principal Upanishads with notes published by Tookaram Tatya, Bombay 1891. Die Originaltexte liegen in der Bibl. Indica vor. Bearbeitungen der Upanishad liefern P. Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la Philosophie de l'Inde, Paris 1876—1878, 2 vols., und A. E. Gough, The Philosophy of the Upanishads, London 1882. — Die Bhagavadgîtâ wurde übersetzt und commentirt von A. W. v. Schlegel [Bonn 1823], Thomson [Hertford 1855], Lorinser [Breslau 1869], Telang [Oxford 1882] u. A. — Ueber den Çiva-Vishnu-Krishna-Cult vgl. C. P. Tiele, Compendium der Religionsgeschichte, deutsch von Weber, Potsdam 1880; A. Barth, Les religions des Indes, Paris 1880 [aus der Encyclop. des sciences religieuses VI, 1879, 512 ss.]. Ueber die dualistische Sâmkhya, deren Kenntniß besonders hinsichtlich der Lehre über prakriti (Urmaterie) und purusha (Seele) für das Verständniß des Vedânta von hohem Werth ist, vgl. J. R. Ballantyne, The Sankhya. Aphorisms of Kapila: with illustrative Extracts from the Commentaries, 3. ed., Lond. 1884; The Samkhya-Kârikâ of Içvara Krishna by J. Davies, London 1881; The Sarva-Darçana-Samgraha or Review of the different Systems of Hindu Philosophy, translated by Cowell and Gough, London 1882.) [Dahlmann S. J.]

2. Von pantheistischen Systemen im Abendlande, wo nur die Griechen eine selbständige ausgebildete philosophische Speculation aufweisen, sind zu nennen: a. Die eleatische Schule (510 bis 430 v. Chr.?), begründet von Xenophanes (535 bis 475?), welcher die unwürdigen Vorstellungen über die Götter, wie sie durch die griechischen Dichter Homer, Hesiod u. s. w. in's Volksbewußtsein übergegangen waren, berichtigen wollte. Xenophanes faßte, soweit sich aus den vorhandenen Nachrichten schließen läßt, die Gottheit als den immanenten Weltgrund auf (vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen I, 3. Aufl. Leipzig 1869, 454 ff.). Parmenides (geb. 510 v. Chr.?), Schüler des Xenophanes und der bedeutendste Vertreter der Schule, führte den Gedanken seines Meisters in phantastischer Weise weiter aus. Das Eine Seiende existirt nach ihm in Gestalt einer ewigen, unveränderlichen Kugel. Das Viele und Wechselnde ist nur nichtiger Schein (Zeller I, 473 f.). Die Welt besteht aus neben einander gelagerten Kugeln. In der Mitte des Weltganzen hat die weltregierende Gottheit, die Erzeugerin der Götter und aller Dinge, ihren Sitz (Zeller I, 483 ff.). Die späteren Eleaten, Zeno (geb. 485 v. Chr.?) und der gleichzeitige (?) Melissus von Samos, suchten, indem sie den Gedanken von der absoluten Einheit, Unveränderlichkeit und Continuirlichkeit des Seienden weiter verfolgten, in sophistischer Weise die absolute Unmöglichkeit der Vielheit, Bewegung und des leeren Raumes darzuthun (Zeller I, 497 ff. 515 ff.). — b. Die Herakliteer. Heraklit (530—475 v. Chr.?) aus Ephesus faßte das Seiende im geraden Gegensatze zu den Eleaten als in ewigem Flusse, in unablässiger Veränderung befindlich auf. Die Welt ist nach ihm durch das Gesetz des Gegensatzes beherrscht. Nur dadurch, daß Entgegengesetztes sich verbindet und identisch wird, kann aus Allem Eines und Alles aus Einem werden (Zeller I, 549 f.). Die Gottheit ist der Urstoff der Welt und die weltbildende Kraft, das Urfeuer, unter dessen Einwirkung sich Alles zur harmonischen Einheit gestaltet (ebd. I, 551 ff.). In der Seele hat sich das göttliche Feuer in seiner reinen Gestalt erhalten (ebd. I, 576). Aller Stoff ist beseelt, da

Gott Urfeuer und Urstoff der Welt ist (ebd. 596). Heraklit und seine Schule, welche nach Plato's Zeugniß im Anfang des 4. Jahrhunderts in Jonien weite Verbreitung hatte, übte auf die Entwicklung der griechischen Philosophie großen Einfluß aus. Wegen der Art, in welcher Heraklit von Gott als Feuergeist spricht, nehmen Einige (z. B. Gladisch, Herakleitos u. Zoroaster, Leipz. 1859) eine Einwirkung des Parsismus auf ihn an (Zeller I, 601 ff.). — c. Die große stoische Schule. Sie wurde begründet (308 v. Chr.) von Zenon aus Kittion. Sonstige Hauptvertreter derselben unter den Griechen sind Kleanthes (331—232), Chrysippus (289—209), Diogenes der Babylonier (150 aus Rom verbannt), Panätius (180—111), Posidonius (130—46?), der Lehrer Cicero's, und unter den Römern M. Annäus Seneca (3—65 n. Chr.), L. Annäus Cornutus (20—66? n. Chr.), A. Persius Flaccus (34—62 n. Chr.), C. Musonius Rufus (unter Nero), Epiktet (lehrte bis 94 n. Chr. in Rom) und Kaiser Marcus Aurelius Antoninus (geb. 121, gest. 180 n. Chr.). Die stoische Schule huldigte über Gott und Welt ähnlichen Anschauungen wie Heraklit. Auch ihr gilt die Gottheit, die sie bald als Feuer, bald als Aether und Hauch bezeichnet, als der Urstoff und die bildende Urkraft, als die Seele, der Geist und die Vernunft, als das Ganze, das alle Keimformen in sich enthält, als das allgemeine Gesetz, als die Vorsehung &c. (Zeller III, 1 [3. Aufl., 1880], 138 ff. 169). Die weltregierende Vernunft der Gottheit wird aber von den Stoikern, im Unterschied von Heraklit, der sie mehr als Naturkraft betrachtete, als zwecksetzende Intelligenz aufgefaßt (ebd. III, 357), wie überhaupt die Stoiker den teleologischen Gesichtspunkt sehr betonen (ebd. 172). Die Seele ist nach den Stoikern ein Theil der Weltseele und kehrt am Ende der Welt wieder in den Urstoff oder in die Gottheit zurück (ebd. 200 f.). — d. Der Neuplatonismus (s. d. Art.) ist eine wohl nicht ohne directe und indirecte Beeinflussung bereits vorhandener emanatistischer Systeme, wie des kabbalistischen, des valentinianischen und vielleicht auch des indischen, vorwiegend aus der platonischen Philosophie, unter gleichzeitiger Verwerthung der Arbeiten der aristotelischen, neupythagoräischen und stoischen Schule, abgeleitete Emanationslehre (vgl. Zeller III, 2 [1881], 434 ff.). Porphyrius behauptet selbst die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der der Brahmanen, Magier und Chaldäer. Er belobt die Juden und besonders die Essäer, und legt Vorliebe für die ägyptischen Priester an den Tag (ebd. 677). Die orphischen Gedichte (vgl. Zeller I, 49 ff. 79 ff.; II [1875], 26 f., und Döllinger, Judenthum und Heidenthum, Regensburg 1857, 120 ff.) erfreuten sich bei den Neuplatonikern eines steigenden Ansehens. Bei dem atheniensischen Zweig der Schule erlangten sie die Bedeutung einer normativen Offenbarungsurkunde (Zeller III, 2, 749). Ebenso tritt bei den Neuplatonikern eine steigende Feindseligkeit gegen das Christenthum hervor. Die Schule zerfällt in drei Zweige: α. Alexandrinisch-römischer Zweig. Die Hauptvertreter desselben [illegible] Ammonius Sakkas (175—242 n. Chr.), Begr[illegible] der des Neuplatonismus, Plotin und Porph[illegible] (s. d. Art. Neuplatonismus IX, 196 ff. bezw. 207 [illegible]. Dieselben lassen, in stufenweiser Emanation [illegible] niederen Seinsordnungen aus den höheren, [illegible] aus einem sehr abstract gedachten Urwesen, de[illegible] ἕν, das sie auch ἀγαθόν nennen, hervorgehen. [illegible] Ideen fassen sie als substantielle Theilwesen de[illegible] νοῦς auf u. s. w. β. Der syrische Zweig (Haup[illegible]vertreter Jamblichus [s. o. IX, 212 ff.]; auch Julian der Apostat, gest. 363, gehörte ihm an) nahm [illegible] ein höheres Urwesen über dem Plotin'schen [illegible] und stellte sich noch mehr in den Dienst des he[illegible]nischen Polytheismus in seinem Kampf gegen [illegible] Christenthum. γ. Der atheniensische Zweig (Plu[illegible]arch, gest. 433; Proclus, 410—485; Damasc[illegible] der 520—529 lehrte u. s. w.) läßt im Gegen[illegible] zu Plotin, nach welchem unmittelbar nur der [illegible] aus dem Urwesen hervorgeht, eine Vielheit [illegible] Einheiten (ἑνάδες) aus ihm entstehen.

B. Die dem Mittelalter angehörigen [illegible]men des Pantheismus sind vorwiegend gnosti[illegible] und mystische Umbildungen der drei hauptsächli[illegible]sten monotheistischen Religionen. 1. Im Jud[illegible]thum bildete sich allmälig unter dem Einfluß [illegible]nischer, vorwiegend gnostisch-orientalischer Re[illegible]gionsanschauungen im Gegensatz zum rabbini[illegible] Talmudismus die Geheimlehre der Kabbala [illegible] Art.) aus. Im „Buch der Schöpfung" (Jez[illegible] welches aus der Zeit von 100 v. Chr. bis 50 n. C[illegible] stammt, wurde zuerst die pantheistische Ema[illegible]tionslehre dieser angeblichen „Ueberliefer[illegible] schriftlich fixirt. Die kabbalistische Lehre [illegible] direct und indirect auf Bildung späterer panthe[illegible]scher und theosophischer Systeme (z. B. Va[illegible]nianer, gnostische Secten des Mittelalters, Ja[illegible] Böhme) unverkennbaren Einfluß aus. Selb[illegible] unseren Tagen noch bezeichnete der angese[illegible] Schriftsteller der Hochgrad-Freimaurerei, Gr[illegible]meister Alb. Pike (gest. 1891) in Wa[illegible] die Kabbala als den Ausgangs- und End[illegible] aller wahrhaft dogmatischen Religionen. Au[illegible] selben stamme alles wirklich Wissenschaftliche [illegible] Große in den Systemen aller Illuminaten [illegible] J. Böhme, Swedenborg, Saint-Martin, [illegible] ganze geheime Symbolismus der Freimau[illegible] (vgl. A. Pike, Morals and Dogma of th[illegible] cient and accepted Scottish Rite of Fre[illegible] masonry prepared for the supreme C[illegible] of the thirty-third degree of the sou[illegible] jurisdiction of the U. S. and published b[illegible] authority, A∴ M∴ 5641 [1881], 744. [illegible] — 2. Die hauptsächlichste pantheistische [illegible] welche vom Mohammedanismus ausg[illegible] der Sufismus (s. d. Art. Islam VI, 1006 [illegible] Sufis, unter welchen von 1100 n. Chr. [illegible] theistische Vorstellungen die Oberhand gewan[illegible] erscheinen, wenigstens in Persien und später [illegible] der Moghul-Herrschaft in Indien, mehr und [illegible] als eine Art geheimer, gnostisch-mystisch[illegible]

Wetzer und Welte's
Kirchenlexikon
oder
Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Sechsundneunzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1895.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

96

Gesellschaft, welche eine Einigung der verschiedenen in jenen Gegenden herrschenden religiösen Richtungen anstrebte. Am offensten trat dieser Charakter des Sufismus unter Kaiser Akbar in Indien von 1579 an hervor. Der persische Sufismus scheint vorwiegend von indischen pantheistischen Vorstellungen beeinflußt worden zu sein. Die vorherrschende Idee in demselben ist, daß das Universum eine Emanation Gottes sei und wieder zur substantiellen Einigung mit Gott, zur Absorption in Gott hinstrebe. Im Einzelnen gehen die Sufis in ihren Ansichten sehr aus einander. Auch kabbalistische und neuplatonische Einwirkungen machten sich bei denselben geltend. Als hervorragende Vertreter des persischen pantheistischen Sufismus werden genannt die Dichter Dschelal Eddin Rumi, Frerin Eddin Attar, Hafis und Sadi (vgl. Tholuck, Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica, Berolini 1821; v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868; The Dabistan, or School of manners etc. I, Paris 1843, p. CLVIII ff.; III, 220 ff.; A. Schmölders, Essais sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842, 205—213). Unter den Arabern vertrat die neuplatonische Emanationslehre besonders der sufisch erzogene Alfârâbi (gest. 950 n. Chr.) (vgl. Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie II, 7. Aufl. Berlin 1886, 196 f.). — 3. Die Systeme des Pantheismus, welche aus verkehrter speculativer Deutung **christlicher** Religion hervorgingen, können unter zwei Hauptformen gruppirt werden. a. Die vorwiegend gnostisch-häretische Form des Pantheismus, welche, schon zur Apostelzeit durch Simon Magus vertreten, später besonders durch Valentin (gest. 160) und Mani (von 238 an) fester begründet, durch die ganze Geschichte der Kirche bis zur Reformation in immer neuen Gestalten wieder hervortrat, ging aus dem Bestreben hervor, alte heidnische Vorstellungen in christlichem Gewande festzuhalten. Auf die gnostische Emanationslehre wie auf die kabbalistische übte vorwiegend der Parsismus Einfluß aus (vgl. auch d. Art. Gnosticismus). — b. Die vorwiegend mystisch-philosophische Form des Pantheismus hatte einerseits in übertriebenen Vorstellungen über das Verhältniß von Gott und Welt, welche infolge mißverständlicher Auffassungen der Schrift- und Väterlehre über die natürliche Verklärung, „Vergöttlichung" (θέωσις) des Menschen und der Welt sich einschlichen, und andererseits in irrigen Meinungen, die man sich besonders anläßlich der Beschäftigung mit platonischer Philosophie bildete, ihren Ursprung. Anlaß zu Irrthümern in dieser Richtung gaben besonders die von den mittelalterlichen Mystikern überaus hochgeschätzten, an sich orthodoxen, aber leicht mißzuverstehenden Schriften Dionysius' des Areopagiten (s. d. Art.). Aus diesen Schriften namentlich legte sich schon Joh. Scotus Erigena (s. d. Art.), der Hauptvertreter dieser Form des Pantheismus, sein System zurecht. Die Hauptsätze seiner pantheistischen Lehre sind: Das schaffende unerschaffene Wesen hat allein essentielle Subsistenz (De divisione naturae 1, 3. 14). Es wird Alles, ohne daß es aufhört, über Allem zu sein (ib. 3, 20). Es „verwirklicht" sich (ib. 3, 8; 1, 72), wird gleichsam Etwas aus Nichts (ib. 3, 19), und zwar zuerst in den geschaffenen (ib. 2, 21) Urbildern der Dinge (causae primordiales, praedestinationes), in der Idealwelt. Die Gesammtheit der Ideen, der Logos, ist das schaffende geschaffene Wesen. Aus diesem geht wieder die sichtbare Welt hervor (ib. 2, 18), deren Materialität nur „Erscheinung" ist und auf der Verflechtung der Accidentien beruht (ib. 1, 36). Gott ist aller Dinge Wesen (ib. 1, 11; 3, 19). Was Gott erkennt, das wirkt er auch in seiner Erkenntniß (ib. 5, 27; 1, 12). So geht die Schöpfung mit Nothwendigkeit von Ewigkeit her aus Gott hervor (procedit 3, 17. 25; 5, 27). Unser Leben ist Gottes Leben in uns (ib. 1, 78). Alles Sein kehrt wieder auf verborgenen Wegen zu seiner Quelle zurück (ib. 3, 4). — Die von Scotus verbreiteten pantheistischen Ideen wirkten noch lange fort; so in den Lehren Amalrichs von Chartres (gest. 1204), Davids von Dinanto (gest. 1210?) und Bernhards von Chartres (gest. 1250?; vgl. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters I, Mainz 1864, 31—293; N. Möller, J. Scotus Erigena und seine Irrthümer, Mainz 1844). Deßhalb wurde das Buch De divisione naturae als Quelle dieser Irrthümer im Jahre 1225 von der Provinzialsynode zu Sens censurirt. Honorius III. bestätigte dieses Urtheil und verordnete, daß das Buch verbrannt werde. — Auch die „deutschen Mystiker" (z. B. Meister Eckhart [1260—1327]; s. d. Art.) hielten sich nicht völlig von ähnlichen Irrthümern frei (vgl. H. Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II [1886], 417 ff.). Von Erigena und den deutschen Mystikern gingen diese Irrthümer theilweise wieder in die sehr einflußreichen Schriften Nicolaus' von Cusa (1401—1464; s. d. Art.) über. Derselbe lehrte, indem er neben Dionysius dem Areopagiten Erigena und die deutschen Mystiker als Gewährsmänner anruft, daß Gott alle Dinge nicht bloß der Möglichkeit, sondern auch der Wirklichkeit nach in sich enthalte (Deus est complicatio omnium; De potest. [Opp. Nic. Cus., Paris. 1514, I, fol. 176]; De docta ignorantia 2, 3 [l. c. fol. 14 sq.]), daher die Wesenheit aller Wesenheiten, die Form aller Formen, der actus omnium sei (Apol. doctae ignor. [l. c. fol. 39]; De docta ignor. 2, 5 [l. c. fol. 16]). Die Philosophie Nicolaus' von Cusa kann als das Mittelglied zwischen dem Pantheismus des Mittelalters und dem der Neuzeit betrachtet werden.

C. Der **Pantheismus der Neuzeit** entwickelte sich aus der in ihrem Princip offenbarungsfeindlichen rationalistischen und naturalistischen Richtung, welche in der sog. Reformation zur Herrschaft gelangte. Schon bei der Bildung der pro-

testantischen Rechtfertigungs- und Glaubenslehre wirkten neuplatonische, kabbalistische, gnostische und auch mystisch-pantheistische Elemente in entscheidender Weise mit (Stöckl III, 483 ff.; vgl. W. Deisenberg, Theismus und Pantheismus, Wien 1880, 238 ff.). — 1. Der erste Vertreter des modernen Pantheismus ist der von den Dichtern (z. B. Göthe; vgl. M. Carriere, Die phil. Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen z. Gegenwart, Stuttgart-Tübing. 1847, 487) und Naturforschern pantheistischer Richtung stets hochverehrte Giordano Bruno (1548—1600; s. d. Art.), der in unseren Tagen gegenüber seinen abstrus aprioristischen Nachfolgern wieder zu erhöhter Geltung gekommen ist. Seine Lehre kann als die völlig pantheistische Ausgestaltung des cusanischen Explicationssystems (vgl. F. J. Clemens, G. Bruno und Nic. von Cusa, Bonn 1847) unter gleichzeitiger Anlehnung an alte Systeme (Heraklit, die Eleaten, Pythagoräer, Neuplatoniker u. s. w.) bezeichnet werden. Nach Bruno ist Gott das „Kleinste" (minimum, Ausdehnungslose) und das „Eine", „Ganze", „Unendliche", „Alles" (omne), welches in ista integranda means das „Viele und Große und das All" umfaßt (De triplici mensura et minimo 1, 4 [ed. Francof. 1591, 14; vgl. 17]). Er ist die Monas rerum cunctarum essentia et esse (ib. 2, 14 [l. c. 93]); centrum est unum in toto orbe atque per omne; Gott ist die Einheit der Einheiten (monadum monas una, nempe entium entitas, ib. 1, 4 [l. c. 14; vgl. 17]), welche alles Sein „aufgewickelt" (complicatamente, complicato) enthält und aus welcher (P. de Lagarde, Opere ital. di G. Bruno I, Gottinga 1888, 282, 26 sgg.; 258, 13) das Universum mit allen Dingen, aus denen es besteht, „entfaltet" ist (explicato). Das Universum kann, da Gott in Allem nothwendig und nach seinem ganzen Können wirkt, nicht anders sein, als es ist (ib. I, 316, 16). Es ist selbst als adäquates Abbild des „unzugänglichen Antlitzes" (ib. 312, 34; 258, 14) unendlich, obgleich nicht ganz in demselben Sinne wie Gott. Denn es ist nicht wie Gott in jedem seiner Theile (ib. 315, 36), und es ist bloß successiv alles, was es sein kann (ib. 258, 15 sgg.). Das unendliche Universum, selbst unbeweglich, ewig (ib. 277, 1 sgg.), beseelt (questo infinito et immenso é uno animale, ib. 342, 30; 202, 27), umfaßt in seinem ätherischen Schoße unendlich viele, jede von ihrer besondern Seele bewegte Welten und Himmelskörper (ib. 314, 12; 235, 30; 389, 15 sgg.; 319, 25). Ueberhaupt sind alle Dinge beseelt. Alle haben ihre „Form" (ib. 233, 17; 236, 34). Act und Potenz fallen zusammen, sowohl in Gott (ib. 260, 20) als in den niedrigeren Wesen. Es gibt keine substantiellen Aenderungen (ib. 280, 7 sgg.). Die Materie ist nicht jenes fere nihil, wie die Aristoteliker wollen; sie ist im Gegentheil voll Actualität, „ein göttlich[illegible] die beste Mutter und Gebärerin von Naturdingen, ja in der Substanz die ganze Natur" (ib. 274, 1 sgg.; vgl. 253, 11 sgg.; 271, 31). [illegible] Aenderungen beziehen sich nur auf die Seinsweise[illegible] (modi d' essere), oder Accidentien, die nicht [illegible] gleich in demselben endlichen Dinge sein können. So ist jedes Ding zwar „das ganze Sein, aber [illegible] ist dieß nicht gänzlich" (ib. 279, 17 sgg.). [illegible] jedes Ding „jenes in sich hat, welches Alles aller[illegible] halben (per tutto) ist" und „in seiner Art [illegible] ganze Weltseele, obgleich nicht gänzlich, enthält" „so ist, weil der Act Einer ist und Eins [illegible] wo immer er ist, nicht anzunehmen, daß es [illegible] Mehrheit von Substanzen oder wahrhaftem [illegible] gebe" (ib. 281, 2 sgg.; vgl. ib. 23; 279, 3[illegible] 261, 15). Die verschiedenen endlichen Dinge [illegible] „nur ein verschiedenes Gesicht ein und derselben Substanz" (ib. 281, 28). Weil Gott „die Potenz aller Potenzen, der Act aller Acte, das Leben aller Leben, die Seele aller Seelen, das Sein alle[illegible] Seins" ist, deshalb „ist in ihm, was sich sonst widersprechend und entgegengesetzt ist, eines und dasselbe, und Alles ist in ihm identisch" oder „indifferent" (ib. 260, 1 sgg.; vgl. 279, 3[illegible] 285, 37; 334, 19 u. s. w.). Weil im höchsten Einen alle Formen sind, darum „kommen [illegible] alle Definitionen zu, und deßhalb sind die contradictorischen Sätze wahr. Und was die Vielheit [illegible] den Dingen bewirkt, ist nicht das Sein, das [illegible] selbst, sondern der Schein, das Sinnenfällige, [illegible] an der Oberfläche des Dinges ist" (ib. 282, 36 sgg[illegible] „Der Intellect, welcher die erste und Haupt[illegible] der Weltseele ist" (ib. 231, 4), ist die „nä[illegible] wirkende Ursache aller Naturdinge" (ib. 233, [illegible] 253, 3). Die Weltseele (anima del univers[illegible] ist, wie der Steuermann im Schiff, einerseits [illegible] Seele „innerer formaler" Theil des Universum[illegible] andererseits aber, insofern sie das Universum [illegible] wieder nicht Theil noch Princip, sondern (über demselben stehende) Ursache desselben (ib. 233, [illegible] vgl. 238, 3). An anderen Stellen führt Bruno [illegible] Anschluß an die Zahlenlehre der Pythagoräer [illegible] mit Zugrundelegung der Lehre von den universalia a parte rei aus: Wie alle Zahlen auf [illegible] Einheit, „als Fundament und Substanz [illegible] (ib. 283, 22), alles Getheilte auf das Ungetheilte (individuo, ib. 28) zurückgeführt werden [illegible] so müssen wir, um zur höchsten Erkenntniß fortzuschreiten, dazu kommen, die „Vielheit" in der Einheit zu schauen, d. h. als Erscheinungen der [illegible] und ungetheilten Substanz (ib. 284, 38 sgg.; 285, 22), welche „durch die (accidentellen) [illegible]schiedenheiten, welche sie umgeben", bestimmtes [illegible]liches Individuum und zu vielen Individuen [illegible] Gattung oder Art wird u. s. w. (ib. 285, 25 sgg.; vgl. 268, 17 sgg.). „Die Stufenleiter, auf [illegible]cher die Natur zur Hervorbringung der [illegible] herabsteigt und der Intellect zur Erkenntniß [illegible] selben aufsteigt, ist eine und dieselbe" (ib. [illegible] 4 sgg.; Cossi dunque montando noi alla perfetta cognitione, andiamo complicando la [illegible]titudine: come descendendosi alla produ[illegible]

de le cose, si vá esplicando la unitá; ib. 284, 38). Ueber das Verhältniß der Weltseele zu Gott erklärt Bruno, daß die Zurückführung aller Dinge auf die Einheit in der Weltseele, als Act und Potenz von Allem, wie sie ganz in jedem ist, „das Endziel und die Grenze aller natürlichen Philosophien und Betrachtungen" sei. Von dem höchsten und besten Princip, welches der übernatürlichen Betrachtung angehöre, die für den Nichtglaubenden keine Geltung habe, wolle er nicht reden (ib. 272, 1 sgg.). Aus seinen Anschauungen über die Einheit der Substanz folgt, daß Bruno die Unterscheidung zwischen Gott und der Weltseele und den Weltdingen, wo er eine solche macht (vgl. ib. 232, 19, wo er drei Intellecte unterscheidet), nur als logische, nicht als real-physische auffassen kann. In seinem Werke De Immenso et Innumerabilibus 2, 12 (ed. Francof. 1591, 253) erklärt er ausdrücklich: „Ideo perfectum simpliciter et per se et absolute est unum infinitum quod et quo neque majus esse potest quippiam neque melius. Hoc est unum ubique totum, Deus naturaque universalis." „Vel nihil est natura vel est divina potestas materiam exagitans impressusque omnibus ordo perpetuus" (ib. 6, 9 [l. c. 532]). Er bezeichnet die Natur als manus cunctipotentis, Vis, Actus, Ratio, Verbum, Vox, Ordo, Voluntas (ib. 1, 9 [l. c. 181], vgl. 8, 10 [l. c. 651]). Die Welt (als natura naturata?), welche nach ihm der Dauer und dem Raume nach unendlich, mit Nothwendigkeit aus Gott hervorgeht (ib. 1, 11 [l. c. 185 sqq.]), nennt er divinitas secunda (ib. 2, 12 [l. c. 253]). — 2. Der Hauptvertreter des modernen Pantheismus ist Baruch Spinoza (1632—1677; s. d. Art.), der gleich Bruno, dessen Lehre er sicherlich kannte, die völlige Unabhängigkeit der Philosophie vom Glauben, die Einheit der Substanz und die Allbeseelung der Dinge zur Geltung zu bringen sucht. Im Gegensatz zur poetisch-schöngeistigen Art des Nolaners aber setzt er es sich zur Aufgabe, die Welt-Einheit und -Ordnung „geometrisch-mathematisch", d. h. den innern, nach ihm in Allem vom Gesetze der Nothwendigkeit beherrschten Zusammenhang der Dinge mit mathematischer Strenge darzulegen. Und zwar ist es ihm bei seiner Darlegung vor Allem darum zu thun, die Grundlage einer mit mathematischer Strenge „bewiesenen" Sittenlehre zu gewinnen. In seiner Auffassung der philosophischen Grundbegriffe geht er von Cartesius (gest. 1650; s. d. Art.) aus, von dessen dualistischer Philosophie der Occasionalismus (s. d. Art.) Geulincx' (1625—1669) und Malebranche's (s. d. Art.) zu seinem Monismus die naturgemäße Brücke bildete. Seine Sittenlehre ist unzweifelhaft von den Stoikern (Seneca, Epictet, deren Werke er auch in seiner Bibliothek besaß; vgl. Revue des deux mondes CXII, 1892, 829) beeinflußt. Die Hauptsätze des spinozistischen Systems sind: Da die Substanz (welche Spinoza mit dem ens a se, d. h. dem Sein, das seinen Seinsgrund adäquat in sich hat, verwechselt) nothwendig unendlich ist, kann es nur eine einzige Substanz geben. Diese ist Gott (s. Opera [ed. Paulus] II, Jenae 1803, 46). Weil Gott unendlich ist, so müssen ihm auch unendliche (unendlich viele) Attribute eignen, welche seine Wesenheit zusammensetzen und von welchen ein jedes seine unendliche Wesenheit ausdrückt (ib. II, 42), es müssen auch ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis folgen (ib. II, 51). Als solche modi müssen die endlichen Dinge aufgefaßt werden, welche in ihrer Gesammtheit unendlich sind. Die zwei einzigen der „unendlich vielen" Attribute, die Spinoza in Gott thatsächlich namhaft zu machen wußte (ib. I, 671—674, u. II, 83), sind das Denken und die Ausdehnung (ib. II, 78 sq.). Die modi des Denkens sind die Ideen bezw. die endlichen Geister, und die unendliche Idee bezw. der unendliche Intellect, der die Gesammtheit der endlichen Geister bildet, die seine Theile sind (ib. II, 86 sq.). Die modi der Ausdehnung sind die Körper bezw. das sichtbare Universum (vgl. ib. II, 88). Die endlichen und unendlichen modi bilden — im Gegensatz zur natura naturans, der „wirkenden", d. h. der „unbestimmten" (ib. I, 597) absoluten Natur Gottes und den Attributen, aus welchen sie besteht — die natura naturata, die „gewirkte" oder „hervorgebrachte" Natur (ib. II, 61 sq.). Deus est omnium rerum causa immanens, non transiens (ib. II, 54). Jedes einzelne endliche Ding, das eine bestimmte Existenz hat, kann nur durch ein anderes endliches Ding mit bestimmter Existenz existiren und zum Wirken determinirt sein, und dieses wieder nur durch ein anderes endliches, und so fort in's Unendliche (Kreislauf? ib. II, 59). Die Körper unterscheiden sich von einander nicht in der Substanz, sondern nur durch ihren verschiedenen Zustand der Ruhe und Bewegung (ib. II, 90). Wenn mehrere Körper in einen derartig engen Zusammenhang zu einander treten, daß sie ihre Bewegungen sich gegenseitig mittheilen, so bilden sie ein Individuum (ib. II, 92). Der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Individuen verschiedener Natur, die selbst wieder vielfach zusammengesetzt sind. Parallel ist auch die menschliche Seele aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt (ib. II, 94 sq.). „Object der Idee, welche die menschliche Seele bildet, ist der Körper oder ein gewisser actuell existirender modus der Ausdehnung, und nichts Anderes." Daraus erklärt sich die Verbindung von Leib und Seele (ib. II, 88 sq.). Da die Attribute der Ausdehnung und des Denkens, obgleich sie dieselbe absolut untheilbare Substanz (ib. II, 41. 45) bilden, doch von einander verschieden sind, so können auch ihre beiderseitigen modi Seele und Körper nicht auf einander einwirken, sondern die Veränderungen in beiden haben Gott zur Ursache, insofern er eine denkende bezw. ausgedehnte Sache ist (ib. II, 133 sq.). Da die göttliche Wesenheit in jeder Idee, weil Gott die Ursache von Allem, enthalten ist, so haben wir

von derselben eine adäquate und vollkommene Erkenntniß (ib. II, 119 sq.). Von allen übrigen Dingen haben wir nur eine inadäquate (ib. II, 102 sqq.). Die Ordnung und Verkettung der Ideen fällt mit der der Dinge zusammen (ib. II, 82). Zwecke gibt es keine in der Weltordnung (ib. II, 69. 73), da Intellect und Wille ja nicht zur natura naturans gehören (ib. II, 52. 62), die Welt also ohne deren ursächliche Mitwirkung zu Stande kommt. Auf Grund seiner von starrer, blinder Nothwendigkeit beherrschten Weltordnung ist Spinoza sodann in seiner Ethik in der Lage, „die menschlichen Handlungen und Begierden", wie er selbst mit Stolz hervorhebt, zu betrachten, „als ob es sich um Linien und Flächen handelte" (ib. II, 131). Die ganze Macht der Seele über die Gemüthsbewegungen beruht nach ihm auf der Erkenntniß jener Nothwendigkeit (ib. II, 275). Als oberstes moraliches Gesetz bezeichnet er den „Nutzen" (ib. II, 203). Die Glückseligkeit setzt er, aber nach seiner Art, in die intuitive Erkenntniß Gottes (ib. II, 260). Wachsende Erkenntniß, führt er aus, macht den Menschen frei von Leidenschaften (ib. II, 268 sqq.) und beruhigt oder beseligt ihn (ib. II, 287 sqq.). Vollständig tugendhaft handeln heißt ganz mit Erkenntniß handeln (ib. II, 219). Die Seligkeit ist nicht die Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selbst (ib. II, 299). — Spinoza's pantheistische Schriften, die zum Theil erst nach seinem Tode erschienen sind, bezeichnen einen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie (vgl. d. Art. Spinoza). Den Höhepunkt ihres Einflusses erreichten sie etwa 100 Jahre nach seinem Tode dadurch, daß Männer wie Lessing, Herder (s. d. Artt.), Göthe und Schleiermacher sich zu einem, wenngleich modificirten „Spinozismus", zum ἓν καὶ πᾶν, bekannten. Durch die Bemühungen dieser Männer, besonders Herders (Gott! Einige Gespräche über Spinoza's System, 2. Ausg. 1800. Herder war es auch, der die öffentliche Aufmerksamkeit auf die orientalische Literatur und damit auf den indischen Pantheismus hinlenkte), kam am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland — 3. ein idealistisch-hylozoistischer Pantheismus in Aufnahme, welcher das starre, todte System Spinoza's durch Einführung dynamischer Ideen wie „Urkraft", „Allleben", „Weltgeist", „Ur-Ich" u. s. w. in den Begriff des obersten Weltprincips zu beleben suchte. Unter der gleichzeitigen Einwirkung der kritisch-subjectivistischen Richtung, welche durch Kant (s. d. Art.) und J. G. Fichte (s. d. Art. — Fichte bekannte sich von 1800 an, obgleich im Widerspruch mit der individualistischen Grundtendenz seiner Ich-Philosophie, selbst zu einer Art ethischen Pantheismus, die er als „Unitismus" bezeichnete; vgl. K. Fischer, Gesch. d. neuern Philosophie V, Heidelberg 1869, 854. 1076; Chr. B. Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphilosophie II, Braunschweig 1883, 72 ff.) auf dem Gebiete der Philosophie herrschte, wurde der Spinozismus — a. zunächst in den abstracten „absoluten Idealismus" (so genannt im Gegensatz zu Fichte's „subjectivem" [illegible] „objectivem" Idealismus; vgl. Schellings [illegible] [Stuttgart-Augsb. 1856 ff.] I, 10, 148, Anm. 1 u. Hegels Werke VI, 97) der Schelling-Hegel'[illegible] Schule umgebildet. F. W. J. Schelling (1775 bis 1854; s. d. Art.), ein Verehrer Spinoza's [illegible] Bruno's, trug von 1797 an eine schwankende, [illegible]fuse „Identitätsphilosophie" vor, deren hauptsächlichste Sätze sind: Gott, das Eine Absolute (Schellings Werke I, 6, 157), „ist nicht die Ursache des All, sondern das All selbst" (I, 6, 177), [illegible] er die „Identität" (I, 6, 156), d. h. das ursprüngliche höhere Eine der „intellectuellen Anschauung" ist, in welchem Subject und Object noch „indifferent", d. h. nicht unterschieden sind (I, 6, 29 [illegible] Absolutes All ist Gott unmittelbar kraft der Selbstaffirmation seiner Idee (I, 6, 174). „Quelle des Selbstbewußtseins ist das Wollen" (I, 1, 401). „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein" (I, 7, 35[illegible] Das selbständige Sich-selbst-erkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandlung der [illegible] Idealität in Realität, eine „fortgesetzte Selbst-Objectivirung", indem das Absolute dem Realen seinem Abbild, in welchem es sich in der Erkenntniß „objectivirt" — die „Anschauung" ist [illegible] Schelling „productiv", wie nach Hegel der „Begriff" —, eben dadurch, daß es sich in ihm [illegible]jectivirt, auch wieder die Macht mittheilt, „gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln [illegible] sie in besonderen Formen zu objectiviren" (I, [illegible] 34 f.). Die „Wirklichkeit" des (von Gott) „Angeschauten", des „Realen" (des Objects der Erkenntniß), und somit seine Production selbst, hat [illegible] in dem „Abfall des Realen vom Absoluten, [illegible] der Idee und somit von dem wahren Sein, [illegible] Grund (I, 6, 40; vgl. 38). Dieser Abfall kann [illegible] erklärt werden, weil er absolut ist (I, 6, 42). [illegible] „erscheinende" Universum hat weder angefangen [illegible] noch auch nicht angefangen, weil es ein [illegible] Nichtsein ist (I, 6, 44. 195) u. s. w. — [illegible] stellte Schelling seine pantheistische Identitäts-philosophie, im Gegensatz zu Hegel, welcher [illegible] selbe seit 1807 in einen „objectiven", [illegible] schen Entwicklungsprozeß des absoluten [illegible] umgestaltet hatte, als den ersten, „rein negativen" Theil der Philosophie hin, in welchem die Gegenstände lediglich in den Verhältnissen [illegible] würden, die sie „im bloßen Denken" [illegible] ohne daß dadurch eine Erkenntniß hinsichtlich [illegible] „Existenz" vermittelt würde (I, 10, 125. 161; [illegible] 3, 80. 94. 121. 150 ff. 248, Anm. 1). Nur in dem [illegible] Sinne, insofern sie sich bloß mit dem „Was" [illegible] Dinge beschäftige, könne die Philosophie im Gegensatz zu dem „relativen" Idealismus, der noch [illegible] eine Beziehung auf das Existirende [illegible] „absoluter" Idealismus (I, 10, 148, Anm. [illegible] oder „reine Vernunftwissenschaft" (II, 3, [illegible] heißen. — Ausgangspunkt der „positiven Philosophie" ist nach Schelling das vor allem [illegible]

das „unbedingt Existirende“ (II, 4, 337), welches auch „unzweifelhaft“ existirt, da von ihm alle Potenz ausgeschlossen ist (II, 3, 158 f.). In diesem „unvordenklichen“ nothwendigen „Seienden“ läßt Schelling mittels logischer Taschenspielerkünste drei Potenzen auftauchen, von denen die zweite, das durch unmittelbaren göttlichen Willen entstehende „Nicht-sein-sollende“, den actus des „unbedingt Existirenden“ „suspendirt“ und dieses dadurch zwingt, sich selbst im Sein wiederherzustellen und so zur zweiten Potenz zu werden. Diese zweite Potenz überwindet ihrerseits die erste, indem sie dieselbe zum „Setzenden“ des Höchsten, des „Sein-sollenden“, des „Geistes“, der dritten Potenz, macht (II, 2, 110 ff.). Dieser „theogonische Prozeß“ ist zugleich der kosmogonische. Im Weltprozeß wird Gott, der „seinem Wesen“ nach unerzeugt ist, dem „temporär suspendirten Sein“ (Dasein?) nach erzeugt (II, 2, 92 f.). Das Universum ist das Unum versum, das umgewendete Eine (II, 2, 90). Da das „Nicht-sein-sollende“ nur stufenweise überwunden wird, so entsteht „concretes“ Sein in vielfachen Abstufungen (II, 2, 116). Das „Gott-setzende“ menschliche Bewußtsein ist „das Ziel und Ende des ganzen Naturprozesses“, weil sich Gott in demselben zum „All-Einen“ (II, 3, 108, Anm. 1, 116), zum „vollkommenen und absolut freien“ Geiste (II, 3, 250 ff.) „verwirklicht“. Die Mythologien, d. h. die nicht christlichen „realen“ (nicht bloß rationalen) Religionen stellen das seiner Natur, aber ursprünglich unbewußt, mit Gott verwachsene, also monotheistische menschliche Bewußtsein im Stadium der Gottentfremdung, also einer „falschen“ polytheistischen Entwicklung dar (II, 3, 181 ff.). Das Christenthum des Alten und Neuen Testaments ist die übernatürliche, durch die demiurgische göttliche Potenz bewirkte Rückführung des menschlichen Bewußtseins zum richtigen, also „monotheistischen“ Gott-setzen (d. h. Setzen Gottes als des All-Einen; II, 4, 8 ff. 35 ff.). Veranlassung des ganzen, in allen Abstufungen der Weltordnung sich vollziehenden Prozesses ist das „Außer-sich-seiende“, welches „wieder in sich, in sein An-sich zurückgebracht“ werden muß (II, 3, 287. 352; II, 4, 251). Von dem in Vorstehendem geschilderten Standpunkte aus behandelt Schelling die Mythologien und die Offenbarung, um so den absoluten Geist a posteriori zu erweisen (II, 3, 248 f.) und eine tiefere philosophische Kenntniß des Christenthums zu begründen (II, 3, 177 ff.). — G. Fr. W. Hegel (1770—1831; s. d. Art.) bildete, nachdem er seit 1801 im Vereine mit Schelling dessen Identitätsphilosophie vertheidigt hatte, letztere von 1807 an selbständig mittels der dialektischen Methode (Werke [Berl. 1832 ff.] VI, 51 f.) zu einem wissenschaftlichen System (II, 6 ff.) fort, wobei er sich der Anschauungsweise Heraklits und der Eleaten (Parmenides) näherte (III, 79 ff.). Der Gedankengang Hegels ist in den Hauptlinien folgender: Das Wirkliche in seinem ersten Anfang und zugleich der Ausgangspunkt der Philosophie ist das abstract oder unbedingt (absolut) Allgemeine (II, 110), das „An-sich“ oder die Realität (II, 177). Dieses Allgemeine, das schon in sich „unendlich“ ist (XII, 426), ist das „Unmittelbare des Denkens“ (V, 332 ff.). Es ist das „reine Sein“ (III, 63 ff.). Dieses Sein ist, weil völlig unbestimmt, zugleich „Nichts“ (VI, 169). Weil ferner Sein und Nichts einerseits absolut unterschieden sind, andererseits unmittelbar in einander umschlagen, darum ist ihre „Wahrheit“ diese Bewegung des In-einander-aufgehens, das „Werden“ (III, 77 ff.; VI, 165 ff.). „Aufheben“, Resultat des Werdens ist das „Dasein“ (III, 110 ff.; VI, 177). Das „Daseiende“ ist in sich „Nichtseiendes“ (III, 114). Das Endliche ist nur „Schein“, insofern nämlich das Absolute in ihm „scheint“. „Das Sein als Scheinen in sich selbst“ ist „Wesen“ (VI, 223). Die Einheit, in der Sein und Wesen sich aufheben, ist der „Begriff“ (VI, 311 f.). Der Begriff ist „das Princip alles Lebens und zugleich das schlechthin Concrete“ (VI, 315); er ist „die Bewegung, der Prozeß, sich zu objectiviren“ (XII, 473. 474. 481). Der „adäquate“ oder „subjectiv-objective Begriff“ oder „die absolute Einheit des (subjectiven) Begriffs und der Objectivität“ ist die „Idee“ (VI, 318. 385—391). Die „zu ihrem Für-sich-sein gelangte“ Idee ist „Geist“ (VII, 2, 13 ff.). „Gott ist in seinem Wesen Gedanke, Denken selbst“ (XII, 420). Es gibt endliche Geister; doch hat das Endliche keine Wahrheit. „Die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist“ (XII, 470). „Sein,“ „sich wissende Wahrheit“ ist ganz allein die „absolute Idee“ (V, 328), welche „die Identität der theoretischen und praktischen Idee“ ist (V, 327 ff.). Dieselbe ist daher auch „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie“ (V, 328). Der Entwicklungsprozeß des Seins, welcher auch den ganzen Weltprozeß in sich schließt, ist die fortschreitende Verwirklichung des absoluten (absolut bestimmten, vollkommen selbstbewußten) Geistes von der abstracten, unmittelbaren Realität, die noch ungeistig ist, bezw. dem Begriff und der absoluten Idee, mit welchen die eigentliche „Entwicklung“ des Seins beginnt, als Ausgangspunkt (VII, 2, 33 ff.; vgl. VI, 315 f.). Die „anschauende“ Idee (Gott VII, 2, 39) „entschließt sich“ zunächst, „das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen“ (VI, 413 f.; vgl. VII, 1, 23; III, 64 f. [Dieser Satz, der den für Hegels System halsbrecherischen Sprung aus der Begriffswelt in die Wirklichkeit darstellt, hat eine gewisse Berühmtheit erlangt; vgl. Schellings Werke I, 10, 127 ff.]). Die Natur, welche selbst bloß „der sich entfremdete Geist“, ein „bacchantischer Gott“ (VII, 1, 24) ist, stellt einen Prozeß des „In-sich-gehens“, der Rückkehr zum Absoluten dar, welcher stufenweise den subjectiven (zuerst bewußten, dann selbstbewußten und endlich vernünftigen), den objectiven

(in der juridischen, moralischen und „sittlichen“, d. h. gesellschaftlichen Ordnung zum Ausdruck kommenden) und schließlich den absoluten (in Kunst, Religion und Philosophie sich verwirklichenden) Geist zum Ergebniß hat (vgl. Stöckl, Geschichte der neuern Philos. II, Mainz 1883, 149 ff.). Auf der Stufe des absoluten („unmittelbar“ in der Kunst und mittels der Selbstoffenbarung und des Selbstbewußtseins in der Religion [XI, 129] und endlich mittels des selbstbewußten und begrifflichen „Denkens“ in der Philosophie, in der höhern Einheit, welche Religion und Kunst begreift, sich erfassenden) Geistes befreit sich der „durch seine Idealität“ über die Endlichkeit erhabene Geist „absolut von der Schranke, von seinem Andern und kommt somit zum absoluten Für-sich-sein, macht sich wahrhaft unendlich“ (VII, 2, 39. 440 ff.).

Die Schelling-Hegel'sche Philosophie übte großen Einfluß aus. Hegel insbesondere fand nicht nur in Deutschland, sondern auch im Ausland, besonders in Rußland (vgl. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik CIV [1894], 66 bis 83) und Italien (vgl. K. Werner, Die italienische Philosophie des 19. Jahrh. III, Wien 1885, 233 ff.), vorübergehend durch V. Cousin auch in Frankreich, viele Anhänger. Fast einzig in England scheint der moderne Pantheismus nur unbedeutende Vertreter gehabt zu haben (vgl. R. Flint, Anti-Theistic Theories, 2. ed., London 1880, 554). Unter der Einwirkung namentlich des naturwissenschaftlichen Geistes und besonders der Entwicklungslehre machte jedoch der abstract-aprioristische Monismus Schellings und Hegels bald einerseits einem wesentlich — a) „atheistischen“ „Monismus“ — Materialismus (s. d. Art.), panpsychischem (Häckel u. A.), pantheliſtischem (Schopenhauer) Monismus, „psychophysischem“ Bewegungs- und Empfindungs-Monismus (Lazar Geiger, L. Noiré), sonstigem „Hylozoismus“ (s. d. Art.), Agnosticismus (H. Spencer), Positivismus (s. d. Art.), Philosophie des Unbewußten (E. v. Hartmann) —, andererseits einem von den gröbsten logischen Verstößen gesäuberten, der Bruno'schen Auffassungsweise sich annähernden — b) „panentheistischen“, „real-idealistischen“, hylozoistischen Pantheismus Platz, dessen Vertreter zwar gemeiniglich Gott als transcendenten, d. h. unabhängig von der Welt in seinem Sein constituirten selbstbewußten und persönlichen, aber andererseits doch wieder als immanenten, die Welt in sich tragenden, aus sich entfaltenden und in ihrem Leben sein eigenes „Leben darlebenden Weltgrund“ auffassen. In noch sehr abstrus-schablonenhafter Art bildete zuerst unter Anwendung einer selbsterfundenen, stark an's Komische streifenden Terminologie C. Chr. Fr. Krause (1781—1832) die Schelling-Hegel'sche Philosophie in diesem Sinne um. In einer ausführlichen Kategorientafel führt er den „Gliedbau“ der göttlichen Wesenheiten vor, welcher in seiner Gesammtheit „Gott an sich“ oder das „reine Wesen“ darstellt. Gott, das höchste „persönliche“ Wesen, sagt er, „weset“ (d. h. constituirt in seinem inn[illegible] Sein) auch jedes endliche Wesen; er ist in sich unter sich und durch sich auch die Welt („Panentheismus, nicht Pantheismus“; Krause, Ge[illegible] der Geschichte der Menschheit, Göttingen 1843, 39. 41. 62 [Handschriftl. Nachlaß, 4. Abth.: Vermischte Schriften, Nr. 1]). Zweck des Universums ist, daß Gott sein eigenes Leben in demselben darlebe. Demgemäß besteht eine enge Gemeinschaft („Gottvereinleben“ oder „Wesenvereinleben“) zwischen Gott und den endlichen Wesen. Der Mensch und die Menschheit haben die Aufgabe, als „Gliedbau“ (individueller und socialer Organismus) wirklich „Wesenvereintheit“ mit Gott als „Urwesen“ bezw. „Gottinnigkeit“ anzustreben. Als den „Menschheitsbund“, welcher nach seiner Meinung dieses religiöse Endziel verwirklichen sollte, hatte Krause zuerst den Freimaurerorden in Aussicht genommen. Als dieser aber wenig Geneigtheit zeigte, auf sein Begehren einzugehen, suchte er mit Hilfe begeisterter Schüler (v. Leonhardi, H. Ahrens u. A.) seine Ideen zur Geltung zu bringen (Pünjer II, 152 [illegible]; Stöckl, Gesch. d. neuern Phil. II, 215 ff.; Handbuch der Freimaurerei II, Leipzig 1865, 152 [illegible]). In neuerer Zeit ist Professor G. Tiberghien zu Brüssel mit großem Eifer für das Krause'sche System, in welchem nach ihm „alle Bedingungen der Wissenschaft nach Form, Stoff und Methode vollkommen verwirklicht“ sein sollen (Tiberghien, Essai ... sur la génération des connaissances humaines, Bruxelles 1844, 685—814; [illegible] même, Introduction à la philosophie etc., Bruxelles 1868, 390), eingetreten. — [illegible] Lotze (1817—1881), von Herbart ausgegangen, erblickt im persönlichen Gott, welcher „in eigenem Sein“ das „wahrhaft Seiende“ ist (Mikrokosmos I, 3. Aufl., Leipzig 1876—1880, 429 [illegible]), den höchsten lebendigen Weltgrund (ebd. III, 5[illegible]; vgl. 555), durch dessen „Willen“ ohne eine Verwirklichungs„that“ die Welt „geschaffen“ ist (ebd. III, 593. 599) und durch welchen das Wirken der Naturdinge bestimmt und ihre Wechselwirkung vermittelt wird, ähnlich wie dieß bezüglich der Form geistigen Thuns durch die Seele geschieht (ebd. I, 431 f. 435. 438 f.). „Jeder [illegible] physische Vorgang ist zugleich ein Geschehen im Innern des Ewigen; jede Bildung eines Keimes eine Entwicklung des Unendlichen selbst“ [illegible] „entsteht aus der Substanz des Unendlichen“ (ebd. I, 440 f.). Die endlichen Dinge sind „[illegible] gehegte Theile des Einen wirklichen unendlichen Wesens“ (ebd. II, 46 f.). Die „sinnliche Welt“ [illegible] „nur die Verhüllung eines unendlichen geistigen Lebens“ (ebd. I, 410). — J. H. Fichte (1797—1879) faßt Gott als „einenden“ Urgrund, „[illegible]einheit“, „immanente“ Weltseele, „Weltvernunft“, „Weltgeist“ und selbst- und allbewußtes „transcendentales“ Ursubject, als „lebendig ordnenden“ (Die theist. Weltansicht u. ihre Berechtigung, [illegible] 1873, 125), „allwirksamen“ (ebd. 166) „[illegible]setzenden“ Urgrund, dessen Existenz vor Alle[illegible]

der allgegenwärtig sich kundgebenden „sittlichen Weltordnung", im menschlichen Bewußtsein und in der Weltgeschichte ihren thatsächlichen Nachweis findet (Fragen u. Bedenken, Leipzig 1876, 55. 99. 137 f.). Fichte's Freund Chr. Weisse (1801 bis 1866; vgl. d. Art. Gott in Ersch u. Grubers Encyklopädie 1, LXXV, 462 ff.) unterscheidet theosophisch in Gott die Natur als den Stoff und den Willen als das Formgebende bei der Weltschöpfung (a. a. O. 464 f.). Raum und Zeit sind ihm „nur verschiedene Gestalten der Einen Unendlichkeit des Absoluten" (I, 462) ꝛc. — M. Carriere (1817 bis 1895), von Spinoza und Hegel ausgegangen, ein Bewunderer Bruno's (vgl. Carriere, Die phil. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847, 365. 733; Die sittliche Weltordnung, Leipz. 1877, 418 ff.), bekennt sich gleich J. H. Fichte, der (Fragen ꝛc. 148, Anm. 1) ihn wie Weisse als Gesinnungsgenossen bezeichnet, zum Real-Idealismus (Weltordn. 122. 148). Ihm ist Gott die allein „allwirksame" (ebd. 387) „Urkraft" (ebd. 383 ff. vgl. 132), von welcher die Kraftcentra (die Positionen d. göttl. Seins und Wollens, ebd. 419 f.) Besonderungen, „Selbstbestimmungen des ewigen Wesens" (ebd. 386) bilden und durch welche alle Kräfte in Wechselbeziehung unter einander stehen; ferner „die Einheit in der Allheit (das All ist nach ihm selbst nur ein System von Kräften; ebd. 383), als das Ich des Universums. Wie jede Zelle etwas Lebendiges im Organismus ist, so wir in Gott" (ebd. 393 f.). Gott ist Wille, Geist, Persönlichkeit, insofern er sich in der Welt selbst bestimmt und seiner selbst inne wird (ebd. 391 ff.). „Als ewig wirkliche Harmonie des innern und äußern Lebens ist er das Urschöne" (ebd. 422) u. s. w. — G. Th. Fechner (1801—1887) betrachtet Gott als die Seele und das Universum als den „Leib" des Alls. Aus diesem Allebewesen läßt er zunächst die Gestirn-„Leiber" mit den sie beseelenden Geistern und aus diesen wieder die lebenden Wesen in allen Ordnungen entstanden sein, welche auf diesen Gestirnen sich befinden: Gott ist „die Totalität des Seins und Wirkens", welche „keine Außenwelt mehr außer sich" hat. „Alle Geister regen sich in der Innenwelt seines Geistes, alle Körper in der Innenwelt seines Leibes" (Zend-Avesta I, Leipz. 1851, 366). Fechner glaubt an eine centrale Verknüpfung aller Einzel-Bewußtseine zunächst in den sie umspannenden Erd- bezw. Gestirn-Bewußtseinen und mittels dieser wieder im höchsten Welt-Bewußtsein. Aehnlich, wie in unserem Organismus, meint er, viele Nervencentren und -fasern zu Einem Bewußtseinsorgan (Gehirn) sich einigen, ist auch eine Wechselwirkung aller Gehirne der Erde wahrscheinlich, welche das Erd-Bewußtsein im Erdgeiste, und ebenso eine analoge Wechselbeziehung der Gestirn-Bewußtseinsorgane, welche das Bewußtsein in Gott, dem Weltgeiste, der höchsten bewußtseinverknüpfenden Einheit, begreiflich macht (Zend-Avesta I, 215 ff. 364 ff.; II, 387 ff.; Tagesansicht u. s. w., Leipz. 1879, 79). Durch diese Theorie glaubt Fechner auf die spiritistischen, telepathischen ꝛc. Phänomene Licht werfen zu können. — Fr. Ueberweg (1826—1871) will nicht die Totalität des Alls, sondern nur die „Blüte" im „Allleben" des in „Einem allgegenwärtigen und ewigen Gottesbewußtsein" zusammengeschlossenen Universums, also den „Geist und im Geiste wieder das Vollkommenste, den Geist der Wahrheit, Güte und Schönheit, mit dem Gottesnamen auszeichnen" (Brasch, Die Welt- u. Lebensanschauung Fr. Ueberwegs, Leipzig 1889, XLII ff.). — Fr. Paulsen vertritt im Anschluß an Fechner, ohne jedoch das Mittelglied der Gestirngeister zu erwähnen, gleichfalls eine Eingliederung des „ganzen Seelenlebens" im Leben Gottes, des „Allgeistes" (Einleit. in die Philosophie, Berlin 1892, 113 ff. 246 ff.). Er faßt die Einzeldinge überhaupt als mehr oder weniger selbständige Glieder des All-Einen auf, in dem sie Dasein und Wesen haben. Natur und Geschichte sind ihm nach Spinoza die zwei Seiten der Wirklichkeit, in denen sich das Wesen des All-Einen offenbart. „Die universelle Wechselwirkung in der Körperwelt ist die Erscheinung der innern ästhetisch-teleologischen Nothwendigkeit, mit der das All-Eine seinen Wesensgehalt in einer Vielheit von zusammenstimmenden Modificationen, in einem Kosmos concreter Ideen (Monaden, Entelechien) entfaltet. Diese innere Nothwendigkeit ist zugleich absolute Freiheit und Selbstverwirklichung" (ebd. 239 f.). Der „idealistisch-monistischen" (ebd. S. V) oder „spiritualistisch-pantheistischen" (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie V [1881], 57), zwischen dem „supranaturalistischen Dualismus" und dem „atomistischen Materialismus" vermittelnden Weltansicht strebt nach Paulsen, J. Volkelt (Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, München 1892, 136. 161. 211) und Anderen die heutige Entwicklung des philosophischen Denkens zu. — Der neuere Pantheismus durchsetzte auch stark die protestantische Theologie. Schon Fr. E. D. Schleiermacher (s. d. Art.), nach Ed. Zeller (Vorträge und Abhandl. [1. Sammlung], Leipzig 1869, 179 f.), der größte Theologe der protestantischen Kirche nach der Reformation, vertrat einen vergeistigten, der Identitätsphilosophie sich annähernden Spinozismus. Die Religion beruht nach ihm nicht auf Dogmen, sondern auf dem „Gefühl", welches seinerseits wieder die Anschauung des Universums und das Wirken Gottes durch das Wirken der Welt auf das Gemüth zur Voraussetzung hat. In diesem Sinne feiert er den „heiligen, verstoßenen Spinoza", den „der hohe Weltgeist durchdrang", dem „das Unendliche Anfang und Ende", dessen „einzige und ewige Liebe" „das Universum" war, als den „unerreichten" „Meister in seiner Kunst", der „voller Religion und voll heiligen Geistes" war (O. Pfleiderer, Religionsphilos. I, 2. Aufl. Berl. 1883, 292 ff.; Pünjer II, 181 ff.; Schleiermacher, Werke III, 4, 2, Berlin 1839, 161 ff. 499 ff.). Hegel, der ebenfalls der Religion das

Gebiet des Gefühles und subjectiver Erkenntniß zuwies, beeinflußte namentlich durch seine Religionsphilosophie (Werke XI u. XII), als deren Zweck er bezeichnete, „die Vernunft zu versöhnen mit der Religion“ (ebd. XII, 288), die protestantische Theologie in noch entscheidenderer Weise. Hervorragendere hegelianische protestantische Theologen sind: Ph. K. Marheinecke (1780—1846), A. Emm. Biedermann (1819—1885; vgl. Pünjer II, 281—297) und O. Pfleiderer (geb. 1839). Die beiden letzteren, welche verwandte Ansichten vertreten, nahmen jedoch nie Hegels aprioristische Begriffsspeculation an. Pfleiderer bekennt sich zum „real-idealistischen Monismus“ (Religionsphil. II, 285), der bestimmt sei, den Theismus und Pantheismus zu versöhnen (ebd. 252 f.), und den er selbst den „wahren und vollen Monotheismus“ nennt (ebd. 290). Gott ist nach ihm die „Urkraft, die den hervorbringenden Grund alles Besondern sowohl wie auch in allem Besondern das einheitliche Band seines Zusammenwirkens oder sein Gesetz bildet“ (ebd. 258), — die „substantielle geistige Einheit“, welche „in dem zwecksetzenden Denken die Entwicklungsgesetze oder das ‚Was‘ und in ihrem zweckrealisirenden Willen ... das ‚Daß‘ aller Einzelwesen“ begründet (ebd. 264). Er ist, als der reale schöpferische Grund der menschlichen Persönlichkeit und der Welt überhaupt, der „in der menschlichen Vernunftanlage“, welche die teleologische Weltordnung „mitconstituirt“, sich offenbarende, immanente „absolute Gesetzgeber“ und in der Erhaltung dieser Anlage und „in der fortschreitenden weltüberwindenden Bethätigung“ derselben „der gerechte und gnädige Regent der Menschheitsgeschichte“ (ebd. 271). Gott ist endlich „nach der Analogie unseres Ichs“ (ebd. 279. 289) als das „Ur-Ich des allumfassenden Ganzen der Welt“ (ebd. 279) zu denken, welches einerseits „das System der wechselwirkenden Kräfte oder die Welt als die selbstgesetzten Mittel seiner Selbstbethätigung von sich unterscheidet“ und überragt, andererseits dieselben wieder „als das entfaltete System seiner eigenen Gedanken und Kräfte“ in sich beschließt (ebd. 289 f.). So wird Gott auch „der vertrauteste Mitfühler aller Herzen und Mitwisser aller Gewissen“ (ebd. 298). Die endlichen Kräfte stellen „durch ihre Gesammtleistung“ „nur die einheitlich gegliederte Erscheinung des einigen Willens Gottes dar“ (ebd. 288). Der „Wille“ ist im Ich Gottes „Urrealität und Quelle aller Realität“ (ebd. 284). Das in unseren Tagen rege Interesse für die alte indische Philosophie und die daran sich knüpfende übertriebene Werthschätzung der indischen philosophischen Systeme, besonders des Vedânta-Systems, trägt ebenfalls das Ihrige bei, um die pantheistische Strömung in Fach- und Laienkreisen zu verstärken.

So spricht z. B. P. Deussen (Die Sûtras des Vedânta S. XI) die Meinung aus, die religiös-philosophische Weltanschauung des Vedânta dürfte [illegible] auf „Tiefe, Folgerichtigkeit und Durchbildung ihres Gleichen in der Welt nicht leicht finden“, und dieselbe sei, weil sie „namentlich in der durchgeführten Unterscheidung einer exoterisch-mystischen und einer esoterisch-philosophischen Auffassung gleichmäßig den Bedürfnissen des Volkes und den Anforderungen des denkenden Geistes Rechnung“ trage, „vielleicht noch einmal dazu berufen“, „für die Fortbildung unserer eigenen Theologie vorbildlich zu werden“. Th. Schultze sucht sogar in der Schrift „Vedânta und Buddhismus als Fermente für eine künftige Regeneration des religiösen Bewußtseins innerhalb des europäischen Culturkreises (Leipzig 1893)“ bereits eine Fort- oder Umbildung der christlichen Weltanschauung im vedântisch-buddhistischen Sinne direct anzubahnen.

II. Beurtheilung des Pantheismus. 1. Vom philosophischen Standpunkt. Da schon der pantheistische Grundgedanke dadurch, daß er einerseits ein wahrhaft göttliches, göttlich verehrungswürdiges und damit die Welt seinem Sein nach überragendes höchstes Wesen festzuhalten sucht und andererseits wieder die wesentliche Verschiedenheit zwischen göttlichem und weltlichem Sein preisgibt, einen unauflöslichen innern Widerspruch enthält, so müssen nothwendigerweise alle pantheistischen Systeme in dem Maße, als sie diesen Gedanken im Einzelnen durchzuführen bestrebt sind, zu einem verworrenen Gewebe von unklaren Begriffsbestimmungen, groben logischen Verstößen und ebenso willkürlichen als widersinnigen Behauptungen werden. Die pantheistischen Ausführungen der oben vorgeführten Philosophen, insbesondere auch diejenigen der bedeutendsten modernen Vertreter des Pantheismus, Spinozas, Schellings und Hegels, lassen denn in der That auch hinsichtlich der Klarheit in den Begriffen, der Folgerichtigkeit im Denken und der Besonnenheit im Urtheil sehr zu wünschen übrig; sie verwechseln die bloß begriffliche Ordnung mit der wirklichen in dem Maße, daß sie oft lebhaft an Fieber-Delirien erinnern. Schelling selbst vergleicht (Werke II, 3, 122) Hegel mit einem „nüchternen Trunkenen“. Schopenhauer meint, daß Hegels Bewunderer „der Hohn der Nachwelt“ erwarte. „Seine ausgebreitete geistige Wirksamkeit“ habe „den Verderb einer ganzen gelehrten Generation zur Folge gehabt“ (Schopenhauers Werke V, Leipzig 1874, 104). „Eine Kunst“, schreibt er, „hat dieser Hegel wirklich verstanden, nämlich die Deutschen bei der Nase zu führen. Das ist aber keine große. Wir sehen ja, mit welchen Possen er die deutsche Gelehrtenwelt 30 Jahre lang in Respect halten konnte“ (ebd. V, 31). — Von den gerügten Mängeln sind auch die neueren pantheistischen Systeme nicht frei, wenngleich in denselben, da deren Vertreter den pantheistischen Gedanken mehr in unbestimmten großen Zügen andeuten als begrifflich scharf im Einzelnen durchführen, der Widersinn weniger grell hervortritt. Weil pantheistische Anschauungen Verschwommenheit [illegible]

Unklarheit des Denkens zur nothwendigen Voraussetzung haben, so wirken sie auch verderblich für die intellectuelle und besonders für die philosophische Entwicklung, wie sie andererseits ein ungünstiges Zeichen für den Stand derselben sind. Nur träumerisch oder schwärmerisch angelegte Naturen, bei welchen bei aller sonstigen geistigen Begabung das ungebührliche Ueberwiegen der Phantasie das Zustandekommen einer abgeklärten Verstandeserkenntniß hindert, vermögen dauernd am Pantheismus Gefallen zu finden. — 2. Vom religiösen Standpunkt. Der Pantheismus entzieht dadurch, daß er Gott als „immanenten Weltgrund" in die von nothwendigen Gesetzen beherrschte Natur herabzieht, von welcher der Mensch nur die höchste Entwicklungsstufe darstellt, thatsächlich aller religiösen Verehrung, welche ein „absolut" verehrungswürdiges und daher mit Freiheit, Allmacht und aller sittlichen Vollkommenheit ausgerüstetes, mit göttlicher Erhabenheit und Souveränität über dem Menschen und der Welt stehendes höchstes Wesen voraussetzt, ihre Grundlage und untergräbt somit nicht nur die geoffenbarten Religionen, sondern alle wahre Religion überhaupt. Dieß geben schon die Sûtras des Vedânta thatsächlich zu, indem sie betonen, daß das „attributlose", unpersönliche Brahman der höhern Stufe des „Wissens" „Gegenstand der Erkenntniß" sei, während das „niedere" „attributenhafte" persönliche Brahman auf der Stufe des Nichtwissens „Gegenstand der Verehrung" sei; daß ferner mit der Erlangung des Brahman, d. h. mit der Erkenntniß, daß man mit dem Brahman identisch ist, die „Anbefehlungen" (die eigentlichen moralischen Gebote), die eigene „Thäterschaft" (Verantwortlichkeit), das „Genießersein" (Vergeltung) und die „Uebertretungen" (Sünde und moralische Schuld) aufhören. Deßhalb konnte der brahmanische „Pantheismus" auch so leicht und fast unvermerkt in den buddhistischen „Atheismus" und „Nihilismus" übergehen. Nachdem man das Brahman zum leeren monströsen allgemeinen Sein verflüchtigt hatte, war es nur consequent, an Stelle dieses Seins das Nichts zu setzen und das letzte Ziel des Menschen, anstatt in die Absorption im Brahman, in das Erlöschen im Nichts (Parinirvâna) zu setzen (vgl. Deussen, Die Sûtras des Vedânta; Monier-Williams, Buddhism and its connexion with Brahmanism and Hinduism, and its contrast with Christianity, London 1889, 95 ff. 106).

Daraus leuchtet die Fadenscheinigkeit der Gründe ein, mit welchen die Pantheisten ihren „indogermanischen" „Monismus", den sie auch wohl als „vollen Monotheismus", „ethischen Theismus", „wahren christlichen Monotheismus" u. s. w. bezeichnen, dem „leeren" „dualistischen", „semitischen" „Theismus" gegenüber zu rechtfertigen suchen. Letzterer, schützen sie vor, sei ein „Anthropomorphismus, über welchen der menschliche Geist bei seinen ersten Bemühungen, das Unbekannte zu verstehen, stolpere" (so der Vertreter des indischen Brahmanismus, Vivekananda, auf dem Religionsparlament in Chicago 1893; vgl. The Monist, Apr. 1894, App. 11), er werfe eine die Entfaltung religiöser Gefühle beeinträchtigende Kluft zwischen Gott und der Welt auf; — der Monismus hingegen sei die vollkommenste, gereifteste Anschauung über das Verhältniß der Welt zu Gott, sie begünstige zugleich im höchsten Maße die Entfaltung der religiösen Gefühle (vgl. O. Pfleiderer II, 252. 290. 297 ff.; Fr. Paulsen a. a. O. 156 ff. 251 ff.; M. Carriere, Die sittliche Weltordnung 355 ff. u. s. w.). Daß man ferner zur Gottesidee an der Hand des Vollkommensten in der Welt, das begrifflich keine Unvollkommenheit in sich schließt, aufsteigt, kann nur Unkenntniß oder Unverstand „Anthropomorphismus" schelten. Eine vollkommenere Art, Gott zu begreifen, ist dem Menschen überhaupt nicht möglich. — Die Pantheisten schreiben übrigens gemeiniglich selbst Gott Verstand, Wille, Güte u. s. w., also Attribute zu, die sie am Menschen kennen lernten. Im christlichen Theismus werden überdieß die Attribute und Eigenschaften, welche vom Menschen abstrahirt sind, von Gott in einem wesentlich höhern, nur analogen, nicht gleichartigen Sinne ausgesagt. Den Vorwurf des „Anthropomorphismus" gegen denselben zu erheben, haben die Pantheisten am wenigsten Recht, die Gott nicht bloß „vermenschlichen", sondern ihn selbst zum „Weltthier", zur „Weltmaterie", ja zu einem sittlich wie geistig gleich abschreckenden, gespensterhaften Ungethüm herabwürdigen. Eine „derartige" Annäherung Gottes an die Welt, welche dem göttlichen Wesen alles Verehrungswürdige raubt, kann auch selbstverständlich für die Entfaltung der religiösen Gefühle nicht zuträglich sein. Die innigste Verbindung aber zwischen Gott und der Welt im Allgemeinen und dem Menschen im Besondern, welche überhaupt, ohne daß die Würde des göttlichen Wesens beeinträchtigt wird, sich denken läßt, ist thatsächlich gerade im christlichen Theismus, in der übernatürlichen Ordnung der christlichen Religion verwirklicht, welche darum auch im Gegensatz zu den falschen „Monismen", die heute in so großer Zahl ausgeboten werden, als der „wahre Monismus" bezeichnet werden kann. — 3. Vom ethischen und socialpolitischen Standpunkt. Wie der Materialismus (s. d. Art.), mit welchem er in seinen praktischen Consequenzen übereinkommt, und in den er umzuschlagen pflegt, zerstört der Pantheismus die Grundlagen der sittlichen und rechtlichen und damit auch der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Denn er beseitigt einerseits dadurch, daß er Gott, den Urheber und höchsten Leiter und Beschützer derselben, als allwirkenden, von innerer Nothwendigkeit bestimmten Naturgrund in die Welt selbst mit all ihrem Elend, auch dem moralischen, verwickelt und so seiner Hoheit, Würde und Heiligkeit entkleidet, die souveräne Majestät und die höchste, allein

durchschlagende Sanction des Sittengesetzes und der socialen Ordnung. Andererseits vernichtet er durch seine Läugnung wahrer menschlicher Freiheit, der nothwendigen Voraussetzung aller sittlichen Factoren und Begriffe, auch die erste Vorbedingung der sittlich-socialen Ordnung auf Seiten des Menschen. In politisch-socialer Hinsicht begünstigt der Pantheismus, auch hierin dem Materialismus ähnlich, einerseits den Mißbrauch der Macht bei Fürsten, Mehrheiten und social stärkeren Klassen, andererseits wieder die Auflehnung gegen die rechtmäßige Gewalt und gegen die ganze staatliche und gesellschaftliche Ordnung. Bezeichnend hierfür sind die Anschauungen, welche von den hauptsächlichsten Vertretern des neuern Pantheismus auf dem Gebiete des Staatsrechts vorgetragen werden. Nach Spinoza „unterliegt die höchste Gewalt (im Staate) keinem Gesetze, sondern Alle müssen ihr in Allem gehorchen", und „wir müssen absolut alle Vorschriften der höchsten Behörde ausführen, selbst wenn diese das Absurdeste befehlen sollte" (Tract. theol.-pol. cap. 16 [Opp. I, 365]). Die höchste Gewalt (imperium) selbst „ist das von der Macht der Menge (die sich im Staate zusammengethan) umschriebene Recht", den Einzelnen nöthigenfalls „zur Ausführung dessen zu zwingen, was ihm durch die gemeinsame Uebereinstimmung aufgetragen wird" (Tract. pol. 2, 16. 17 [II, 313]). Von Recht und Sünde kann nur mit Rücksicht auf dieses imperium die Rede sein (ib. 18 sq. [II, 314]). „Das jus circa sacra und die Regelung des äußern religiösen Cults ist ausschließlich Sache der höchsten Gewalt im Staate." „Der innere Cult Gottes" ist völlig und unveräußerlich „Sache des Einzelnen", „Privatsache" (Tract. theol.-pol. c. 19 [Opp. I, 406]; Tract. pol. 3, 10 [II, 322]). — Nach Hegel ist der Staat „göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist" (Werke VIII, 334; vgl. 312 ff.; VII, 2, 403 ff.). Die „Persönlichkeit" des Staates ist wieder im Monarchen wirklich (VIII, 366). Das „Volk" drückt „den Theil aus, der nicht weiß, was er will" (VIII, 393). „Das Feld der Religion ist die Innerlichkeit" (VIII, 349), „Gefühl" und „Glaube" (VIII, 343; XII, 286). Verläßt die Kirche das subjective Gebiet des Glaubens und unternimmt sie es, „objective" „Grundsätze" zu lehren, „welche Gedanken des Sittlichen und Vernünftigen" betreffen, „so geht sie unmittelbar in's Gebiet des Staates über" (VIII, 342). Und dieser hat als das „Wissende" „gegen ihren Glauben und ihre Autorität" (VIII, 343) „die objective Wahrheit" in Schutz zu nehmen (VIII, 345) und muß nöthigenfalls „mit Gewalt verfahren gegen die, welche jener Religion angehören, indem sie diese als Partei behandelt und von der Regierung (auch aus der Verwaltung; vgl. VII, 2, 433 f.) verdrängt" (XI, 176). „Gehorsam gegen das Gesetz und die gesetzlichen Staatseinrichtungen" „sind die Sittlichkeit im Staate" (VII, 2, 432). Die jeweiligen staatlichen Formen und Institutionen sind aber wieder bloß Entwicklungsphasen des absoluten Geistes. Im „Weltgericht" der „Weltgeschichte" vollziehen die „Volksgeister", welche „die Träger der dießmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein" und „die objective Wirklichkeit" sind, „in welche er seinen Willen legt" (VII, 2, 426), in „nothwendiger Entwicklung der Momente der Vernunft" (VIII, 431) das „höchste und absolute Recht", die „volle Befreiung des Geistes" in der „Verwirklichung des allgemeinen Geistes" (VII, 2, 426; VIII, 431). — Aus Vorstehendem erhellt, daß es kein bloßer Zufall ist, wenn gleichzeitig mit der Verbreitung spinozistischer und hegelianischer Philosophie auch der Macchiavellismus in der Politik und der weder Naturrecht noch Rechte der Kirche achtende Staatsabsolutismus auf allen Gebieten einen mächtigen Aufschwung nahm. Die Erfahrung lehrt ferner, daß die Geheimbündler, welche es sich zur Aufgabe machten, die Staaten in den Kampf mit der Kirche zu verwickeln und als Herolde und Werkzeuge des „Volks- und Weltgeistes", der „Vernunft" und des „Fortschritts" kirchliche, politische und sociale Umwälzungen hervorzurufen, von jeher mit Vorliebe einen in den Materialismus überspielenden Pantheismus pflegten. Hierin [illegible] auch die Erklärung für die Verpflanzung hegelianisch-materialistischer Philosophie nach Italien und neuerdings nach Spanien liegen, nachdem [illegible] schon früher, seit 1845 durch Jul. Saez del R[illegible] in revolutionär-freimaurerischen Kreisen die Philosophie Krause's Eingang gefunden hatte. Auch [illegible] revolutionär-sociale Bewegung unserer Tage [illegible] im pantheistischen Lager ihren Ausgangs[illegible], wenn sie gleich schließlich materialistische Lehren zu ihrer dauernden Grundlage nahm. Es sei [illegible] erinnert an die St.-Simonisten Bazard und Enfantin (vgl. d. Art. St.-Simon), an L. Feuerbach, der vom Hegelianismus zum Materialismus ([illegible] Art.) und zum revolutionären Socialismus überging, ferner an die hegelianisch-positivistischen revolutionären Cirkel in Neapel, an die ebenfalls [illegible] Hegel ausgehenden russischen Revolutionsschriftsteller Bakúnin, Herzen u. s. w. (Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik CIV [1894], 68), an den Hegelianer F. Lassalle und endlich an Karl Marx [illegible] Fr. Engels, welche die Hegel'sche Geschichtsphilosophie mit Zuhilfenahme der materialistischen Entwicklungslehre zur „Philosophie der Socialdemokratie" umbildeten.

Der Pantheismus wurde, abgesehen von manchen anderen, weniger feierlichen kirchlichen Anathemen schon auf dem 4. lateranensischen Concil (Cap. Damnamus; Denzinger, Ench. n. 359) als [illegible] Gottlosigkeit (impietas), welche „nicht sowohl [illegible] häretisch denn als unsinnig zu erachten sei" (non tam haeretica quam insana censenda sit; [illegible] Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis VII, 1619 b), [illegible] neuerdings wieder nebst dem Materialismus auf [illegible]

aticanischen Concil (Canones I, 3 et 4; vgl. ib. 255 a et b) verurtheilt. [H. Gruber S. J.]

Pantheon (Πάνθεον oder Πάνθειον scil. ἱερόν, Pantheum) ist der gewöhnlich gewordene Name für die Kirche S. Maria Rotonda oder la Rotonda in Rom. Dieß ist ein kreisförmiger Kuppelbau, welcher aus einem heidnischen Tempel zu einer christlichen Kirche umgebaut worden ist. Vielleicht hing er ursprünglich als Prachtsaal mit den benachbarten Thermen zusammen; sicher aber war er nicht, wie auch wohl behauptet worden ist, ein natatorium. Die jetzige Kirche besteht aus einer 43 m weiten Rotunde von festem, 6 m dickem Ziegelwerk und einer 33 m breiten und 13 m tiefen Vorhalle, deren Giebeldach von 16 korinthischen Granitsäulen getragen ist. Die Kuppel ist eine vollkommene Halbkugel mit dem Durchmesser der Rotunde und ist von einer runden, 9 m weiten Oeffnung durchbrochen, so daß eine überaus schöne Lichtwirkung im Innern erzielt worden ist. Das ganze Gebäude liegt jetzt niedriger als die anstoßende Piazza Rotonda, und frühere Ausgrabungen haben dargethan, daß der Boden an den Außenwänden 2 m aufgehäuft ist. So wie der Bau jetzt dasteht, rührt er von Kaiser Hadrian her, der ein älteres, vom Blitz getroffenes Bauwerk restaurirte. Den ursprünglichen Bau, dessen Fußboden 1892 in einer Tiefe von 2 m unter dem jetzigen Bau gefunden worden ist, hatte laut der Inschrift am Fries der Vorhalle (M. Agrippa L. F. Cos. tertium fecit) Augustus' Schwiegersohn Agrippa im J. 27 v. Chr. errichten lassen. Nach einer spätern Sage (Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, 278) wäre er der Mutter Cybele, dem Neptun und allen Gottheiten geweiht gewesen und hätte davon seinen Namen erhalten; schon Dio Cassius aber (53, 27) leitet die Benennung daher ab, daß die herrliche Kuppel nur dem Himmelsgewölbe zu vergleichen sei. Der Tempel ward 22 v. Chr. vom Blitz beschädigt und litt noch mehr bei dem Brande unter Titus (Dio Cass. 54, 1; 66, 24). Unter Domitian im J. 92 wiederhergestellt, ward er 110 abermals vom Blitz getroffen, und dieß veranlaßte den Kaiser Hadrian zu einer durchgehenden Wiederherstellung. Im J. 202 war er schon wieder so beschädigt (vetustate corruptum), daß er, wie eine sehr bescheiden angebrachte Inschrift meldet, von Septimius Severus wiederhergestellt werden mußte. So stand er bis gegen das Jahr 609, wo ihn Papst Bonifatius IV. zu einer christlichen Kirche unter dem Namen S. Maria ad Martyres weihte, ut ubi omnium quondam non deorum sed daemonum cultus erat, ibi deinceps omnium fieret memoria sanctorum (Paul. Diac. De gestis Langob. 4, 37). Die Kirchweihe ward Anlaß zur Feier des Allerheiligenfestes (s. d. Art. I, 557). Derselbe Papst soll auch schon das an der Kirche noch bestehende Capitel eingerichtet haben, welches den Vorrang vor allen anderen römischen Collegien hat. Bei der Umwandlung wurden die vielen heidnischen Bildwerke, welche das Gebäude innen und außen trug, entfernt. Im J. 655 ließ der oströmische Kaiser Constans II. die gesammte Bekleidung der beiden Dächer, welche aus vergoldeten Bronzeziegeln bestand, nach Constantinopel überführen (Paul. Diac. l. c. 5, 11); Papst Gregor III. ersetzte diesen Verlust durch die noch jetzt bestehende Bedachung aus Blei. Anastasius IV. baute seinen apostolischen Palast neben der Kirche. Urban VIII. (Barberini) ließ 1632 den antiken Dachstuhl der Vorhalle, welcher aus ehernen Hohlbalken bestand, wegnehmen und gewann dadurch 450 250 Pfund Erz, aus welchem die vier großen Säulen am Grabe des Apostelfürsten und 110 Kanonen für die Engelsburg hergestellt wurden. Dieß gab Anlaß zu dem bekannten Spottwort des Pasquino: Quod non fecerunt barbari, fecerunt Barberini. Zum Ersatz ließ Urban VIII. zu beiden Seiten der Vorhalle zwei Glockenthürme errichten; diese führten lange Zeit den Spottnamen „Eselsohren Bernini's" und wurden 1883 dem guten Geschmack zuliebe wieder abgetragen. Im J. 1725 erhob Benedict XIII. die Kirche zum Titel eines Cardinaldiacons, obgleich das Nämliche auch schon Benedict VIII. zugeschrieben wird. In der Rotonda ist am dritten Altar links das Grabmal des großen Raffael mit dem Epigramm des Cardinal Bembo:

Ille hic est Raphael, timuit quo sospite vinci
Rerum magna parens et moriente mori.

Auch andere bedeutende Künstler sind in der Kirche begraben; 1878 ward Victor Emmanuel darin beigesetzt.

Pantheon heißen auch Kirchen in anderen Städten, welche nach dem Vorbilde der römischen Rotonda erbaut sind, so zu Neapel und zu Paris (s. d. Art.). (Vgl. Moroni, Dizion. XII, 136 sgg.; Pauly, Real-Encyklop. V, 1128 ff.; Ersch und Gruber, Allg. Encykl. s. v.; Wittmer u. Molitor, Rom, ein Wegweiser durch die ewige Stadt, 2. Aufl. Regensburg 1870.) [Kaulen.]

Panvinius, Onuphrius, O. S. Aug., ein durch archäologische und geschichtliche Forschungen hochberühmter und sehr fruchtbarer Schriftsteller (helluo antiquitatis), war zu Verona 1529 geboren. Nachdem er zeitig bei den Augustiner-Eremiten eingetreten war, erwarb er sich durch rastlosen Fleiß bald ausgedehnte Kenntnisse und machte verschiedene Reisen in Italien, auf denen er die wissenschaftlichen Schätze der besuchten Städte kennen lernte. Im J. 1554 wurde er Professor der Theologie zu Florenz; allein schon bald nachher wurde er beurlaubt und darauf zum Bibliothekar der vaticanischen Bibliothek ernannt. Nach dem Tode des Papstes Marcellus II. (1555) schloß Panvini sich an den Cardinal Alexander Farnese an, den er auch auf einer Reise nach Palermo begleitete. Dort ereilte ihn der Tod in seinem 39. Lebensjahre (1568). Panvini war von seinen Ordensbrüdern und allen, die mit ihm in Berührung kamen, wegen seines liebenswürdigen Wesens verehrt und geliebt. Man hat von ihm viele Schriften

aus dem Gebiete der römischen Geschichte und Alterthümer, die seiner profanen Erudition ein glänzendes Zeugniß geben. Von seinen vielen Werken, die sich größtentheils mit der Kirchengeschichte befassen, sind vor allen hervorzuheben: Fasti et triumphi Romanorum, Venetiis 1557 u. sonst, wichtig für die alte und mittelalterliche Geschichte; Chronicon Ecclesiasticum a C. Julii Caesaris tempore usque ad Maximilianum II., Coloniae 1568 u. sonst; Epitome vitarum Pontificum Romanorum etc., Venet. 1557; ed. correctior, ib. 1567; Platina de vitis Pontificum restitutus cum LX ad eas annotationibus et additione Pontificum a Sixto IV usque ad Pium IV, ib. 1562, Lovan. 1571 u. sonst; De primatu Petri, Veronae 1589; De episcopatibus, titulis et diaconiis Cardinalium, Venet. 1567; De praecipuis urbis Romae ... basilicis, Rom. 1570; De ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos etc., Colon. 1568 u. sonst. Außerdem hinterließ Panvini eine Menge größtentheils unvollendet gebliebener Werke in Manuscript, die von der vaticanischen Bibliothek acquirirt worden sind, und von denen der Cardinal Mai im Spicilegium Rom. VIII, Rom. 1842, p. XIX sq. 653 sqq.; IX [1843], 141 sqq. Einiges aufgenommen hat. Eine Liste sämmtlicher Schriften Panvini's geben Niceron, Mémoires XVI, 332 ss.; vgl. XX, 100; Maffei, Verona illustrata, Veron. 1731 (1732), P. 2, 182 sgg.; Ersch u. Gruber, Allg. Encykl. s. v. (Vgl. Fabricius-Mansi, Biblioth. lat. med. aev. V, Florent. 1858, 158 sqq.; Nouv. Biogr. gén. XXXIX, 145 s.; Hurter, Nomencl. lit. I, Oeniponte 1892, 34 sq. Weitere Literatur ist in den genannten Werken aufgeführt.) [Schrödl.]

Papa, Guido (Guipape), richtiger de la Pape genannt nach einem seiner Familie gehörigen Lehen, berühmter juristischer Praktiker und Schriftsteller, war Anfangs des 15. Jahrhunderts zu St-Saphorin d'Ozon geboren und im benachbarten Lyon bei seinem Oheim, dem Advocaten Petrus, erzogen. Dort und in Pavia studirte er die Rechte, erwarb 1430 an letzterer Universität den Doctortitel, hielt dann Vorlesungen in Turin und ließ sich als Advocat in Lyon nieder. Bald siedelte er nach Grenoble über, wo er um den Preis einer nicht sehr glücklichen Ehe 1440 Rath des obersten Gerichts des Delphinats, des 1453 als parlamentum organisirten Senats wurde. Bei den Streitigkeiten zwischen dem Dauphin Ludwig (XI.) und dessen königlichen Vater Karl VII. stand de la Pape auf Seiten des erstern und mußte sich auf einige Zeit in die Schweiz zurückziehen. Zurückgekehrt (1459), lebte er hinfort seinen Studien und starb in großem Ansehen zu Grenoble nach 1475, wahrscheinlich zwischen 1485 und 1487. Seine Hauptwerke sind (633) Decisiones Gratianopolitanae, Grat. 1490, Francof. 1573 u. ö.; wiederholt aufgelegt wurden auch seine (246) sehr gedrängt gehaltenen Consilia, z. B. Lugd. 1544, Francof. 1594. Als Commentator des römischen Rechts erwies [illegible] sich durch ausführliche Lecturae et commentar[illegible] in Infortiatum (Pand. l. XXX) und Lectura super 4. et 6. libros Codicis, beide Werke [illegible] von Thierry, Frankf. 1576; als Canonist [illegible] eine Lectura super decretales, Lugd. 151[illegible] Vermischten Inhalts und nicht einmal [illegible] von ihm verfaßt sind elf gleichfalls von Thie[illegible] unter Pape's Namen zu Frankfurt 1576 herausgegebene Tractatus singulares; erwähnt [illegible] aus denselben werden Tr. de praesumtionibus, de usuris, de appellationibus, rescriptorum et clausularum derogatoriarum, Consilia de electione pontificum et episcoporum, Casu[illegible] matrimonialis. (Vgl. Nic. Chorier, La jurisprudence de Guy Pape, Lyon 1692; Panzirolus, De claris legum interpretibus 3. [illegible] [ed. Lips. 1721, 369]; Jöcher, Gelehrtenlex. s. v. Nouv. Biogr. gén. XXXIX, 156 s.; Brune[illegible] Manuel II [1861], 1811.) [R. v. Scherer.]

Papa angelicus nannte man eine in de[illegible] letzten Hälfte des Mittelalters vielfach erwarte[illegible] und angeblich prophetisch angekündigte Persönlichkeit. Während nämlich die Einen im Hinblick a[illegible] das angebliche Verderben der Kirche deren Untergang vorhersagten, erwarteten Andere, besonders die Anhänger Joachims von Floris (s. d. Art[illegible] eine Erneuerung der Kirche. Diese Erwartung[illegible] knüpfte man an die Person eines [illegible] Papstes, welcher die Kirche in ihrer ursprüngl[illegible] Reinheit wiederherstellen werde. Die erste Nachricht von einem Papa angelicus gibt im J. 1[illegible] Roger Bacon, welcher sagt, dieser Papst sei [illegible] 40 Jahren geweissagt (s. Opp. ... inedita, [illegible] Brewer, Lond. 1859, 86). Vornehmlich [illegible] bürgerte sich der Gedanke in Italien ein, wo [illegible] zugleich nationale Ideen und Hoffnungen mit [illegible] verbanden, so daß sich in ihm bald die ga[illegible] kirchliche und politische Erwartung des Volk[illegible] vereinigte; man hoffte von dem Papste auch, [illegible] er in Italien Frieden und Eintracht wiederh[illegible] stellen werde. Der Papa angelico wurde [illegible] das Seitenstück zu dem in Deutschland erwarte[illegible] Kaiser Friedrich, zuweilen auch mit ihm in Verbindung gebracht (vgl. Grauert, Zur deutschen Kaisersage, im Historischen Jahrb. XIII [1892] 100 ff.). Den Ursprung des Namens will Dö[illegible]linger (s. u. 346, Anm., bezw. Kleinere Schriften 541, Anm.) aus einem mißverstanden[illegible] pseudotertullianischen Gedichte (Adv. Marc. 3. [illegible] Migne, PP. lat. II, 1078) herleiten, [illegible] ein Angelicus Pastor genannt wird; [illegible] klärt sich jedoch leichter aus der allgemeine[illegible] schauung. Dolcino, der Neustifter der Apostelbrüder (s. d. Art. Apostoliker I, 1143), [illegible] zu Anfang des 14. Jahrhunderts: nachdem [illegible] von Aragon als Kaiser ein allgemeines [illegible] über den gesammten Clerus verhängt habe, [illegible] ein heiliger Papst erhoben werden, unter dessen Regierung die Apostelbrüder völlige Freiheit [illegible] und die ganze Erde zu dem neuen Evange[illegible]

der vollkommenen Armut bekehren würden. Dolcino setzte das Eintreten dieser Ereignisse so nahe, daß er selbst noch die Widerlegung seiner Weissagung erfuhr. Auch in Cola di Rienzo (s. d. Art.) lebte die Idee eines solchen Papstes, als dessen Vorbild man bald Cölestin V. ansah. Johann von Roquetaillade (s. d. Art.) erwartete das Heil von zwei armen Stricträgern (cordelarii), von denen der eine Papst, der andere Cardinal werden sollte; er setzte die Erfüllung seiner Weissagung in die Zeit 1356—1370. Zur Zeit des großen Schismas, wo nach den Worten Heinrichs von Langenstein (Pez, Thes. anecd. novissimus I, 2, Aug. Vindel. et Graecii 1721, 513) das Prophetenthum in großer Blüte stand, findet sich der Gedanke in der Prophetie des Bruders Telesphorus, eines angeblichen Priesters und Eremiten in Calabrien, vom Jahre 1386. Um das Jahr 1409 sollte der deutsche Kaiser Friedrich III. im Verein mit drei Gegenpäpsten den Clerus züchtigen und ihm allen Besitz nehmen; der König aus dem Lilienhause, Karl von Frankreich, ein Freund des rechtmäßigen Papstes, werde im Kampfe mit Friedrich zunächst gefangen genommen, dann aber auf wunderbare Weise befreit werden; unterdessen sei der Papa angelicus erhoben, und Karl werde ihm allgemeine Anerkennung verschaffen, wofür er die Kaiserkrone erhalten werde; Papst und König würden das heilige Land erobern; Erneuerung der Kirche, Bekehrung aller Menschen und allgemeiner Friede würden eintreten. Heinrich von Langenstein schrieb eine Widerlegung dieser Prophetie, in welcher er über den Papst nicht erwähnt. Auch eine von deutscher Seite ausgehende Gegenprophezeiung eines gewissen Gamaleon kündet einen neuen Hirten an, der mit dem deutschen Kaiser in Einigkeit leben und mit ihm Frankreich vernichten werde. Bald übertrug man auch die Aufgabe des einen Papstes auf eine Reihe von vier. — Je mehr zu Ende des 15. Jahrhunderts das Papstthum in seinen Trägern von seiner idealen Höhe sank, um so mehr stieg die Erwartung und Sehnsucht nach dem Engelpapst. Im J. 1491 zog ein ärmlich gekleideter Prediger durch die Straßen Roms und verkündete das baldige Erscheinen desselben; man verlachte ihn als einen Verrückten. Um dieselbe Zeit sagte in Florenz ein Priester Prospero Pitti, welcher als prophetisch erleuchtet galt, dasselbe vorher. Als dann Savonarola (s. d. Art.) auftrat, glaubten seine Anhänger, er sei von Gott zum Engelpapst auserkoren, und seine Feinde beschuldigten ihn, seine Absicht sei gewesen farsi Papa angelico. Er selbst bestritt dieß: sein Ziel sei nur ein allgemeines Concil zur Reform der Kirche gewesen. Zum letzten Male tritt der Gedanke hervor im J. 1514, wo in Florenz ein Mönch Theodor versicherte, er habe von einem Engel die Offenbarung erhalten, daß er der von den italienischen Völkerschaften Erwartete sei; Theodor wurde von der geistlichen Behörde gefangen gesetzt. (Vgl. Marchese, Scritti varii II, 2. ed., Firenze 1860, 35 sg.; Döllinger, Der Weissagungsglaube, in [Raumers] Hist. Taschenbuch 1871, 315 ff., und Kleinere Schriften, Stuttgart 1890, 509 ff.; Kraus, Kirchengesch., 3. Aufl., Trier 1887, 411 f. u. 460 ff.) [Wurm.]

Papalsystem heißt eine Summe von Lehren, welche die päpstliche Gewalt der bischöflichen gegenüber betonen. Das etwas gehässige und bei Katholiken wenig beliebte Wort insinuirt, daß die durch dasselbe bezeichneten Lehren die päpstliche Gewalt auf Kosten der bischöflichen über Gebühr erheben. Seine Bedeutung ist nicht scharf umgrenzt. Manchmal bezeichnet man damit die Summe aller Lehren, welche zu Gunsten der päpstlichen Gewalt sprechen. Im eigentlichen und strengen Sinne aber ist das Papalsystem die Lehre von der Superiorität des Papstes über die Gesammtheit der Bischöfe. Den Gegensatz zum Papalsystem bildet das Episcopalsystem, welches die Unterordnung des Papstes unter die Gesammtheit der Bischöfe oder unter das allgemeine Concil und die Möglichkeit einer Appellation vom Papste an ein Concil behauptet. — Dieses Episcopalsystem entstand am Ende des 14. Jahrhunderts aus dem Bestreben, das Schisma, welches damals die Kirche in die trostloseste Lage versetzte, zu beseitigen. Bedeutende Männer, wie Heinrich von Langenstein, Gerson, Peter d'Ailly, schlugen als Mittel ein allgemeines Concil vor, welches auch, wie sie meinten, ohne Berufung durch den Papst zusammentreten und über die Päpste zu Gericht sitzen könne. Diese Ansicht war, wie ihre Vertreter selbst zugaben, neu und fand viel Widerspruch. Auch unter sich waren die genannten Männer uneins über die Frage, ob das Concil unter allen Umständen ein Tribunal sei, welches den Papst vor seine Schranken fordern, oder ob es nur einen Papst richten könne, welcher der Häresie verfallen, oder dessen Legitimität zur Zeit eines Schismas zweifelhaft geworden sei. Schelstrate (Tractatus de sensu et auctoritate decretorum Constantiensis Concilii, Romae 1886, Dissert. 3, c. 1) zählt nicht weniger als sechs damals vorgetragene Ansichten auf. Indessen trat (1409) ein sogen. Concil zur Beseitigung des Schismas zusammen, das Concil von Pisa (s. d. Art.). Es setzte die beiden „Prätendenten" ab und veranlaßte die zu beiden Obedienzen gehörigen Cardinäle, einen neuen Papst zu wählen. Aber hierdurch verschlimmerte sich nur die Lage der Kirche, da es nunmehr drei Päpste gab. Eine erstaunliche Verwirrung der Begriffe über Papst und Kirche war auf dem Concil zu Tage getreten; die päpstliche Auctorität sank immer mehr. Das nach Konstanz (1414) berufene Concil versuchte sogar die Superiorität des Concils über den Papst zu definiren. Die von ihm erlassenen Decrete (4. und 5. Sitzung) könnten allerdings ihrem Wortlaute nach allenfalls als eine Definition der Superiorität nur dieses Konstanzer Concils oder eines andern zur Zeit des Schismas berufenen Concils über Päpste, deren Legitimität wegen des Schismas als zweifelhaft galt, aufgefaßt werden und sind

so von Turrecremata, Bellarmin, Palmieri und anderen Theologen aufgefaßt worden; aber viele der Väter haben doch wohl an die Superiorität jedes Concils über den Papst gedacht. Allein die Decrete sind Beschlüsse einer hauptlosen Versammlung und haben nie die Bestätigung eines Papstes erhalten, weßhalb sie nicht als Beweis für das Episcopalsystem gelten können (vgl. d. Art. Konstanz VII, 984). Das Concil von Basel (1431) ging nun so weit, unter Wiederholung der Konstanzer Decrete einen allgemein als rechtmäßig anerkannten Papst vor seine Schranken zu fordern und abzusetzen. In der allgemeinen Begriffsverwirrung, von welcher die Geister ergriffen waren, hingen damals selbst Männer wie Aeneas Sylvius Piccolomini, später Papst Pius II., und Nicolaus von Cusa eine Zeitlang der Concilstheorie an. Auch die pragmatische Sanction von Bourges hielt sie fest. Hätte man nur behauptet, daß zur Zeit eines Schismas ein Concil über Päpste, deren Ansprüche zweifelhaft geworden, zu Gericht sitzen könne, so wäre die Entstehung einer solchen Ansicht noch leicht zu erklären. Aber viele, wie selbst Gerson, gingen so weit, ohne Beweisgründe von irgend welchem Gewichte, eine von der Gesammtheit der Theologen bis dahin vorgetragene Lehre zu verwerfen und ihr eine neue entgegenzustellen, welche an eine Läugnung des Primates streift. Verurtheilt wurde diese neue Lehre wenigstens implicite vom Concil von Florenz, welches definirte, daß dem Papste die plena potestas pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam von Christus verliehen sei. Pius II. verwarf auf der Synode zu Mantua durch die Bulle Execrabilis (1459) die Lehre, daß es erlaubt sei, vom Papste an ein zukünftiges Concil zu appelliren. Leo X. beseitigte durch ein Concordat mit Franz I. die Pragmatische Sanction (s. d. Art.), die er zugleich in der Bulle Pastor aeternus (1516) verurtheilte. Trotzdem hielt sich die Concilstheorie noch lange nach Hebung des occidentalischen Schismas, und zwar besonders in Frankreich, wo sie zuerst entstanden war. Sie wurde auch in die berühmte Declaratio cleri gallicani vom Jahre 1682 aufgenommen, und obgleich diese Declaration von Innocenz XI. verworfen und darum von vielen ihrer Unterzeichner aufgegeben wurde, so blieb doch die Episcopaltheorie in Frankreich bestehen als ein Hauptpunkt des Gallicanismus (vgl. den Art. Gallicanische Freiheiten). Durch den Löwener Professor van Espen (s. d. Art.) wurde sie in den Niederlanden und durch dessen Schüler Hontheim (s. d. Art.), Weihbischof von Trier, in Deutschland verbreitet. Als das von Hontheim unter dem Namen Justinus Febronius veröffentlichte Werk in Rom verurtheilt worden war, unterwarf sich der Verfasser, aber sein Ordinarius, der Kurfürst von Trier, die beiden anderen geistlichen Kurfürsten von Mainz und Köln und der Fürsterzbischof von Salzburg erwiesen sich auf dem Emser Congreß (s. d. Art.) als entschiedene Anhänger des Febronianismus (1786). Gefördert von den josephinischen Regierungen, fand diese papstfeindliche Lehre Eingang in Oberitalien. Die unter dem Bischof Ricci abgehaltene Synode von Pistoja (s. d. Art.) war ganz von febronianischem Geiste beseelt. In historischen und canonistischen Schriften, z. B. in der Schrift des italienischen Canonisten Peter Tamburini (gest. 1827) Vera idea della S. Sede, wird die Lehre von der Unterordnung des Papstes unter die Concilien klar vorgetragen. „Als Primas", so heißt es bei Tamburini l. c. p. 2, c. 2, § 17, „hat er (der Papst) eine Superiorität über alle Bischöfe im Einzelnen, aber nicht über das ganze Collegium derselben, weil der Primat dem Papste nur das Recht verleiht, dasselbe zu repräsentiren, d. h. im Namen der Kirche zu handeln gemäß ihrer Weisung, nach ihrem Geiste und mit ihrer Auctorität, und darum ist er ihrem Tribunale immer untergeordnet und verantwortlich." So hat sich diese traurige Frucht des bedauerlichen Schismas vom 14. Jahrhundert bis in unser Jahrhundert hinein erhalten, von mehreren Päpsten schon verurtheilt, sollte sie mit anderen verwandten Irrlehren vom vaticanischen Concil den Todesstoß empfangen. Das vaticanische Concil definirte nämlich (Sess. IV, Const. dogm. prima de eccl. Christi, c. 3): ... Romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse; erga quam cujuscunque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis, veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent. Im vorletzten Abschnitt desselben Kapitels heißt es: ... Docemus etiam et declaramus, eum esse judicem supremum fidelium, et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse judicium recurri; Sedis vero Apostolicae, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus licere judicare judicio. Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab judiciis Romanorum Pontificum ad oecumenicum Concilium tamquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare. In diesen Worten und im beigefügten Canon ist die Episcopaltheorie gerichtet, und sie zu verwerfen war, wie auch aus der Entstehung des Decretes hervorgeht, die directe Absicht des Concils (vgl. Granderath, Constitutiones dogmaticae Concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatae, Friburgi 1892, 222 sqq.). Wenn ... die Gegner der Kirche sagen, daß die vaticanische Kirchenversammlung das Papalsystem als Dogma definirt habe, so ist dieß, wofern der rechte Sinn jenes Wortes festgehalten wird, ganz richtig; ... die Gehässigkeit des Ausdrucks und die Intention ...

als habe das Concil hiermit etwas Neues oder schwach Begründetes dogmatisirt oder die Rechte der Bischöfe geschmälert, ist zu tadeln. In den Worten: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen" (Matth. 16, 18), hat Christus ja seine Absicht ausgedrückt, die ganze Kirche auf diesen Felsen zu bauen und nicht nur die einzelnen Theile, sondern auch die Kirche als Ganzes der Obsorge und Leitung Petri anzuvertrauen; und wenn er sagt: „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein" (Matth. 16, 19), so versprach er ihm die höchste Binde- und Lösegewalt im zukünftigen Reiche Gottes in der Ausdehnung, daß seine Regierungsacte auf Erden keinerlei Bestätigung bedürfen, um im Himmel als rechtsgültig zu erscheinen; mit anderen Worten, daß es auf Erden keine höhere kirchliche Gewalt gebe als die dem Petrus verheißene. Er ist also auch keinem auf der Erde existirenden höhern Tribunale unterworfen (prima sedes a nemine judicatur). Von einer weitern Darlegung der Beweise für diese Lehre kann hier Abstand genommen werden, da sie innig zusammenhängt mit der Lehre vom Primat überhaupt, und die Beweise für den Primat in dem Artikel Papst dargelegt werden. Es sei aber hier betont, daß die vaticanische Lehrentscheidung dem Papste nur positiv und nicht exclusiv die höchste Gewalt in der Kirche zuschreibt; es wurde nicht beabsichtigt, die Frage zu entscheiden, ob nicht auch das mit dem Papste vereinigte Concil jure divino ganz dieselbe Gewalt besitze wie der Papst allein (vgl. Granderath l. c. 223, Ad n. 1). Allerdings wird man nicht mehr die Frage aufwerfen können, ob der Papst über dem Concil oder das Concil über dem Papst stehe. Denn entweder denkt man sich bei dieser Frage ein Concil ohne Papst oder ein solches mit dem Papste. Wenn jenes, so muß nach dem Gesagten dem Papste die Gewalt über das Concil zugestanden werden; wenn dieses, so hat die Frage keine Bedeutung; denn wenn das Concil auch Träger der höchsten Gewalt ist, so besitzt es sie nur und kann sie nur gebrauchen mit dem Papste und nicht gegen ihn. Inwiefern Beschlüsse eines mit dem Papste vereinigten Concils eine höhere Bedeutung haben als Beschlüsse des Papstes allein, s. im Art. Concil III, 803. — Ueber die Frage, ob alle Regierungsgewalt in der Kirche vom Papste verliehen werde, d. i. ob die Bischöfe die Gewalt, ihre Heerde zu regieren, nicht von Christus unmittelbar, sondern durch den Papst erhalten, wurde auf dem Concil von Trient sehr lebhaft gestritten, und wir besitzen noch die Schrift, in welcher der Jesuitengeneral Lainez auf dem Concil die Lehre, daß der Papst den Bischöfen jene Gewalt verleihe, eingehend beweist und gegen die entgegengesetzte vertheidigt: Disputatio de Origine jurisdictionis Episcoporum et de Romani Pontificis Primatu. Sie wurde nach Handschriften neu herausgegeben von H. Grisar (Disputationes Tridentinae I, Oenip. 1886). Auch heute noch wird über jene Frage gestritten. Es erscheint aber als ganz gewiß, daß die Bischöfe ihre Regierungsgewalt vom Papste erhalten. Denn in der Weihe erhalten sie nur die bischöfliche Weihegewalt, da ja viele Bischöfe, wie die Weihbischöfe, keine Regierungsgewalt besitzen. Die Fiction der Gegner, daß in der Weihe die Regierungsgewalt verliehen werde, aber erst dann applicirbar sei, wenn der Papst den Geweihten eine Diöcese übertrage und Untergebene anweise, ist unhaltbar. Denn eine Regierungsgewalt ist ohne Untergebene nicht denkbar, und Untergebene anweisen ist dasselbe wie Regierungsgewalt verleihen. Da die Frage nur lose mit dem vorliegenden Gegenstande zusammenhängt, muß für eingehendere Belehrung auf die oben erwähnte Schrift von Lainez verwiesen werden, und es bleibt nur noch die Bemerkung hinzuzufügen, daß die Lehre, jeder Bischof erhalte seine Regierungsgewalt vom Papste, nicht gleichbedeutend ist mit der Lehre, das bischöfliche Amt selbst sei nicht von Christus, sondern vom Papste eingeführt und könne von ihm beseitigt werden; eine solche Lehre wäre natürlich zu verwerfen. — Die Lehre von der Ueberordnung des Papstes über die Gesammtheit der Bischöfe hängt innig zusammen mit der Lehre von der Unfehlbarkeit desselben. Denn Unfehlbarkeit kann naturgemäß nur der höchsten Lehrgewalt, von der es keine Appellation an ein höheres Tribunal gibt, beigelegt werden. In der That läuft die Geschichte der Läugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit parallel mit der Lehre von der Unterordnung des Papstes unter ein Concil; sie entstand mit ihr, wurde im Allgemeinen in denselben Schulen und Ländern gehegt und auf demselben Concil endgültig beseitigt. — Das Episcopalsystem wurde, wie schon theilweise angedeutet, in gemilderter Form von Vielen so vorgetragen, daß in demselben freilich die Superiorität des Papstes über die Concilien anerkannt wird, aber doch gewisse Fälle bezeichnet werden, in denen der Papst ausnahmsweise unter dem Concil stehen soll und das Concil ihn sogar absetzen kann. Drei Fälle werden besonders genannt, nämlich wenn der Papst in Bezug auf Beobachtung der Gebote Gottes ganz vom rechten Wege abwiche, wenn er einer offenkundigen Häresie verfiele, endlich beim Eintritt eines Schismas, wie es am Ende des 14. Jahrhunderts bestand. Wenn man auf diese Fälle im Einzelnen eingehen will, so ist vor Allem als allgemeines, für alle Fälle geltendes Princip der Satz aufzustellen, daß der Papst, so lange er wirklich Papst ist, die höchste Gewalt besitzt und es kein ihm übergeordnetes Tribunal auf Erden gibt, daß er vielmehr nur Gott verantwortlich ist (Papa a nemine judicatur). Dieser Satz ist so gewiß wie die Existenz des Primates selbst und wie die vom Vaticanum definirte Wahrheit, daß der Papst die tota

plenitudo supremae potestatis in der Kirche besitzt. Demgemäß ist die Antwort auf die erste Frage leicht. Wie überhaupt ein Regierender durch ein Verbrechen oder durch schlechten Wandel seiner Regierungsgewalt nicht verlustig geht, so auch nicht der Papst. Er bleibt also Papst, sollte er auch der Kirche das Aergerniß eines schlechten Lebenswandels geben. So lange er aber Papst ist, steht keinem Tribunale richterliche Gewalt über ihn zu; er ist allein dem Urtheilsspruche Gottes zu überlassen. Von einem menschlichen Tribunale wäre auch nichts Gutes zu erwarten; es würde die Gefahr des Schismas über die Kirche heraufbeschwören, welches ein weit größeres Uebel ist als selbst ein Aergerniß auf dem höchsten Hirtenstuhle. — Nach dem vorausgeschickten Princip gestaltet sich aber die Antwort auf die zweite Frage folgendermaßen: In einem gewissen Sinne kann in der That von der Gewalt eines Concils über den Papst, welcher einer offenkundigen Häresie verfallen wäre, die Rede sein. Zwei im Decrete Gratians enthaltene Canones und einige Aeußerungen von Päpsten machen hinsichtlich der Superiorität des Papstes über jede andere kirchliche Gewalt eine Ausnahme für den Fall, daß er der offenkundigen Häresie verfallen würde. Außer einer Aussage des Papstes Innocenz III. sind nun freilich diese Stellen unächt oder zweifelhaft oder von geringer Bedeutung. Innocenz III. aber sagt (Sermo 2 in consecr. Pontif., bei Migne, PP. lat. CCXVII, 656), der Glaube sei ihm so nothwendig, daß er, während er bei allen anderen Sünden nur Gott allein zum Richter habe, wegen der einen Sünde im Glauben von der Kirche gerichtet werden könne (s. diese und die anderen citirten Stellen bei Phillips, K.-R. I, 261 ff.). Zur Beseitigung von Mißverständnissen ist für das Folgende zu bemerken, daß, wenn von der Häresie eines Papstes Rede ist, natürlich nicht an eine ex cathedra dargelegte Häresie zu denken ist. Eine solche ist nicht möglich. Auch ist darunter nicht ein Irrthum hinsichtlich einer noch nicht definirten oder allgemein anerkannten Glaubenswahrheit, sondern das hartnäckige Festhalten einer Lehre zu verstehen, welche zu einer schon definirten oder allgemein in der Kirche anerkannten Glaubenswahrheit unmittelbar in offenbarem Widerspruch steht. Bekanntlich nehmen viele Theologen an, daß der Papst auch für sein Privatleben unter besonderem Schutze Gottes stehe und vor einer Häresie bewahrt werde, was namentlich wegen der Verheißung Christi an Petrus (Luc. 22, 32) als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden darf. Aber wirklich angenommen, daß der Papst einer offenkundigen Häresie verfalle, so würde er eo ipso aufhören, Papst zu sein. Denn offenkundige Häresie besagt eine Trennung von der Kirche (s. d. Art. Häresie); es erscheint aber als unmöglich, daß derjenige, welcher nicht Glied der Kirche ist, ihr Haupt sei. So wäre also in dem angenommenen Falle ein gewesener Papst einem kirchlichen Tribunale untergeordnet und eine Absetzung des Papstes [illegible] erforderlich; der Stuhl Petri wäre erledigt, [illegible] das Cardinalscollegium könnte zur Wahl [illegible] neuen Papstes schreiten. Immerhin müßte [illegible] die Kirche, und zwar durch ihr allein berechtig[illegible] Organ, die Vereinigung aller Bischöfe, [illegible] die Thatsache der Häresie und die dadurch [illegible] Erledigung des römischen Stuhles constatiren. [illegible] diesem Sinne würde man dem Concil eine Ge[illegible] über den Papst beilegen können, ohne dem [illegible] aufgestellten Princip zu nahe zu treten. Doch [illegible] offenbar ein solches Auftreten eines Concils geg[illegible] den Papst leicht die größten Wirren, ja ein Schi[illegible] über die Kirche heraufbeschwören, und auch in die[illegible] Umstande darf man ein nicht zu unterschätzen[illegible] Beweismoment für die Ansicht erkennen, [illegible] Gottes Vorsehung den Papst stets vor Hä[illegible] bewahrt. — Es bleibt noch die dritte Frage [illegible] örtern, ob das Concil den Papst im Falle [illegible] Schismas, wie es um 1400 bestanden hat, ab[illegible] kann. Sehr angesehene Theologen haben [illegible] Concil diese Gewalt beigelegt, und zwar nicht [illegible] solche, welche mitten in den Wirren des Sch[illegible] lebten, sondern auch spätere. Der Kirche, so [illegible] sie, muß, wie jeder Gesellschaft, ein Mittel zu Ge[illegible] bote stehen, sich aus einer so schrecklichen La[illegible] befreien, wie diejenige war, in welche sie sich [illegible] folge des Schismas versetzt sah. Besonders [illegible] stützte man sich auf den Grundsatz Papa dub[illegible] Papa nullus. Zur Zeit des Schismas war [illegible] wirklich sehr schwer und für Viele unmöglich [illegible] entscheiden, wer von den zwei oder drei Päp[illegible] der rechtmäßige sei. Nun sagt man, daß ein [illegible] dann als zweifelhaft gelten müsse, wenn die [illegible] sten, einsichtsvollsten und gelehrtesten Männer [illegible] seiner Legitimität nicht mehr überzeugt seien. [illegible] sei er aber auch gar nicht mehr Papst; denn Papa dubius, Papa nullus. Es wäre also wieder [illegible] Fall wie bei dem in Häresie verfallenen Papste. [illegible] es sich nämlich nicht um einen wirklichen, [illegible] um einen gewesenen Papst, und nicht um Abse[illegible] desselben, sondern um Declaration der [illegible] folgten Sedisvacanz handelt. Dieser Ansicht [illegible] nen wir aber nicht beipflichten. Wenn ein[illegible] Papst legitim erwählt ist, so hat er von Go[illegible] Regierungsgewalt über die ganze Kirche erh[illegible] und kein Mensch, sondern nur Gott allein [illegible] sie ihm wieder nehmen. Daß nun Gott [illegible] Papste seine Gewalt nimmt, weil [illegible] Thun nachträglich Zweifel darüber [illegible] er sie wirklich besitzt, kann nicht bewiesen [illegible] So war, um das Princip sogleich auf [illegible] Fälle anzuwenden, Urban VI. (s. d. Art.) [illegible] mäßig gewählter Papst, wie dieß mit Bez[illegible] ihn wie auf seine Nachfolger in der [illegible] Obedienz durch die neuesten Forschungen, [illegible] ders durch die Arbeiten von N. Valois und [illegible] zur vollständigen Gewißheit erhoben ist [illegible] selbst in Frankreich anerkannt wird; [illegible] die zu Lebzeiten Urbans erfolgte Wahl [illegible] mens' VII. ungültig. Urban blieb [illegible]

wenn nun auch später Zweifel darüber entstanden, ob er oder ob Clemens die päpstliche Gewalt besitze, so besaß doch er sie und behielt sie. Durch den Tod Urbans wurde Clemens nicht Papst, sondern der römische Stuhl ward erledigt, und Bonifaz IX., zu Rom erwählt, wurde Urbans rechtmäßiger Nachfolger; ihm folgten wieder Innocenz VII. und Gregor XII. als rechtmäßige Päpste; letzterer resignirte freiwillig, so daß die auf dem Concil zu Konstanz erfolgte Wahl Martins V. eine rechtmäßige war. So war denn, da die Gegenpäpste gar nicht Päpste waren und ihrer Beseitigung nichts im Wege stand, das Schisma beendigt. Wenn man sagt, in den traurigen Verhältnissen eines Schismas müsse die Kirche ein Mittel haben, um sich aus ihrer schlimmen Lage zu befreien, und darum müsse sie durch ein Concil die Päpste, welche auf den Stuhl Petri Ansprüche erheben, absetzen können, so haben gerade die Versuche, die man zur Beseitigung des Schismas in dieser Weise gemacht hat, den Beweis geliefert, daß dieser Weg nicht der Ausweg aus den Bedrängnissen des Schismas ist. Das Concil von Pisa hat das Schisma nicht durch Absetzung der beiden Päpste gehoben, sondern durch Beifügung eines dritten Papstes verschärft. Das Concil von Basel hat durch Absetzung eines Papstes ein Schisma herbeigeführt. Auch das Concil von Konstanz hat nicht das Schisma beseitigt, sondern Gregor XII. hat durch seine Abdankung die Kirche aus ihrer schrecklichen Lage befreit; wahrscheinlich wäre ohne den großmüthigen Act der Resignation dieses Papstes das Schisma durch das Concil nicht gehoben worden. — Aus der ältesten, dem Episcopalsystem günstigen Literatur nennen wir: Henrici de Hassia (v. Langenstein) Consilium pacis; Petri de Alliaco Tractatus de ecclesiastica potestate; Joannis Gersonii Tractatus de unitate ecclesiastica; De auferibilitate papae ab Ecclesia; De potestate ecclesiastica. Von den späteren Werken, in denen diese Lehre vertreten wird, seien genannt Jacobi Benigni Bossuet Defensio declarationis conventus Cleri Gallicani, pars 2; Justini Febronii De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis liber singularis. Gut erörtert ist die Frage in R. Bellarminus, De Conciliis l. 2, c. 13 sqq.; Petrus Ballerini, De potestate ecclesiastica summ. Pontificum et Conciliorum generalium (ed. Westhoff, Monast. 1847); G. Phillips, Kirchenrecht I, 245 ff.; Joh. Friedrich Schulte, Das kath. Kirchenrecht II, Gießen 1856, 181 ff.; D. Palmieri S. J., De Romano Pontifice, Rom. 1877, thes. XVI. [Theod. Granderath S. J.]

Papebroch (van Papenbroeck), Daniel, S. J., der gelehrte Mitherausgeber des Bollandistenwerkes, wurde am 17. März 1628 zu Antwerpen geboren. Er erhielt schon als Knabe einen tüchtigen Unterricht in dem Jesuitencollegium seiner Vaterstadt, trat darauf als Jüngling selbst in diesen Orden und legte im October 1648 zu Mecheln Profeß ab; dann wurde er nach der Praxis der Jesuiten sogleich als Gymnasiallehrer in Mecheln und Brügge verwendet und studirte weiterhin vier Jahre lang zu Löwen Theologie. Im J. 1658 wurde er zum Priester geweiht und zum Professor der Philosophie für die jungen Jesuiten in Antwerpen bestimmt. Nachdem er diese Lehrstelle ein Jahr lang versehen hatte, wählte ihn Bolland (s. d. Art.) zu seinem Gehilfen bei Herausgabe der Acta Sanctorum und schickte ihn nebst P. Henschen (s. d. Art.) im J. 1660 nach Rom, um auf Einladung des Papstes Alexander VII. die dortigen Archive zu benutzen. Nachdem beide im December 1662 mit reichen literarischen Schätzen zurückgekehrt waren, bearbeitete Papebroch sogleich die Lebensgeschichte des hl. Patricius und widmete sich von nun an unausgesetzt dem Bollandistenwerke. Die Heiligen der Monate März bis Juni einschließlich sind großentheils von ihm bearbeitet, bis er im J. 1709 wegen leiblicher Schwäche und Gebrechlichkeit sich von dem großen Werke zurückziehen mußte. Er starb den 28. Juni 1714 in einem Alter von 87 Jahren, nachdem er 50 Jahre lang an der großen Heiligenlegende betheiligt gewesen war. — Papebrochs Streit mit dem Carmelitenorden, dessen Abstammung von dem Propheten Elias er läugnete, ist bereits in dem Artikel Carmelitenorden erzählt; ebenso die ursächlich damit zusammenhängende Denunciation der Acta Sanctorum zu Rom und bei der spanischen Inquisition (vgl. auch Reusch, Der Index II, 268 ff.). Ein Verzeichniß der bei diesen Gelegenheiten gegen die Bollandisten und vorzüglich gegen Papebroch gerichteten, manchmal sehr bittern Schriften s. bei de Backer, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, nouv. éd. par Sommervogel, I, Bruxelles-Paris 1890, 1655 ss., wo auch die Antworten Papebrochs verzeichnet sind. Von anderen Werken Papebrochs (s. bei de Backer, Bibliothèque s. v. Papebrochius) mögen nur genannt werden seine Annales Antverpienses ab urbe condita ad a. MDCC, welche er als Manuscript hinterließ. Mertens und Buschmann besorgten (Antwerpen 1845—1848) die Ausgabe derselben in 5 Bänden. Wegen des Propylaeum antiquarium etc. s. d. Art. Mabillon VIII, 398. — Eine ausführliche Biographie Papebrochs (mit Porträt) findet sich am Anfang der AA. SS. Boll. Junii VI, 3 sqq.; deßgleichen in den Praefationes, tractatus, diatribae etc. (s. d. Art. Bolland II, 989) III, 143 sqq. (Vgl. noch Nouv. Biogr. gén. XXXIX, 157 s.; Hurter, Nomencl. lit. II, Oeniponte 1893, 883 sqq.) [v. Hefele.]

Paphnutius (Pafnutius), ein in der Kirchengeschichte Aegyptens oft genannter Name, bezeichnet besonders zwei heilige Männer: 1. einen Bischof in Oberägypten, der während der diocletianischen Verfolgung, nachdem ihm das rechte Auge ausgestoßen und die linke Kniekehle durchschnitten worden, zu den Bergwerken verurtheilt war und auf dem Concil zu Nicäa (s. d. Art.

oben 235 f.) als Bekenner hoch verehrt wurde. Auf diesem Concil trat Paphnutius bezüglich der Priesterehe für die mildere Praxis ein, wonach den vor der Ordination Verheirateten die Fortsetzung der Ehe gestattet blieb. Bei den Machinationen gegen den hl. Athanasius stand er entschieden auf dessen Seite und vertheidigte auch die Unschuld desselben auf dem Concil zu Tyrus 335. Die Zeit seines Todes ist unbekannt; sein Fest wird am 11. September gefeiert. (Vgl. Socr. H. E. 1, 11; Ruf. H. E. 1, 17; AA. SS. Boll. Sept. III, 778.) — 2. einen Priester, der als Anachoret und Abt fast ein Jahrhundert in der thebäischen Wüste zubrachte und 395, als Cassian ihn aufsuchte, in einem Alter von 90 Jahren noch vollkommene Frische und jugendliche Kraft besaß. Er war besonders wegen seiner Demuth und Selbstverläugnung geehrt, so daß Cassian die dritte seiner Collationen De tribus abrenuntiationibus ihm in den Mund legt. Er war ganz der Beschauung ergeben und deßwegen nur selten für seine Brüder sichtbar; seine Zelle verließ er nur Samstags und Sonntags, um dem Gottesdienst in der 8 km entfernten Kirche beizuwohnen, und bei dieser Gelegenheit schleppte er auch den für eine Woche nöthigen Wasservorrath mit nach Hause. Bei den anthropomorphistischen Streitigkeiten zwischen Theophilus von Alexandrien und den ägyptischen Mönchen trat Paphnutius mit ebenso viel Entschiedenheit als Milde für die rechtgläubige Ansicht und den Bischof ein. Andere Männer mit dem Namen Paphnutius zählt Rosweyd bei Migne, PP. lat. XXI, 435 sq. auf; einer derselben hat ein Leben des hl. Onuphrius geschrieben (Migne, PP. lat. LXXIII, 211). (Vgl. Cass. Coll. 3, 1; 10, 2. 3; 18, 15; Ceillier VI, 291; VIII, 164.) [Kaulen.]

Paphus (Πάφος), im Neuen Testament eine bedeutende Stadt auf der Insel Cypern. Im äußersten Süden der Westküste hatten die Phönicier eine Colonie gegründet, neben welcher später eine griechische Stadt entstand; beide wurden als Alt-Paphus und Neu-Paphus unterschieden. Da der römische Proconsul in Neu-Paphus residirte, so ist dieses an den Stellen Apg. 13, 6. 13 zu verstehen. [Kaulen.]

Papias, der hl., ein Apostelschüler, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien, wird im römischen Martyrologium am 22. Februar aufgeführt. Es läßt sich aber nicht entscheiden, ob er Blutzeuge im eigentlichen Sinne oder nur standhafter Confessor gewesen. Nach Irenäus (Adv. haer. 5, 33, 4) war er ein Schüler (ἀκουστής) des Apostels Johannes und ein Freund des Bischofs Polykarp von Smyrna. Auch Hieronymus (De vir. ill. 18 und Ep. 75 [ad Theodoram], 3) und Eusebius (Chron. ad a. 2115 [ed. Migne]) bezeichnen ihn als Schüler des genannten Apostels. Wenn ihn letzterer im Widerspruche hiermit in der Kirchengeschichte (3, 39) bloß als Schüler des Presbyters Johannes, eines Jüngers des Herrn, gelten lassen will, weil sich Papias nach seiner eigenen Aussage bei Schülern der Apostel Andreas, Petrus, Johannes u. A. nach Aussprüchen des Herrn erkundigt habe, so beruht dieß auf falscher Schlußfolgerung; Eusebius verdient hierin um so weniger Glauben, als er in der Kirchengeschichte überhaupt das Ansehen des Papias abzuschwächen sucht. Papias hatte nach Allem die beiden Johannes gehört. Die Bemerkung der Osterchronik, daß er gleichzeitig mit Polykarp gestorben sei, beruht auf Verwechslung der Namen Papias und Papylos. Nach Hieronymus war Irenäus Polykarps und Papias' Schüler. Faßt man alle Nachrichten zusammen, so wird man kaum irren, wenn man die Lebenszeit des Papias mit den Zahlen 75—150 begrenzt. Sein unten genanntes Werk mag um 140 verfaßt sein. Den großen Ruhm, den Papias von Alters her genoß, verdankte er seinen Bemühungen, die mündlichen Ueberlieferungen über Reden und Thaten des Herrn, wie er sie von Schülern der Apostel und von Jüngern Jesu vernommen, zu sammeln und mit erklärenden Bemerkungen versehen niederzuschreiben. Er ging von der Voraussetzung aus, „daß das aus den Schriften Entnommene nicht so großen Nutzen stifte, wie das lebendige, nie versiegende Wort". Die Frucht dieser Bemühungen war ein Werk in fünf Büchern mit dem Titel Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, von Hieronymus (De vir. ill. 18) mit Explanatio sermonum Domini übersetzt, ohne hiermit die Thaten (Wunder) des Herrn auszuschließen, da λόγιον dem hebräischen דבר entspricht. Leider sind von dem Werke nur Fragmente erhalten, welche Irenäus, Eusebius, Apollinarius, Anastasius Sinaita, Photius, die Catenen der Väter u. A. aufbewahrt haben. Nach Gallandi (Biblioth. Vet. patr. I, Ven. 1765, LXVII) war das Werk im J. 1218 in der Handschriftensammlung der Kirche von Nismes noch vorhanden; in lateinischer Uebersetzung fand es sich nach Bickell noch im J. 134[illegible] im Cistercienserkloster Stams in Tirol vor (Zeitschrift für kathol. Theol. III [1879], 799—[illegible]), so daß man immer noch auf dessen Wiederauffindung hoffen dürfte. Allein da sich beide die Nachrichten nur auf Büchercataloge stützen, im ersten Fall ohne nähere Angabe, im zweiten mit dem Titel Papias cum sermonibus diversis, besteht wohlgegründeter Zweifel, ob die libri quinque des genannten Werkes noch vollständig vorhanden waren; es könnten auch Fragmente desselben gemeint sein. Trithemius, der dasselbe rühmt mit dem Beisatz: Alia quae scripsit, non vidi, scheint bloß von dem Titel des Werkes zu wissen. — Bei der Mangelhaftigkeit der Bruchstücke ist es schwer, über den Inhalt des Werkes und die Methode, welche Papias bei Darstellung der Nachrichten über die Lehren, Gebote und Wunder Christi befolgte, ein sicheres Urtheil zu gewinnen. Eusebius hebt einige Stellen aus, namentlich die Lehre vom millenarischen Weltreiche, der Papias infolge mißverstandener Erzählungen der Apostelschüler

zuerst vorgetragen habe, und knüpft daran das abfällige Urtheil, σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν ... φαίνεται (H. E. 3, 39, 13). Hingegen nennt er ihn ib. c. 36, 1 „einen durch umfassende Gelehrsamkeit und Schriftkenntniß ausgezeichneten Mann". Ein Widerspruch, den man hierin finden wollte, liegt nicht vor, da sich Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit, wie sie Eusebius c. 39 zu begründen sucht, recht wohl mit der gerühmten Gelehrsamkeit und Schriftkenntniß vertragen. — Das größte Interesse haben die Fragmente über Marcus und Matthäus (bei Eus. H. E. 3, 39, 1 sqq.) erweckt: Marcus sei der Dolmetscher des Petrus gewesen und habe alles, was Petrus von Worten und Thaten Christi in Erwähnung gebracht, genau niedergeschrieben, jedoch nicht in systematischer Ordnung, da er den Herrn nicht selbst gehört und nicht in seinem Gefolge gewesen sei; Matthäus aber habe sein Evangelium in hebräischer Sprache verfaßt, und es habe jeder dasselbe, so gut er hierzu fähig gewesen, übersetzt. Obwohl Eusebius ausdrücklich sagt, er wolle zu den früher verzeichneten Aeußerungen des Papias nur noch seine Ueberlieferung (παράδοσις) über Marcus und Matthäus, offenbar weil sie ihm neu und wichtig schien, anführen, und mit seinem Schweigen über Lucas und Johannes deutlich genug verräth, daß er hierüber keine von Papias abweichende Meinung hegte, wurden über den angezogenen Bericht seit Schleiermacher doch die verschiedensten Hypothesen aufgestellt, von denen die wichtigsten folgende sind: 1. die von Papias beschriebenen Evangelien des Marcus und Matthäus könnten nicht die beiden kanonischen Evangelien dieses Namens sein; 2. Papias spreche nicht von unsern beiden ersten Evangelien, sondern von zwei kürzeren Urschriften, namentlich von der synoptischen Grundschrift, dem „Urmarcus"; 3. Papias habe nur unsere beiden ersten Evangelien gekannt und benutzt; 4. jedenfalls sei unser Johannesevangelium zur Zeit, als Papias schrieb, noch nicht vorhanden gewesen. — Die lange Reihe von Gelehrten, die sich mit diesen und ähnlichen Aufstellungen beschäftigten, sowie die Titel ihrer dießbezüglichen Abhandlungen und Monographien hat W. Weiffenbach verzeichnet in seinen Schriften: Das Papiasfragment bei Eusebius, H. E. 3, 39, 3—4, eingehend exegetisch untersucht, Gießen 1874, und: Die Papiasfragmente über Marcus und Matthäus, zugleich ein Beitrag zur synoptischen Frage, Berlin o. J. [1878] (vgl. auch Holtzmann, Einl., Freiburg 1885, 112). Nachher haben noch hierüber gehandelt: Holtzmann, in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XXIII (1880), 64—77; Jacobsen, Die Evangelien-Kritik und die Papiasfragmente über Marcus und Matthäus, in Jahrb. für protest. Theologie XI (1885), 167—173; Lipsius, ebd. 174 bis 176. Zutreffend bemerkt Weiffenbach (in der erstgenannten Schrift S. 1): „Wir gewahren das Schauspiel, daß Papias ... jedesmal ... genau das sagt, was der betreffende Ausleger oder Kritiker für seine Anschauung des synoptischen ‚Räthsels' nöthig hat." Lipsius scheint a. a. O. das Richtige getroffen zu haben, wenn er dem Papiasfragment jeden Werth für die Frage nach den Quellen der Synoptiker abspricht, da er die letzteren bereits vor sich gehabt habe. Die Charakterisirung derselben stehe durchaus nicht in Widerspruch mit der jetzigen Gestalt der betreffenden Evangelien (vgl. auch die Evangeliencommentare über Matthäus und Marcus und die Lehrbücher der Einleitung in das Neue Testament. Die neuesten Ausgaben der Fragmente nebst Nachrichten über die Person des Papias und sein Werk besorgten Routh, Reliquiae sacrae I, Oxon. 1814, 3—38 (2. ed., I [1846], 3—44); Migne, PP. gr. V, 1255—1262; Hilgenfeld, in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1875, 231 bis 270; vgl. ebd. XXIX (1886), 257—291; Harnack, Patres apost. I, Lips. 1875, 180—196 (2. ed., II, 1 [1878], 87—104); Funk, Patres apost. II, Tubing. 1881, 276—300; vgl. die Prolegomena ib. XLIX—LIII. Eine Anzahl neuer Fragmente gab de Boor, in Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. V, 2, Leipz. 1888, 167 ff. [Kihn.]

Papias, ein Glossograph, Vocabulista, auch Elementarius und Grammaticus genannt (Trithem. Cat., ed. Colon. 1531, fol. 80b; Oudin, De scriptt. eccl. II, Lipsiae 1722, 621), schrieb um 1053 ein lateinisches Realwörterbuch (Lexicon catholicum). Dieses „elementarium doctrinae rudimentum" erlebte im 15. Jahrhundert vier Auflagen (Mediol. 1476, Venetiis 1485, 1491, 1496). Unter dem Worte Maria findet sich der von Grabe und anderen Gelehrten fälschlich dem Papias von Hierapolis zugeschriebene Bericht über die vier Marien (vgl. P. Hofstede de Groot, Basilides ... als erster Zeuge für Alter und Autorität neutestamentl. Schriften, deutsche Ausg. Leipz. 1868, 111—113; derselbe versetzt jedoch den Papias irrig in das 12. Jahrh.). (Vgl. Berger, De glossariis ... sive de libris ... Papiae, Paris 1879 [Thèse].) [Kihn.]

Papin, Isaak, erst Protestant und Anhänger der Lehren Pajons (s. d. Art.), seines mütterlichen Oheims, dann Convertit und eifriger Vertheidiger der katholischen Religion, war zu Blois im J. 1657 geboren. Seine philosophischen und theologischen Studien machte er zu Genf; dann betrieb er zu Orleans unter Pajon besonders das Griechische und Hebräische und wurde zugleich in dessen Gnadenlehre eingeführt, welche ihn bei seiner früh hervortretenden Toleranz gegen Andersdenkende besonders anzog. Als Vertheidiger seines Oheims aber wurde er gleich diesem ein Gegenstand der Verfolgung seitens Jurieu's und dessen Gesinnungsgenossen. Im J. 1683 sah er sich genöthigt, Saumur, wo er seine Studien fortsetzte, zu verlassen; die Hoffnung auf eine Anstellung mußte er als „Pajonist" ohnehin aufgeben. Nun begann für ihn ein siebenjähriges Wanderleben,

welches ihn allmälig der katholischen Kirche zuführte. Zuerst weilte er zu Bordeaux und ging (1686) nach England, wo er nach anglicanischem Ritus die Weihen empfing, dann nach Holland. In der Hoffnung, vom Kurfürsten von Brandenburg eine Anstellung zu erlangen, kam er im Jahre 1687 nach Deutschland, predigte einige Monate in Hamburg und ging darauf nach Berlin. Dort fand er Anfangs Beifall durch seine Predigten; allein sein alter Gegner Jurieu ruhte nicht, bis er Papin auch in Berlin unmöglich gemacht hatte. Nach einem zweiten Aufenthalt in Hamburg erhielt der viel Verfolgte endlich (1688) eine Berufung als Prediger nach Danzig, war aber auch hier den Angriffen Jurieu's nicht entrückt. Nicht lange nachher führte Papin den Schritt aus, den er schon zu Bordeaux geplant haben soll. Er trat erst schriftlich mit Bossuet in Verbindung, reiste dann nach Paris und convertirte mit seiner Frau im Januar 1690. Jurieu ließ selbstverständlich diese Gelegenheit nicht vorübergehen, ohne seinen alten Gegner auf's Neue zu verunglimpfen; doch blieb Papin ihm die rechte Antwort nicht schuldig (La tolérance des protestans et l'autorité de l'Eglise, Paris 1692; neu gedruckt unter dem Titel Les deux voyes opposées en matière de Religion, l'examen particulier et l'autorité, Liège [Amsterdam] 1713). Die letzten Jahre seines Lebens blieb Papin zu Paris, wo er 1709 starb. Eine vollständige Sammlung seiner Werke, die er selbst vorbereitet hatte, erschien durch seinen Vetter, den Oratorianer Pajon, zu Paris 1723 unter dem Titel Recueil des Ouvrages composés par feu M. Papin en faveur de la Religion, 3 tom. In die protestantische Periode Papins gehören die Essais de Théologie sur la providence et sur la grâce etc., Francf. (Rotterd.) 1687; die Schriften aus seiner katholischen Zeit wurden von Bossuet und dem Bischof Caumartin von Blois sehr gelobt und empfohlen. Außer den genannten möge noch erwähnt werden Haereticorum causa juris methodo cognita et judicata (s. Niceron, Mém. X, 111). (Vgl. [Iselin,] Historisches Lex. s. v.; Feller, Dict. hist. s. v.; Räß, Convertiten VIII, 413 ff.; Nouv. Biogr. gén. XXXIX, 166 s.; Hurter, Nomencl. lit. II, Oeniponte 1893, 720 sqq.) [A. Esser.]

Papst (papa, πάππας, Vater) heißt jetzt ausschließlich der Bischof von Rom als sichtbares Oberhaupt der ganzen Kirche und Statthalter Christi auf Erden. Ursprünglich war der Name papa nicht nur allgemeiner Name für die Bischöfe (Cassian. Inst. Praef. n. 2), sondern wurde manchmal, wenigstens in der morgenländischen Kirche, auch niedern Clerikern beigelegt. Die Beschränkung des Titels auf den Bischof von Rom begann im 5. Jahrhundert, seit dem 8. Jahrhundert legten die Päpste selbst sich den Namen Papa bei. Andere Titulaturen sind Summus pontifex, pontifex maxi- [illegible] rius Dei, vicarius Christi. Unter [illegible] ist die häufigste Sanctitas vestra (tua) oder Sanctissime pater, seltener und [illegible] außer Gebrauch: maiestas, maiestas apostolica, excellentia, magnitudo, celsitudo, beatitudo. In hohem Grade charakteristisch ist die Benennung Servus servorum Dei, die sich die Päpste [illegible] Gregor d. Gr. in den Bullen beizulegen pflegen (S. Greg. M. Vita auct. Ioanne Diacono [illegible] bei Migne, PP. lat. LXXV, 87; vgl. Epist. 5, 43; 7, 27). — Neben seiner Stellung als Oberhaupt der Kirche ist der jedesmalige Papst zugleich Bischof der Stadt Rom und deren Umgebung in Umkreise von 40 Miglien, ferner Erzbischof der römischen Kirchenprovinz, sowie Primas von Italien und den anliegenden Inseln, endlich der einzige Patriarch des Abendlandes. Politisch ist er Souverän des Kirchenstaates (s. d. Art.). Völkerrechtlich ist er der erste Souverän unter den christlichen Fürsten, und seine Gesandten, Legaten und Nuntien behaupten auch heute noch an allen katholischen Höfen den ersten Rang unter den politischen Geschäftsführern der verschiedenen Regierungen. —

Die dem Papste als solchem zustehenden Rechte pflegt man unter der Bezeichnung „Primat" zusammenzufassen und näherhin als primatus honoris und primatus jurisdictionis zu charakterisiren. Der letztere Ausdruck bezeichnet die eigentliche Regierungsgewalt des Statthalters Christi über die gesammte Kirche, der erstere gewisse, ihm auf Grund dieser seiner Stellung zukommende Vorrechte. Indem für die näheren Ausführungen, wie sich diese Rechte im einzelnen kirchenrechtlich gestalten, auf den Artikel „Primatialrechte des Papstes" verwiesen wird, sollen hier Wesen und göttliche Einsetzung des Primates nur vom dogmatischen Standpunkt erörtert und daran eine Uebersicht über die Hauptgegner des Primates angeschlossen werden. A. Wesen, Umfang und Zweck der päpstlichen Primatialgewalt. Die katholische Glaubenslehre über den Primat ist auf dem vaticanischen Concil durch die Const. Pastor aeternus c. 3 ausgesprochen. Nachdem es die Definition der ökumenischen Synode von Florenz wiederholt und sanctionirt hat, erklärt das allgemeine Concil weiter: „Wir lehren und erklären demnach, daß kraft der Anordnung des Herrn die römische Kirche über alle übrigen den Primat der ordentlichen Gewalt besitzt, und daß diese wahrhaft bischöfliche Jurisdictionsgewalt des römischen Papstes eine unmittelbare ist, [illegible] welche die Hirten und Gläubigen jeglichen [illegible] und jeglichen Ranges, sowohl jeder insbesondere als alle insgesammt, zur hierarchischen Unterordnung und zum wahren Gehorsam verpflichtet [illegible] nicht bloß in den auf den Glauben und die [illegible] bezüglichen Dingen, sondern auch in denen, [illegible] die Disciplin und Regierung der über den [illegible] Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen; so daß [illegible] die Bewahrung der Einheit sowohl der Gemein- schaft als des nämlichen Glaubensbekenntnisses mit dem römischen Papste, die Kirche Christi [illegible] Herde unter Einem obersten Hirten ist [illegible]

ist die Lehre der katholischen Wahrheit, von welcher niemand unbeschadet seines Glaubens und seines Heiles abweichen kann." Dem c. 3 ist ein Canon beigefügt, in welchem drei Behauptungen censurirt werden: erstens, der Papst habe nur das Amt der Aufsicht oder Leitung (officium inspectionis vel directionis), nicht aber die volle und höchste Jurisdictionsgewalt über die gesammte Kirche; zweitens, derselbe habe nur den vorzüglichern Antheil, nicht aber die ganze Fülle dieser höchsten Gewalt, und drittens, diese Gewalt sei nicht eine ordentliche und unmittelbare über die Gesammtkirche wie über die einzelnen Mitglieder derselben.

Nach dem vaticanischen Glaubensdecret ist demnach die päpstliche Gewalt über die Kirche eine bischöfliche Gewalt, nicht mit Ausschluß, sondern mit Unterordnung der ordentlichen Einzelhirten, die gleichfalls vom heiligen Geiste gesetzt sind, als Nachfolger der Apostel je eine Herde zu weiden und zu regieren. Ist aber die päpstliche Gewalt eine bischöfliche, so folgt mit Nothwendigkeit, 1. daß sie eine ordentliche (ordinaria), d. h. daß sie eine mit dem Amte und kraft des Amtes verliehene Gewalt ist, und daß ihre Bethätigung nicht erst durch außergewöhnliche Verhältnisse, Zeitumstände, Vorkommnisse, Personen 2c. bedingt ist (Granderath, Constitutiones dogmaticae ss. oecumen. Conc. Vatic., Frib. Brisg. 1892, 221); 2. daß sie eine unmittelbare (immediata) ist, d. h. eine Gewalt, die sich ohne Vermittelung der hierarchischen Mittelglieder, ja auch mit Umgehung derselben allen Gläubigen, den höchsten wie den niedrigsten, gegenüber bethätigen kann (Granderath 222, ann. 2); 3. daß demnach alle Gläubigen und alle Hirten jeglichen Ritus und jeglichen Ranges, jeder einzelne wie alle zusammen, den Befehlen und Anordnungen des Papstes sich mit wahrem Gehorsam zu unterwerfen verpflichtet sind, und zwar 4. in allen Dingen, welche überhaupt Gegenstand kirchlicher Gesetzgebung werden können. — Aus dem Wesen der obersten Jurisdictionsgewalt folgt deren vollständige Unabhängigkeit von jeglicher andern Gewalt. Niemand darf also die Ausübung derselben hindern oder den Verkehr des obersten Hirten mit der Herde hemmen oder dessen Verordnungen einer Begutachtung unterwerfen. Darum verurtheilt das heilige Concil (c. 3) die Lehren derjenigen, welche behaupten, es könne dieser Verkehr des Oberhauptes mit den Hirten und Herden erlaubter Weise verhindert werden, oder welche denselben von der weltlichen Gewalt abhängig machen, so daß sie vorgeben, die vom apostolischen Stuhl oder kraft seiner Auctorität erlassenen Bestimmungen zur Regierung der Kirche hätten keine Kraft und Gültigkeit, wenn sie nicht durch das Placet (s. d. Art.) der weltlichen Gewalt bestätigt würden.

Im Allgemeinen ist damit das Wesen des Jurisdictionsprimates klargelegt. Der Papst besitzt die Fülle der bischöflichen Gewalt über die gesammte Kirche Christi; er ist der höchste Hirt der Herde Christi, aber nicht der einzige. Auch die übrigen Bischöfe sind, wie auf dem Vaticanum oft und klar hervorgehoben wurde, wahre Hirten desjenigen Theiles der Herde Christi, welcher ihnen durch den obersten Hirten zugewiesen wird. Auch der Episcopat ist göttlicher Einsetzung; denn nach dem Apostel (Apg. 20, 28) ist der Bischof vom heiligen Geiste gesetzt, die Kirche Gottes zu regieren. Der Bischof ist nicht der Vicar, Delegat oder Stellvertreter des Papstes; er regiert und weidet die ihm anvertraute Herde in seinem eigenen Namen und kraft der Vollmacht, die göttlich ist in ihrem Ursprung wie in ihrer Verpflichtung, und die fortdauert, auch wenn der Inhaber des apostolischen Stuhles stirbt (vgl. auch d. Art. Papalsystem). — Im Einzelnen ist in der Fülle der Gewalt, welche dem Papste zugeschrieben wird, enthalten: 1. die oberste gesetzgebende Gewalt. Der Papst allein kann für die Gesammtkirche allgemein verpflichtende Gesetze erlassen und Bestimmungen des jus commune abändern oder davon eximiren, soweit das jus divinum nicht in Frage kommt. — 2. Verwandt mit der obersten, gesetzgebenden Gewalt ist die höchste Lehrgewalt des Papstes, welche thatsächlich mit dem Charisma der Unfehlbarkeit (s. d. Art.) bei den feierlichen Entscheidungen über Glauben und Sitten verbunden ist. — Der Papst ist ferner 3. der oberste Richter der Gläubigen (Conc. vatic. l. c. c. 3: Et quoniam). In jeder Rechtsfrage, deren Entscheidung dem kirchlichen Gerichte zusteht, bleibt also die Berufung an den Papst offen. Andererseits dürfen die Entscheidungen dieses höchsten Tribunals von niemandem einer Revision unterzogen, noch darf gegen dieselben an irgend einen andern Gerichtshof Berufung eingelegt werden. „Daher irren diejenigen vom rechten Pfade der Wahrheit ab, welche behaupten, man dürfe von den Entscheidungen der römischen Päpste an ein ökumenisches Concil als eine über dem Papst stehende Auctorität appelliren." Es liegt ferner in der Befugniß des obersten Richters, zu entscheiden, welche Rechtsfälle er sich selbst zur Entscheidung schon in erster Instanz reserviren will. — 4. Endlich steht dem Papste die höchste kirchliche Verwaltung sowie die Aufsicht und Leitung der untergeordneten Organe der kirchlichen Hierarchie zu.

Ueber den Zweck und die Bedeutung des Primates spricht sich das Prooemium der Const. Pastor aeternus folgendermaßen aus: „Der ewige Hirt und Bischof unserer Seelen hat, um dem heilbringenden Werke der Erlösung unvergängliche Dauer zu sichern, die heilige Kirche aufzubauen beschlossen, in welcher als im Hause des lebendigen Gottes alle Gläubigen durch das Band Eines Glaubens und Einer Liebe mit einander verbunden sein sollten. Darum hat er vor seiner Verklärung den Vater nicht bloß für seine Apostel, sondern auch für diejenigen gebeten, welche durch

die Predigt der Apostel an ihn glauben würden, daß sie alle Eins seien, wie der Sohn selbst und der Vater Eins sind. Wie er also die Apostel, welche er sich von der Welt auserwählt hatte, gesandt hat, gleichwie er selbst vom Vater gesandt war, so wollte er auch, daß in seiner Kirche Hirten und Lehrer seien bis an das Ende der Zeiten. Auf daß aber der Episcopat selbst Eins und ungetheilt sei und durch den gegenseitigen Verband der Priester zugleich die gesammte Menge der Gläubigen in der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft bewahrt werde, hat er den hl. Petrus den übrigen Aposteln vorgesetzt und in ihm das beständige Princip und sichtbare Fundament jener doppelten Einheit gestiftet, damit auf dessen Stärke der ewige Tempel erbaut werde, und der erhabene Bau der Kirche, der bis an den Himmel ragen soll, auf dieses Glaubens Festigkeit emporsteige."

B. Der Beweis für die göttliche Einsetzung des Papstthumes in der Kirche umfaßt die beiden Sätze, daß Petrus den Primat von Christus erhalten hat, und daß dieser Primat in den römischen Bischöfen fortlebt. I. Beweis des Primates Petri aus der heiligen Schrift. Indem für die zahllosen Einzelfragen, die hier in Betracht kommen, auf die reiche exegetische, dogmatische, historische und canonistische Literatur verwiesen wird, über welche jedes größere theologische Handbuch zu orientiren vermag, sollen hier nur folgende Hauptthesen erörtert werden. 1. Dem hl. Petrus wurde der höchste Jurisdictionsprimat in der Kirche verheißen (s. Matth. 16, 13—19). Nach dem herrlichen Glaubensbekenntniß des hl. Petrus: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (V. 16), verheißt Christus seinerseits dem hl. Petrus die herrlichsten Vorrechte in dem künftigen messianischen Reiche (Sicut Pater meus tibi manifestavit divinitatem meam, ita et ego tibi notam facio excellentiam tuam; S. Leo, Serm. 4, 2 [Migne, PP. lat. LIV, 150]): „Selig bist du, Sohn des Jonas, denn Fleisch und Blut hat dir dieß nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist (V. 17). Und ich sage dir: Du bist Petrus (der Fels), und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (V. 18). In diesem ersten Theile der Verheißung erscheint Petrus als das Felsenfundament der Kirche. Dieß zeigt schon der Name כֵּיפָא ,כֵּיף, Fels, welcher Simon schon früher (Joh. 1, 42) verheißen war und ihm nun beigelegt wurde. Die Bedeutung der Beilegung gerade dieses Namens wird verständlich, wenn man beachtet, daß Gott selbst im (hebr.) Alten Testament wiederholt Fels genannt wird (Deut. 32, 15 „Fels des Heiles"; 32, 18 „der Fels". 2 Sam. 23, 3 „der Fels Israels"; ebenso Is. 30, 29. Ps. 18, 3. 47; 19, 15; 28, 1 „mein Fels"; vgl. Is. 17, 10. Ps. 31, 3; 73, 26; 89, 27. 2 Sam. 22, 47 u. s. w.). Es war also eine ganz gewöhnliche Vorstellung, sich Gott als das unerschütterliche und unveränderliche Fundament der Kirche des Alten Bundes zu denken. Wenn nun der Messias seinem Apostel gleich bei der Gründung seiner Kirche einen Namen beilegt, der dem Herrn im Alten Bunde gewissermaßen zu eigen war, welche Stellung wird dann Petrus in dem neuen, messianischen Reiche einzunehmen berufen sein? Christus erklärt übrigens selbst die Namensänderung. Auf diesen Fels, d. h. auf Simon Petrus, will er seine Kirche bauen. Die ältern Apologeten mußten den Neuerern des 16. Jahrhunderts gegenüber nachweisen, daß „der Fels" im zweiten Theile von V. 18 identisch sei mit „Fels" im ersten Satzgliede. Heute ist dieß unnöthig, da die Sache zu klar liegt, als daß eine vorurtheilsfreie Exegese daran zweifeln könnte (vgl. O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, Berlin 18[illegible] 541 u. 518; Br. Bauer, Kritik der evangelischen Gesch. III, Braunschweig 1842, 6 ff.; Holtzmann in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 18[illegible] 115). Ebenso wenig auffallend ist der Ausdruck ἐκκλησία, welchen schon die LXX sehr häufig gebrauchen, um das hebräische קָהָל wiederzugeben und das Volk Israel, welches sich zur Begehung seiner Feste versammelt hatte, zu bezeichnen (Num. 16, 3; 20, 4. Deut. 23, 2 ff. 1 Par. 28, [illegible] Mich. 2, 5. Neh. 13, 1). Was im Alten Bunde ἐκκλησία Κυρίου oder Θεοῦ hieß, nennt Christus „seine Kirche" (τὴν ἐκκλησίαν μου). Das Volk Israel hieß aber nicht nur die Versammlung Jehova's, sondern auch das „Haus Jehova's" (Num. 12, 7. Jer. 12, 7. Os. 8, 1; 9, 8. 15), und so ergibt sich die Metapher des Erbauens ziemlich natürlich (1 Cor. 3, 9. Gal. 2, 9. Eph. 2, 20. 1 Tim. 3, 15. Hebr. 3, 6. 1 Petr. 2, 5). Thatsächlich sind zwei Vorstellungen in einander geflossen. Aber der Sinn der bildlichen Ausdrucksweise ist einfach und klar: Christus ist der Baumeister, sein messianisches Reich ein Gebäude, errichtet auf einem Felsengrund, welcher der Apostel Petrus ist. Dieses Fundament ist fest, unbeweglich, unerschütterlich, unveränderlich, da Christus, die ewige Weisheit, sicher nicht weniger weise ist als der „weise Mann, der sein Haus auf Felsengrund gebaut hat" (Matth. 7, 24). Nach der angezogenen Parabel aber verleiht der Felsengrund dem über ihm errichteten Gebäude Festigkeit, Dauer und Einheit. Was vom Fundament nicht getragen wird, gehört nicht zum Gebäude, also auch nicht zur ἐκκλησία Θεοῦ. Die ἐκκλησία Θεοῦ ist nun nicht ein materielles Gebäude, sondern eine Vereinigung von Menschen. Was aber einer derartigen Vereinigung Dauer und Einheit verleiht, was sie zu einer wirklichen Gesellschaft macht, ist die Auctorität oder die Vollmacht, zu regieren und auctoritativ zu dem Ziele zu leiten, dessentwegen die Gesellschaft selbst ins Leben getreten ist. Die Auctorität ist somit das innere Band, welches die einzelnen Glieder zusammenhält, die Seele, die den moralischen Organismus belebt und dirigirt. Ein Glied, das sich der Auc-

rität entzieht, gehört nicht mehr zur Gesellschaft. Da also Christus die Gesammtkirche auf Petrus stellt, gibt er ihm gerade dadurch die höchste Gewalt über seine Kirche. Diese höchste Gewalt muß aber derartig sein, daß in Wirklichkeit für die Festigkeit, Dauer und Einheit im messianischen Reiche immer gesorgt ist, so lange dasselbe bestehen wird. Mit anderen Worten: Die Kirche hat in der Verheißung an Petrus auch das feierliche Versprechen Christi, er werde dafür sorgen, daß in Petrus immer für die Kirche ein Fundament bestehe, welches fortdauernd seinen Einfluß der Festigung und Einigung ausübt. — Den Worten Christi werden also diejenigen nicht gerecht, welche in denselben nur eine Art Ehrenvorrang erblicken. Der Ehrenvorrang begründet keine Auctorität. Exegetisch unhaltbar ist ferner die Ansicht, Petrus werde deßhalb Fundament genannt, weil er als der Erste den Juden (Apg. 2, 14) und dann den Heiden (Apg. 10; vgl. 15, 7) das Evangelium verkündigt habe. Christus ist als Bauherr der Kirche aufgeführt, nicht Petrus. Und wenn andere wiederum den Glauben Petri als das Fundament der Kirche betrachten, so haben auch sie nicht die ganze Bedeutung der Worte des Stifters der Kirche erfaßt: „Du bist der Fels, und auf diesen Felsen, d. h. auf dich, will ich meine Kirche bauen." Die Person des Apostels ist also das Fundament; sie ist aber Fundament durch die Auctorität und Herrschergewalt; die Herrschergewalt hinwiederum wird Petrus verheißen, welcher eben sein Glaubensbekenntniß an die Gottheit Christi abgelegt hat. Deßhalb kann und muß man sagen: Nicht Petrus an sich und noch weniger der Glaube Petri an sich ist das Fundament der Kirche, sondern der den wahren Glauben klar und furchtlos verkündende Petrus (Palmieri, De Romano Pontifice, Romae 1877, 252). Durch diese Erklärung wird man der Lehre jener Väter gerecht, welche mitunter den Glauben des hl. Petrus als das Fundament der Kirche hinstellen (vgl. P. Ballerini, De vi et ratione primatus Rom. Pontif. c. 12; Palmieri 246 sq.). Daß es ferner nicht angeht, unter dem Felsenfundamente Christus zu verstehen (trotz vereinzelter patristischen Stellen), ist schon oft nachgewiesen worden (vgl. Knabenbauer, Comment. in Matth. II, Par. 1892, 53; Bellarminus, De Romano Pontifice 1, 10—13; Suarez, Defensio fidei 3, 10—12; Nat. Alex. Hist. eccl. ed. Bing. IV, 219 sq.; P. Ballerini l. c.; Passaglia, Commentarius de praerogativis b. Petri 2, 3—10. 14 [ed. Ratisbon. 1850]; Schrader, De unitate romana, Frib. Brisg. 1862, 140 sqq.; Palmieri l. c. 225—278). — In dem zweiten Theile der Verheißung (V. 19) wird das Bild von der Kirche als einem Gebäude theilweise noch festgehalten. Es ist von der Schlüsselgewalt im Reiche der Himmel die Rede: „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben (δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν), und was immer du binden wirst auf Erden, soll gebunden sein im Himmel, und was immer du lösen wirst auf Erden, soll auch gelöst sein im Himmel." Jemandem die Schlüssel eines Hauses, einer Stadt übergeben, heißt schon nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, mehr noch nach der Ausdrucksweise der heiligen Schrift, ihn zum Verwalter des Hauses und seiner Schätze, zum Herrn oder wenigstens zum Statthalter in einer Stadt oder Provinz einsetzen, hier ihn zum stellvertretenden Herrscher der βασιλεία τῶν οὐρανῶν machen. Dem hl. Petrus wird also eine wahre Herrschaft, eine wahre Gewalt im Gottesreiche auf Erden verliehen, und zwar die höchste Gewalt und Auctorität nach Christus, dessen Stellvertreter er ist. Daß die Uebertragung der Schlüsselgewalt dieß und nichts Anderes besagt, ergibt sich klar genug aus dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift und dem Zusammenhang; denn bei Is. 22, 22 heißt es: „Ich will die Schlüssel des Hauses David seinen Schultern anvertrauen: er wird öffnen und niemand kann schließen, und er wird schließen und niemand kann öffnen" (vgl. dazu J. Knabenbauer, Comment. in Is. I, Paris. 1887, 433). Noch klarer spricht die Geheime Offenbarung (3, 7) von Christus: „Der Heilige und Wahrhaftige, der den Schlüssel Davids hat: er öffnet und niemand schließt; er schließt und niemand öffnet." Christus also, der die Schlüssel des Hauses David hat und öffnet und schließt nach seinem eigenen, freien Ermessen, Christus, der höchste Herr in seiner Kirche, verspricht seinem Apostel die Schlüssel seines Reiches. Er macht ihn somit zu seinem Statthalter und bekleidet ihn mit seiner eigenen Gewalt, gerade so wie er ihn auch zum Fundament seiner Kirche macht, obgleich er selbst das unsichtbare und vorzüglichste Fundament seiner Kirche ist und bleibt. Aus beiden Vergleichen erhellt unzweideutig die Stellung des hl. Petrus in der künftigen Kirche Christi: er wird sein der Stellvertreter Christi. Ist in dem Vorangehenden die höchste, stellvertretende Gewalt in der Kirche dem hl. Petrus im Allgemeinen verheißen, so wird weiterhin die Binde- und Lösegewalt, d. h. die höchste gesetzgebende und richterliche Gewalt in der Kirche, demselben Apostel verliehen. Daß es sich um die Fülle der bezüglichen Gewalt handelt, erhellt aus dem quodcunque, welches nur durch den Zweck der Kirche begrenzt ist; und daß es sich um die höchste Gewalt handelt, geht daraus hervor, daß die Vorschriften bezw. Verbote keiner andern Bekräftigung bedürfen als der des Himmels. — Was das Binden und Lösen bedeutet, muß aus dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift und der Ausdrucksweise der damaligen wie der späteren rabbinischen Schulen eruirt werden. Es steht zunächst fest, daß ligare, δεῖν, אסר in der Bedeutung „verbieten, untersagen" vorkommt (Dan. 6, 8. 9. 14. 16), wie andererseits solvere, λύειν, התיר in der Bedeutung von „erlaubt erklären, erlauben". Die Rabbinen hatten zu erklären, was nach dem Gesetze Moses' erlaubt und was verboten war.

Diese Erklärungen aber, auf welche gerade im Matthäus-Evangelium so oft Bezug genommen wird, wurden allgemein als eigentliche Satzungen, eigentliche Gesetze angesehen. Wer also die Binde- und Lösegewalt besaß, hatte nach jüdischem Begriffe die Vollmacht, allgemein verbindliche Satzungen aufzustellen, zu verpflichten, Gesetze zu erlassen. Aber wenn man auch zugeben wollte, die Binde- und Lösegewalt habe bei den Rabbinen nur darin bestanden, daß sie authentisch erklären konnten, was nach dem Gesetze erlaubt und was verboten sei, so folgt doch, besonders in Anbetracht der Eigenart des Neuen Bundes, daß dem hl. Petrus die höchste Legislativgewalt übergeben wurde. Petrus hatte nämlich durch die Binde- und Lösegewalt die Vollmacht erhalten, authentisch zu erklären und festzusetzen, was im Neuen Bunde, in der Kirche Christi erlaubt, was nicht erlaubt sei. Die Norm war nicht mehr das Gesetz Moses', sondern das Gesetz, die Lehre, die Räthe, welche Christus gegeben hat. Den Geist Christi sollte Petrus erklären, und zwar mit voller Auctorität, so daß die Gläubigen in ihrem Gewissen verpflichtet sind, ihr Leben danach einzurichten. Was sind aber derartige Erklärungen Anderes als Gesetze? Und was ist die Vollmacht, derartige Erklärungen zu erlassen, Anderes als die höchste Legislativgewalt? Uebrigens ist es eine erwiesene Thatsache, daß sich auch die Vollmacht der jüdischen Gesetzeslehrer nicht bloß auf die authentische Interpretation der heiligen Schrift beschränkte, sondern sich auf das gesammte Religions- und Staatswesen des auserwählten Volkes ausdehnte. So wird auch dem hl. Petrus die ausgedehnteste Legislativgewalt verheißen, der selbstverständlich eine ebensoweit gehende richterliche Gewalt entsprechen muß. Suarez (l. c. n. 15) sagt daher mit Recht: Potestas ligandi atque solvendi non est alia nisi potestas leges ferendi, quae homines ligent seu obligent, vel etiam puniendi aut censuras ferendi aut similia onera imponendi vel auferendi (vgl. auch Knabenbauer, Comment. in Matth. II, 50 sqq.).

2. Dem hl. Petrus wurde die Primatialgewalt über die gesammte Kirche nicht bloß verheißen, sondern auch thatsächlich verliehen. Bei der letzten Erscheinung nach der Auferstehung fragte der Herr seinen Apostel, auf den er seine Kirche zu bauen, dem er die Schlüssel des Himmelreiches zu geben, und den er mit der höchsten Binde- und Lösegewalt zu bekleiden versprochen hatte (s. Joh. 21, 15—18): „Liebst du mich mehr als diese?“ Petrus antwortete: „Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe.“ Dann sagte er zu ihm: „Weide meine Lämmer“ (βόσκε τὰ ἀρνία μου). Darauf fragte er ihn wiederum: „Simon, Jonas' Sohn, liebst du mich?“ Petrus sprach zu ihm: „Herr, du weißt, daß ich dich liebe,“ worauf Jesus sagte: „Weide meine Schafe“ (ποίμαινε τὰ πρόβατά μου [al. τὰ προβάτιά μου]). Er fragt ihn endlich zum dritten Male: „Simon, Jonas' Sohn, liebst du mich?“ Petrus antwortete: „Herr, du weißt Alles, du weißt, daß ich dich liebe,“ und Jesus sagte: „Weide meine Schafe“ (βόσκε τὰ πρόβατά μου). Auf die feierlichste Weise, aber erst nach dreimaliger Betheuerung seiner Liebe, wird also dem hl. Petrus der Auftrag, die Herde Christi zu weiden (βόσκειν) und zu leiten (ποιμαίνειν). Die volle Bedeutung dieses Auftrages ergibt sich aus der Erwägung der einzelnen Momente. Der den Auftrag gibt, ist Christus, der als Hirt von den Propheten vorherverkündet war (Ez. 34, 1[illegible] Mich. 5, 4), der sich selbst den guten Hirten nennt, welcher sein Leben für seine Schafe hingibt und ihnen das ewige Leben gibt, der seine Schafe kennt und hinwiederum von ihnen gekannt wird (Joh. 10, 11 ff.). Christus ist also ein Hirt, er hat eine Herde, zu welcher alle diejenigen gehören, die auf seine Stimme hören und ihm folgen, d. h. alle Gläubigen. Er gibt jedoch seine Herde dem hl. Petrus nicht zu eigen, sondern nur zum Weiden. Das Weiden einer Menschenmenge heißt nichts Anderes, als sie leiten und regieren; so lehrt es der Sprachgebrauch sowohl bei den Profan- wie bei den heiligen Schriftstellern. Es ist dieß so wahr, daß z. B. in der heiligen Schrift die Worte „Hirt“ und „König“ und ebenso „weiden“ und „regieren“ vollständig synonym sind (Js. 44, 28. 2 Kön. 5, 2; 7, 7. Ez. 37, 24. Ps. 22, 1. Mich. 5, 2. 4. Matth. 2, 6; vgl. Palmieri l. c. 292 sqq.). Die Worte bei Joh. 21, 15 ff. besagen also eine wirkliche Herrschergewalt, welche Petrus, und zwar ihm allein, verliehen wird über alle, welche in Christo ihren obersten Herrn und Hirten anerkennen und zu dessen Schafen gehören, also auch über die Apostel und deren Nachfolger. Diese Herrschergewalt über die gesammte Kirche ist aber die Primatialgewalt. Mit vollem Rechte verwirft daher die Const. Pastor aeternus (c. 1) die Lehre, der hl. Petrus sei „nicht von Christus dem Herrn zum Fürsten aller Apostel und zum sichtbaren Haupte der ganzen streitenden Kirche eingesetzt worden“, oder „derselbe habe von diesem unserem Herrn Jesus Christus nur den Primat der Ehre, nicht aber den der wahren und eigentlichen Jurisdiction direct und unmittelbar empfangen“.

3. Petrus hat nach den Berichten der heiligen Schrift den Vorrang unter den Aposteln stets besessen und den Primat ausgeübt. Dieß ergibt sich zunächst aus der Thatsache, daß in den Apostelkatalogen der hl. Schrift Simon immer die erste Stelle einnimmt. Den Grund hiervon scheinen die Evangelisten darin zu finden, daß ihm vom Herrn der Name Petrus gegeben wurde (Matth. 10, 2 ff. Marc. 3, 16 ff. Luc. 6, 14 ff. Joh. 1, 18). Weiterhin deuten die Formeln Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ oder καὶ οἱ σὺν αὐτῷ (Marc. 1, 36. Luc. 8, 45; 9, 32; vgl. Matth. 16, 7. Act. 2, 14. 37; 5, 29) die im Kreise der Apostel hervorragende Stellung seiner Führerschaft deutlich genug an. Dasselbe besagt (Marc. 10, 2) Primus Simon, qui dicitur Petrus, et Andreas frater ejus etc., wo der Ausdruck primus sicher nicht de

erste Stelle dem Alter oder der Erwählung nach, sondern nur der Würde nach bezeichnen kann. Als „der Erste“ erweist Petrus sich auch durch die That, denn von ihm geht die Anregung zur Wahl eines neuen Apostels aus, und er leitet den Wahlact (Apg. 1, 15 ff.); er verkündet zuerst am Pfingstfest den Juden die frohe Botschaft; er öffnet zuerst den Heiden die Pforten der Kirche (Apg. 10, 1 ff.); er spricht auf dem Apostelconcil das entscheidende Wort (Apg. 15, 7 ff.); er besucht zuerst alle Gemeinden von Judäa, Galiläa und Samaria (Apg. 9, 32 ff.); das Strafgericht über Ananias und Saphira vollzieht Petrus (Apg. 5, 1 ff.). „Man kann also in Wahrheit von ihm sagen, er habe die ersten Gläubigen wie die ersten Heiden in die Kirche aufgenommen, das erste Wunder unter den Aposteln gewirkt, den ersten Ungehorsamen gestraft, den ersten Häretiker (Simon Magus) aus der Kirche ausgeschlossen, die erste Kirchenvisitation gehalten, dem ersten Concil präsidirt. Die ganze erste apostolische Kirche hat in Petrus ihren lebendigen, sichtbaren Mittelpunkt. Könnte der Primat des Petrus besser durch die Thatsachen beleuchtet werden?“ (P. Schanz, Apologie des Christenthums III, Freiburg 1888, 324.) Der Primat tritt eben so in die Erscheinung, wie man es den Zeitumständen entsprechend bei der Einigkeit der ersten christlichen Gemeinden und ihrer Hirten, bei der Lehr- und Regierungsgewalt der Apostel, bei dem Reichthum der Charismen, bei der Jugend des kirchlichen Organismus vernünftiger Weise nur erwarten kann. Daß speciell beim hl. Paulus in der Stelle Gal. 1, 18 (vgl. ebd. 22) eine Anerkennung des Primates im hl. Petrus vorliegt, hat nicht bloß die ältere Exegese (Chrysostomus, Victorinus, Hieronymus) eingesehen, sondern selbst die moderne, vorurtheilsfreie Kritik beginnt der Wahrheit Zeugniß zu geben (Weizsäcker, Apost. Zeitalter, Freib. 1886, 12). Ja selbst das Vorkommniß, von dem Gal. 2, 11 ff. die Rede ist, ist weit eher eine Bestätigung dafür, daß der Völkerapostel in Petrus seinen Vorgesetzten sah, als eine praktische Läugnung der Primatialgewalt (vgl. Palmieri 305 sqq.).

II. Fortdauer des Primates in den römischen Bischöfen. Es ist geoffenbarte Wahrheit, daß der Primat des hl. Petrus in den römischen Bischöfen beständig fortdauert (s. Const. Pastor aeternus, c. 2). In diesem Satze liegt die doppelte Behauptung: daß der Primat des hl. Petrus nach göttlicher Anordnung in der Kirche fortbestehen soll, und daß der jedesmalige Bischof von Rom Träger der Primatialgewalt ist. Was den ersten Punkt betrifft, so sprechen für die ständige Fortdauer des Primates dieselben Beweise, welche die Einsetzung desselben darlegen. Petrus ist ja das Fundament der Kirche, und dieses Fundament ist der Grund, warum die Pforten der Hölle nichts gegen die Kirche vermögen. Petrus ferner bestärkt die Brüder im Glauben gegen die Anfechtungen des Satans. Nun aber soll nach der Anordnung des Herrn die auf Petrus gegründete Kirche bis an's Ende der Zeiten fortbestehen und allen Stürmen, welche der böse Feind gegen sie heraufbeschwören wird, trotzen. Wie könnte sie das, wenn sie von ihrem Fundamente, das ihr nach dem Plane des göttlichen Baumeisters Kraft und Festigkeit verleihen soll, losgerissen wäre? Wie würden die Brüder standhalten, wenn der fehlt, der sie im Auftrage Christi im Glauben bestärken soll? Es ist ferner oben gezeigt, daß durch Uebertragung der Schlüsselgewalt, der Binde- und Lösegewalt, des höchsten Hirtenamtes über die gesammte Herde Christus dem Apostelfürsten die höchste Auctorität in der Kirche verliehen hat; dadurch aber ist der zu gründenden socialen Gesellschaft ihre eigenthümliche Form aufgeprägt. Christus hat ihr die monarchische Regierungsform gegeben. So lange also diese Gesellschaft, d. h. die von Christus gegründete Kirche, fortbesteht, wird sie auch in der von Christus gewollten Form fortbestehen, also unter Petrus und der ihm verliehenen Primatialgewalt; sonst hört sie eben auf, die Kirche Christi zu sein. Die Kirche und die Primatialgewalt, weil sich gegenseitig bedingend und ergänzend, sind also nach göttlicher Anordnung gleich ewig. Das vaticanische Concil verwirft darum ausdrücklich die Meinung, es sei nicht aus Christus des Herrn selbsteigener Anordnung oder kraft göttlichen Rechtes, daß der hl. Petrus im Primate über die ganze Kirche beständige Nachfolger habe (Conc. Vatic. l. c. Si quis). Wenn aber derselbe Canon weiter besagt, der römische Bischof sei der jedesmalige Inhaber der Primatialgewalt, so ist damit auch einschließlich erklärt, daß der Bischof von Rom mit der höchsten Gewalt in der Kirche kraft göttlichen Rechtes bekleidet sei, mag man nun von der Controverse, ob Petrus auf ausdrücklichen Befehl Gottes den römischen Bischof zu seinem Nachfolger im Primate bestimmt habe oder nicht, denken wie man will (vgl. M. Canus, De locis theol. 6, 8, ad 10; Bellarmin., De Rom. Pontif. 2, 12; Palmieri 326 sqq.). Das Vaticanum hat diese Frage nicht entschieden. Man unterschied vielmehr genau zwischen der Nachfolge selbst und der Art der Nachfolge. Die Nachfolge des Papstes im oberhirtlichen Amte beruht auf Christi Anordnung; die Art der Nachfolge, daß es nämlich der römische Bischof und nicht etwa der von Antiochien sei, ist durch die That des hl. Petrus begründet. Definirt ist somit nur der Satz: „Der Nachfolger des hl. Petrus auf dem Bischofsstuhle in Rom ist sein Nachfolger im Primat kraft göttlichen Rechtes“; nicht aber der andere Satz: „Der Nachfolger des hl. Petrus im Primat kraft göttlicher Anordnung ist auch der Inhaber des römischen Stuhles kraft göttlicher Anordnung“ (vgl. Granderath 137 sqq.). Die Nachfolge im Primat ist durch den göttlichen Stifter der Kirche angeordnet, die unerläßliche Bedingung der Nachfolge aber ist thatsächlich der Besitz des römischen Bischofsstuhles. Diese Thatsache muß auf histori-

schem Wege ermittelt werden. Das Vaticanum (l. c. c. 2) weist darauf hin, es sei in allen Jahrhunderten bekannt gewesen, daß der heilige Petrus, der Fürst und das Haupt der Apostel, die Kirche von Rom selbst gegründet und mit seinem Blute eingeweiht habe, und daß ferner derselbe heilige Apostel immerfort in seinen Nachfolgern, den Bischöfen des römischen Stuhles, lebe, den Vorsitz führe und das Richteramt übe.

1. Die Gründung und Leitung der Kirche in Rom durch Petrus ist eine so wohl beglaubigte Thatsache wie wenige andere in der Geschichte der Urkirche. In der Apostelgeschichte findet sich wenigstens eine geheimnißvolle Andeutung: „Er reiste an einen andern Ort" (Apg. 12, 17); denn dieß wird von katholischen Exegeten meist auf eine Reise des Apostels nach Rom gedeutet (vgl. den Art. Petrus, Apostel). Es war dieß um das Jahr 42. Das Ziel der Reise ist nicht angegeben. — Bei aufmerksamer Lesung des Römerbriefes des hl. Paulus legt sich ferner der Gedanke nahe, daß die Christengemeinde in Rom ihre Gründung und Blüte und ihr Ansehen nur einem der Hauptapostel verdanken könne (vgl. Röm. 1, 8; 15, 20); wer sollte dieser Apostel sein, wenn nicht Petrus? Eine spätere Anwesenheit des Apostels in Rom bezeugt schon gut der erste Petrusbrief (1 Petr. 5, 13: Salutat vos ecclesia, quae est in Babylone coelecta, et Marcus filius meus); denn unter Babylon kann mit den meisten und besten Exegeten nur Rom verstanden werden (s. d. Art. Babylon I, 1822). Da ferner das vierte Evangelium den Martyrtod wie auch die Todesart des Apostelfürsten als unter den kleinasiatischen Christen bekannt voraussetzt (Joh. 21, 18 f.; vgl. Langen, Gesch. d. röm. Kirche I, 43), darf es nicht befremden, daß ungefähr gleichzeitige Quellen auch den Ort des Martyriums genau kennen. Der Brief des hl. Clemens von Rom, spätestens um 93—97 in Rom geschrieben, bezeichnet nämlich Cap. 5 und 6 deutlich genug Rom als Schauplatz des Martyriums. Zuerst wird der erhabene Martyrertod der beiden mächtigsten Säulen der Kirche, Petrus und Paulus, erwähnt. Diesen Männern aber werden viele andere beigesellt, die „unter uns" (ἐν ἡμῖν), d. h. zu Rom, in die verdiente Glorie eingegangen sind. Das ἐν ἡμῖν wird aber noch näher erläutert durch die Beschreibung der Marterscenen, wie sie sich, so weit man weiß, nur in Rom unter Nero abgespielt haben (vgl. Funk, Patres apost. I, Tubing. 1887, 67 sqq.; Tacit. Annal. XV, 44). Wenige Jahre später schreibt Ignatius von Antiochien (vgl. Funk l. c. 213 et XLV) an die Römer, er könne ihnen nicht befehlen wie Petrus und Paulus etc. Er weiß also, daß die römische Kirche unter der Leitung des hl. Petrus gestanden hat, so zwar, daß er ihr mündlich und unmittelbar seine Anordnungen zukommen ließ. Einen weitern Zeugen unter den apostolischen Vätern führt Eusebius (H. E. 2, 15, 1) an, [illegible] er erzählt: „Marcus, der Begleiter des hl. Petrus, schrieb auf Bitten der Römer zu Rom sein Evangelium nach dem, was Petrus dort vorgetragen hatte." Für diese Angabe beruft er sich auf Clemens von Alexandrien (gest. 217 in sehr hohem Alter) und auf Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, der nach Irenäus (Adv. haer. 5, 33) Schüler des Apostels Johannes und Freund des hl. Polykarp war. In allen diesen Zeugnissen ist die Gründung der römischen Kirche durch den Apostelfürsten mehr angedeutet als klar ausgesprochen. Viel bestimmter drücken sich die Schriftsteller des 2. Jahrhunderts aus. Dionysius von Corinth schreibt um 170 an die Kirche von Rom: „Somit habt ihr durch eure eindringliche Ermahnung die von Petrus und Paulus zu Rom und zu Corinth angelegte Pflanzung mit einander verbunden. Denn beide haben den Samen des Evangeliums auch in Corinth gepflanzt und uns gemeinschaftlich unterrichtet, gleichwie sie auch in Italien an Einem Orte gelehrt und zur selben Zeit den Martyrertod erlitten haben" (Eus. H. E. 2, 25, 8). Für Irenäus, der bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts nach Rom kam und die Succession der Bischöfe in den Hauptkirchen zu seinem Specialstudium machte, ist der Aufenthalt des hl. Petrus in der Weltstadt sowie die Gründung der dortigen Kirche durch denselben gleichfalls eine ausgemachte Thatsache. So sagt er (Adv. haer. 3, 1): „Matthäus hat unter den Hebräern in ihrer Schrift (Sprache) eine Evangelienschrift herausgegeben, während Petrus und Paulus zu Rom predigten und die Kirche gründeten." (Ibid. 3, 3): „Aber weil es zu lang wäre ... von allen Kirchen die Amtsfolge aufzuzählen, so erwähnen wir nur die von den Aposteln stammende Ueberlieferung der größten, ältesten, allbekannten, von den beiden vorzüglichsten Aposteln zu Rom gegründeten und aufgerichteten Kirche." Der Aufenthalt des hl. Petrus in Rom ist indeß so gut durch die einstimmige Ueberlieferung des ganzen Alterthums beglaubigt, daß es überflüssig ist, weitere Zeugnisse anzuführen. „Daß Petrus in Rom gewirkt hat," sagt Döllinger (Christenthum und Kirche, Regensburg 1860, 313), „ist eine so vollständig bezeugte, tief in die älteste Geschichte eingreifende Thatsache, daß demjenigen, der dieß als eine Dichtung verwirft, folgerecht die ganze älteste Geschichte der Kirche in Dichtung sich auflösen oder doch ganz unsicher werden muß" (vgl. Tert. De praescr. 36; De bapt. 4; Cajus von Rom bei Eus. H. E. 2, 25, 7). Neuestens wurde die Frage ernstlich behandelt von Johann Schmid (Petrus in Rom, Luzern 1892). Wenn demnach der Aufenthalt und Tod Petri in Rom als feststehende historische Thatsache angesehen werden muß, versteht es sich von selbst, daß er auch der Bischof jener Kirche war bis zu seinem glorreichen Tode. Gegen diese Schlußfolgerung hat selbst Protestant nichts einzuwenden (s. Jahrb. für prot. Theol. [1876] 562). Die Richtigkeit derselben ergibt

auch aus den historischen Zeugnissen zur Evidenz. Daß Petrus der erste Bischof der ewigen Stadt gewesen, ist der Glaube der Gesammtkirche wenigstens seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts; diese Wahrheit bedarf heutzutage keines Beweises mehr. Das Vorsteheramt Petri ist aber von viel älteren Quellen beglaubigt. Clemens von Rom nennt Petrus und Paulus nicht nur οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι, sondern auch ὁσίως πολιτευσάμενοι, und Ignatius von Antiochien anerkennt gleichfalls, daß die beiden Apostelfürsten in Rom als Befehlende aufgetreten seien: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Deutlicher sprechen jedoch die Zeugen des 2. Jahrhunderts. Schon das Zeugniß des Irenäus für sich genommen ist vollgültig; denn „was ihn an der römischen Kirche interessirt," sagt Lipsius (a. a. O. 596), „ist nicht das persönliche Schicksal des Petrus als solches, sondern die durch ihn und Paulus gemeinsam vollzogene Gründung der römischen Kirche". Richtiger würde man sagen: „Ihn interessirt nicht so sehr die Gründung der Kirche als solche, wie die apostolische Succession." Um nämlich den Häretikern gegenüber die Wahrheit der katholischen Lehre zu beweisen und zu vertheidigen, führt er aus, daß die Reihenfolge der Bischöfe ununterbrochen hinaufreiche bis zu den Aposteln. Dieser Bischofsreihe in Rom, deren erster Petrus, deren letzter Eleutherus (174—189) ist, wohnt das χάρισμα τῆς ἀληθείας inne. Auf dieser Voraussetzung beruht die ganze Beweisführung des Irenäus. Wie hätte er aber wagen können, seine ganze Apologie auf diesen einen Beweis zu bauen, wenn er von dessen Haltbarkeit nicht völlig überzeugt gewesen wäre? Und wie hätte ein so hochgebildeter Mann wie Irenäus von der Haltbarkeit seiner Argumentation überzeugt sein können, wenn er sich nicht vorerst von der Wahrheit der Grundlage, nämlich des römischen Episcopats Petri, überzeugt hätte? An seinem Zeugniß kann also nicht gerüttelt werden (s. Adv. haer. 3, 2, 3; 3, 3). Der hl. Petrus war folglich Bischof von Rom. Dasselbe erhellt übrigens auch aus Hegesipp (Eus. H. E. 3, 2; vgl. Lightfoot, Clement of Rome I, London 1890, 201—345), aus dem Buche gegen Artemon (Eus. ib. 5, 28, 3), aus dem Gedichte Adv. Marc. (Append. ad opp. Tert., bei Migne, PP. lat. II, 1077), aus Cypr. Ep. 55, Firmil. (Inter opp. Cypr. Ep. 75, 17 ed. Hartel]); ebenso aus allen alten Papstkatalogen. Es ist überhaupt die Ueberzeugung der gesammten Kirche aller Jahrhunderte, daß Petrus unter dem Einfluß der göttlichen Vorsehung nach Rom gekommen sei, die dortige Kirche gegründet, den Episcopat daselbst bis zu seinem Tode verwaltet und im Martyrertode alle Prärogativen seiner Primatialgewalt den rechtmäßigen Nachfolgern auf der Cathedra Petri übertragen habe (vgl. Cypr. Epp. 43, 5; 55; 59, 7 et 14; 71, 3; 73, 7; 75, 17).

2. Der historische Nachweis für den letzten Satz wird sich natürlich verschieden gestalten nach der Verschiedenheit der Zeiten. Wie das Christenthum selbst, so tritt auch der Primat in der bescheidensten Form in die Welt. Das Wesen ist dasselbe, die Erscheinungsform ist verschieden. Es darf dieß nicht befremden; so ist es bei fast allen von Gott gewollten Institutionen; so ist es namentlich bei der Kirche. Der Herr selbst hat das Bild vom Senfkörnlein und dem ausgewachsenen Baum gebraucht, um das Wachsthum der Kirche zu veranschaulichen. Was von der Kirche überhaupt gilt, trifft selbstverständlich auch bei dem Hauptfactor in der Organisation der Kirche zu. Das Papstthum trat wohl in den ersten Zeiten nicht mit einer Machtfülle wie im Mittelalter äußerlich hervor, aber das Princip der Einigung und auctoritativen Beherrschung aller Glieder des lebenden Organismus der Kirche, der eigentliche Primat, ist auch in allen Perioden der Kirche thätig, wie im Folgenden kurz gezeigt werden soll.

a. Der Primat des römischen Bischofs in den drei ersten Jahrhunderten. Das älteste Schriftstück des christlichen Alterthums nach der heiligen Schrift ist der Brief des römischen Clemens, des dritten Inhabers der römischen Cathedra, an die Gemeinde von Corinth. Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 3) nennt den Brief ἱκανωτάτην, Lightfoot (Clement of Rome I, 69) almost imperious. Der Verfasser spricht sehr auctoritativ. Denn er sieht es für seine Pflicht an, einzugreifen, und wenn ihm Einige auch nicht gehorchen wollten, so habe er doch gerade durch diesen Brief seine Pflicht gethan, und die Verantwortung falle auf die Widerspänstigen (c. 59, 1. 2; 62; 63). Man hat allerdings auf den Umstand Gewicht gelegt, daß der Schreiber des Briefes nur im Namen der Kirche von Rom schreibe, dabei aber seinen Namen sorgfältig geheim halte. Die Thatsache ist richtig. Thatsache ist es aber auch, daß Clemens, der Vorsteher der römischen Christengemeinde, der Verfasser des Briefes ist. Es fragt sich nur, wer der Träger der in dem Briefe ausgedrückten Auctorität ist, der Vorsteher oder die Gemeinde. Der bloße Ausdruck „die römische Kirche" oder, wenn man will, „die römische Christengemeinde" entscheidet offenbar die Frage nicht, da selbst das Vaticanum (Const. Pastor aeternus c. 3) sagt: „Wir lehren und erklären demnach, daß kraft der Anordnung des Herrn die römische Kirche über alle übrigen den Primat der ordentlichen Gewalt besitzt." Es kommt also nur auf die Frage an, wer überhaupt nach der Auffassung des Alterthums die Gewalt hatte, der Bischof oder die Gemeinde. Die Antwort ist gegeben sowohl in den Schriften der Apostel wie auch in unzähligen anderen Schriftstücken der apostolischen wie nachapostolischen Zeit. Zweimal schreibt Ignatius von Antiochien der römischen Kirche ein Vorsteheramt zu (Ep. ad Rom. Inscript. ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων — καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης). Nach dem Sprachgebrauch des hl. Ignatius (Trall. 13, 1; Rom. 9, 3; Philad. 11, 2; Smyrn.

12, 1) hat man unter ἀγάπη einen „Liebesbund“, eine in Liebe vereinte Christengemeinde, an den angeführten Stellen eine einzelne Kirche zu verstehen, nicht „die Liebesthätigkeit“, in der Ueberschrift des Römerbriefes „den Liebesbund“, die Kirche überhaupt. Dieß um so mehr, als das Zeitwort προκαθῆσθαι immer ein „vorstehen“, „regieren“ u. s. w., nie aber ein „sich auszeichnen“ bedeuten kann. Unerklärlich wäre auch der Genetiv, wenn Ignatius hätte sagen wollen, die römische Kirche zeichne sich stets durch Werke der Liebe aus. Die römische Kirche steht vielmehr „an der Spitze des ganzen, großen, von Christus auf Petrus gegründeten Bundes der Liebe, welcher im Christenthum realisirt die Welt überwindet“ (Schanz, Apologie III, 339). Classisch für den Primat wie für die Unfehlbarkeit ist die Stelle bei Iren. Adv. haer. 3, 3, 2: Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem (al. potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique, fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Am einfachsten lautet die Uebersetzung: „Denn mit dieser Kirche muß jede Kirche wegen ihres höhern Vorranges übereinstimmen, d. h. die Gläubigen von überall her, weil in ihr immer von denjenigen, welche von allen Seiten her sind, die apostolische Tradition bewahrt worden ist.“ Allerdings hat man fast an jedem Wort dieser Stelle in verschiedenster Weise deuteln wollen; allein der Sinn widersteht allen exegetischen Künsteleien. Die Stelle ist unanfechtbar. Sie steht übrigens in der zeitgenössischen Literatur nicht allein. Auch Tertullian erkennt den römischen Bischöfen einen Principat zu und gibt nur der allgemeinen Auffassung Ausdruck, wenn er noch als Montanist, freilich spöttisch, den Bischof von Rom Pontifex maximus, Episcopus Episcoporum und das von demselben erlassene Edict als peremtorisch entscheidend und allgemein bindend bezeichnet (De pudicitia c. 1; vgl. Adversus Praxeam c. 1). — Von Cyprian ist „der Primat des römischen Bischofssitzes über alle übrigen ... unumwunden anerkannt, wie denn auch die Bezeichnung primatum tenere von dem römischen Episcopat wiederholt bei ihm vorkommt,“ sagt Schenkel (Real-Encyklop. für protest. Theologie VII, 1. Aufl., 566). In der That ist Cyprian der Erste, der nicht nur in seinen Briefen den Primat des römischen Bischofs theoretisch und praktisch anerkennt, sondern ihn auch aus der Idee der kirchlichen Einheit wissenschaftlich zu begründen trachtet (De unitate eccl.). Der Bischofssitz von Rom ist ihm die Cathedra Petri und die Kirche von Rom die Hauptkirche, die das Princip der Einheit des Priesterthums und der Gesammtkirche ist (unde unitas sacerdotalis exorta est; Ep. 59, 14; vgl. 43, 5; 55, 8). Den Grund der auctoritativen Stellung des römischen Bischofs findet er immer in der Würde desselben als Nachfolgers des hl. Petrus. Selbst in der Gluthhitze des Kampf[illegible] mit einem Nachfolger des hl. Petrus in einer [illegible]ciellen Frage erkennt er noch die Prärogativen de[illegible] Stuhles von Rom an, wenn er auch in der [illegible]regung Ausdrücke und Wendungen gebraucht, [illegible] in ihren Consequenzen wenigstens mit seinen [illegible] erkannten und oft ausgesprochenen Grundsä[illegible] im Widerspruch stehen. Gerade so ist es mit F[illegible]milian, dem Kampfgenossen des hl. Cyprian. [illegible] bestreitet nicht, daß Stephan Nachfolger des hl. [illegible]trus sei, und gibt sogar der Auffassung der [illegible]sammtkirche Ausdruck, daß Stephan als [illegible]folger des hl. Petrus die Einheit der Kirche [illegible]wahren habe, fürchtet aber, daß durch dessen [illegible]halten in dem Ketzertaufstreit die kirchliche [illegible]heit gefährdet werde (Ep. 75, 16 inter epp. Cyp[illegible] Trotz der gewaltigen Opposition, die sich [illegible] große und blühende Kirchenprovinzen [illegible] und Männer wie Cyprian und Firmilian an [illegible] Spitze hatte, machte sich doch das Einig[illegible]princip der römischen Cathedra so sehr gel[illegible] daß gar bald die uralte römische Praxis, [illegible] Stephanus entschieden vertheidigt hatte, in [illegible] Gesammtkirche Aufnahme fand. Aehnlich stand [illegible] Fall einige Jahrzehnte früher zwischen Papst [illegible] und Irenäus. Jener hatte aus guten G[illegible] versucht, die Einheit aller Kirchen in Bezug [illegible] den Tag der Osterfeier herbeizuführen. Ein [illegible] der kleinasiatischen Bischöfe hielt aber trotz [illegible] Mahnungen von Seiten Roms an der alten [illegible] ihrer Kirchen fest, und Victor glaubte Grund [illegible] zu haben, gegen dieselben mit Excommun[illegible] vorzugehen (s. d. Art. Osterfeierstreit). [illegible] selbe thatsächlich verhängt oder nur angedro[illegible] läßt sich nicht mit Sicherheit aus den [illegible] entnehmen. Für den Primat ist das auch [illegible] gültig, denn es genügt, daß Victor für [illegible] Recht nicht etwa bloß beanspruchte, sondern [illegible]fach voraussetzte, ganze Kirchen aus der Ges[illegible]kirche, der κοινὴ ἕνωσις — ἐκ κοινῆς ἑν[illegible] — auszuschließen. Noch bezeichnender ist es, [illegible] dieses Recht von niemandem, auch von Ir[illegible] nicht, in Zweifel gezogen wurde, obgleich der [illegible] die Mahnung hören mußte, er solle sich g[illegible] Milde befleißen und hierin seine Vorgänger [illegible]ahmen, welche die asiatische Praxis [illegible] geduldet hätten (Eus. H. E. 5, 24, 10). [illegible] Anerkennung des Primates seitens der [illegible]ländischen Kirchen bietet uns die Kirchenge[illegible] der ersten drei Jahrhunderte noch andere [illegible] Beispiele. Polykarp kam nach Rom, um mit [illegible] Anicet unter Anderem die Frage über die O[illegible] zu besprechen (Eus. H. E. 4, 14, 1). Heg[illegible] und Irenäus gingen nach Rom, um dort [illegible] den Aposteln überlieferte Lehre kennen zu [illegible] ebenso gegen Ende des 2. Jahrhunderts [illegible] Bischof von Hierapolis, der von sich sagt: [illegible] stus) me misit ut regiam contemplarer et [illegible]ginam viderem stola aurea et calceis au[illegible] indutam, et populum vidi ibi haben[illegible] gillum splendidum (vgl. de Rossi, [illegible]

christ. II, 1, Romae 1888, p. XII sqq.). Dionysius d. Gr. schrieb betreffs der Ketzertaufe an Xystus II., und als Grund seines Schreibens führte er an: „damit ich nicht irre" (Eus. H. E. 7, 9, 1). Derselbe Bischof ward in Rom regelrecht auf Heterodoxie angeklagt. Dionysius, der Nachfolger des Xystus, griff allsogleich ein, erklärte in dem einen Briefe an die Ankläger die orthodoxe Lehre über Christus und forderte in dem andern den Erzbischof von Alexandrien auf, sich zu rechtfertigen. Dieser that es bereitwilligst und bewies damit nicht nur die Correctheit seiner Lehre über Christus, sondern auch seine Unterwürfigkeit unter den Bischof von Rom. Diese Vorgänge benutzte dann der hl. Athanasius in doppelter Weise gegen die Arianer. „Erstens", sagt er, „hat Dionysius von Alexandrien sich vollständig gerechtfertigt, also können ihn die Arianer nicht unter die Ihrigen zählen; zweitens hat Dionysius von Rom den Satz, der Sohn Gottes sei ein Geschöpf, verworfen, also ist die Lehre der Arianer schon längst von Allen anathematisirt" (De sententia Dionysii n. 13 [Migne, PP. gr. XXV, 500]). Diese Thatsachen sprechen laut genug. Aehnlich hatte schon am Anfang des 2. Jahrhunderts Ignatius von Antiochien an die Römer geschrieben (3, 1). Auch liegt eine Anerkennung der potior principalitas Roms darin, daß die zahllosen häretischen Secten der ersten Jahrhunderte so gut wie die spätern Anfangs immer die Anerkennung von Seiten des römischen Bischofs erstrebten, dann aber, da dieß eben nicht anging, wenigstens in Rom sich festzusetzen suchten. Selbst nichtchristlichen Kreisen entging die Bedeutung des Bischofs von Rom nicht; denn nach dem Zeugnisse Cyprians (Ep. 55) wäre für Kaiser Decius die Nachricht, ein Nebenbuhler sei ihm im Reiche erstanden, erträglicher gewesen als jene andere „von der Wahl des Priesters Gottes zu Rom". Bekannt ist gleichfalls die Entscheidung des Kaisers Aurelian (270 bis 275) in der Sache des excommunicirten und abgesetzten Paul von Samosata: derjenige solle in den Besitz der Kirchengüter von Antiochien gelangen, welcher mit den Bischöfen Italiens und mit dem Bischof von Rom in brieflichem Verkehr stehe (Eus. H. E. 7, 30, 19). — Klar tritt also der Jurisdictionsprimat der römischen Bischöfe über die gesammte Kirche schon in den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums hervor. Diese Thatsache wird heutzutage selbst von solchen anerkannt, welche die göttliche Einsetzung der Kirche und des Primates in Abrede stellen (vgl. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 2. Aufl., Freib. 1888, 404 ff.). Vergeblich hat man sich bemüht, die Auctorität des römischen Bischofs als Erfolg der „römischen Herrschsucht" zu erklären. Denn zumal bei den Päpsten der ersten drei Jahrhunderte, die meist von den Katakomben aus die Kirche leiteten und zudem vielfach nicht einmal Römer waren, ist nicht denkbar, daß sie vom Römergenius getrieben worden seien, die Welt zu regieren. Der hl. Petrus wagt in seinem Briefe an die Christengemeinden in Asien Rom nicht namhaft zu machen und nennt es Babylon; der hl. Clemens unterdrückt seinen eigenen Namen. Beide schrieben am Vorabend einer blutigen Verfolgung; sie schrieben offenbar nicht aus Herrschsucht, sondern weil ihnen die Sorge für die auswärtigen Kirchen anvertraut war. Ihre Nachfolger traten als Bischöfe der Bischöfe auch dann auf, wenn sie nur unter augenscheinlicher Todesgefahr ihre Macht gebrauchen oder, richtiger gesagt, ihrer Pflicht nachkommen konnten. Männer, denen der Martyrertod jeden Augenblick vor der Seele stand, ließen sich schwerlich von Herrschsucht treiben. Kein Papst in jenem sturmbewegten 3. Jahrhundert durfte hoffen, eines natürlichen Todes zu sterben; der Stuhl Petri war von Anfang an in dem Blute seiner Inhaber getauft. Gleichwohl berichtet die Kirchengeschichte zu verschiedenen Malen, so lückenhaft sonst ihre Berichte über jene erste Periode naturgemäß sein müssen, daß die Päpste auch während jener Periode der Verfolgung als Wahrer der Einheit des Glaubens und der Disciplin auftraten, und zwar immer dann auftraten, wenn derselben Gefahr drohte: Victor im Osterstreit, Zephyrin zu Gunsten schwerer Sünder gegen Rigoristen, Stephan in der Ketzertauffrage, Dionysius, um das Hauptdogma des Christenthums, das Dogma von der Gottheit Christi, zu vertheidigen u. s. w. Nicht die Päpste haben alle diese Fragen aufgeworfen; sie griffen erst dann ein, wenn die Noth es erheischte: die Wahrung der Reinheit der geoffenbarten Wahrheit ist nachweisbar das Motiv ihres Handelns, nicht Ehr- und Herrschsucht. Ebenso wenig verdankt die römische Kirche ihre thatsächliche Primatialgewalt ihrer Stellung als Kirche der Hauptstadt der Welt, der Residenz der Imperatoren. Dieser Gedanke ist unerhört vor dem Ende des 4. Jahrhunderts, wo Neu-Rom seine anmaßenden Ansprüche nur auf den Titel, Residenz der Kaiser zu sein, stützen konnte, weil es keine vornehmeren Titel hatte. Anders steht es mit der römischen Kirche. Dieser kommt nach Irenäus eine potior principalitas zu, weil sie gegründet und geleitet wurde von den Apostelfürsten; ihre Prärogative besteht nach Tertullian darin, daß ihr der Apostelfürst nicht nur sein Blut, sondern auch „die ganze Lehre" vermachte; ihre charakteristische Eigenschaft findet Cyprian darin, daß sie in einem ganz besondern Sinne „der Stuhl Petri" und die Quelle der bischöflichen Einheit ist. Schon viel früher hatte Clemens von den Corinthern Gehorsam gefordert nicht auf Grund seiner Stellung in der Welthauptstadt, sondern weil der heilige Geist durch ihn zu ihnen rede, und Stephan fordert Unterwerfung unter seine Lehre, weil er als Nachfolger des hl. Petrus ihnen befehle, eine Eigenschaft, die weder Cyprian noch Firmilian in Abrede zu stellen wagten. Nicht des Titels von Bischöfen der Welthauptstadt rühmten sich die Nachfolger des hl. Petrus; stolz durften sie viel-

mehr sein auf eine glorreichere Reihe von Martyrern, als irgend eine andere Kirche aufweisen konnte; stolz auch darauf, daß trotz der fortwährenden Lebensgefahr, in der sie schwebten, keiner der Nachfolger Petri seiner Pflicht untreu wurde, die Glaubenshinterlage unvermindert und unvermehrt den kommenden Geschlechtern zu übermitteln; und ebenso stolz darauf, daß sie nicht herrschten nach der Art weltlicher Herrscher, sondern nach der Lehre des Heilandes, des guten Hirten, mit Sanftmuth, Selbsthingabe und Liebe. Die Kirche von Rom hatte die Führerschaft in dem großen „Bund der Liebe“ und zeichnete sich aus in den Werken einer nie versiegenden, stets opferbereiten Liebe auch den entferntesten Christengemeinden gegenüber. Diese werkthätige Liebe ist aber eine Eigenschaft der potentior principalitas, nicht der Grund derselben. Der Grund ist die göttliche Anordnung, daß der Bischof von Rom auch der Primas der Gesammtkirche sei.

b. **Der Primat des römischen Bischofs im 4. und 5. Jahrhundert.** Im 4. Jahrhundert tritt mit der Kirche auch der Primat aus den Katakomben. Es beginnt das Zeitalter der großen trinitarischen, christologischen und anthropologischen Irrlehren und Kämpfe und die Zeit der allgemeinen Kirchenversammlungen, die unter der Führung und Leitung einer Reihe ausgezeichneter Päpste der Kirche Sieg und Frieden wiedergaben. Dieß alles bezeugt die Thatsache, daß die gesammte christliche Welt im römischen Bischof den von Gott gesetzten Interpreten der geoffenbarten Lehre, den Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, den mit der Auctorität des hl. Petrus ausgestatteten Vertheidiger des Rechts verehrte. Die Anschauungen der Zeit werden vollständig nur begriffen im Zusammenhang mit den Zeitverhältnissen. Nimmt man daher einzelne Hauptfragen, welche das 4. und 5. Jahrhundert bewegten, heraus, so lernt man den Glauben jener Periode an den Primat Petri und seiner Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhle kennen. Man ersieht ihn α. aus dem Verhalten gegen die **Donatisten.** Um den Stuhl von Carthago stritten sich Cäcilianus und Majorinus. Auf Seiten des letztern stand Donatus mit seinem Anhang. Diese Partei wandte sich an Kaiser Constantin, ein Verfahren, das ihnen später Augustinus fortwährend zum Vorwurf machte (Aug. C. lit. Petil. 2, 92). Der Kaiser jedoch, wiewohl damals noch Heide, sandte sie nach Rom. Er wies damit die Idee, als ob ihm ein Urtheil über Bischöfe zustehe, einfach von der Hand (s. Mansi II, 748). In Rom wurde Cäcilianus freigesprochen durch die Entscheidung einer Synode oder „durch den Urtheilsspruch des Melchiades“ (311—314), wie Augustin den Entscheid fortwährend nennt (Ad Donat. 13). Das „Urtheil des Melchiades“ gibt Optatus von Mileve (bei Migne, PP. lat. XI, 932). Das Urtheil [illegible] Synode von Rom (313) war das Urtheil des [illegible]hofs von Rom. Cäcilian brauchte sich, wie Augustin weiter meint, nicht mehr um die [illegible] seiner Gegner zu kümmern, da er wußte, daß [illegible] selbst mit der römischen Kirche in Verbindung [illegible] in qua semper apostolicae cathedrae [illegible] principatus (Ep. 43, 7). Freilich appellirten [illegible] Donatisten vom Papst an den Kaiser. Allein [illegible]rade dadurch zogen sie sich von Seiten des [illegible]schofs von Hippo den herbsten Tadel zu. [illegible] Kaiser, verständiger als die Schismatiker, [illegible] die Appellation nicht an, gab aber dem [illegible] doch insoweit nach, daß andere Bischöfe noch [illegible] mal die Sache untersuchen sollten, non quia [illegible] necesse erat, sed eorum perversitatibus [illegible]dens et omnimodo cupiens tantam [illegible]dentiam cohibere (Aug. Ep. 43, 20). [illegible] Concil von Arles (314), das sich nun mit [illegible] Angelegenheit zu befassen hatte, bildete aber [illegible] höhere Instanz, nur waren die Richter andere, der römische Richter war nicht ausgeschlossen, [illegible]dern durch vier Legaten vertreten. Die [illegible] hielt natürlich an dem „Urtheilsspruch des [illegible]chiades“ fest (s. Mansi II, 469). Schon [illegible] Augustin hatte Optatus von Mileve den [illegible]tisten gegenüber seinen kirchlichen Standpunkt [illegible]reichend klar betont. In seinem berühmten [illegible] De schismate Donatistarum adversus [illegible]menianum sagt er (2, 2): „Du kannst [illegible] läugnen, daß du weißt, es sei Petrus als [illegible] Ersten der bischöfliche Sitz in der Stadt Rom [illegible]tragen worden, auf welchem das Haupt [illegible] Apostel gesessen, Petrus, der daher auch [illegible] genannt worden ist, damit in dieser einen [illegible] die Einheit von Allen bewahrt würde, damit [illegible] die übrigen Apostel jeder für sich besondere [illegible] in Anspruch nähme, damit derjenige schon [illegible]matiker und Sünder wäre, der gegen diese [illegible] Cathedra eine zweite aufstelle.“ Sodann [illegible] er sich wiederholt (vgl. ib. 6 et 9; 7, 3), [illegible] Stuhl Petri auf seiner Seite stehe, und darin [illegible] er das sicherste Unterpfand nicht nur für seine [illegible] seiner Partei Zugehörigkeit zur wahren Kirche, sondern auch für den Besitz des wahren Glaubens. Das zu Grunde liegende Princip dieser Auffassung konnten auch die Gegner nicht in Abrede [illegible] deßwegen haben auch sie, wie man nebenbei [illegible] fährt (2, 4), in Rom einen Bischof aufgestellt, [illegible] aber nicht den Stuhl Petri einnimmt, mit andern Worten, nicht dessen rechtmäßiger Nachfolger [illegible] — In gleicher Weise zeigte sich die [illegible] der Päpste β. im **Kampfe für die Wesensgleichheit der göttlichen Personen.** [illegible] Frage vom Verhältniß des Sohnes Gottes [illegible] seinem ewigen Vater war längst schon vor [illegible] Auftreten des Arius von Papst Dionysius [illegible] einer römischen Synode (um 262) entschieden [illegible] sogar der Terminus ὁμοουσία war daselbst [illegible]tionirt (s. d. Art. Dionysius, d. hl., Papst). [illegible] dem hohen Ansehen jedoch, welches die [illegible] Schule im ganzen Morgenlande genoß, [illegible] entgegenstehende Lehre Lucians und seines [illegible] Arius eine ungeheure Gefahr für die [illegible]

morgenländische Kirche in sich tragen. Um derselben wirksam entgegenzutreten, empfahl sich die Berufung eines allgemeinen Concils nach Nicäa; der Anstoß hierzu wurde dem Kaiser durch Bischöfe nahegelegt (vgl. d. Art. Nicäa IX, 226), wobei man wohl an erster Stelle an die Bischöfe von Rom und Alexandrien zu denken hat. Aus den noch vorhandenen Unterschriften sowie aus dem ständigen Gebrauche der folgenden Concilien kann man mit Sicherheit schließen, daß Hosius, Bischof von Corduva, und die beiden Priester Vitus und Vincentius im Namen des Papstes Sylvester auf dem ersten allgemeinen Concil den Vorsitz führten. (In Betreff des 6. nicänischen Canons, der weder für noch gegen den Primat spricht, s. Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 397 ff.) Deutlicher tritt die Auctorität der römischen Bischöfe in den Kämpfen hervor, welche dem Nicänum folgten; sie bewährten sich unentwegt wie als Verkünder der Orthodoxie, so auch als Vertheidiger der Decrete der allgemeinen Kirchenversammlung. Verschiedene orientalische Synoden verstanden es, das kirchliche Recht so weit zu beugen, daß sie endlich die Hauptvertheidiger des ὁμοούσιος, Athanasius von Alexandrien, Eustathius von Antiochien und Paulus von Constantinopel, ihrer Sitze berauben konnten. „Allein Julius (337—352), Bischof von Alt-Rom, war nicht dort, noch sandte er einen Stellvertreter, obgleich der kirchliche Canon ausdrücklich verlangt, daß die Kirchen gegen den Willen des römischen Bischofs keine Verordnungen erlassen sollen" (Socr. H. E. 2, 8). Und Sozomenus berichtet (H. E. 3, 10): „Julius schrieb, daß sie gegen die Canones gehandelt hätten, weil sie ihn nicht zum Concil geladen hätten; die kirchliche Regel schreibe vor, daß die Kirchen nicht ohne den Willen des Bischofs von Rom Canones aufstellen sollten." Der Papst, „an dem Kirchengesetz festhaltend" (Theodoreti H. E. 2, 4), beschied beide Parteien nach Rom (Athan. Apol. c. Arian. 1). Das ganze Gebahren der Orientalen brandmarkte Julius I. in einem herrlichen Briefe, den Athanasius wiederholt beifällig belobt; weiterhin spricht er allen derartigen Concilien einfach jegliche Jurisdiction über den Bischof von Alexandrien ab; denn man etwas gegen denselben vorzubringen habe, solle man von Rom und von Rom allein einen gerechten Urtheilsspruch erwarten. Dieß sei der in der Kirche übliche, durch hohes Alter geheiligte Rechtsweg. Der Rechtstitel liege in dem Satze: Quae accepimus a beato Petro Apostolo, ea vobis significo. Eine Rechtsüberschreitung fanden die Orientalen Athanasius, Theodoret, Socrates und Sozomenus in dem Briefe des Papstes nicht. Daß derselbe als höchste richterliche Instanz in kirchlichen Angelegenheiten auch theoretisch anerkannt wurde, beweisen die Canones von Sardica zur Genüge (Jungmann, Diss. selecta Hist. Eccl. II, Ratisb. 1881, 15 sqq.). Julius' Nachfolger, der Bekennerpapst Liberius (352—366), konnte an den Kaiser Constantius schreiben: Nunquam mea statuta, sed apostolica, ut essent semper firmata et custodita, perfeci. Secutus morem ordinemque majorum, nihil addi episcopatui urbis Romae, nihil minui passus sum: et illam fidem servans, quae per successionem tantorum episcoporum cucurrit, ex quibus plures martyres exstiterunt, illibatam custodiri semper exopto (Migne, PP. lat. VIII, 1353). Liberius gewinnen, war dem Kaiser, wie Athanasius bemerkt, so viel wie die ganze Kirche gewinnen. Allein des Imperators Bemühungen blieben erfolglos; denn „als Gegenstand der Bewunderung Aller" ging Liberius in's Exil. Freilich hatte sein guter Name unter dem Fluche der Verleumdungen viel gelitten (vgl. d. Art. Liberius VII, 1951); in allem aber, was die Kirchengeschichte Sicheres von ihm berichtet, ist Liberius ein großer Papst, würdig seiner größten Vorgänger. — Der 18jährige Pontificat des Papstes Damasus (366—384) ist gewissermaßen eine ununterbrochene Kette von Ereignissen, in denen die centrale Stellung des römischen Bischofs auf's Klarste in die Erscheinung tritt. Damasus, den das sechste allgemeine Concil mit einer feinen Anspielung auf seinen Namen „den Diamant des Glaubens" nannte (Δάμασος ὁ ἀδάμας τῆς πίστεως; Mansi XI, 661), besang seine Erhebung auf den Stuhl des hl. Petrus in den Versen (Carm. 35):

Hinc mihi provecto Christus cui summa potestas
Sedis apostolicae voluit concedere honorem.

Mit der Ehre und den übrigen Prärogativen des apostolischen Stuhles waren ihm auch die Verpflichtungen desselben geworden. Seine erste Sorge war, die Orthodoxie zu wahren. Er that es, indem er den Macedonianismus und Apollinarismus auf einer römischen Synode verurtheilte zu einer Zeit, da im Orient die erleuchtetsten Männer, wie der hl. Basilius, das Gefährliche der neuen Häresien noch kaum ahnten. Das abschließende Urtheil wurde den Orientalen zur Darnachachtung mitgetheilt: Cum haec quaestio (über die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit den anderen göttlichen Personen) agitaretur et contendendi studio magis magisque in dies cresceret, episcopus urbis Romae ... scripsit ad orientales ecclesias, ut Trinitatem consubstantialem et honore gloriaque aequalem una cum occidentalibus episcopis confiterentur. Quo facto utpote controversia judicio Romanae ecclesiae terminata singuli quievere eaque quaestio finem accepisse videbatur (Sozom. H. E. 6, 22). An Paulinus von Antiochien schickte Damasus ein Glaubensbekenntniß, das alle unterschreiben sollten, welche Ecclesiae copulari i. e. nobis per te voluerint sociari (Migne, PP. lat. XIII, 354 sq.). Das Bekenntniß der vom Papste aufgestellten Glaubensformel ist die nothwendige Vorbedingung der Zugehörigkeit zu der κοινὴ ἕνωσις. Der Gedanke ist uralt und stand zur Zeit des hl. Damasus im Be-

wußtsein der gesammten katholischen Welt. Auch der hl. Basilius hat während des langen antiochenischen Schismas denselben nie in Zweifel gezogen. Es war für ihn stets ausgemacht, daß nur derjenige der wahre Bischof von Antiochien sein könne, welcher mit Rom in Verbindung stehe. Verschiedener Ansicht konnte man nur darüber sein, ob Rom jedesmal dem Würdigsten seine kirchliche Verbindung angedeihen lasse. Was für Antiochien galt, galt selbstverständlich auch für Alexandrien und Constantinopel. Nach demselben Grundsatze entschied im antiochenischen Streit der katholische Kaiser Gratian, ut aedes sacrae iis traderentur, qui cum Damaso communicarent (Theodoreti H. E. 5, 2). Der Entscheid hat für den kaiserlichen Schüler des großen Ambrosius von Mailand nichts Auffallendes. Denn letzterer sprach es wiederholt aus, daß nur da die wahre Kirche sei, wo Petrus lehre. In seiner Leichenrede auf seinen Bruder Satyrus (Migne, PP. lat. XVI, 1306) erzählt er, Satyrus habe an einem fremden Orte, wo es ihm nicht klar war, ob die dortigen Bewohner rechtgläubig seien oder nicht, einfach an den Bischof der Stadt die Frage gestellt, ob derselbe mit der römischen Kirche in kirchlicher Gemeinschaft stehe. Der römische Stuhl ist dem hl. Ambrosius der Stuhl Petri, und da, wo Petrus ist, da ist die Kirche. „Petrus selbst ist es, zu dem er (Christus) gesprochen hat: ‚Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.‘ Wo also Petrus, dort die Kirche; wo die Kirche, dort kein Tod, sondern das ewige Leben" (Enarr. in Ps. 40, n. 30). „Diejenigen haben das Erbe Petri nicht, die Petri Stuhl nicht haben, den sie in gottloser Trennung zerreißen" (De poenit. 1, 7, 33). Im Auftrage und Namen des Concils von Aquileja richtete Ambrosius ein Schreiben an die drei Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius, worin es heißt: „Es mußte eure Milde angerufen werden, sie möge nicht erlauben, daß die römische Kirche, das Haupt des ganzen römischen Erdkreises, und jener hochheilige Glaube der Apostel in Verwirrung komme; denn von dorther fließen die Rechte der ehrwürdigen Gemeinschaft auf Alle aus" (Ep. 11, 4). Wie Gratian, so sprach sein Mitkaiser Theodosius. Die Glaubenseinheit im Römerreiche herzustellen, lag ihm vor Allem am Herzen. Allein als einem wahrhaft katholischen Fürsten konnte ihm nichts ferner liegen, als eigentliche Glaubensdecrete zu erlassen. Es war dieß jedoch auch nicht nothwendig, er brauchte nur die allgemein anerkannte Glaubensregel zum Staatsgesetz zu erheben. Demnach sollten alle Unterthanen den Glauben festhalten, quam divinum Petrum Apostolum tradidisse religio usque nunc ab ipso insinuata declarat. Diese Religion aber sei offenbar diejenige, welche jetzt der Hohepriester Damasus befolge und Peter, der Bischof von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit u. s. w. Nur wer dieses Gesetz beobachte, solle den Namen „katholischer Christ" führen. Die staatliche Auctorität erhob damit nur zum Gesetz des Staates, was innerhalb der Kirche längst schon allgemein Anerkennung gefunden hatte. Denn auch Hieronymus, der langjährige Freund des Papstes Damasus, sagt (Adv. Jovin. 1, 26): Propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio. Denn eben zur Vermeidung jeglicher Spaltung in der Kirche ist der Primat eingesetzt (vgl. Dial. c. Lucif. 9). Darum konnte Hieronymus später (Ep. 130, 16) der Demetrias keinen bessern Rath geben als: Illud te pio caritatis affectu praemonendum puto, ut S. Innocentii, qui apostolicae cathedrae ... successor ... est, teneas fidem; nec peregrinam, quamvis tibi prudens callidaque videaris, doctrinam recipias. Danach handelte der große Kirchenlehrer auch selbst, besonders zur Zeit des antiochenischen Schisma. Die Antiochener, schreibt er an Papst Damasus (Ep. 15), hätten den Sprachgebrauch eingeführt, man solle von drei Hypostasen in der heiligen Dreifaltigkeit sprechen; um aber nicht in den Ruf von Häretikern zu kommen, beriefen sie sich auf ihre kirchliche Gemeinschaft mit Damasus. Irrigerweise warf Hieronymus also den Anhängern des Meletius häretische Gesinnung vor; bezeichnend ist aber, daß die Gemeinschaft mit Rom gegen den Verdacht der Häresie Sicherheit gewährte. Er selbst war im Zweifel, welcher von den drei Parteien in Antiochien er sich anschließen solle. Jede suchte ihn zu gewinnen, aber: Ego interim clamito: Si quis cathedrae Petri jungitur, meus est. Meletius, Vitalis, atque Paulinus tibi haerere se dicunt. ... Obtestor beatitudinem tuam ... ut mihi literis tuis, apud quem in Syria debeam communicare, significes (Ep. 16, 2). — Zur Zeit, als sich Hieronymus wegen der origenistischen Händel mit dem Bischof Johannes von Jerusalem überworfen hatte, tröstete er sich und Andere damit, er habe den Glauben Roms, dessen sich auch die Kirche von Alexandrien rühme, und das genüge, um Katholik zu sein (Ep. 63, 2; Adv. libr. Rufin. 1, 4). Nach dem Sprachgebrauche der Zeit war auch sonst „römischer" Glaube identisch mit „katholischer" Glaube, gerade so wie die katholische Kirche schon damals die römische Kirche hieß. — γ. Im Kampfe gegen den Pelagianismus gaben wiederum die Päpste die endgültige Entscheidung. Cölestius, der Genosse des Pelagius (s. d. Art.), war auf einer Synode von Carthago unter Bischof Aurelius (411) verurtheilt worden. Er sei mit dem Anathem belegt und aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, bis er die ihm vorgeworfenen Irrthümer anathematisire, berichtete die Synode an Papst Innocenz I. (401—417). Cölestius appellirte nach Rom, ging aber nicht dorthin, sondern nach Ephesus, wo es ihm gelang, die Priesterweihe zu erlangen. Mittlerweile hatte sich Pelagius in Palästina Anhänger zu gewinnen gewußt und eine Synode in Diospolis hatte ihn sogar für orthodox erklärt. Auf die Nachricht hie-

von kam in Karthago 416 eine neue große Synode zusammen, bestätigte zunächst die Beschlüsse der frühern Synode (411) und wandte sich dann an den apostolischen Stuhl behufs Approbation alles dessen, was bisher von den afrikanischen Bischöfen in Sachen des Pelagius geschehen war. „Diesen Vorgang haben wir dir, unserm Herrn und Bruder, mittheilen zu sollen geglaubt, damit unseren geringen Beschlüssen die Auctorität des apostolischen Stuhles zu Theil werde (adhibeatur) pro tuenda salute multorum et quorundam perversitate etiam corrigenda (Migne, PP. lat. XX, 565). Nach Auseinandersetzung der Lehre fügten die Bischöfe bei: Veremur, ne apud te ista ipsa commemorando, quae majore gratia de sede apostolica praedicas, inconvenienter facere videamur. Sie setzten ferner voraus, daß dem Papst auch die Acten der Synode von Diospolis unterbreitet würden; wenn sich da auch herausstellen sollte, daß Pelagius freizusprechen sei, möge doch der Irrthum selbst, der schon bei Vielen sich verbreitet habe, durch den apostolischen Stuhl anathematisirt werden. Kurze Zeit darauf wurde eine Synode in Mileve gehalten, welcher der hl. Augustin beiwohnte. In dem Briefe derselben an den Papst herrscht derselbe Ton wie in dem Schreiben der Synode von Carthago. Der apostolische Stuhl ist es, von dem man ein Endurtheil erbittet. Der Brief (Migne, PP. lat. XX, 568 sqq.) beginnt mit den Worten: „Da der Herr durch ein besonderes Gnadengeschenk dich auf den apostolischen Stuhl erhoben hat." Selbst von Cölestius, der doch in Afrika schon excommunicirt worden war, sprechen die Bischöfe so, als ob er noch zur Kirche gehöre; wohl nur infolge seiner Appellation nach Rom war er als noch nicht völlig aus dem Kirchenverband ausgeschlossen zu betrachten. Daran schloß sich die Bitte, der Papst möge seine Auctorität gebrauchen; denn sie seien der Ansicht, diejenigen, welche so verkehrte und gefährliche Ansichten vertheidigen, würden sich der Auctorität Seiner Heiligkeit, welche auf der Auctorität der heiligen Schrift beruhe, fügen (auctoritati sanctitatis tuae de Sanctarum Scripturarum auctoritate depromtae facilius cessuros; ib. n. 3). Deutlicher kann man wohl kaum sagen, daß der Inhaber des apostolischen Stuhles eine höhere Gewalt habe als selbst die im Concil vereinten Bischöfe Afrikas, und daß diese Gewalt göttlicher Einsetzung sei. Nicht weniger klar spricht dieß die Antwort des Papstes auf den Brief aus. Gleich in der Einleitung desselben heißt es (Migne, PP. lat. XX, 583): „Festhaltend an der alten Tradition und eingedenk der kirchlichen Disciplin, habt ihr in Wahrheit eure fromme Gesinnung bethätigt nicht weniger jetzt durch eure Anfrage als früher durch euern Richterspruch, indem ihr erachtetet, daß man sich an unsern Richterstuhl wenden müsse. Denn ihr wußtet, was dem apostolischen Stuhle gebührt, da wir alle in dieser Stellung dem Apostel selbst nachzufolgen wünschen, von dem der Episcopat selbst und das ganze Ansehen dieses Namens hervorgegangen ist (a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis hujus emersit). Ihm folgend, wissen wir zu verdammen, was verdammenswerth, zu billigen, was lobenswerth ist. Dasselbe trifft zu betreffs eures Ausspruchs, daß die nicht auf menschlichem, sondern auf göttlichem Urtheil beruhenden Anordnungen der Väter nicht vernachlässigt werden dürfen, Anordnungen, wonach, was immer die getrennten und entfernten Provinzen thun, nicht als abgeschlossen zu betrachten sei, bis es vom apostolischen Stuhle begutachtet sei, so daß jeglicher gerechte Urtheilsspruch durch die ganze Auctorität dieses Stuhles zu bestätigen sei, und daß . . . andere Kirchen von hier aus erfahren sollen, was zu lehren, wer loszusprechen, wer zu meiden . . . sei." Dann folgt das Urtheil über Pelagius und Cölestius, die sich damals im Morgenlande befanden. — Ebenso klar ist das Antwortschreiben an die in Mileve versammelten Bischöfe (Migne, PP. lat. XX, 589 sqq.): Sie hätten recht daran gethan, sich in schwierigen Anliegen an die apostolische Würde — eine Würde, der die Sorge für alle Kirchen anheimfalle — zu wenden, um zu erfahren, welche Meinung festzuhalten sei, dabei die alte Regel befolgend, welche, wie sie so gut wie er wüßten, von der ganzen Welt befolgt werde. Sie (die Afrikaner) hätten dieß bestätigt, nur weil sie wüßten, daß Antworten beständig von der apostolischen Quelle erflössen nach allen Provinzen, die darum bäten. Insonderheit, so oft eine Glaubenssache in Frage stehe, erachte der Papst alle Brüder und Mitbischöfe im Gewissen verpflichtet, an den hl. Petrus zu referiren, das heiße, an den Urheber ihrer eigenen Würde und ihres eigenen Amtes, wie ihre Liebe es jetzt gethan habe, was zum allgemeinen Wohle aller Kirchen der ganzen Welt gereichen möge. Denn die Erfinder des Bösen müßten nothwendig vorsichtiger werden, wenn sie sähen, daß sie auf den Bericht einer doppelten Synode durch seinen Urtheilspruch aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen seien. Sodann schließt der Papst Pelagius und Cölestius aus der Kirche aus kraft apostolischer Vollmacht (apostolici vigoris auctoritate), bis sie in sich gingen; dieser Urtheilsspruch habe Rechtskraft gegen Pelagius und Cölestius, wo immer auf der Welt sie sich auch befänden. — Die hier und sonst erhobenen „römischen Ansprüche" wurden vom afrikanischen Episcopat keineswegs mit Unwillen abgewiesen. Ein Protest dagegen findet sich in der zeitgenössischen Literatur nicht, wohl aber ausdrückliche Zustimmung zu den ausgesprochenen Grundsätzen sowohl von Seiten ganzer Synoden wie einzelner hervorragender Männer, z. B. des hl. Augustin. Ep. 186, 2 sagt letzterer: Ad omnia nobis ille (Innocentius) rescripsit eodem modo, quo fas erat atque oportebat apostol. sedis antistitem; ähnlich C. Julian. 1, 4, 13: Quid enim potuit

ille vir sanctus Africanis respondere conciliis, nisi quod antiquitus apostolica Sedes et Romana cum ceteris tenet perseveranter ecclesia? ... Huic responde, imo ipsi Domino, cujus ille antistes usus est testimonio. Nach Empfang der Briefe des Papstes erklärte er in einer Predigt (Serm. 131, 10): Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est, utinam aliquando finiatur error. Diesen echt augustinischen Gedanken brachte eine spätere Zeit in die kürzere Formel: Roma locuta, causa finita. Da aber unter Papst Zosimus (417—418) Cölestius in Rom erklärte, se omnia damnaturum, quae sedes apostolica damnaret (Aug. De pecc. orig. 7, 8), und zwar secundum sententiam b. m. praedecessoris tui Innocentii (Aug. C. duas ep. Pelag. 2, 4, 6), so konnte die Frage nach der persönlichen Schuld des Pelagius und Cölestius auf's Neue geprüft werden. Eine Approbation der pelagianischen Lehren enthalten die Briefe des Papstes nirgends, wohl aber die entschiedenste Reprobation und Verdammung, sobald der Papst die innere Verlogenheit und Heuchelei der Häretiker gewahr wurde. Die Verurtheilung ist enthalten in einer noch im Sommer 418 erlassenen, nur in Fragmenten erhaltenen Encyklika (tractatoria) an alle Kirchen des Erdkreises (s. Migne, PP. lat. XX, 693). Fast jedes dieser Fragmente zeigt, wie Papst Zosimus das Ansehen des apostolischen Stuhles zu wahren wußte. Es war also Glaube der gesammten Kirche Nordafrikas, daß der römische Bischof der Nachfolger des hl. Petrus auf dem apostolischen Stuhle und infolge dessen der Erbe einer besondern Jurisdiction sei. Der Papst handelte als höchster Richter in Sachen des Glaubens und der Disciplin, weil er sich infolge der göttlichen Einsetzung dazu für verpflichtet hielt, und die Kirche von Afrika nahm in ehrfurchtsvollem Gehorsam die Entscheidungen des apostolischen Stuhles entgegen. Gegen diese Anerkennung des Primates von Seiten des afrikanischen Episcopates können die Händel betreffs des Priesters Apiarius eine Instanz nicht abgeben (s. Hefele, Conc.-Geschichte II, 120 ff.). — Der Ausläufer des Pelagianismus, der **Semipelagianismus**, erhielt seinen Todesstoß nicht so sehr durch die Canones der schwach besuchten zweiten Synode von Orange 529, als durch die Bestätigung dieser Canones durch Papst Bonifatius II. (Hefele II, 724 ff.). — In gleicher Weise wurden die Päpste δ. in den **christologischen** Kämpfen als entscheidende Auctorität angerufen. Da die verderblichen Lehren des Nestorius, welche das ganze Erlösungswerk in Frage stellten, auch in Aegypten Eingang fanden, sah sich der hl. Cyrillus, Patriarch von Alexandrien, veranlaßt, dieselben in verschiedenen Schriften, ohne daß er den Urheber jener Irrlehren nannte, zu widerlegen. Erst als das Uebel den Höhepunkt erreicht hatte, wandte er sich, wie es die alte christliche Sitte erforderte (τὰ μακρὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἔθη πείθουσιν), an Papst Cölestin I. (422—432), er möge sich doch würdigen, zu entscheiden, was recht sei (τυπῶσαι τὸ δοκοῦν), ob nämlich „die Alexandriner noch mit Nestorius in kirchlichem Verkehr bleiben dürften oder nicht; ferner möge Seine Heiligkeit den Entscheid allen Kirchen des Ostens mittheilen" (Migne, PP. gr. LXXVII, 8[illegible]). — Derartige Fälle wurden damals in Rom regelmäßig auf Synoden behandelt. Der Papst theilte dann den bekannten Entscheid Cyrill mit und bekleidete ihn zugleich mit der Auctorität des römischen Stuhles, um die Sentenz Roms durchzuführen (Auctoritate igitur tecum nostrae sedis ascita, nostra vice usus, hanc exsequeri[illegible] districto vigore sententiam; Migne ib. 9[illegible]). Aus dieser Correspondenz ergeben sich die wichtigsten Folgerungen. Es erscheint nämlich [illegible] alter kirchlicher Gebrauch, über derartige Angelegenheiten, welche die Absetzung eines häretischen Bischofes betrafen, nach Rom zu berichten, und Cyrill hielt dieß für so nothwendig, daß [illegible] für einstweilen nicht einmal im Namen seiner eigenen Kirche die kirchliche Gemeinschaft [illegible] Nestorius abzubrechen wagte, indem er den P[illegible] um eine formelle richterliche Entscheidung [illegible] Offenbar unterstellte er, daß letzterer den Erzbischof von Constantinopel aus der Gemeinschaft der Gesammtkirche ausschließen könne. Seinerseits [illegible] Cölestin seine Auctorität in der fraglichen Angelegenheit einfach als anerkannt voraus. In de[illegible] Briefe an Nestorius herrscht kein anderer Ton [illegible] in dem an Cyrill; ja so sehr ist er überzeugt, da[illegible] die von ihm vorgetragene Lehre die Lehre der gesammten Christenheit und somit die Lehre Christi sei, daß er nicht nur an Cyrill, sondern auch [illegible] den Patriarchen Johannes von Antiochien schreib[illegible] sein Urtheilspruch sei der Urtheilspruch Christi [illegible] Herrn. Die Entscheidung des Papstes hatte Cyr[illegible] im Namen Cölestins und als dessen Bevollmächtigter auszuführen. Sehr bald nach Empfang [illegible] päpstlichen Schreiben berichtete Cyrill unter Anderem auch an den Patriarchen von Antiochien, wie [illegible] Sache stand, und fragte an, was jener zu thun gedenke; er selbst sei entschlossen, den Entscheidung[illegible] Cölestins Folge zu leisten, und er wolle sich n[illegible] der Gefahr aussetzen, die kirchliche Gemeinschaft mit solchen Männern zu verlieren; es handle [illegible] übrigens nicht um Kleinigkeiten, sondern um [illegible] Urtheilspruch über den Glauben selbst und [illegible] Ruhe sämmtlicher Kirchen (Migne ib. 96). [illegible] ähnlichem Sinne schrieb er auch an andere Prälaten; immer aber handelte es sich darum, [illegible] päpstlichen Entscheid (τὸν ὁρισθέντα τύπον) [illegible] Anerkennung zu bringen. — Eine große Pa[illegible] in Constantinopel drängte jedoch auf Abhaltung eines allgemeinen Concils. Dasselbe trat 431 [illegible] Ephesus (s. d. Art. IV, 670 ff.) zusammen, beru[illegible] von Theodosius II. und Valentinian III. [illegible] Zustimmung des Papstes Cölestin. Der Ver[illegible]

auf der Synode führte der hl. Cyrill als Stellvertreter des Papstes. Die Vorgänge auf dem Concil können hier als bekannt vorausgesetzt werden, nur einige Punkte verdienen besonders hervorgehoben zu werden. Historisch unhaltbar ist zunächst die Behauptung, durch die Berufung des allgemeinen Concils sei die frühere päpstliche Sentenz außer Kraft gesetzt worden. Anders faßten die Sache Cölestin und Cyrill auf. Die päpstliche Sentenz wurde keineswegs als außer Kraft gesetzt betrachtet; im Gegentheil, das Concil wurde beauftragt, derselben auch seinerseits beizutreten. Mittlerweile solle man noch gegen Nestorius mit Milde vorgehen und ihm Zeit lassen, seinen Irrthum abzuschwören. Daß die Synode in Bezug auf den Glauben rechtlich eine abweichende Sentenz erlassen könne, kam niemand in den Sinn. Die Bischöfe waren demnach nach Ephesus berufen, um auch ihrerseits collectiv die nestorianische Irrlehre zu verurtheilen, nicht als ob der vom Papst aufgestellte τύπος, das von ihm bereits gefällte Urtheil, revisionsbedürftig oder revisionsfähig wäre. Die innere Rechtskraft ist bei beiden Urtheilen, dem des Papstes und dem des Concils, dieselbe; die Sentenz des Papstes gewinnt durch die Sentenz des Concils nicht an innerer Verbindlichkeit, wohl aber unter Umständen an äußerer Auctorität. Da aber die Bischöfe auf dem Concil wirkliche Richter sind, darf es nicht auffallend erscheinen, wenn die Ephesiner das ganze Actenmaterial in der Sache des Nestorius einer genauen Prüfung unterzogen. Es gehörte das zur Vollständigkeit des richterlichen Verfahrens und zur Begründung des Urtheilspruches. — Der Wortlaut des Urtheilspruches der Synode selbst ist für unsere Frage von eminenter Bedeutung. Die katholischen Bischöfe von Ephesus erklärten auf die feierlichste Weise, daß sie nur im Gehorsam gegen den Papst das Verdammungsurtheil gegen Nestorius aussprächen, und damit anerkannten sie die Primatialauctorität Cölestins über den versammelten Episcopat. „Wir sind, gedrängt durch die Canones und von dem Briefe unseres heiligsten Vaters und Mitdieners Cölestinus, des Bischofs der römischen Kirche, ... nothwendig zu diesem Urtheil gekommen." Das Urtheil der Synode ist das Urtheil Christi (Mansi IV, 1211). So hatte auch Cölestin gesagt, seine Sentenz sei „das Urtheil Christi, der Gott ist". Sowohl der Papst allein wie auch das mit dem Papste vereinte Concil beansprucht für sich die Prärogative der Unfehlbarkeit. Mittlerweile kamen die päpstlichen Legaten, die beiden Bischöfe Arcadius und Projectus, sowie der Presbyter Philippus, an. Dieselben waren nicht nur mit einem Empfehlungsschreiben an die Synode (Mansi IV, 1283), sondern auch mit einer eingehenden schriftlichen Instruction versehen, aus der hier nur zwei Stellen ausgehoben werden sollen (s. Mansi IV, 556). Es wird den Legaten zunächst aufgetragen, sich nicht in Discussionen einzulassen, sondern als Richter aufzutreten und einfach die päpstliche Sentenz auszuführen. Dieß besagt der Wortlaut der Instruction deutlich (Et auctoritatem sedis apostolicae custodiri debere mandamus. Siquidem et instructiones, quae vobis traditae sunt, hoc loquantur, ut interesse conventui debeatis: ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen). Als Legaten des apostolischen Stuhles sind sie über dem Concil stehende Richter in Glaubenssachen. Weiterhin ist beachtenswerth, daß den Legaten aufgetragen war, sich in Allem an Cyrill anzuschließen. Dieß zeigt deutlich, wie sehr der Patriarch von Alexandrien das Vertrauen des Papstes genoß und in dessen Namen die Synode leitete. In dem Schreiben an die Synode heißt es zum Schluß: Direximus pro nostra sollicitudine sanctos fratres et consacerdotes nostros, unanimes nobis et probatissimos viros ..., qui iis, quae aguntur, intersint et quae a nobis antea statuta sunt, exsequantur. Quibus praestandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum, quando id, quod agitur, videatur pro universalis ecclesiae securitate decretum (Mansi IV, 1287). Diesen Instructionen entsprach das Auftreten der Legaten. Philippus, „der Legat des apostolischen Thrones" (Mansi IV, 1282), erklärte gleich zu Anfang der zweiten Sitzung, der vorliegende Fall sei durch die Briefe Cölestins längst entschieden, nichtsdestoweniger schicke der Papst neue Schreiben zur Bestätigung und Stärkung des katholischen Glaubens. Dieselben wurden verlesen und mit allgemeinem Jubel aufgenommen: „Cölestin, dem Wächter des Glaubens, Heil!" (Mansi IV, 1287.) Aehnlich sprach Projectus, der zweite päpstliche Legat. Aus der Mitte der Concilsväter aber erhob sich der Bischof Firmus von Cäsarea in Cappadocien und gab einen kurzen Ueberblick über die bisherigen Arbeiten. In der Sache des Nestorius habe zuerst „der heilige und apostolische Stuhl des Bischofs Cölestin" Entscheidung und Sentenz (ψῆφον καὶ τύπον) erlassen für die Kirchen von Alexandrien, Jerusalem, Thessalonich, Constantinopel und Antiochien, und die Bischöfe der Synode hätten dieselbe befolgt und die Vorschrift vollzogen (τύπον ἐξεβιβάσαμεν), indem sie ein canonisches und apostolisches Urtheil fällten. — Der Legat Philippus beglückwünschte darauf die heilige und ehrwürdige Versammlung, daß sie sich „als heilige Glieder eines heiligen Hauptes" erwiesen hätten; den tiefern Grund der Nothwendigkeit einer Uebereinstimmung fand er darin, non enim ignorat vestra beatitudo totius fidei vel etiam apostolorum caput esse beatum apostolum Petrum. Darauf erbaten sich die Legaten die Synodalacten, studirten dieselben für sich und ertheilten denselben in der dritten Sitzung im Namen des Papstes die feierliche Approbation: „Niemand ist es zweifelhaft, im Gegentheil, allen Zeiten ist es bekannt, daß der heilige und glückselige Petrus, der Fürst und das Haupt der Apostel, die Säule des Glaubens

und das Fundament der katholischen Kirche, von unserem Herrn Jesus Christus, dem Heiland und Erlöser des Menschengeschlechtes, die Schlüssel des Reiches empfangen und die Gewalt zu binden und zu lösen erhalten hat; bis jetzt und immer lebt und richtet er in seinen Nachfolgern. Sein rechtmäßiger Nachfolger und Vertreter ... hat uns, die wir seine Gegenwart ersetzen, zu dieser heiligen Synode gesandt" (Mansi IV, 1295). Dem Sinne nach auf die gleiche Weise bestätigten auch die beiden anderen Legaten das bereits gefällte Urtheil über Nestorius. — Bestimmter kann die Stellung Roms in der katholischen Kirche nicht hervorgehoben werden, als es auf dem Concil von Ephesus geschehen ist. Der apostolische Stuhl ist der höchste Richter in Glaubenssachen wie in Sachen der kirchlichen Disciplin. Diese seine Stellung besitzt der rechtmäßige Inhaber des Stuhles des hl. Petrus kraft göttlicher Einsetzung. Die Synode handelt nur insofern rechtskräftig, als sie in Uebereinstimmung steht mit ihrem von Gott gesetzten Haupte. Daß dieß die Anschauungen der päpstlichen Legaten auf dem Concil von Ephesus und damit die Anschauungen des Abendlandes waren, kann nach dem Gesagten nicht in Zweifel gezogen werden; das Morgenland, weit entfernt, dagegen Einsprache zu erheben, setzt diese Anschauungen, als ausschließlich zu Recht bestehend, einfach voraus. (Vgl. noch Mansi IV, 1299. 1330—1338 und die herrlichen Schreiben der Päpste Cölestin [Mansi V, 266. 269. 271. 273] und seines Nachfolgers Sixtus III. [Mansi V, 375. 379] nach dem Abschluß der Synode.)

Zur Zeit des vierten allgemeinen Concils saß Leo d. Gr. auf dem Stuhl des hl. Petrus. An ihn appellirte, gleich früheren Häretikern, Eutyches, der wegen seiner Irrlehre bereits von einer Synode in Constantinopel degradirt war; dieser bat den Papst, eine Entscheidung in der Glaubensfrage zu erlassen und nicht zu dulden, daß er mittlerweile infolge seiner Verurtheilung zu Schaden komme (Mansi V, 1015). Der hochberühmte Erzbischof von Ravenna, Petrus Chrysologus, hatte den Häretiker an den Papst gewiesen, indem er seinerseits ein Urtheil verweigerte und beifügte: „Zu all dem ermahnen wir dich, verehrtester Bruder, daß du dich dem, was der heilige Bischof von Rom schreibt, in Gehorsam unterwerfest; denn der hl. Petrus, der auf seinem Stuhle sowohl lebt als vorsitzt, gibt denen, welche suchen, die Wahrheit des Glaubens. Denn wir können bei der Sorge für den Frieden und den Glauben ohne die Zustimmung des römischen Bischofs nicht entscheiden" (Ep. 25, bei Migne, PP. lat. LIV, 739). An Leo übersandte endlich auch Flavian von Constantinopel ein Schreiben über die Vorgänge daselbst und zugleich die Synodalacten gegen Eutyches. Dieß war kein leeres Compliment von Seiten Flavians; er war dazu streng verpflichtet, wie aus dem Briefe Leo's an Kaiser Theodosius II. zu ersehen ist (Ep. 24, bei Migne ib. 735; vgl. Ep. 23). Kein anderer Bischof in der Welt als [illegible] Bischof von Rom konnte so über und an den Patriarchen von Constantinopel schreiben. Beachtenswerth dabei ist, daß Leo nicht ein einziges Primatialrecht beanspruchte (Ep. 23), das von Flavian [illegible] ausdrücklich anerkannt worden wäre (Ep. 2[illegible]. Unterdessen ordnete Leo Legaten nach Constantinopel ab mit Schreiben an Theodosius II. [illegible] Pulcheria, die Archimandriten von Constantinopel, an die bereits nach Ephesus ausgeschriebene Synode und an Flavian. Letzteres Schreiben (Ep. 2[illegible]), die bekannte Epistola ad Flavianum, der [illegible] Tomus S. Leonis, genoß Jahrhunderte lang [illegible] solches Ansehen in der gesammten Kirche, wie [illegible] leicht kein anderes kirchliches Document des christlichen Alterthums. Gregor d. Gr., der bekanntlich die vier ersten allgemeinen Synoden mit derselben Ehrfurcht verehrte wie die vier heiligen Evangelien, stand nicht an, den dogmatischen [illegible] Leo's an die Seite der vier ersten Synoden [illegible] stellen. „Wer sich herausnimmt, gegen den Glauben dieser vier Concilien und gegen den Tomus [illegible] die Definition des Papstes Leo ... zu sprechen, [illegible] im Banne" (Lib. VI, Ep. 2, bei Migne, PP. lat. LXXVII, 795). — Flavian hatte als Richter erster Instanz einen Mönch seiner Diöcese verurtheilt; die Sache wurde sodann von beiden Parteien nach Rom gebracht als an eine höhere Instanz und die Entscheidung war, daß der Spruch über Eutyches und seine Lehre endgültig bestätigt, der Prozeßgang aber theilweise getadelt wurde. — Am 8. August 449 trat die Synode in Ephesus zusammen (s. d. Art. Dioscur). Leo hatte an dieselbe ein Schreiben gerichtet (Ep. 33), der K[illegible] habe, der göttlichen Ordnung Rechnung tragend, sich vor Allem an die Auctorität des apostolischen Stuhles gewandt, um gleichsam von Petrus [illegible] erfahren, was das rechte Bekenntniß von Christus sei. Weil aber die Heilung derartiger Uebel [illegible] vernachlässigt werden dürfe und der Kaiser [illegible] gottesfürchtiger Gesinnung eine bischöfliche Versammlung wolle, damit jeder Irrthum [illegible] ein feierlicheres Urtheil (pleniore judicio) [illegible] nichtet werden könne, habe er seine Legaten abgeordnet, welche an seiner Statt der Versammlung beiwohnen und mit den Concilsvätern in gemeinsamer Sentenz festsetzen sollten, was dem Herrn gefalle. Aus dem ganzen Ton des Briefes [illegible] evident hervor, daß er es nicht dem Gutdünken der Synode überläßt, von seinen Weisungen abzugehen; in Bezug auf den Glauben ist sein Tomus [illegible] gebend; nur in Bezug auf Eutyches ist eine gewisse Freiheit belassen, falls er seinem [illegible] in Allem sich der päpstlichen Lehre [illegible] nachkomme. — Hätte die Synode die erhaltenen Befehle befolgt, so wäre sie nicht die Räubersynode geworden. Fast jeder einzelne der Gründe, [illegible] später auf dem Concil von Chalcedon (s. d. Art.) zur Absetzung Dioscurs führten, ist ein Beweis [illegible] den Glauben jener ehrwürdigsten Versammlung des Morgenlandes an den Primat des [illegible]

Bischofs (vgl. Mansi VI, 1046 und 1098). Dioscur, klagte man, habe verhindert, daß der Brief Leo's an Flavian verlesen wurde; er habe Eutyches wieder in seine Stellung eingesetzt, „nachdem der Bischof von Rom entschieden hatte, was recht ist"; „er habe seinen Mund aufgethan wie ein toller Hund gegen den apostolischen Stuhl selbst" und habe versucht, den heiligsten Vater Leo zu excommuniciren u. s. w. Die Sentenz der Synode zu Chalcedon wurde verkündet von Paschasinus, der dazu vom Concil ersehen war, weil er „mit der Auctorität des hl. Leo" bekleidet sei und die Stelle desselben vertrete. Dieselbe lautete: „Deßwegen (d. h. wegen der oben angeführten Gründe) hat Leo, der heiligste und gebenedeite Erzbischof von Groß- und Alt-Rom, durch uns die gegenwärtige heilige Synode, zugleich mit dem hochheiligen und preiswürdigen, seligen Apostel Petrus, welcher der Fels und das Fundament der katholischen Kirche und das Fundament des orthodoxen Glaubens ist, ihn (Dioscur) seines Episcopates entkleidet und der priesterlichen Würde entsetzt." Das Urtheil wurde unterschrieben von den Bischöfen, die vielfach noch beifügten, daß sie dem Urtheil des apostolischen Stuhles beistimmten. — Die Absetzung des Patriarchen von Alexandrien, des zweithöchsten Kirchenfürsten der Christenheit, ist sicher ein Act der höchsten kirchlichen Jurisdiction. Der hl. Athanasius erzählte ein Jahrhundert früher, Julius I. habe verlangt, daß „ein gerechtes Urtheil über einen Bischof von Alexandrien" von Rom allein erwartet werden müsse; Athanasius selbst war von einer Synode abgesetzt worden, und der Papst hatte das Urtheil für null und nichtig erklärt. Nun wurde wieder ein Bischof von Alexandrien abgesetzt, und das Urtheil wurde von der ganzen Welt als zu Recht bestehend anerkannt, weil er durch die Auctorität des Stuhles Petri abgesetzt wurde. — Die wenigen Bischöfe, welche den Gewaltthaten des Alexandriners auf der Räubersynode sich nicht blindlings fügen wollten, waren daselbst mißhandelt und abgesetzt worden. So Flavian von Constantinopel, der sehr bald den Mißhandlungen erlag, aber erst nachdem er eine Appellation an den Papst eingelegt hatte (vgl. Grisar, Zeitschr. f. kath. Theol. VII [1883], 91 ff.). Auch Theodoret, der gelehrte Bischof von Cyrus, appellirte (s. Migne, PP. lat. LIV, 45) in Ausdrücken an den apostolischen Stuhl, welche bezüglich seiner Auffassung von der Gewalt Roms keinen Zweifel belassen. Wenn der hl. Paulus, der Herold der Wahrheit, . . . sich an den großen Petrus gewandt habe, so eile seine Wenigkeit zum apostolischen Throne, damit man von dort Heilung für die Wunden der Kirche erhalte; denn dem römischen Stuhle komme in allen Dingen der Vorrang zu (διὰ πάντα γὰρ ὑμῶν τὸ πρωτεύειν ἁρμόττει). Hierauf werden die Prärogativen, welche den heiligen Stuhl zieren, aufgezählt, nämlich die Fülle der Gaben des heiligen Geistes, Reichthum und Glanz, die Führerschaft über die ganze Welt (τῆς οἰκουμένης προκαθημένη), der Glanz des Glaubens wie in den Tagen der Apostel, die Gräber der gemeinsamen Lehrer der Wahrheit, Petrus und Paulus (οὗτοί τε ὑμέτερον περιφανέστατον ἀπέφηναν θρόνον). Nachdem Theodoret dann seinen Fall vorgelegt, erklärt er: „Allein ich erwarte die Sentenz von Eurem apostolischen Throne." Er wünscht zu wissen, ob er sich mit dem ungerechten Urtheil zufrieden geben solle oder nicht. „Denn ich erwarte Euer Urtheil, und wenn Ihr mir befehlen solltet, mit dem gefällten Entscheide zufrieden zu sein, werde ich es thun." Vorher schon hatte er gesagt: At ego apostolicae sedis vestrae exspecto sententiam et oro atque obtestor sanctitatem tuam, ut mihi rectum et justum tribunal vestrum invocanti opem ferat jubeatque ad vos venire et doctrinam meam apostolicis vestigiis inhaerentem ostendere. Der Entscheid in Rom fiel jedenfalls zu seinen Gunsten aus, da Theodoret auf dem Chalcedonense als vollberechtigtes Synodalmitglied anerkannt wurde (Hefele, C.-G. II, 425. 478). — Das Rechtsprechen zu Gunsten ungerecht abgesetzter Bischöfe war nur Ein Theil der Aufgabe des Papstes; ihm stand nach dem schönen Worte des Kaisers Valentinian III. beides zu, das Gericht über die Bischöfe und über den Glauben (περί τε πίστεως καὶ ἱερέων κρίνειν; Ep. 55 [Migne l. c. 857]; vgl. Ep. 56). — Letzteres war das Wichtigste. Denn nach der Räubersynode war Rettung nur zu erhoffen von Rom, wo, wie Theodoret sagt (Ep. 148), „noch ein Funke der rechten Lehre" erhalten ward, oder „richtiger, nicht ein Funke, sondern eine gewaltige Fackel, die den Erdkreis anzünden und erleuchten konnte". Leo täuschte die auf ihn gesetzte Hoffnung nicht. Er und nur er vermochte die griechische Kirche fast gegen ihren Willen zu retten. Zunächst verwarf er im October 449 die Beschlüsse der Räubersynode, und sie blieben verworfen für alle Zukunft; sodann betrieb er am Hofe Theodosius' II. die Berufung einer neuen Synode in Italien (Epp. 43—51. 53. 54—61. 69—71); ferner verweigerte er dem neuen Bischof von Constantinopel, Anatolius, die Approbation, bis er durch Annahme des dogmatischen Schreibens an Flavian seine Rechtgläubigkeit bewiesen habe (Epp. 69. 70). Die schriftliche Annahme desselben (quam ecclesia universalis amplectitur; Ep. 88) ward endlich überhaupt als eine nothwendige Vorbedingung zur Wiederaufnahme in die Kirche von den Bischöfen gefordert. Einzelne Bischöfe wie ganze Synoden unterschrieben dasselbe mit Freuden und traten damit wieder in den allgemeinen Kirchenverband; nur das Urtheil über Dioscur von Alexandrien, Juvenal von Jerusalem und einige Andere hatte sich der Papst reservirt. So standen die Sachen, bevor die Synode zu Stande kam, welche vom Kaiser Marcian nach Nicäa (Chalcedon) ausgeschrieben war, damit sie unter der Auctorität des apostolischen Stuhles (τοῦ αὐθεντοῦντος), der die Oberauf-

sicht über den göttlichen Glauben habe, die erforderlichen Entscheidungen treffe (Epp. 73. 76; vgl. Ep. 5). Der Papst stimmte der Abhaltung der Synode zu, forderte aber ausdrücklich, daß seine Legaten den Vorsitz führen sollten, was er als ein Recht derselben beanspruchte (Epp. 89. 93), und ferner, daß sein dogmatisches Schreiben allein als maßgebende Norm für die Glaubensentscheidungen gelten solle. So schrieb Leo an die Synode; so hatte er früher schon an Theodosius II. geschrieben (Ep. 44); so schrieb er wiederholt an den Kaiser Marcian, der unterdessen den Thron bestiegen hatte (Epp. 82. 90. 94). Die Glaubensfrage durfte somit von dem Concil nicht als eine offene, d. h. als eine durch den dogmatischen Brief noch nicht endgültig und auctoritativ entschiedene, von Neuem behandelt werden. Es stand demnach der Synode nicht frei, eine davon abweichende Glaubensentscheidung zu erlassen. Auf der Synode von Chalcedon, welche am 8. October 451 eröffnet wurde, führten der Vorschrift Leo's gemäß seine Legaten den Vorsitz und setzten Dioscur und seine Anhänger ab. In der zweiten Sitzung wurden das nicänische Glaubensbekenntniß mit dem Zusatz des Concils von Constantinopel, zwei Briefe Cyrills und endlich das dogmatische Schreiben Leo's verlesen und mit der Acclamation aufgenommen: „Das ist der Glaube der Väter, das der Glaube der Apostel. So glauben wir alle. Petrus hat durch Leo gesprochen." Der Brief Leo's galt bei der Synode als Glaubensnorm, von der sie nicht abweichen dürfe. Denn als die kaiserlichen Commissarien die Bischöfe aufforderten, ein schriftliches Bekenntniß aufzusetzen, erklärte die Synode wiederholt und einstimmig: „Eine andere Glaubenserklärung macht niemand; wir versuchen und wagen dieß nicht." Eine andere Glaubenserklärung aufzusetzen sei nicht erlaubt; auch der Canon verbiete es. Aus zwei Gründen also wies man es ab, eine neue Glaubensformel aufzustellen: erstens sei dieß gegen den kirchlichen Canon (der Synode von Ephesus), und zweitens sei vom Papst bereits die Entscheidung erlassen, welche für die Synode Glaubensregel und Vorschrift sei. — Indeß gab es doch einige Bischöfe Illyriens und Palästina's, welche immer noch mit ihrer Unterschrift zögerten. Die Frage war aber nicht, **ob** einzelne Stellen im Briefe Leo's mit anderen Stellen in den Briefen Cyrills, die von Papst Cölestin und dem Ephesinum approbirt waren, übereinstimmten, sondern **wie** sie in Harmonie zu bringen seien. Es wurden dann einzelne Bischöfe, welche den Brief Leo's schon unterschrieben hatten, beauftragt, die noch zögernden in der Wohnung des Bischofs Anatolius des Nähern zu unterrichten. „Die Commission hatte also weder den Auftrag noch die Absicht, den Brief Leo's einer Prüfung, deren Resultat Annahme oder Verwerfung sein könnte, zu unterziehen. Der Zweck der Commission ergibt sich deutlich aus den Worten: . . . ἵνα οἱ ἀμφιβάλλοντες διδαχθῶσιν . . . πρὸς διδασκαλίαν τῶν ἀμφιβαλλομένων, und die Absicht der Mitglieder erhellt genügend daraus, daß sie alle bereits schriftlich ihre Zustimmung zum Briefe Leo's gegeben hatten" (Katholik 1872, I 141 f.). Diejenigen, welche jetzt unterrichtet wurden, erklärten später ihre Zustimmung. — In der dritten Sitzung wurde der Brief Leo's in [illegible]licher namentlicher Abstimmung von der S[illegible] ohne eine vorausgehende synodale Prüfung [illegible]genommen. Als Grund wurde angegeben, die darin enthaltene Lehre stimme überein mit der Lehre der drei vorausgehenden allgemeinen Synoden, was allerdings eine Art Prüfung für die Einzelnen voraussetzte. Zu dieser Prüfung, [illegible] richtiger, Vergleichung waren die Bischöfe [illegible] ihrer Eigenschaft als Glaubensrichter nicht [illegible] berechtigt, sondern auch verpflichtet; dieselbe [illegible]volvirte aber keineswegs ein Recht, die päpstliche Entscheidung eventuell auch verwerfen zu können. — Noch einmal drohte dem Glauben eine [illegible]liche Gefahr, als in der fünften Sitzung die Majorität der Concilsväter für eine zweideutige Formel sich entscheiden zu wollen schien. Das [illegible]schiedene Auftreten der päpstlichen Legaten [illegible] die Orthodoxie, indem sie die Synode vor [illegible] Alternative stellten: entweder Verwerfung [illegible] von Leo's Lehre materiell abweichenden Form oder augenblickliche Auflösung der Synode. Der Glaube Leo's siegte; von demselben wollte [illegible] durfte die Synode nicht abweichen. Wer [illegible] hätte einer Concilsmehrheit gegenüber eine [illegible] Alternative aufstellen dürfen als der mit apostolischer Auctorität ausgestattete Legat? Petrus hatte durch Leo gesprochen und Leo durch [illegible] Legaten. — In der Folgezeit gab das Ch[illegible]nense noch oft genug Veranlassung, daß der P[illegible] in Action treten mußte. Es hat jedoch hier [illegible] Zweck, dieß wie auch die spätere Geschichte des Papstthums weiter zu verfolgen. Die Auf[illegible] des christlichen Alterthums über diesen Gegen[illegible] ist klar. Man dachte sich den Apostelfürsten Petrus als in seinen rechtmäßigen Nachfolgern auf [illegible] Stuhle von Rom fortlebend und fortregierend, [illegible] obersten Gesetzgeber in Sachen des Glaubens [illegible] der kirchlichen Disciplin, als höchsten Wächter [illegible] Lehrer der Orthodoxie, als höchste richterliche Instanz in der Kirche, und dieß alles infolge [illegible]licher Bestimmung. Eben das ist auch die [illegible] welche das Vaticanum definirt hat.

C. **Bekämpfung des Primates der [illegible]mischen Päpste.** Geläugnet wurde der P[illegible] des hl. Petrus und seiner Nachfolger, der [illegible] Bischöfe, während des ganzen christlichen [illegible]thums nie. Gelegentliche Mißachtung einer [illegible]lichen Entscheidung, Widerspruch gegen [illegible] Auflehnung gegen den einzelnen Träger der [illegible] Ungehorsam gegen die von Gott gesetzte Auctorität ist noch nicht formelle Läugnung derselben. [illegible] der griechischen Kirche wurde die Primat[illegible] der Bischöfe von Alt-Rom auch damals [illegible] läugnet, als sie sich in unseligem Schisma [illegible]

lateinischen Kirche trennte. Scharf bekämpft wurden die Päpste von ihren Gegnern im Investiturstreit, in den Kämpfen mit den Staufen und anderwärts. Es waren meist persönliche Schmähungen, ab und zu vermischt mit sehr irrigen Ansichten über die kirchliche Gewalt; aber eine grundsätzliche Läugnung des Primates enthielten sie nicht. Grundsätzliche Läugner der Primatialrechte entstanden dem Papstthum erst im 14. Jahrhundert, als Marsilius von Padua, Johannes de Janduno, Ubertino von Casale, Wilhelm von Occam (s. d. Artt.) und andere Fraticellen die Sache Ludwigs des Bayern (s. d. Art.) gegen die Päpste von Avignon mit der ihrigen verquickten. Die gefährlichste Krisis jedoch, welche das Papstthum zu bestehen hatte, war die unselige Zeit des großen abendländischen Schismas. Das Gefährliche lag, von manchem Andern abgesehen, darin, daß nicht etwa bloß erklärte Feinde der Kirche, sondern gerade die bestgesinnten Männer wie Heinrich von Langenstein, Petrus d'Ailly, Nicolaus von Clemanges, Gerson, Nicolaus von Cusa (s. d. Artt.) und Andere zur Hebung des Schismas Mittel und Wege vorschlugen, die, wie Gerson nach Erlaß der Konstanzer Decrete sagte, einen Tag früher von der Christenheit noch als häretisch verworfen worden wären. Aber gerade die verzweifelten Anstrengungen, mit welchen man den unzweifelhaft legalen Träger der Primatialrechte suchte, beweisen, wie sehr die Christenheit von der göttlichen Einsetzung des Primates und dessen Nothwendigkeit in der Kirche überzeugt war. Den Todesstoß erhielt die conciliare Bewegung des 15. Jahrhunderts auf dem allgemeinen Concil von Florenz und dem fünften Lateranconcil (s. d. Artt.) durch die Constitutionen Laetentur coeli (1439) bezw. Pastor aeternus (1516). — Dann erfolgte die sogen. Reformation, welche so viele herrliche Kirchen vom Centrum der Einheit, vom Stuhle Petri, losriß und schließlich unter ihren Anhängern nur noch ein einziges einigendes Band, die schroffe Opposition gegen das Papstthum, hat. — Innerhalb der Kirche erhob sich im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts eine gefährliche Opposition gegen den heiligen Stuhl, dessen Prärogativen man zwar nicht schlechtweg läugnete, aber doch so zu vermindern suchte, daß der wahre Jurisdictionsprimat über die Gesammtkirche sich verflüchtigte; es waren die Systeme des Gallicanismus, Regalismus, Febronianismus, Nationalismus, welche die Entscheidungen des allgemeinen vaticanischen Concils nothwendig machten.

Die Literatur über den päpstlichen Primat ist fast unübersehbar. Zwei Sammelwerke ermöglichen einigermaßen eine Uebersicht. Das erste ist die 20 (mit dem Registerband 21) Großfoliobände umfassende Bibliotheca maxima Pontificia Rocaberti's (Juan Thomas de Rocaberti de Perelada; gest. 1699), Dominicanergenerals, Erzbischofs von Valencia und Großinquisitors. Das Werk erschien zu Rom 1695—1699 und bietet authores melioris notae, qui hactenus pro S. Romana Sede tum theologice tum canonice scripserunt, fere omnes. Es umfaßt in alphabetischer Ordnung etwa 120 Auctoren, welche zu Gunsten des Primates gegen dessen verschiedene Bekämpfer vom 9. bis zum 17. Jahrhundert einschließlich sich einen bleibenden Namen erwarben. Theils sind es ganze Monographien, theils die auf den Primat bezüglichen Tractate und Stellen aus theologischen und canonistischen Schriften. Hier mögen wenigstens die Namen der bedeutenderen Auctoren dieses Sammelwerkes in chronologischer Folge stehen: Agobardus (gest. 840), Anselm Badagius (gest. 1086), hl. Thomas von Aquin (gest. 1274), Aegidius Romanus de Colonna (gest. 1316), Alexander de S. Elpidio (um 1325), Barlaam (gest. 1348), Alvaro Pelayo (gest. 1352), Thomas Waldensis (gest. 1430), Gennadius (gest. um 1459), hl. Antonin (gest. 1459), Peter de Monte (gest. 1457), Juan de Turrecremata (gest. 1468), Cataldini Boncompagni (gest. um 1470), Angelo de Clavasio (um 1480), Sylvester Prierias (um 1520), Pietro Mich. Cesare Delphino (gest. 1525), Jacobatius (gest. 1528), Cypriano Beneto (um 1530), Cajetan (gest. 1534), Joh. Faber (gest. 1531), Gasparre Contarini (gest. 1542), Albert Pighius (gest. 1543), Eck (gest. 1543), Reginald Pole (gest. 1558), Canus (gest. 1560), Dom. Soto (gest. 1560), Thomas Campeggio (gest. 1564), Onofrio Panvini (gest. 1568), Camillo Campeggio (gest. 1569), Alvarez Guerrero (gest. 1577), Hosius (gest. 1579), Cunerus Petri (gest. 1580), Franz de Vargas (gest. 1580), Diego Simancas (gest. 1583), Lelio Jordano (gest. 1583), Lindanus (gest. 1588), Annibale Grassi (gest. 1590), Thomas Stapleton (gest. 1598), Boetius Epo (gest. 1599), Gregor de Valencia (gest. 1603), Bañez (gest. 1604), Alonso de Castro (gest. 1610), Possevino (gest. 1611), Fr. Peña (gest. 1612), Coquäus (gest. 1615), Suarez (gest. 1617), Bellarmin (gest. 1621), Nic. Coeffeteau (gest. 1623), Fr. Agricola (gest. 1624), Becanus (gest. 1624), M. Antonio Capelli (gest. 1625), Scribanius (gest. 1629), Tanner (gest. 1632), Balduin de Jonghe (gest. 1634), Aug. Oregius (gest. 1635), Duval (gest. 1638), Fragosus (gest. 1639), Cea (gest. 1640), Gravina (gest. 1643), Santarelli (gest. 1649), Barbosa (gest. 1649), Marius (gest. 1652), Petavius (gest. 1652), Petricca a Sonnino (gest. 1673), Gonet (gest. 1681), Chr. Lupus (gest. 1681), Pauluzzi (gest. nach 1682), Schelstrate (gest. 1692), Brancati (gest. 1693), Thomassini (gest. 1695), Sfondrati (gest. 1696), Astorini (gest. 1703). — Das zweite Sammelwerk hat den Titel Romanus Pontifex tamquam Primas ecclesiae et Princeps civilis e monumentis omnium saeculorum demonstratus. Addita amplissima literatura. Auctore Aug. de Roskovány, episcopo Nitriensi, Nitriae 1867—1879, 16 voll. Ein Theil dieses Werkes enthält die Literatur über

den Primat von den ersten Jahrhunderten an bis zur Gegenwart (1879). In den Bänden I, 633—704; II, 444—822; III, 603—851; IV, 509—884 werden mehrere tausend Bücher und Schriften (auch Erzeugnisse der periodischen Presse) über den Primat nach den Titeln und meistentheils mit einer kurzen Würdigung ihres Werthes bibliographisch aufgezählt. Die Literatur der drei letzten Jahrhunderte ist sachgemäß nach Decennien, und zwar die Schriften pro et contra, zusammengestellt. In den folgenden Bänden sind Nachträge und die neuesten Erscheinungen aus der Primatliteratur verzeichnet. Der XV. Band enthält einen Generalindex. Im XVI. Band gibt der Verfasser eine neue verbesserte Auflage seines 1834 erschienenen Werkes De primatu Romani Pontificis. — Besondere Empfehlung verdienen außer den bereits oben genannten Auctoren folgende Werke: A. Kempeneers, De Rom. Pontificis primatu ejusque attributis, Lovan. 1841 (Diss.); M. D. Bouix, Tract. de papa, Paris 1868—1870, 3 voll.; Schneemann, Der Papst das Oberhaupt der Gesammtkirche, Freiburg 1867; Hettinger, Die kirchliche Vollgewalt des apostolischen Stuhles, Freiburg 1873. — Luke Rivington, The Primitive Church and the See of Peter, London 1894, gibt eine vorzügliche Apologie des Primates in den ersten Jahrhunderten der Kirche gegen die neuesten Angriffe der Anglicaner. Einen ähnlichen Zweck verfolgte T. W. Allies, The Throne of the Fisherman, London 1887. [Jos. Blötzer S. J.]

Papstbriefe nennt man Erlasse der Päpste in Briefform, wie solche im christlichen Alterthum fast ausschließlich üblich waren. So wie die Apostel in Briefform den christlichen Gemeinden die Vorschriften und Rathschläge des Heils mittheilten, so bedienten sich auch die Bischöfe Anfangs durchweg der Briefform, wenn sie den ihrer Leitung anvertrauten Gläubigen Weisungen zu geben hatten. Dieß gilt auch vom Bischof von Rom, vom Papst. Erst im Mittelalter finden sich päpstliche Constitutionen (s. d. Art.), welche auch äußerlich in der Form von Gesetzen (ad perpetuam rei memoriam) erscheinen und sich nicht wie die Rundschreiben an (immerhin nicht namentlich bezeichnete) Bischöfe und Gläubige wenden. Doch darf aus der Briefform der päpstlichen Erlasse und deren vorwiegend paränetischem Ton nicht gefolgert werden, daß denselben kein rechtlicher Charakter, keine juristische Verbindlichkeit innewohne. Vielmehr haben die römischen Päpste von Anfang an die Pflicht der Adressaten ihrer Briefe betont, dem Inhalt des Briefes zu entsprechen und dafür zu sorgen, daß dieß auch seitens Anderer geschehe; mit anderen Worten, schon die alten Päpste waren sich bewußt, daß sie durch Erlaß ihrer Briefe von der nach göttlichem Recht ihnen zustehenden obersten Gewalt, die Kirche zu regieren, Gebrauch machten. So schreibt Siricius (385) an Himerius von Tarragona: Quae a nobis non inconsulte sed provide salubriter sunt constituta, intemerata permaneant, et omnibus in posterum excusationibus aditus, qui jam nulli apud nos patere poterit, obstruatur (Leonis M. opera, ed. Ballerini III, 255); Innocenz I (416) schreibt an Decentius von Gubbio: Quod a principe apostolorum Petro romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari (l. c. 1[illegible]). Leo I. (443) sagt in einem Rundschreiben an (universos) episcopos per Campaniam, Picenum, Tusciam et universas provincias constitutos: Omnia decretalia constituta tam beatae recordationis Innocentii quam omnium decessorum nostrorum, quae de ecclesiasticis ordinibus et canonum promulgata sunt disciplinis, ita a vestra dilectione custodiri debere mandamus, ut, si quis in illa commiserit, veniam sibi deinceps noverit denegari (l. c. I, 616). Das Gleiche ergibt sich aus den für die Papstbriefe gebrauchten Bezeichnungen: decretum, statutum, constitutum, sententia, praeceptum, ordinatio, auctoritas; bei allgemeiner, dogmatischer Bedeutung: tomus, indiculus, commonitorium, epistola, tractoria oder tractatoria. Später wurde statt dessen der Ausdruck decretalis (epistola) ständig. Die Papstbriefe bildeten von jeher eine Hauptquelle des Kirchenrechts. Die Annahme romfreier Kirchen, d. h. solcher, welchen gegenüber die Päpste von ihrer gesetzgeberischen Macht keinen Gebrauch machten und machen konnten, ist durchaus unhistorisch, also falsch. — Viele der alten Papstbriefe mögen verloren gegangen sein, von anderen sind nur Fragmente vorhanden. Das Erhaltene findet sich für die Zeit bis 1198 bei Jaffé (Reg. Pont. Rom. 2. ed., Lips. 1885—1888, 2 voll.) zusammengestellt (s. dazu d. Art. Bullen und Breven). Die Papstbriefe wurden in Archiven hinterlegt, in Registen meist nur auszüglich gesammelt, in private wie officielle kirchliche Rechtssammlungen aufgenommen. Auch die Fälschung wagte sich an dieselben heran, theils durch Interpolation ächter, theils durch Compilation völlig erdichteter Decretalen. In der von Thalhofer besorgten Bibliothek der Kirchenväter enthalten sieben von Wenzlowsky bearbeitete Bände (Kempten 1875—1880) neben den ächten auch die apocryphen Briefe der Päpste bis Anastasius II. (gest. 498). [R. v. Scherer.]

Papstkataloge nennt man Verzeichnisse der Päpste in chronologischer Reihenfolge. Da es alte christliche Sitte war, hervorragender Personen lebender und verstorbener, beim Gottesdienst zu gedenken, so muß man vermuthen, daß auch die Namen der römischen Bischöfe zu diesem Zwecke im Laufe der Zeit aufgezeichnet wurden. Im Canon der heiligen Messe stehen so nach den Aposteln bis heute die Namen der ersten Päpste Linus, Cletus, Clemens, Xystus, Cornelius. — Ein anderes Motiv, die Vorsteher der christlichen Gemeinden aufzuzeichnen, war der Nachweis [illegible]

apostolischen Succession derselben, wie er sich nach der Mitte des 2. Jahrhunderts im Kampfe gegen die Häresien geltend machte. Dieser Zweck tritt sofort mit hinreichender Bestimmtheit bei dem Manne hervor, der als der erste Verfasser eines Papstkataloges bekannt ist, bei Hegesippus (s. d. Art.). In einem Fragment seiner kirchlichen Denkwürdigkeiten, welches uns durch Eusebius (H. E. 4, 22) überliefert wird, bemerkt er nämlich bezüglich seines Aufenthaltes in Rom: Διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, d. h. er habe die Aufeinanderfolge oder Reihenfolge der Päpste bis Anicetus aufgezeichnet. So lesen alle Handschriften, und so ist die Stelle zweifellos zu verstehen. Eusebius drückt sich H. E. 5, 5, 9 ähnlich aus, indem er von dem Papstkatalog des hl. Irenäus schreibt: Οὗτος τῶν ἐπὶ Ῥώμης τὴν διαδοχὴν ἐπισκόπων ἐν τρίτῃ συντάξει τῶν πρὸς τὰς αἱρέσεις παρατέθειμένος. Daß hier das Verbum παρατίθεσθαι steht, dort ποιεῖσθαι, hat offenbar nichts zu bedeuten. Der Sachverhalt wurde zwar wiederholt bestritten, jüngst namentlich durch Harnack (in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1892, 639—642); hinreichende Gründe wurden aber nicht vorgebracht. Rufin übersetzt allerdings permansi, und einige Herausgeber des Eusebius haben sich dadurch bestimmen lassen, διατριβήν statt διαδοχήν zu setzen; Harnack stimmt ein bis in die älteste Zeit zurückreichendes Textverderbniß an. Das Wort Rufins hat aber bei dem lockern Charakter seiner ganzen Uebersetzung gegenüber der einstimmigen Lesart der griechischen Handschriften nichts zu bedeuten, und für die Annahme eines alten Textverderbnisses liegen keinerlei genügende Gründe vor. Die Zeugen bieten, von dem unzuverlässigen Rufin abgesehen, alle διαδοχήν, und den anderweitigen Gründen, die sich etwa gegen die Lesart vorbringen lassen, können ebenso starke für dieselbe gegenübergestellt werden. Hegesippus hat daher als der erste bekannte Verfasser eines Papstkataloges zu gelten. Er fertigte das Verzeichniß, wie bereits angedeutet wurde, zweifelsohne an, um mit der apostolischen Succession der römischen Bischöfe die Bewahrung der apostolischen Tradition in der römischen Kirche darzuthun. Dieß zeigt der Context des Fragments, indem im vorausgehenden und im nachfolgenden Theil die Bewahrung des rechten Glaubens betont wird. So weit reichen die eigenen Angaben des Hegesippus. Wo aber der Katalog veröffentlicht wurde, wird nicht mitgetheilt und ist nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln. Zunächst legt sich der Gedanke nahe, daß das Verzeichniß in die „kirchlichen Denkwürdigkeiten" aufgenommen wurde. Dagegen aber spricht der Umstand, daß Eusebius dieses ältere Verzeichniß nicht in seine Kirchengeschichte aufnahm, während er doch dem das jüngern Verzeichniß des Irenäus eine Stelle in dem Werke anwies, und daß er dasselbe überging, obwohl seine Kirchengeschichte nach den Angaben insbesondere die διαδοχαὶ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων feststellen sollte. Auch ließe sich für den Fall, daß der Katalog den angeführten Worten in den Denkwürdigkeiten etwa vorausging, eine kurze Verweisung auf die Stelle erwarten. Diese Gründe schließen allerdings die Aufnahme des Kataloges in die Denkwürdigkeiten nicht geradezu aus. Da Eusebius den Katalog des Irenäus aufnahm, der ebenso weit, vielleicht gar noch etwas weiter ging, da Hegesippus als Endpunkt des seinigen ausdrücklich den Pontificat Anicets bezeichnet, und es nicht sicher ist, ob er die Arbeit etwa noch vor ihrer Veröffentlichung weiterzuführen Gelegenheit hatte, so konnte Eusebius das Verzeichniß des Hegesippus auf sich beruhen lassen; jedenfalls konnte er sich mit einer allgemeinen Benutzung begnügen. Die Sache bleibt aber immerhin zweifelhaft. Ebenso ist fraglich, ob der Katalog auf uns gelangte. Lightfoot suchte (The Academy 1887, 362—363) darzuthun, daß derselbe in demjenigen erhalten sei, der durch Epiphanius Haer. 27, 6 mitgetheilt wird und der ebenfalls mit Anicet endigt; Verf. dieses stimmte im Historischen Jahrbuch 1888, 674—677 der Beweisführung Lightfoots zu. Eine erneuerte Untersuchung der Frage überzeugte den Unterzeichneten aber, daß die Annahme nicht so begründet ist, als ihm früher schien. Auch die neue Darlegung, welche Lightfoot (St. Clement of Rome I, Lond. 1890, 201—345) gibt, konnte die Bedenken nicht heben (vgl. Histor. Jahrb. 1890, 77—80). — Wenn aber hinreichende Gründe fehlen, um in der angeführten Liste des Epiphanius die Hegesipps zu erblicken, so läßt sich Einiges dafür anführen, daß jene Liste in der römischen Gemeinde selbst entstand. Harnack glaubte in der erwähnten Abhandlung dieß in der That annehmen zu sollen, und indem er weiter zu finden meinte, daß die Liste bereits Irenäus bekannt gewesen sei und später Julius Africanus, Hippolyt und Epiphanius vorgelegen habe, versuchte er auch, die Liste wiederherzustellen. Der Katalog, den er (a. a. O. 650) so gewinnt, deckt sich in den Zahlen oder Amtsjahren, welche zunächst allein in Betracht kommen, ganz mit demjenigen, welchen Lightfoot (St. Clement I, 326) als den Hegesipps wiedergibt. Nur fehlen hier die historischen Notizen, die Harnack bei einigen Pontificaten glaubt beisetzen zu sollen. Sicher gab es in Rom frühzeitig einen Katalog mit Amtszeiten. Ob derselbe aber so weit zurückreicht, als hier angenommen wird, ist doch zweifelhaft.

Schwebt über den bisher erwähnten Katalogen ein gewisses Dunkel, so besteht über denjenigen, welchen der hl. Irenäus aufgestellt, bezw. in die Schrift Adv. haereses 3, 3, 3 aufgenommen hat, völlige Klarheit, da er mit dieser Schrift auf uns gelangt ist und griechisch auch durch Eusebius H. E. 5, 6 überliefert wird. Den Anlaß zu seiner Aufstellung gab der Kampf gegen die Gnostiker. Da nach Irenäus mit der apostolischen Succession ein certum charisma veritatis verbunden ist,

wurde der Beweis für die apostolische Lehre mit dem Nachweis der apostolischen Succession erbracht, und dieser Nachweis wurde von dem Kirchenvater geliefert für die römische Kirche als diejenige, welcher die potentior principalitas zukommt. Das Verzeichniß geht von Linus bis auf Eleutherus. Zuvor werden aber auch noch die Apostel Petrus und Paulus erwähnt; sie erscheinen indessen nicht als Bischöfe, sondern als die Gründer der römischen Kirche. Der Katalog fällt in den Namen mit den bereits erwähnten Verzeichnissen zusammen, dem muthmaßlichen Hegesipps und dem angeblichen alten römischen. Es fehlen nur die Amtsjahre; andererseits geht er allenfalls um zwei Pontificate weiter, wenn jene wirklich mit Anicet endigten. Jene beiden Listen stimmen, wie oben gesagt, unter sich überein, und bei diesem Sachverhalt lassen sich die drei Kataloge zumal combinirt zur Darstellung bringen, indem den Namen in dem einen die Amtsjahre in den beiden anderen beigefügt werden. Der Katalog ist folgender: 1. Linus XII, 2. Anencletus XII, 3. Clemens IX, 4. Evarestus VIII, 5. Alexander X, 6. Xystus X (XI), 7. Telesphorus XI (XII), 8. Hyginus IV, 9. Pius XV (XVI), 10. Anicetus XI, 11. Soter VIII, 12. Eleutherus XV. Wie oben gesagt, glaubt Harnack, daß die von ihm angenommene römische Liste durch Julius Africanus in dessen Chronographie benutzt worden sei. Mehr Grund besteht zu der Annahme, daß Hippolyt einen Katalog in seine Chronik einrückte. Derselbe reichte bis Pontian, bezw. bis zum Jahre 235, ging also um fünf Pontificate weiter als der Katalog des hl. Irenäus. Er diente später bei Abfassung des Liberianischen Kataloges als Grundlage, und in dieser Bearbeitung ist er auf die Nachwelt gekommen. Außer den Namen der Päpste enthielt er auch die Zahlen für die Dauer ihres Pontificates. — An Hippolyt reiht sich Eusebius an. Er bringt sowohl in seiner Chronik als in seiner Kirchengeschichte die Namen der Päpste mit Beifügung ihrer Amtszeit. In den Amtsjahren besteht, wenn man von der armenischen Uebersetzung der Chronik ausgeht, zwischen den beiden Werken eine mehrfache Verschiedenheit; man erklärte diese früher durch Annahme einer zweifachen Quelle oder eines zweifachen Kataloges, welcher dem Auctor vorgelegen habe. Bei der geringen Gewähr, welche die armenische Uebersetzung in dieser Beziehung bietet, ist indessen der Schluß an sich wenig begründet. Durch Lightfoot (St. Clement I, 206—246) wurde seine Grundlosigkeit jüngst auch eingehend bewiesen. Der Katalog des Eusebius reicht bis Marcellin. — Die folgende Stelle nimmt der Liberianische Katalog ein; diesem kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, als er der erste ist, der als Katalog im eigentlichen Sinne oder als besonderes Schriftstück und zugleich in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten blieb. Er bildet einen Theil des sog. Chronographen vom Jahre 354, d. h. einer Sammlung von historischen Documenten, deren Redaction [illegible] das Jahr 354 fällt, und die mit dem Namen [illegible] Furius Dionysius Philocalus verknüpft ist, [illegible] es, daß dieser das Werk verfaßte, sei es, daß [illegible] dasselbe copirte und illustrirte. Das Verzeichn[illegible] endigt mit Papst Liberius; daher die Bezeichn[illegible] Liberianischer Katalog. Die Länge der Pontific[illegible] ist nicht bloß, wie früher, in Jahren, sondern auch in Monaten und Tagen angegeben. Anfang [illegible] Ende jedes Pontificates ist mit Angabe der Co[illegible]suln der bezüglichen Jahre bezeichnet. Eb[illegible] werden, jedoch nicht immer, die Kaiser genann[illegible] deren Regierung mit den Pontificaten zusamm[illegible] fällt, und zwar vor den Consulatsjahren. Er[illegible] werden bei einigen Pontificaten noch Notizen [illegible] wichtige Begebenheiten in der römischen Kir[illegible] beigefügt. So lautet z. B. der Abschnitt [illegible] Linus: Linus ann. XII m. IIII d. XII. F[illegible] temporibus Neronis, a consulatu Saturn[illegible] et Scipionis usque Capitone et Rufo (d. 56—67). Aehnlich lauten die übrigen Angabe[illegible] Eine kurze historische Notiz folgt zum ersten M[illegible] bei Pius, nämlich die Bemerkung über die [illegible]fassung des Pastor Hermä durch den Bruder [illegible] Papstes. Die Anlage des Kataloges beruht [illegible] auf einem einheitlichen Schema, und insofern [illegible] der Katalog aus einem Guß. Das Materia[illegible] aus dem er besteht, ist verschieden. Einen bede[illegible]samen Einschnitt bildet in dieser Beziehung der [illegible]tificat Pontians. Bis zu diesem wird imme[illegible] mit ganzen Jahren gerechnet und zugleich [illegible] das Jahr des Anfanges eines Pontificates [illegible] das Jahr ist, welches auf das Todesjahr des [illegible] ausgehenden Papstes folgt. Anfang und E[illegible] der Pontificate fallen also stets mit Anfang [illegible] Ende der Consulatsjahre zusammen; die [illegible] wird mit anderen Worten so behandelt, als ob [illegible] Päpste dieser Zeit ihr Amt stets am 1. Janu[illegible] angetreten hätten und als ob alle am 31. Decemb[illegible] gestorben wären. Das Verfahren hatte natürl[illegible] von dem falschen Ausgangspunkt, dem Jahr [illegible] als erstem Jahr des hl. Petrus, bezw. dem Jahr [illegible] als erstem Jahr des hl. Linus, ganz abgesehen, [illegible] Reihe von Ungenauigkeiten zur Folge. Der [illegible] wirkliche Fehler tritt bei den Pontificaten Anic[illegible] und Pius' zu Tage. Jener erhält die [illegible] 150—153 n. Chr., dieser die Jahre 146—[illegible] Der spätere Papst kommt also noch vor dem [illegible] zur Regierung; sein Pontificat reicht sogar [illegible] in den seines zweiten Vorgängers, des [illegible] Hyginus (138—149), hinein; Anicet kommt [illegible] seinen Jahren ganz in die Zeit seines Nachfolgers. Die Verwirrung hat ihren Grund [illegible] darin, daß die synchronistischen Einträge in [illegible]pelter Weise gemacht wurden, indem der [illegible] einerseits vom Tode Christi (29) oder vom [illegible] Jahre des hl. Petrus (30), andererseits von [illegible] Zeit oder vom Tode Pontians (235) [illegible] Gegenüber der schematischen Anlage des [illegible] Theiles nun ist der Katalog von Pontian [illegible] genauer. Sofort bei diesem Papst wird der [illegible]

seiner Resignation angegeben, bei seinem Nachfolger der Tag der Ordination; ähnlich bei den folgenden Päpsten. Die Angaben sind zwar nicht immer richtig, das hat aber hier wenig zu bedeuten. Der Gegensatz zwischen den beiden Theilen, vor und nach Pontian, ist offenbar, und die Eigenthümlichkeit des ersten Theiles drängt zu dem Schluß, daß die Daten einer ältern Liste später beigefügt wurden, und daß diese nur die Namen und die Dauer der Pontificate, wahrscheinlich nur in Jahren, nicht auch in Monaten und Tagen, enthielt. Diese Liste weist aber auf Hippolyt hin. Der Chronograph vom Jahre 354 enthält nämlich unter den weitern Schriftstücken auch eine Weltchronik, welche bis zum Jahre 334 geht. Dieselbe existirt noch in einer andern Recension unter dem Titel Liber generationis, in welcher sie mit dem 13. Jahr des Alexander Severus (233/34) endigt. Es ist allgemein anerkannt, daß diese Schrift Hippolyt angehört, der nach dem Verzeichniß seiner Werke auf seiner Statue auch eine Chronik verfaßte. Der Schrift war eine Papstliste beigegeben, wie die Worte am Schluß der Inhaltsangabe des Liber generationis anzeigen (Nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit). Die Liste ist zwar nicht selbst erhalten. Sie wurde in der Sammlung der Schriftstücke Allem nach deswegen ausgelassen, weil in dieser eine weiter reichende Liste Aufnahme fand. Aber sie liegt ohne Zweifel dieser Liste oder dem Liberianischen Katalog im ersten Theile zu Grunde. Sie enthielt, wie schon die obige Betrachtung ergibt und wie der oben angeführte Titel ausdrücklich besagt, die Namen und Amtszeiten der Päpste. Im Chronographen heißt es in der Einleitung des Kataloges: ex quo tempore per successionem dispositum, quis episcopus quot annis praefuit vel quo imperante. Die Worte ex quo tempore und quo imperante zeigen an, was der Verfasser des Kataloges zu seiner Vorlage hinzuthat. Die Namen der Consuln im Katalog sind dieselben, welche die Consularfasten des Chronographen bieten, und sie sind ohne Zweifel diesem Schriftstück entnommen. Der Auctor hat aber seine Vorlage gewiß nicht bloß erweitert, sondern auch etwas umgestaltet. Der Katalog bietet nämlich statt Anencletus Cletus und Anacletus; er stellt auch diesen beiden Clemens voran. Eine solche Abweichung von Irenäus' Kataloge ist dessen Schüler Hippolyt nicht wohl zuzuerkennen, sie wird eher von einer Umarbeitung des Kataloges des letztern herrühren. Ebenso dürfte es sich mit der Umstellung von Anicet und Pius verhalten, wenn hier bei den verworrenen Zahlen nicht ein anderweitiger Irrthum anzunehmen ist. Endlich wird an eine Aenderung im letzten Theil der Vorlage zu denken sein, falls Hippolyt in demselben etwa seinen persönlichen Standpunkt über Gebühr zur Geltung brachte, und mit dieser Annahme heben sich auch die Bedenken, welche sich gegen die Abfassung der dem ersten Theile des Liberianischen Kataloges zu Grunde liegenden Liste durch Hippolyt etwa vorbringen lassen und wirklich vorgebracht wurden. — Der Katalog wurde zuerst veröffentlicht durch den Jesuiten Bucherius (s. d. Art.) in dem Werke De doctrina temporum, Antw. 1634, weßhalb er auch der Bucherianische Katalog genannt wird. Neue Ausgaben veranstalteten Mommsen in den Abhandlungen der philos.-historischen Klasse der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften I (1850), 634—637; Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869, 265—268, und Duchesne in seiner Ausgabe des Liber pontificalis I, Paris. 1886, 1—9. Einen Abdruck bietet Kraus, Roma Sotterranea, Beilage VIII (2. Aufl., Freib. 1878, 593—597).

In der Zeit nach dem Liberianischen Katalog findet sich eine Reihe von weiteren Katalogen. Zunächst steht einer in der Chronik des hl. Hieronymus. Es ist, wie sich bei dem Werke als einer Bearbeitung der Chronik des Eusebius von selbst ergibt, der Katalog dieses Autors, jedoch mit einer Fortsetzung bis Damasus, unter welchem Hieronymus das Werk verfaßte. Damasus wird darin als 35. Papst aufgeführt. In der That nimmt er, wenn man die Zählung mit Linus beginnt, wie Hieronymus noch nach altem Hergang thut, die 36. Stelle ein. Die Differenz hat darin ihren Grund, daß der Papst Marcellus, der Nachfolger Marcellins, von dem Kirchenvater übergangen wird. Clemens steht in dem Katalog nach altem Herkommen an dritter Stelle. Es mag hier aber noch die Bemerkung des hl. Hieronymus De virr. illustr. c. 15 erwähnt werden, daß die meisten Lateiner Clemens die zweite Stelle nach Petrus anweisen, d. h. ihn zum unmittelbaren Nachfolger des Apostels machen. Diese Auffassung, die bereits Tertullian gekannt zu haben scheint, indem er De praescript. c. 32 bemerkt, Clemens sei von Petrus ordinirt worden, hat ihre Quelle in den Clementinen (s. d. Art.), besonders in dem apocryphen Briefe Clemens' an Jacobus, welcher dem Werke als Einleitung dient. In ihm wird Clemens' Einsetzung durch Petrus als seinem Vorgänger weitläufig erzählt; sie kam übrigens in keinem Katalog zum Ausdruck. — Um einige Stufen weiter geht der Katalog, den Optatus (De schismate Donatistarum 2, 3) und Augustin (Ep. 53 ad Generosum) darbieten. Derselbe berührt sich in zwei Punkten mit dem Liberianischen: er stellt wie dieser den hl. Clemens unmittelbar nach Linus und Anicet vor Pius. Doch hat er die Verdoppelung des Anencletus in Cletus und Anacletus nicht. Dagegen findet sich diese wieder in dem Katalog des pseudotertullianischen Carmen adv. Marcionem 3, 9.

Indem die Chronik des hl. Hieronymus und die Kirchengeschichte des Eusebius fortgesetzt wurden, wurde auch der Papstkatalog weitergeführt. Im Anschluß an Hieronymus entstanden im südlichen Gallien die Kaiserchronik (von Siricius, dem Nachfolger des Damasus, bis Leo I.); die Chronik des

Idacius (bis Simplicius [468—483]); die Chronik Prospers (bis Leo I.); das Werk des Chronographen vom Jahre 447, das aber bis auf einige Fragmente verloren ging. Unter den Fortsetzern des Eusebius bietet Theodoret eine annähernd vollständige Liste der Namen von Marcellinus bis Cölestin; Socrates bietet die Namen und Amtszeiten von Damasus an; Sozomenus nennt aber nur drei Päpste. Selbständige Kataloge enthalten die abendländischen Canonsammlungen der folgenden Jahrhunderte. Duchesne theilt in der Ausgabe des Liber pontificalis I, 13—33 neun derartige Verzeichnisse mit. Hier seien nur die zwei ältesten kurz erwähnt. Das eine steht an der Spitze eines Liber canonum des 9. Jahrhunderts. Es gibt die Namen bis Severin (640), daneben aber bis Felix II. (III.) (483—492) auch die Amtszeiten; daraus erhellt, daß eine Redaction des Verzeichnisses mit diesem Papste schloß. Der andere Katalog steht am Anfang eines Liber canonum aus dem 6. Jahrhundert; er schloß in seiner ursprünglichen Redaction mit Papst Hormisdas (514—523), geht aber in der überlieferten Gestalt bis Vigilius. — Sämmtliche neun Kataloge schließen sich in Namen und Anordnung an die Chronik des hl. Hieronymus an, führen aber nach Liberius auch Felix auf, der von Hieronymus zwar genannt, als Gegenpapst aber nicht gezählt wurde. In den Zahlen für die Amtszeiten stellen sie sich bis zum Pontificate des Papstes Julius als eine Combination des Liberianischen Kataloges und der Chronik des Hieronymus dar. — Eng verwandt mit diesen Katalogen sind drei griechische, die zwar in Werken des 9. Jahrhunderts enthalten sind, aber in das 6. Jahrhundert zurückreichen. Man findet sie bei Duchesne I, 34—38; derselbe bietet auch weitere Kataloge jener Zeit, welche theils als selbständige Listen überliefert, theils aus Chroniken zu gewinnen sind. Hier mögen folgende Angaben genügen. Ehemals waren die drei Hauptkirchen Roms mit den Bildern der Päpste geschmückt, St. Peter und St. Paul sogar mit einer doppelten Reihe. In diesem Schmuck besaßen sie zugleich einen Papstkatalog. Die Bilder der Laterankirche verdanken ihren Ursprung dem Papste Nicolaus III. (1277 bis 1280), ebenso die unteren Reihen in den beiden anderen Kirchen, während die oberen Reihen in diesen ältern Ursprunges sind. Die Bilder der Laterankirche entziehen sich bei dem mehrfachen Mißgeschick, das diese Basilika traf, einer nähern Kenntniß völlig. Die Bilder von St. Peter kennt man zum Theil, indem Grimaldi, bevor am Anfang des 17. Jahrhunderts der bis dahin erhalten gebliebene untere oder östliche Theil der alten Basilika niedergerissen wurde, von den noch sichtbaren Bildern eine Beschreibung veranstaltete. Noch besser ist man über die Bilder in St. Paul unterrichtet. Die älteren, von Petrus bis Innocenz I., blieben mit der südlichen Mauer erhalten, als die Basilika im J. 1823 durch einen Brand zerstört wurde; sie werden heute im Kloster St. Paul aufbewahrt. Die Barberinische Bibliothek [illegible] überdieß die Abbildungen der Porträts, [illegible] der Cardinal Barberini anfertigen ließ. Auch [illegible] zwei Copien der den Bildern beigegebenen In[illegible]schriften erhalten; die eine besitzt die [illegible] Bibliothek, die andere wurde von Bianchini [illegible]anstaltet und bis Innocenz I. in der Ausgabe [illegible] Anastasius Bibliothecarius (Migne, PP. [illegible] CXXVII, 282—312) veröffentlicht. Der [illegible] stimmt, so weit die Publication Bianchini's [illegible] Urtheil gestattet, bis Innocenz I. mit dem [illegible] Liber pontificalis überein. Die Bilder [illegible] wohl aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts. Jedenfalls sind sie nicht jünger, da der Gegenpapst Laurentius unter ihnen eine Stelle hat [illegible] dessen Bild nur eingesetzt werden konnte, so lange er die Herrschaft über die Basilika [illegible]. De Rossi möchte ihren Anfang in die Mitte des 5. Jahrhunderts verlegen, in die Zeit Leo's I, der die Basilika restaurirte. — Die Stellung des Gegenpapstes Laurentius unter den Papstbildern von St. Paul führt auf den Katalog, der zur [illegible]theidigung dieses Papstes in den ersten Jahren [illegible] dem Tode des ihm gegenüberstehenden rechtmäßigen Papstes Symmachus entstand, aber auch die [illegible] bis Vigilius noch kurz nennt; der Schluß des[illegible]selben ist in einer der Capitelsbibliothek von [illegible] gehörigen Handschrift des 6. Jahrhunderts [illegible]. Das Fragment beginnt mit Anastasius II. [illegible] zeichnet sich, abgesehen von seiner Tendenz, [illegible] eine eigenthümliche Zählung aus. [illegible] hat die Ordinalzahl 52, während der fast [illegible]zeitige Liber pontificalis ihm die Zahl 53 [illegible]. In dem Katalog des Fragmentum Laure[illegible]num wird also ein Papst nicht gezählt; [illegible] aber übergangen wurde, ist nicht mehr zu [illegible]stimmen. — Die Papstbilder führen uns [illegible] dem für lange Zeit maßgebenden Katalog, [illegible] des Liber pontificalis. Ueber die [illegible] dieses Werkes ist der betreffende Artikel (Bd. [illegible] 1886 ff.) zu vergleichen. Hier soll nur die [illegible]thümlichkeit seines Kataloges festgestellt [illegible]. Derselbe beginnt die Zählung, gleich dem [illegible]nischen Katalog, auf welchem der ältere [illegible] Werkes beruht, und im Unterschied von den [illegible] Katalogen, mit Petrus. Er macht ferner, [illegible] Quelle folgend, aus den zwei für die [illegible] des Anacletus üblichen Namensformen zwei [illegible]sonen, läßt diese aber nicht beide auf Clemens [illegible] sondern setzt die eine, Cletus, nach Linus, [illegible] dritter Linie, die andere, Anacletus, nach [illegible] in fünfter Linie. Pius und Anicet gibt er [illegible] in seiner überlieferten Gestalt oder in seiner [illegible] Ausgabe in der richtigen Reihenfolge; [illegible] ersten Ausgabe aber hatte er, wie die im [illegible]schen und Cononischen Katalog enthaltenen [illegible]züge zeigen, gleich dem Liberianischen [illegible] umgekehrte Ordnung. Endlich nimmt er [illegible] Liberius den Gegenpapst Felix auf. Der [illegible] bietet demgemäß von da an zwei Päpste [illegible] indem er gleich im Anfang aus einem [illegible]

macht und später einen Mann zählt, der auch bei milder Beurtheilung schwerlich als rechtmäßiger Papst gelten kann. Der Liber pontificalis schließt mit Hadrian II. (867—872). Nur bieten einige Handschriften noch ein Bruchstück des Lebens Stephans V., des vierten Nachfolgers jenes Papstes. — Die Folgezeit weist mehrere Kataloge von kleinerem oder größerem Umfang auf. Man findet darüber Näheres in der Ausgabe des Liber pontificalis von Duchesne II, p. IX—XXIII. Hier ist weiter dasjenige Verzeichniß zu erwähnen, welches sich als eine Fortsetzung des Liber pontificalis darstellt. Es ist der Liber pontificalis des Bibliothekars Petrus Guillelmus von St. Gilles. Das Werk ist außer späteren Copien in dem Codex Vaticanus 3762 enthalten, der von Petrus selbst im Jahre 1142 geschrieben wurde; es enthält den alten Liber pontificalis theils ganz und mit Zusätzen, theils, und zwar von Paul I. an, stark abgekürzt. Zugleich aber bietet es eine Fortsetzung bis Honorius II. (gest. 1130), und diese Fortsetzung bildet in ihrem größten Theil einen Katalog im eigentlichen Sinne, indem von den meisten Päpsten nur der Name, die Abkunft und die Amtszeit angegeben werden. So lautet sofort die Notiz über Johannes VIII., den Nachfolger Hadrians II.: Johannes, natione Romanus, ex patre Gundo, sedit ann. X d. II. Nur bei einigen Päpsten werden noch weitere Mittheilungen gemacht, die umfangreichsten bei Gregor VII. und Urban II.; von den vier letzten, nämlich Paschalis II., Gelasius II., Calixt II. und Honorius II., werden eigentliche Biographien gegeben. Der Verfasser ist nach den Ausführungen Duchesne's der Cardinal Pandulph, Anhänger Anaclets II. Von demselben rühren insbesondere auch die Zusätze zu dem Katalog des 11. Jahrhunderts und die Biographie des Papstes Paschalis II. her, die Giesebrecht (Geschichte der deutschen Kaiserzeit III, 4. Aufl., Braunschweig 1876, 1061) und Watterich (Pontificum Romanorum Vitae I, Lips. 1862, p. LIV—LXXI) dem Cardinal Petrus von Pisa, einem Zeitgenossen, zuweisen wollten. Das Werk wurde aber von Petrus Guillelmus etwas überarbeitet und stellt sich insofern als dessen Schrift dar. Indessen blieb es bei dem Jahre 1130 nicht stehen. Später wurde es noch weiter geführt. Die erwähnte vaticanische Handschrift bietet sogar eine Fortsetzung bis Martin IV. (1285). Eine spätere Copie (Codex Vallicellanus C 79) enthält eine Fortsetzung von Martin IV. bis Johannes XXII. (gest. 1334). Diese Arbeit wurde die Grundlage einer neuen und letzten Edition des Liber pontificalis, welche in zahlreichen Handschriften des 15.—17. Jahrhunderts enthalten ist und bis Martin V. (1417—1431) reicht. Die Edition unterscheidet sich bis Hadrian II. nicht viel von der durch den Codex Vallicellanus dargebotenen, der, da diese bis dahin genau der Ausgabe des Petrus Guillelmus folgt, von der Recension des 12. Jahrhunderts. Nur erscheint die Päpstin Johanna, die im Codex Vaticanus 3762 bei Leo IV. in einer Randnote erwähnt wird, hier zwischen Leo IV. und Benedict III. im Text. Auch werden auf dem Rand, nicht im Texte, mehrere fictive Päpste beigefügt. So wird Cyriacus, der seine Existenz den Visionen der hl. Elisabeth von Schönau über das Martyrium der hl. Ursula und der elftausend Jungfrauen verdankt, an Pontian angereiht, ein Marcus an Felix I., ein Leo III. an Sergius I., ein Basilius, um auch diese Zuthat hier zu erwähnen, an Hadrian III. Der Abschnitt von Hadrian II. bis Nicolaus II., der in der Recension des 12. Jahrhunderts nur ein magerer Katalog war, wurde beträchtlich vermehrt, während der von Alexander II. bis Innocenz II. zu Aenderungen nicht viel Anlaß darbot. Die Quelle zu der Erweiterung bildet die Chronik des Martinus von Troppau (s. d. Art.), der auch jene Päpste entnommen wurden. Auf demselben Werke sowie auf der Chronik des Bernhard Guidonis (s. d. Art.) ruhen die Abschnitte von Cölestin II. bis Martin IV. und von da bis Martin V., die beide in einer doppelten Recension vorliegen, einer kürzern und einer längern. Der letzte Abschnitt zerfällt in zwei Theile. Der erste Theil umfaßt außer einem Schluß für das Leben Johannes' XXII. die Biographien der drei folgenden Päpste und rührt von einem Curialisten in Avignon aus der Zeit Innocenz' VI. her. Der zweite Theil, nicht so fast eine Reihe von Papstleben als vielmehr eine Geschichte des großen Schismas, eingetheilt nach Pontificaten, stammt aus der Zeit Eugens IV. Mit Martin V. schließt die Fortsetzung im Allgemeinen. Eine Handschrift fügt indessen noch Papstbiographien bis Pius II. bei. — Von den späteren Katalogen mögen noch zwei angeführt werden: der in den Vitae Pontificum Romanorum von Platina (s. d. Art.) enthaltene und der aus der neuen Paulsbasilika, von denen der eine die römische Auffassung am Ende des Mittelalters, der andere dieselbe im zweiten Viertel des gegenwärtigen Jahrhunderts wiedergibt. Die Eigenthümlichkeiten des ersten sind folgende: So weit der alte Liber pontificalis reicht, hat Platina dieselbe Reihenfolge. Nur erscheint gegen Ende der Periode, zwischen Leo IV. und Benedict III., die Päpstin Johanna als Johannes VIII. Dabei wird bemerkt: Quae ideo ponere breviter et nude institui, ne obstinate nimium et pertinaciter omisisse videar, quod fere omnes affirmant. In dem folgenden Theil wird sowohl Leo VIII. als Benedict V. anerkannt und dieser vor jenen gestellt. Nach Benedict VI. wird ein Donus II. (s. d. Art.) aufgeführt. Der Papst verdankt seine Stellung im Katalog einem Mißverständniß, das jedoch nicht erst bei Platina eintrat, sondern bereits in Katalogen des 11. Jahrhunderts sich findet, bei Petrus Guillelmus aber noch keine Stelle hat. Giesebrecht, der dasselbe zuerst erkannte, erklärte es (in Ranke's Jahrbüchern des deutschen Reiches II, 1, Berlin 1840, 141) durch

die Annahme, in dem Ausdruck domnus Papa sei das Wort domnus (= dominus) durch einen spätern Chronisten als Eigenname gefaßt worden. Nach der Ausführung von Duchesne (Liber pont. II, p. XVIII) ergab sich dasselbe dadurch, daß nach Benedict VI. in einer frühern Recension zunächst nicht Bonifatius VII., sondern der folgende Papst, Benedict VII., der vormalige Bischof von Sutri, erwähnt war, daß demselben aber später Bonifatius VII. vorangestellt wurde und die frühere Bezeichnung Benedicts VI. als Domnus de Sutri zur Annahme eines neuen Papstes unter dem Namen Domnus oder Donus führte. — Johann XIV. wird bei Platina verdoppelt, so daß zwischen Benedict VII. und Gregor V. nicht zwei, sondern drei Päpste des Namens Johannes zu stehen kommen. Das Versehen entstand dadurch, daß von den zwei chronologischen Angaben, die im Liber pontificalis über Johannes XIV. sich finden, die zweite, welche die Zeit seiner Gefangenhaltung in der Engelsburg betrifft, als Bezeichnung eines neuen Pontificates gefaßt wurde. Der Irrthum reicht gleichfalls über Platina hinaus. Sein Anfang ist zwar nicht näher zu bestimmen; im 13. Jahrhundert aber erscheint er in allen Chroniken und begann sogar auf die officielle Zählung der Päpste einen Einfluß zu äußern. Der Nachfolger Hadrians V. (gest. 1276) nannte sich Johann XXI. (s. d. Art.), während er erst der 20. Papst dieses Namens ist; diese Zählung wurde dann durch die späteren Träger des Namens Johannes berücksichtigt, und so erklärt sich die Erscheinung, daß ein Johannes XX. im Papstkatalog fehlt. — Der Katalog der neuen Paulskirche, wie er in der Gerarchia Cattolica seit 1892 wiedergegeben ist, hat vor Allem Cletus und Anacletus als zwei Personen und erkennt nach Liberius den Papst Felix an. Sodann enthält er nach Zacharias zwei Päpste Namens Stephan. Es wird somit der Priester Stephan gezählt, der zunächst nach dem Hingang jenes Papstes gewählt, aber, weil er schon vier Tage nach seiner Wahl und noch vor seiner Consecration starb, weder in den Liber pontificalis noch überhaupt in einen Katalog des Mittelalters aufgenommen wurde. Leo VIII. fehlt; dagegen hat Donus II. in dem Katalog eine Stelle. Dem Papste Gregor V. geht ein Johannes XVI. voran und folgt ein Johannes XVII. nach, von denen der eine auf dem erwähnten Mißverständniß beruht, der andere als Intrusus oder Gegenpapst sich darstellt. Der Katalog der neuen Paulskirche bringt hiernach, von den offenbaren Fehlern abgesehen, in Stephan II. einen Papst, den die frühere Zeit nicht kannte oder anerkannte, und läßt in Leo VIII. einen aus, der in den älteren Katalogen eine Stelle hat. Die Erscheinung beweist, daß im Laufe der Zeit bei der Zählung der Päpste verschiedene Gesichtspunkte sich geltend machten. Das Nämliche zeigt ein Blick in die kirchenhistorischen Werke der neuern Zeit. Die Kataloge, welche in denselben geboten werden, weichen mehr oder weniger von einander ab. Die Verschiedenheit hat zwar einen Grund auch in der Schwierigkeit der Sache. Die Verhältnisse liegen in einigen Fällen so verwickelt, daß kaum eine sichere Entscheidung möglich scheint, und daß man es begreift, wenn das Urtheil verschieden ausfällt. Mehr aber rühren die Differenzen davon her, daß die Verfasser sich von verschiedenen Gesichtspunkten leiten ließen und den historischen Weg verließen, der allein geeignet ist, aus dem eingetretenen Wirrwarr herauszuführen. Man darf an die Aufgabe nicht mit vorgefaßten Meinungen und späteren Theorien herantreten; man muß sich vielmehr bei den verschiedenen Perioden jedesmal auf deren Standpunkt stellen und, soweit es nur immer möglich ist, das Urtheil anerkennen, das zur Zeit der betreffenden Männer gegolten hat. Die Zulässigkeit und Richtigkeit des Verfahrens leuchtet von selbst ein, und wenn dasselbe beobachtet wird, dann dürfte wenigstens in der Hauptsache, in der Zählung, eine Einheit zu gewinnen sein, wenn auch in untergeordneten Punkten, in der nähern Bestimmung der Zeit eines Pontificates, Differenzen bleiben werden. Im andern Fall tritt an die Stelle des Zeugnisses der Geschichte die mehr oder weniger verschiedene und wechselnde Auffassung der Gelehrten, und bei dieser Grundlage können Verschiedenheiten nicht ausbleiben oder die bestehenden Verschiedenheiten nicht überwunden werden. Geht man nun von jenem Gesichtspunkt aus, dann ist zwischen Zacharias und Paul I. nicht zwei Päpste Namens Stephan zu setzen, wie mehrfach in den neueren Katalogen geschieht, sondern nur Einer. So verfuhr das Mittelalter, und wenn auch in der Neuzeit der Grundsatz sich Geltung verschaffte, daß für die Annahme eines Pontificats bereits die Wahl zum Papste maßgebend sei, so darf derselbe doch nicht so ohne Weiteres auf die frühere Zeit übertragen werden, da die Verhältnisse inzwischen sich geändert haben. Bis zum Ende des ersten Jahrtausends wurden regelmäßig Priester, Diaconen u. s. w. erhoben; von da an wurden allmälig und bald ausschließlich Bischöfe gewählt. Es begreift sich daher ebenso, daß man später die Wahl, wie umgekehrt, daß man früher die Consecration als das entscheidende Moment ansah. — Weiterhin ist Leo VIII. (s. d. Art.) in dem Katalog zu belassen, in dem er früher unangefochten stand. Man sieht auch thatsächlich keinen zureichenden Grund, der seine Streichung rechtfertigen würde. Bei einer Reihe von Päpsten läßt sich gegen die Rechtmäßigkeit ihrer Wahl ebenso viel und vielleicht noch mehr einwenden, als bei ihm. Fraglich kann im Grunde nur sein, wann sein Pontificat beginnt, ob mit seiner ersten Erhebung oder mit seiner Wiedereinsetzung nach der Absetzung Benedicts V., und diese Frage führt zu der weitern, wie man über letztern Papst und die Stellung Johannes' XII. (s. d. Art.) zu denken hat. Die einfachste Lösung würde sich ergeben, wenn man den

Pontificat Leo's von seiner ersten Erhebung an bis zu seinem Tode gelten ließe und die Wahl Benedicts als ungültig betrachtete. Letzteres wäre insofern nicht grundlos, als die Wahl auf Verletzung des Versprechens ruhte, das die Wähler, die Römer, kurz zuvor dem Kaiser Otto I. gegeben hatten. Auch liegt in der Absetzung Johannes' XII., so Vieles sich auch dagegen einwenden läßt, nicht etwas ganz Ungerechtes und Ungewöhnliches. Dem Papste mangelte das canonische Alter; in seinem Lebenswandel bleibt des Anstößigen noch genug, wenn von den Anklagen, die gegen ihn erhoben wurden, auch Manches abgezogen wird. Ob die Römer ganz frei waren, als sie seinem über die Stadt gebietenden Vater das Versprechen gaben, den Sohn zu wählen, oder ob ein solches Versprechen, wenn es sich um einen 18jährigen Jüngling handelt, ohne Weiteres zulässig ist, soll nur angedeutet werden. Es handelt sich hier nur darum, zu zeigen, daß der Pontificat Johannes' XII. keineswegs ganz unanfechtbar ist. Nur das ist noch zu betonen, daß, wenn man Leo VIII. ganz streicht, wie es neuestens mehrfach geschieht, man eine Auffassung in die Zeit dieses Papstes hineinträgt, welche derselben fremd war, und man von Gründen sich bestimmen läßt, welche die Rechtmäßigkeit noch mancher anderen Pontificate in Frage stellen. — Ferner ist Bonifatius VII. zu belassen, der von einigen Neueren gestrichen oder als bloßer Gegenpapst behandelt wird. Seine Erhebung vollzog sich allerdings unter solchen Umständen, daß er gewissermaßen als Eindringling bezeichnet werden muß. Aber Aehnliches trifft auch bei mehreren anderen Pontificaten zu. Thatsächlich nahm er den römischen Stuhl eine Reihe von Monaten ein; der frühern Zeit galt er als Papst. Man mag ihn etwa der Zahl der unwürdigen Päpste einreihen; allein ihn ganz im Papstkatalog zu tilgen, dazu liegt schwerlich ein hinreichender Grund vor. — Dieselben und noch weitere Gründe sprechen für die Anerkennung Benedicts X., und abgesehen von den Katalogen der neueren Gelehrten wurde dieser Papst auch immer gezählt. — An sich ließe sich auch Constantin II. (s. d. Art.) in den Katalog aufnehmen, der unmittelbar nach Paul I. den römischen Stuhl über ein Jahr einnahm. Seine Erhebung unterliegt zwar manchen Bedenken; doch sind dieselben nicht derart, daß ein Pontificat, wenn er mit anderen verglichen wird, unbedingt als ungültig zu betrachten wäre. Da Constantin II. aber in den mittelalterlichen Katalogen keine Stelle hat, so ist nach dem oben aufgestellten Canon von ihm abzusehen. — Ebenso muß Felix, der Zeitgenosse des Liberius, außer der Zählung bleiben. Er erscheint zwar, wie schon oben bemerkt, in den Katalogen bereits vom Ende des 5. Jahrhunderts an, und er behauptete sich in denselben bis in unser Jahrhundert herein. Sowohl die alte als die neue Paulsbasilika weist ihn auf. Die ältesten Zeugen aber, Hieronymus, Optatus und Augustinus, erkennen ihn nicht an, und daß er so lange im Katalog sich erhielt, nachdem er einmal Eingang gefunden, fällt deßwegen weniger in's Gewicht, weil eine völlig unrichtige Ansicht über Liberius und Felix die geschichtliche Wahrheit frühzeitig und auf lange Zeit verdrängte. — Diese Bemerkungen waren vorauszuschicken, ehe ein Katalog der Päpste gegeben werden kann. Bei der Verschiedenheit, die hier obwaltet, sind zum Verständniß desselben die Grundsätze darzulegen, auf denen er beruht. Des Weitern mag zu diesem Behufe noch Folgendes beigefügt werden. Den rechtmäßigen Päpsten ist eine Ordnungszahl vorangestellt. Die übrigen Päpste, seien es Gegenpäpste, oder sei es, daß sonst wegen Unregelmäßigkeiten bei der Wahl der Pontificat als ungültig angesehen wird, sind ebenfalls in die Reihe gestellt, aber ohne Ordnungszahl. Im Interesse einer größern chronologischen Bestimmtheit werden außer den Jahresdaten auch die Monatsdaten gegeben und die die Wahl betreffenden dem Jahre vorangestellt, die auf den Tod bezüglichen dem Jahre nachgesetzt. Der Monat selbst ist mit römischen, der Monatstag mit arabischen Ziffern bezeichnet. Wo sichere Daten fehlen, ist bei den Jahreszahlen ein Fragezeichen beigefügt, bei den Monaten und Tagen ein kleiner Stern. In den Fällen, in denen ein Pontificat mit Resignation oder Deposition endigte, ist res. oder dep. (depositus, depulsus) beigesetzt. Für die Zeit bis Pius II. schließt sich der Katalog an den an, welchen Duchesne in seinem Liber pontificalis I, p. CCLX—CCLXII; II, p. LXXV—LXXVIII gibt. Nur enthält er in der vorgesetzten Ordnungszahl zugleich ein Urtheil über Gültigkeit oder Ungültigkeit eines Pontificates, während die Liste Duchesne's rein historisch gehalten ist. Zur Bestimmung der Zeit der Gegenpäpste, die bei Duchesne fehlen, wurden die Papstregesten, die Conciliengeschichte Hefele's und andere Werke zu Rath gezogen. Für die Ermittlung der späteren Daten dienten hauptsächlich Gams, Series episcoporum; A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom III, Berlin 1870. Bis Paschalis II. ist der Anfang des Pontificates mit dem Datum der O r d i n a t i o n bezeichnet, Gregor VII. ausgenommen. Von Gelasius II. (1118) an ist der Tag der W a h l angegeben, im Ausnahmefall die Bemerkung ord. vorangesetzt. Das Verfahren stützt sich auf den Liber pontificalis und andere Documente des Mittelalters, die bei Berechnung der Dauer der Pontificate in gleicher Weise bis zum 11. Jahrhundert von der Ordination, später aber von der Wahl ausgehen. Es entspricht auch dem, was oben über den Nachfolger des Papstes Zacharias zu bemerken war.

Verzeichniß sämmtlicher Päpste.

1. Hl. Petrus	† 67 ?
2. „ Linus	67-79 ?
3. „ Anencletus	79-90 ?
4. „ Clemens	90-99 ?
5. „ Evaristus	99-107 ?
6. „ Alexander	107-116 ?
7. „ Xystus (Sixtus)	116-125 ?
8. „ Telesphorus	125-136 ?

9. Hl. Hyginus			136-140?			
10. „ Pius			140-154?			
11. „ Anicetus			154-165			
12. „ Soter			165-174			
13. „ Eleutherus			174-189			
14. „ Victor			189-198			
15. „ Zephyrinus			198-217			
16. „ Callistus			217-222			
„ Hippolytus			217-235			
17. „ Urbanus			222-230			
18. „ Pontianus	21.	VII.*	230-235	IX.	28.	res.
19. „ Anterus	21.	XI.	235-236	I.	3.	
20. „ Fabianus	10.	I.*	236-250	I.	20.	
21. „ Cornelius		III.	251-253	VI.		
Novatianus			251-258?			
22. Hl. Lucius I.	25.	VI.*	253-254	III.	5.	
23. „ Stephanus I.	12.	V.*	254-257	VIII.	2.	
24. „ Xystus II.	30.	VIII.*	257-258	VIII.	6.	
25. „ Dionysius	22.	VII.	259-268	XII.	26.	
26. „ Felix I.	5.	I.*	269-274	XII.	30.	
27. „ Eutychianus	4.	I.*	275-283	XII.	7.	
28. „ Cajus	17.	XII.	283-296	IV.	22.	
29. „ Marcellinus	30.	VI.	296-304	X.*	25.	
30. „ Marcellus	27.	V.*	308-309	I.	16.	
31. „ Eusebius	18.	IV.	309 (310)	VIII.	17.	
32. „ Miltiades	2.	VII.	311-314	I.	11.	
33. „ Sylvester	31.	I.	314-335	XII.	31.	
34. „ Marcus	18.	I.	336	X.	7.	
35. „ Julius I.	6.	II.	337-352	IV.	12.	
36. „ Liberius	17.	V.	352-366	IX.	24.	
Felix II.			355-365	XI.	22.	
37. Hl. Damasus I.	1.	X.	366-384	XII.	11.	
Ursinus		IX.	366-367	XI.	16.	dep.
38. Hl. Siricius	15.-29.	XII.	384-399	XI.	26.	
39. „ Anastasius I.	27.	XI.*	399-401	XII.	19.	
40. „ Innocenz I.	22.	XII.	401-417	III.	12.	
41. „ Zosimus	18.	III.	417-418	XII.	26.	
42. „ Bonifatius I.	29.	XII.	418-422	IX.	4.	
Eulalius	29.	XII.	418-419	IV.	3.	dep.
43. Hl. Cölestin I.	10.	IX.*	422-432	VII.*	27.	
44. „ Xystus III.	31.	VII.*	432-440	VIII.*	19.	
45. „ Leo I.	29.	IX.	440-461	XI.	10.	
46. „ Hilarus	19.	XI.	461-468	II.*	29.	
47. „ Simplicius	3.	III.*	468-483	III.	10.	
48. „ Felix II.	13.	III.*	483-492	III.*	1.	
49. „ Gelasius I.	1.	III.*	492-496	XI.	21.	
50. „ Anastasius II.	24.	XI.*	496-498	XI.	19.	
51. „ Symmachus	22.	XI.	498-514	VII.	19.	
Laurentius	22.	XI.	498-505			dep.
52. Hl. Hormisdas	20.	VII.*	514-523	VIII.	6.	
53. „ Johannes I.	13.	VIII.*	523-526	V.	18.	
54. „ Felix III.	12.	VII.	526-530	IX.*	22.	
55. Bonifatius II.	22.	IX.*	530-532	X.	17.	
Dioscurus	22.	IX.	530	X.	14.	
56. Johannes II.	2.	I.*	533-535	V.*	8.	
57. Hl. Agapetus I.	13.	V.*	535-536	IV.	22.	
58. „ Silverius	1. (8.)	VI.*	536-537	III.	11.	dep.
59. Vigilius	29.	III.*	537-555	VI.	7.	
60. Pelagius I.	16.	IV.*	556-561	III.	4.	
61. Johannes III.	17.	VII.*	561-574	VII.	13.	
62. Benedict I.	2.	VI.*	575-579	VII.	30.	
63. Pelagius II.	26.	XI.*	579-590	II.	7.	
64. Hl. Gregor I.	3.	IX.*	590-604	III.	12.	
65. Sabinianus	13.	IX.*	604-606	II.	22.	
66. Bonifatius III.	19.	II.*	607	XI.	12.	
67. Hl. Bonifatius IV.	25.	VIII.*	608-615	V.	8.	
68. „ Deusdedit	19.	X.*	615-618	XI.	8.	
69. Bonifatius V.	23.	XII.*	619-625	X.	25.	
70. Honorius I.	27.	X.*	625-638	X.	12.	
71. Severinus	28.	V.*	640	VIII.	2.	
72. Johannes IV.	24.	XII.*	640-642	X.	12.	
73. Theodor I.	24.	XI.*	642-649	V.	14.	
74. Hl. Martin I.		VII.*	649-653	VI.	17.	dep.
75. „ Eugen I.	10.	VIII.*	654-657	VI.	2.	
76. „ Vitalian	30.	VII.*	657-672	I.	27.	
77. Adeodatus	11.	IV.*	672-676	VI.	17.	
78. Donus	2.	XI.*	676-678	IV.	11.	
79. Hl. Agatho	27.	VI.*	678-681	I.	10.	
80. „ Leo II.	17.	VIII.*	682-683	VII.	3.	
81. „ Benedict II.	26.	VI.*	684-685	V.	8.	
82. Johannes V.	23.	VII.*	685-686	VIII.	2.	
83. Conon	21.	X.*	686-687	IX.	21.	
Theodor		X.-XII.	687	X.-XII.		
Paschalis		X.*	687-692?			
84. Hl. Sergius	15.	XII.*	687-701	IX.	8.	
85. Johannes VI.	30.	X.*	701-705	I.*	11.	
86. Johannes VII.	1.	III.*	705-707	X.	18.	
87. Sisinnius	15.	I.*	708	II.*	4.	
88. Constantin	25.	III.*	708-715	IV.	9.	
89. Hl. Gregor II.	19.	V.*	715-731	II.	11.	
90. „ Gregor III.	18.	III.*	731-741	XII*.	10.	
91. „ Zacharias	10.	XII.*	741-752	III*.	22.	(23.)
Stephan	22.	III.	752	III.	26.	
[St]ephan II.	26.	III.*	752-757	IV.	26.	

93. Hl. Paul I.	29.	V.*	757-767	VI.	[illegible]
Constantin II.	5.	VII.	767-768	VIII.	[illegible]
Philipp	31.	VII.	768	VII.	31.
94. Stephan III.	7.	VIII.	768-772	II.*	1.
95. Hadrian I.	9.	II.*	772-795	XII.	[illegible]
96. Hl. Leo III.	27.	XII.	795-816	VI.	12.
97. Stephan IV.	22.	VI.*	816-817	I.	[illegible]
98. Hl. Paschalis I.	25.	I.*	817-824	II.*	11.
99. Eugen II.		II.-V.*	824-827	VIII.	
100. Valentin		VIII.*	827	IX.*	
101. Gregor IV.			827-844	I.*	
Johannes		I.	844	I.	
102. Sergius II.		I.*	844-847	I.	[illegible]
103. Hl. Leo IV.	10.	IV.*	847-855	VII.	[illegible]
104. Benedict III.	6.	X.*	855-858	IV.*	[illegible]
Anastasius	VII.-VIII.		855.	IX.	[illegible]
105. Hl. Nicolaus I.	24.	IV.*	858-867	XI.	[illegible]
106. Hadrian II.	14.	XII.	867-872	XII.*	14.
107. Johannes VIII.	14.	XII.	872-882	XII.	[illegible]
108. Marinus I.	16.	XII.*	882-884	V.*	15.
109. Hadrian III.	17.	V.*	884-885	IX.	
110. Stephan V.		IX.	885-891	IX.	
111. Formosus	6.	X.*	891-896	IV.	4.
112. Bonifatius VI.		IV.*	896	IV.*	
113. Stephan VI.		V.*	896-897	VIII.*	
114. Romanus		VIII.*	897	XI.*	
115. Theodor II.		XII.*	897	XII.*	
116. Johannes IX.		I.*	898-900	I.*	
117. Benedict IV.		I.-II.*	900-903	VII.*	
118. Leo V.		VII.*	903	IX.*	
119. Christophorus		VII (IX.)*	903-904	I.*	
120. Sergius III.	29.	I.	904-911	IV.	[illegible]
121. Anastasius III.		IV.*	911-913	VI.*	
122. Lando		VII.*	913-914	II.*	
123. Johannes X.		III.	914-928	V.*	
124. Leo VI.		V.*	928	XII.*	
125. Stephan VII.		XII.	928 (l. 929)-931	II.*	
126. Johannes XI.		II.-III.*	931-935	XII.*	
127. Leo VII.	3.*	I.	936-939	VII.*	[illegible]
128. Stephan VIII.	14.*	VII.*	939-942	X.*	
129. Marinus II.	30.*	X.*	942-946	V.*	
130. Agapet II.	10.	V.	946-955	XII.*	
131. Johannes XII.	16.*	XII.*	955-964	V.	[illegible]
132. Leo VIII.	6.	XII.	963-965	III.*	
133. Benedict V.	22.*	V.*	964	VI.	[illegible]
134. Johannes XIII.	1.	X.*	965-972	IX.	[illegible]
135. Benedict VI.	19.	I.	973-974	VI.*	
Bonifatius VII.		VI.*	974	VII.*	
136. Benedict VII.		X.*	974-983	VII.	[illegible]
137. Johannes XIV.		XII.	983-984	VIII.	[illegible]
138. Bonifatius VII.		VIII.*	984-985	VII.*	
139. Johannes XV.		VIII.*	985-996	III.	
140. Gregor V.	3.	V.	996-999	II.	[illegible]
Johannes XVI.		IV.*	997-998	II.	
141. Sylvester II.	2.	IV.	999-1003	V.	[illegible]
142. Johannes XVII.		VI.*	1003	XII.*	
143. Johannes XVIII.		I.*	1003-1009	VII.*	
144. Sergius IV.	31.	VII.*	1009-1012	V.	[illegible]
145. Benedict VIII.	18.	V.	1012-1024	IV.	[illegible]
Gregor		V.	1012	VI.-XII.	
146. Johannes XIX.		IV.-V.	1024-1032		
147. Benedict IX (a)			1032-1044		
148. Sylvester III.	20.	I.*	1045	III.*	[illegible]
Benedict IX. (b)	10.	III.*	1045	V.	1.
149. Gregor VI.	5.	V.	1045-1046	XII.	[illegible]
150. Clemens II.	25.	XII.	1046-1047	X.	[illegible]
Benedict IX. (c)	8.	XI.	1047-1048	VII.	[illegible]
151. Damasus II.	17.	VII.	1048	VIII.	[illegible]
152. Hl. Leo IX.	12.	II.	1049-1054	IV.	[illegible]
153. Victor II.	16.*	IV.	1055-1057	VII.	[illegible]
154. Stephan IX.	3.	VIII.	1057-1058	III.	[illegible]
155. Benedict X.	5.	IV.*	1058-1059	I.*	[illegible]
156. Nicolaus II.	24.	I.	1058-1061	VII.	[illegible]
157. Alexander II.	30.	IX.	1061-1073	IV.	[illegible]
Honorius II.		X.	1061-1064	V.	
158. Hl. Gregor VII.	22.	IV.	1073-1085	V.	[illegible]
Clemens III.	24.	III.	1084-1100	IX.	
159. Victor III.	9.	V.	1087	IX.	[illegible]
160. Urban II.	12.	III.	1088-1099	VII.	[illegible]
161. Paschalis II.	14.	VIII.	1099-1118	I.	[illegible]
Theodorich		IX.	1100-1102		
Albert		II.-III.	1102	II.-III.	
Sylvester IV.	18.	XI.	1105-1111	IV.	
162. Gelasius II.	24.	I.	1118-1119	I.	[illegible]
Gregor VIII.	8.	III.	1118-1121	IV.	
163. Calixt II.	2.	II.	1119-1124	XII.	[illegible]
164. Honorius II.	15.	XII.	1124-1130	II.	[illegible]
Cölestin II.	15.	XII.	1124	XII.	
165. Innocenz II.	14.	II.	1130-1143	IX.	[illegible]
Anaclet II.	14.	II.	1130-1138	I.	[illegible]
Victor IV.		III.	1138	III.	[illegible]
166. Cölestin II.	26.	IX.	1143-1144	III.	[illegible]
167. Lucius II.	ord. 12.	III.*	1144-1145	II.	[illegible]
168. Eugen III.	15.	II.	1145-1153	VII.	[illegible]

9. Anastasius IV. ord.	12.	VII.	1153-1154	XII.	8.	
70. Hadrian IV.	4.	XII.	1154-1159	IX.	1.	
71. Alexander III.	7.	IX.	1159-1181	VIII.	30.	
Victor IV.	7.	IX.	1159-1164	IV.	20.	
Paschalis III.	26.	IV.	1164-1168	IX.	20.	
Calixt III.		IX.*	1168-1178	VIII.	29	res.
Innocenz III.	29.	IX.	1179-1180	I.		dep.
3. Lucius III.	1.	IX.	1181-1185	XI.	25.	
3. Urban III.	25.	XI.	1185-1187	X.	20.	
4. Gregor VIII.	21.	X.	1187	XII.	17.	
5. Clemens III.	19.	XII.	1187-1191	III.		
6. Cölestin III.	30.	III.	1191-1198	I.	8.	
7. Innocenz III.	8.	I.	1198-1216	VII.	16.	
8. Honorius III.	18.	VII.	1216-1227	III.	18.	
9. Gregor IX.	19.	III.	1227-1241	VIII.	22.	
0. Cölestin IV.	25.	X.	1241	XI.	10.	
1. Innocenz IV.	25.	VI.	1243-1254	XII.	7.	
2. Alexander IV.	12.	XII.	1254-1261	V.	25.	
3. Urban IV.	29.	VIII.	1261-1264	X.	2.	
4. Clemens IV.	5.	II.	1265-1268	XI.	29.	
5. hl. Gregor X.	1.	IX.	1271-1276	I.	10.	
6. Innocenz V.	21.	I.	1276	VI.	22.	
7. Hadrian V.	11.	VII.	1276	VIII.	18.	
8. Johannes XXI.	8.	IX.	1276-1277	V.	20.	
9. Nicolaus III.	25.	XI.	1277-1280	VIII.	22.	
0. Martin IV.	22.	II.	1281-1285	III.	28.	
1 Honorius IV.	2.	IV.	1285-1287	IV.	3.	
2 Nicolaus IV.	22.	II.	1288-1292	IV.	4.	
3. hl. Cölestin V.	5.	VII.	1294	XII.	13.	res.
4. Bonifatius VIII.	24.	XII.	1294-1303	X.	11.	
5. Benedict XI.	22.	X.	1303-1304	VII.	7.	
6. Clemens V.	5.	VI.	1305-1314	IV.	20.	
7. Johannes XXII.	7.	VIII.	1316-1334	XII.	4.	
Nicolaus V.	12.	V.	1328-1330	VIII.	25.	res.
8. Benedict XII.	20.	XII.	1334-1342	IV.	25.	
9. Clemens VI.	7.	V.	1342-1352	XII.	6.	
0. Innocenz VI.	18.	XII.	1352-1362	IX.	12.	
1. Urban V. ord.	6.	XI.	1362-1370	XII.	19.	
2. Gregor XI.	30.	XII.	1370-1378	III.	27.	
3. Urban VI.	8.	IV.	1378-1389	X.	15.	
Clemens VII.	20.	IX.	1378-1394	IX.	16.	
4. Bonifatius IX.	2.	XI.	1389-1404	X.	1.	
Benedict XIII.	28.	IX.	1394-1424	XI.		
5. Innocenz VII.	17.	X.	1404-1406	XI.	6.	
6. Gregor XII.	30.	XI.	1406-1409	VI.	5.	dep.
7. Alexander V.	17.	VI.	1409-1410	V.	3.	
8. Johannes XXIII.	17.	V.	1410-1415	V.	29.	dep.
9. Martin V.	11.	XI.	1417-1431	II.	20.	
Clemens VIII.		XI.	1424-1429	VII.	26.	
Benedict XIV.		XI.	1424-?			
0. Eugen IV.	3.	III.	1431-1447	II.	23.	
Felix V.	5.	XI.	1439-1449	IV.	7.	
1. Nicolaus V.	6.	III.	1447-1455	III.	24.	
2. Calixt III.	8.	IV.	1455-1458	VIII.	6.	
3. Pius II.	19.	VIII.	1458-1464	VIII.	15.	
4. Paul II.	31.	VIII.	1464-1471	VII.	28.	
5. Sixtus IV.	9.	VIII.	1471-1484	VIII.	12.	
6. Innocenz VIII.	29.	VIII.	1484-1492	VII.	25.	
7. Alexander VII.	11.	VIII.	1492-1503	VIII.	18.	
8. Pius III.	22.	IX.	1503	X.	18.	
9. Julius II.	1.	XI.	1503-1513	II.	21.	
0. Leo X.	11.	III.	1513-1521	XII.	1.	
1. Hadrian VI.	9.	I.	1522-1523	IX.	14.	
2. Clemens VII.	19.	XI.	1523-1534	IX.	25.	
3. Paul III.	13.	X.	1534-1549	XI.	10.	
4. Julius III.	8.	II.	1550-1555	III.	23.	
5. Marcell II.	9.	IV.	1555	V.	1.	
6. Paul IV.	23.	V.	1555-1559	VIII.	18.	
7. Pius IV.	25.	XII.	1559-1565	XII.	9.	
8. hl. Pius V.	7.	I.	1566-1572	V.	1.	
9. Gregor XIII.	13.	V.	1572-1585	IV.	10.	
0. Sixtus V.	24.	IV.	1585-1590	VIII.	27.	
1. Urban VII.	15.	IX.	1590	IX.	27.	
2. Gregor XIV.	5.	XII.	1590-1591	X.	15.	
3. Innocenz IX.	29.	X.	1591	XII.	30.	
4. Clemens VIII.	30.	I.	1592-1605	III.	5.	
5. Leo XI.	1.	IV.	1605	IV.	26.	
6. Paul V.	16.	V.	1605-1621	I.	28.	
7. Gregor XV.	9.	II.	1621-1623	VII.	8.	
8. Urban VIII.	6.	VIII.	1623-1644	VII.	29.	
9. Innocenz X.	15.	IX.	1644-1655	I.	7.	
0. Alexander VII.	7.	IV.	1655-1667	V.	22.	
1. Clemens IX.	20.	VI.	1667-1669	XII.	9.	
2. Clemens X.	29.	IV.	1670-1676	VII.	22.	
3. Innocenz XI.	21.	IX.	1676-1689	VIII.	12.	
4. Alexander VIII.	6.	X.	1689-1691	II.	1.	
5. Innocenz XII.	12.	VII.	1691-1700	IX.	27.	
6. Clemens XI.	23.	XI.	1700-1721	III.	19.	
7. Innocenz XIII.	8.	V.	1721-1724	III.	7.	
8. Benedict XIII.	29.	V.	1724-1730	II.	21.	
9. Clemens XII.	12.	VII.	1730-1740	II.	6.	
0. Benedict XIV.	17.	VIII.	1740-1758	V.	3.	
1. Clemens XIII.	6.	VII.	1758-1769	II.	2.	
2. Clemens XIV.	19.	V.	1769-1774	IX.	22.	
253. Pius VI.	15.	II.	1775-1799	VIII,	29.	
254. Pius VII.	14.	III.	1800-1823	VIII.	20.	
255. Leo XII.	28.	IX.	1823-1829	II.	10.	
256. Pius VIII.	31.	III.	1829-1830	XI.	30.	
257. Gregor XVI.	2.	II.	1831-1846	VI.	1.	
258. Pius IX.	16.	VI.	1846-1878	II.	7.	
259. Leo XIII.	20.	II.	1878-			

[v. Funk.]

Papstwahl ist der ordentliche Weg, auf welchem bei Erledigung des apostolischen Stuhles die Person eines neuen Papstes bestimmt wird. Die Besetzung des päpstlichen Stuhles geschah in den ältesten Zeiten nach der Ansicht einiger Auctoren durch die benachbarten Bischöfe, den Clerus und die Gemeinde Roms gemeinsam (Mabillon, Museum Ital. II [1689], p. CIX), nach der anderer durch den Clerus der römischen Kirche allein (Phillips, Kirchenrecht V, 739). Die erstere Ansicht hat die Analogie der Verhältnisse in den übrigen Gemeinden für sich. Aus dem 3. Jahrhundert liegt dafür das Zeugniß des hl. Cyprian vor (Coustant, Epistolae Rom. Pontif., Paris. 1721, 164). Die Tradition, welche vielfach vertheidigt wurde, daß Clemens I. von dem hl. Petrus selbst zum Nachfolger eingesetzt worden sei, ist heute fast allgemein als auf apocryphen Quellen beruhend aufgegeben. Doch werden einige Stellen bei Eusebius (H. E. 3, 13. 34; 5, 6) dahin ausgelegt, daß die ältesten Päpste sich zuweilen ihre Nachfolger selbst bestellten (Holder [s. u.] 15 ff. 103 ff.). Ueber die Berechtigung des Papstes dazu sind die Meinungen getheilt (Holder 92 bis 103; Derselbe im Archiv für katholisches Kirchenrecht LXXII [1894], 409—434). — Infolge der Bekehrung der römischen Kaiser zum Christenthum trat ein neues einflußreiches Moment bei der Papstwahl hinzu, indem die christlichen Kaiser sich insbesondere für befugt hielten, bei zwiespältigen Wahlen die Entscheidung abzugeben. So geschah es durch Valentinian II. bei der Wahl des Siricius (384) und durch Honorius bei der Wahl Bonifatius' I. (418). Der letztere Kaiser erließ dann ein Decret, daß nur derjenige als gesetzmäßiger römischer Bischof betrachtet werden solle, welcher nach canonischer Form mit göttlichem Urtheil und allgemeiner Einwilligung gewählt sei; bei einer zwiespältigen Wahl solle ein neuer Papst ordnungsgemäß gewählt werden (c. 8, Dist. LXXIX; c. 2, Dist. XCVII). In ähnlicher Weise sind auch die im Laufe der folgenden Jahrhunderte über die Besetzung des päpstlichen Stuhles erlassenen Verordnungen fast alle aus den jeweiligen Verhältnissen herausgewachsen. Papst Simplicius (468—483) bestimmte, um Unruhen bei seinem Tode vorzubeugen, daß die Wahl eines Nachfolgers nicht stattfinden solle ohne Befragen des Präfectus Prätorio Basilius. Doch fand diese Verordnung nicht die Billigung des römischen Clerus (Schnürer, im Hist. Jahrb. der Görres-Gesellsch. IX [1888], 255 f.). Den oströmischen Kaisern pflegten die Päpste ihre Erhebung anzuzeigen (vgl. z. B. Jaffé, Regesta [2. ed.], n. 591. 619. 744), sofern sie mit ihnen in gutem Einver-

nehmen standen. Als 498 gegen Symmachus der Priester Laurentius erhoben wurde, riefen beide Theile die Entscheidung des Ostgotenkönigs Theodorich an; dieser entschied, daß derjenige Papst sei, welcher zuerst geweiht sei oder die meisten Stimmen erhalten habe, was bei Symmachus der Fall war (Schnürer a. a. O. 269 f.). Auf einer Synode im J. 499 verbot dann Symmachus Verhandlungen über die Wahl des Nachfolgers zu Lebzeiten des Papstes ohne dessen Vorwissen; bei plötzlichem Tode des Papstes, ohne daß er über die Wahl des Nachfolgers Bestimmungen treffen kann, soll die Sentenz der Mehrheit Geltung haben (Mansi VIII, 229; Hefele, Conciliengeschichte II, 2. Aufl., 625). Während die Wahlen von Hormisdas (514) und Johannes I. (523) frei waren, wurde 526 Felix IV. einzig nach Theodorichs Willen erhoben. Die Furcht vor Unruhen nach seinem Tode wird diesen zu der Bestimmung veranlaßt haben, daß nach ihm der Archidiacon Bonifatius die Kirche regieren solle. Hiergegen erhob sich jedoch der größte Theil des Clerus und wählte den Dioscur. Nach dessen baldigem Tode wurde Bonifatius II. allgemein anerkannt. Dieser ernannte in einem vom Clerus mitunterschriebenen Decret den Diacon Vigilius zu seinem Nachfolger, nahm dasselbe aber bald nachher wieder zurück (Holder 29—41). Der Ostgotenkönig Athalarich bestimmte, daß, wenn bei zwiespältigen Wahlen die Entscheidung an den Hof gebracht werde, dafür 3000 Solidi zu zahlen seien, was Johannes II. anerkannte. Nachdem Kaiser Justinian Italien wieder erobert hatte, nahmen die oströmischen Kaiser einen directen Einfluß auf die Papstwahl in Anspruch. Es wurde der Gebrauch eingehalten, daß die Erledigung des päpstlichen Stuhles an den Exarchen zu Ravenna gemeldet, und daß die Wahlurkunde an den Kaiser zur Bestätigung eingesandt wurde (s. d. Formulare bei Hinschius, K.-R. I, 220); daher die langen Vacanzen von durchschnittlich mehr als acht Monaten. Für die Bestätigung mußte eine Abgabe entrichtet werden, welche Constantin Pogonatus 678 abschaffte (c. 21, Dist. LXIII). Als dann nach dem Tode Leo's II. (683) die Vacanz wieder ein Jahr gedauert hatte, schickte Constantin unter Benedict II. (684—685) ein Rescript, ut persona, qui electus fuerit in sedem apostolicam, e vestigio absque tarditate pontifex ordinetur (nach Sickel [Proleg. zum Liber diurnus II, 56 f., in Sitzungsber. der k. k. Akademie der Wissensch. zu Wien 1889] ein vollständiger Verzicht auf die Bestätigung; nach Duchesne [in Bibl. de l'école des chartes LII, Paris 1891, 13] Uebertragung des Bestätigungsrechtes an den Exarchen). Bonifatius III. bestimmte auf einer römischen Synode vom Jahre 606, daß die Neuwahl erst am dritten Tage nach der Beerdigung des verstorbenen Papstes geschehen solle (Mansi X, 502). Als die Langobarden die Obmacht in Italien errungen hatten, wurde der Pontificat ein Spielball der römischen [illegible]. Die Uebertragung des römischen Patriciats an [illegible] Frankenkönig Pipin hatte für die Papstwahl [illegible] Bedeutung; weder er noch Karl der Große [illegible] ein Bestätigungsrecht bei derselben beansprucht [illegible] ausgeübt, sie begnügten sich vielmehr [illegible] rein formellen Anerkennung (Lamprecht, Die [illegible] Frage von Pipin bis auf Ludwig d. Fr., [illegible] 1889; Bernheim, in Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissensch. IV [1890], 341). Herzog Toto von [illegible] ließ nach dem Tode Pauls I. (767) seinen [illegible] Constantin, welcher noch Laie war, mit [illegible]gewalt zum Papste machen, der aber in [illegible] Aufstand beseitigt wurde. Die Lateransynode [illegible] 769 verordnete deßhalb, daß künftig [illegible] Priester oder Diacon der römischen Kirche [illegible] dem römischen Clerus gewählt werden dürfe, [illegible] verbot den Laien jede Theilnahme an der [illegible] bevor aber der Gewählte in den Lateran [illegible] werde, sollten ihn die Laien als ihren Herrn [illegible] grüßen (Mansi XII, 719; c. 3. 4, Dist. LXXIX [illegible]. Allein wie die Berichte des Liber pontifica[illegible] zeigen, ließen sich die Adeligen nicht in diese [illegible]däre Rolle herabdrücken, und auf einer römischen Synode von 862 unter Nicolaus I. werden die [illegible]lichen Großen wieder als wahlberechtigt [illegible] (Mansi XV, 659). Daß Hadrian I. im J. 774 [illegible] dem Großen die Besetzung des päpstlichen [illegible] übertragen habe, ist spätere Fälschung ([illegible] in den Forschungen z. deutsch. Gesch. XV [1[illegible] 618 ff.). Als Kaiser hatte Karl keine Gelegenheit, sich in eine Papstwahl einzumischen. [illegible] die Nachricht, daß Stephan IV. (816—81[illegible] einem Decret (c. 28, Dist. LXIII) [illegible] habe, der Papst sei von dem römischen Clerus [illegible] Gegenwart des Senates und Volkes zu [illegible] und erst nach Ankunft kaiserlicher Gesandten [illegible] consecriren, abzuweisen (vgl. darüber [illegible] im Hist. Jahrbuch IX [1888], 284 ff.). [illegible] der Fromme bestimmte im Jahre 817, [illegible] Römer den Papst wählen, und daß nach geschehener Consecration Gesandte an den Kaiser geschickt [illegible]den sollten, um das gegenseitige Band der [illegible] und Freundschaft zu erneuern (Mon. Germ. [illegible] Leges II, Anhang S. 9); doch wird von [illegible] die Aechtheit dieses Decretes bezweifelt. Die [illegible]stitution Lothars von 824 enthält über die [illegible]wahl nur, daß an derselben lediglich [illegible] Römer Theil haben sollen, welchen von [illegible] nach päpstlichen Satzungen das [illegible] Römer versprachen außerdem eidlich, daß der [illegible]wählte vor der Consecration in Gegenwart [illegible]licher Gesandten den Eid der Treue gegen [illegible] Kaiser zu leisten habe (Mon. Germ. [illegible] Leges I, 239. 240). Die Aechtheit dieses [illegible] wird zwar mit nicht ungewichtigen Gründen [illegible]stritten (s. Hergenröther, K.-G. II, [illegible] zur Literatur vgl. Dopffel [s. u.] 82); doch [illegible] dieser Eid in der Folgezeit [illegible] (z. B. bei Sergius II. und Leo IV.), und die [illegible]secration fand meistens in Gegenwart [illegible]

Gesandten statt; übrigens hätten die Gesandten nur die Aufgabe gehabt, Unruhen bei der Consecration zu verhüten (Mansi XVIII, 227). Johann IX. bestätigte diesen Gebrauch im J. 898. Die Verordnung des Kaisers hatte aber gerade damals sehr wenig Bedeutung, da die kaiserliche Macht durch die Auflösung des karolingischen Reiches arg daniederlag. Wiederum wurde die päpstliche Würde für längere Zeit zum Gegenstand der Parteikämpfe. Bei der Wiederherstellung des abendländischen Kaiserthums durch Otto den Großen (962) wurde der unter den Karolingern eingehaltene Gebrauch von Neuem festgesetzt (s. Sickel, Das Privilegium Otto's I. für die römische Kirche, Innsbr. 1883). Als der Kaiser dann im folgenden Jahre mit Johannes XII. in Uneinigkeit gerieth, nöthigte er die Römer zu dem allem bisherigen Rechte und den Canones widersprechenden Eide, nunquam se Papam electuros aut ordinaturos praeter concessum atque electionem domini imperatoris Ottonis filiique ipsius, regis Ottonis. Da die Römer nach dem Tode Johannes' sich um den Eid nicht kümmerten, sondern selbständig Benedict V. wählten, ließ sich Otto bei der Restitution des von ihm eingesetzten Leo VIII. (s. d. Art.) von diesem neue Garantien über den Ausschluß des römischen Volkes bei der Papstwahl geben. Die Bulle Leo's, durch welche dem Kaiser das Besetzungsrecht des päpstlichen Stuhles eingeräumt wurde c. 23, Dist. LXIII), ist dagegen als spätere Fälschung zu betrachten, bei der damaligen Unrechtmäßigkeit jenes Papstes zudem bedeutungslos. Doch wußten sich sowohl Otto I. als auch eine beiden nächsten Nachfolger einen bedeutenden Einfluß auf die Papstwahl zu verschaffen; auf Otto's III. Empfehlung wurden Gregor V. und Sylvester II. (s. d. Artt.) gewählt. Nach des letztern Tode erhielten abermals die verschiedenen Adelsparteien die Oberhand, bis Heinrich III. (1046) Ordnung schaffte. Auf seinen Vorschlag wurde Bischof Suitger von Bamberg als Clemens II. s. d. Art.) gewählt. Die Römer übertrugen Heinrich nach der Kaiserkrönung noch den Patriciat s. d. Art.). Ueber die in demselben eingeschlossenen Rechte, insbesondere ob er als Patricius nach damaliger Anschauung die Befugniß hatte, einfach den Papst zu ernennen, sind die Meinungen getheilt; am einfachsten lassen sich die betreffenden Stellen (Petri Damiani Disceptatio synodalis Opp. ed. Cajetani, Paris. 1663, III, 27]; Mon. Germ. hist. Scriptt. V, 469; VI, 358; VII, 37; XI, 671) dahin erklären, daß die Römer unter dem Eindruck der bei den letzten Wahlen vorgekommenen Unruhen dem Kaiser das Recht zugestanden, den Papst zu ernennen. Dieses übte Heinrich III. in vollem Maße bei der Erhebung Damasus' II. aus, während er sich bei der Leo's IX. und besonders bei der Victors II. (s. d. Artt.) mit einem Vorschlag begnügte, welchem noch eine Wahl in Rom nachfolgte (vgl. Hergenröther, K.-G. II, 49. 52; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 716 f. 781 f.; Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter Heinrich III. und Heinrich IV., Freiburg 1887).

Eine genaue Regelung der Papstwahl war dringendes Bedürfniß; es mußte möglichste Sicherung ihrer Freiheit einerseits den römischen Parteien, welche nach Stephans IX. Tode (1058) sich wieder mächtig geregt hatten, andererseits dem deutschen Hofe gegenüber angestrebt werden. Dadurch wurde das Decret Nicolaus' II. vom April 1059 veranlaßt, welches, obgleich es streng genommen nur die älteren Principien wiederholt, doch eine Epoche in der Geschichte der Papstwahlen macht. Dasselbe existirt hauptsächlich in zwei Texten, von denen man den einen als päpstliche, den andern als kaiserliche Fassung bezeichnet hat (abgedruckt bei Scheffer-Boichorst, Die Neuordnung der Papstwahl durch Nicolaus II., Straßb. 1879, 14 ff. u. 27 ff.); allein nur der erste Text kann als ächt angesehen werden (vgl. Hefele IV, 800—823). Nach demselben sollen zunächst die Cardinalbischöfe unter einander umsichtig über die Wahl verhandeln (de electione tractantes), also über die zur päpstlichen Würde Geeigneten berathen und dieselben namhaft machen, dann die Cardinalcleriker herbeiziehen, also in Gemeinschaft mit ihnen die Wahl vornehmen, und schließlich soll der übrige Clerus und das Volk seine Zustimmung zu der geschehenen Wahl aussprechen. Nur ein Mitglied des römischen Clerus soll gewählt werden, außer wenn sich darunter kein Tauglicher findet. Die Wahl soll geschehen mit Vorbehalt der schuldigen Achtung und Ehrerbietung gegen König Heinrich IV., den zukünftigen Kaiser, und dessen Nachfolger, welche ein gleiches Recht für ihre Person vom apostolischen Stuhle erlangen würden. Falls in Rom Hindernisse obwalten, kann die Wahl an einem andern Orte geschehen. Worin das Recht des Königs bestanden habe, darüber sind, weil die Heinrich IV. ertheilte Concessionsurkunde nicht vorliegt, die Ansichten getheilt. Man darf wohl annehmen, daß eine Einschränkung des von Heinrich III. geübten Rechtes beabsichtigt war, und nach den klaren Worten des hl. Petrus Damiani (Opp. ed. Cajetani I, 19), welcher das Decret selbst mitunterzeichnet hat, kann das Recht des Königs dahin bestimmt werden, daß er auf Grund des eingesandten Wahlberichtes oder der durch Gesandte eingezogenen Erkundigungen die Rechtmäßigkeit des Wahlactes zu erklären hatte. (Die Literatur über das Papstwahldecret von 1059 s. bei Hergenröther, K.-G. II, 55—57; dazu Knöpfler in den Hist.-pol. Blättern XCIII [1884], 494 ff.; Martens, in der Zeitschr. für Kirchenrecht XX [1885], 214 ff.; XXI, 41 ff.; XXII, 80 f.; Ders., Heinrich IV. und Gregor VII., Danzig 1887; Panzer, Das Wahldecret Nicolaus' II., in der Zeitschrift für Kirchenrecht XXII, 400—431; Fetzer, Voruntersuchungen zu einer Gesch. des Pontif. Alexanders II., Straßburg 1887; Scheffer-Boichorst, in den Mitthei-

lungen des Institutes für österreich. Geschichtsforschung XIII [1892], 107—137; Grauert, im Hist. Jahrb. XIII [1892], 186—191.)

Der Einfluß des Kaisers fiel aber bald überhaupt fort; Gregor VII. (s. d. Art.) war der letzte Papst, welcher die kaiserliche Bestätigung nachsuchte (Mirbt, Die Wahl Gregors VII., Marburg 1892). Als bei der zwiespältigen Wahl des Jahres 1130 (s. d. Art. Innocenz II.) die beiden Gewählten sich um die Anerkennung Lothars II. bemühten, geschah das lediglich, um den Gegner durch die Macht des deutschen Königs zu überwinden (vgl. auch d. Art. Norbert). — In dem Wahldecrete Nicolaus' II. entbehrten aber noch zwei Punkte einer genauen Regelung, nämlich das rechtliche Verhältniß der Zustimmung von Clerus und Volk (laudatio) zur geschehenen Wahl der Cardinäle, und die Entscheidung bei der Wahl selbst, sofern nicht Einstimmigkeit erzielt wurde. In Bezug auf den ersten Punkt verwies die 10. allgemeine Synode im Lateran (1139) wiederum das ganze Wahlgeschäft an die Cardinäle (Hefele V, 2. Aufl., 444; dazu auch [Brial,] Recueil des historiens des Gaules et de la France XV, Paris 1808, 754), unter denen hinsichtlich der Papstwahl der Unterschied zwischen Bischöfen und Clerikern schon fortgefallen war, und auf der folgenden Synode im Lateran (1179) führte Alexander III. (s. d. Art.) in der Decretale Licet de vitanda (c. 6, X 1, 6; Mansi XXII, 234) die Zweidrittel-Majorität der anwesenden Wähler als entscheidend ein. Beide Bestimmungen beruhten auf den bei den vorhergehenden Wahlen gemachten Erfahrungen. Die Verordnung Alexanders III. hatte noch nicht bestimmt, was geschehen solle, wenn die vorgeschriebene Majorität nicht erreicht werden konnte. Nach dem Tode Clemens' IV. (1268) vermochten sich die Cardinäle nicht zu einigen und überließen schließlich die Wahl sechsen aus ihnen; die Erledigung des päpstlichen Stuhles hatte zwei Jahre und neun Monate gedauert. Um die Wiederkehr so langer Sedisvacanzen zu verhüten, verordnete Gregor X. auf dem 2. Concil zu Lyon (1274) durch die Decretale Ubi periculum majus, daß die Cardinäle zehn Tage nach dem Hinscheiden des Papstes in der Stadt, in welcher derselbe gestorben, in einem Palaste unter strengem Abschluß von der Oeffentlichkeit sich versammeln sollten (Conclave); nach drei Tagen sollte eine Schmälerung der Kost eintreten, welche nach weiteren fünf Tagen noch verschärft werden sollte. Da Karl von Anjou im J. 1276 als Senator von Rom diese scharfen Bestimmungen mit rücksichtsloser Strenge handhabte, wollte sie Hadrian V. mildern, starb aber vor Erlaß der Bulle, worauf Johannes XXI. die Abänderung vornahm (1276). Die nach dem Tode Nicolaus' IV. (1292) eingetretene Vacanz von 2¼ Jahren veranlaßte jedoch Cölestin V., die Vorschriften Gregors X. wieder in Kraft zu setzen (Raynald ad a. 1276, 26; 1294, 17; Potthast, Regesta II, 1709. 1711. 1918). Clemens V. bestimmte dann von Neuem (c. 2 Cle[illegible] 1, 3), daß die Papstwahl gewöhnlich dort [illegible]finden solle, wo der ordentliche Proceß vor [illegible] Curie geführt werde, und verschärfte wieder [illegible] Bestimmungen über das Conclave. Clemens [illegible] jedoch milderte sie 1353 wieder (Magnum Bu[illegible]rium, ed. Luxemburg. I, 258). In dieser [illegible] besteht das Conclave (s. d. Art.) noch gegen[illegible] Gregor XI. gestattete den Cardinälen für [illegible] nächste Wahl, die Zeit bis zum Eintritt in [illegible] Conclave abzukürzen und die Wahl selbst [illegible]halb oder außerhalb Roms, ja ganz ohne [illegible] vorzunehmen (Raynald ad a. 1378, 2); [illegible] machten die Cardinäle keinen Gebrauch [illegible] Ueber die einzigartige Weise, wie Martin V. [illegible]wählt wurde, s. d. Art. Konstanz, Concil (V[illegible] 998). Das Concil zu Basel erließ die [illegible]mung, daß für den Fall einer während des [illegible]cils eintretenden Vacanz die Wahl am [illegible] Concils, und zwar nach Verlauf von 60 [illegible] stattfinden solle (Mansi XXIX, 32. 42; [illegible] Art. Basel, Concil I, 2092 f.).

Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts [illegible] die nationalen Tendenzen auf die Papstwahl [illegible]fluß zu üben. Um den Conclaven die [illegible] Reinheit und Freiheit zu geben, erklärte [illegible] durch die Bulle Cum tam divino vom 14. [illegible]nuar 1505 (Magn. Bullarium I, 466) jede [illegible]nistische Papstwahl für ungültig und verbot [illegible] auf die Papstwahl bezüglichen Versprech[illegible] und Verträge sowohl der Cardinäle als [illegible]deren Personen. Auf seinem Todesbette [illegible] er, die Papstwahl sei Sache der Cardinäle, [illegible] der auf dem 5. Lateranconcil Versammelten (Ray[illegible]nald ad a. 1513, 8). Aehnliche Decrete [illegible] Paul III. und Pius IV. hinsichtlich des [illegible] von Trient (Raynald ad a. 1542, 43; [illegible] 30; 1561, 8) und Pius IX. hinsichtlich des [illegible]canischen (4. December 1869; s. Archiv f. [illegible] Kirchenrecht XXIII [1870], 344). Die [illegible] des 16. Jahrhunderts weisen eine Menge [illegible] Mißständen auf, welche dadurch entstanden, [illegible] die früheren Conclaveordnungen wenig mehr [illegible]gehalten wurden. Eine Reform des [illegible] war nothwenig. Unter Julius III. war eine [illegible]auf zielende Bulle bereits fertiggestellt, ihre [illegible]cation unterblieb jedoch infolge des Todes [illegible] Papstes, und Paul IV. verbot durch die [illegible] Cum secundum vom 16. December 155[illegible] [illegible] Berufung auf ältere Bestimmungen seiner [illegible]gänger alle Unterhandlungen über die [illegible] noch bei Lebzeiten des Papstes (Raynald [illegible] 1558, 23). Pius IV., welcher erst nach [illegible] Conclave von fünf Monaten gewählt war [illegible] Müller, Das Conclave Pius' IV., Gotha 1[illegible] bestimmte durch ein Decret, daß es dem [illegible] nicht erlaubt sei, sich einen Nachfolger [illegible] einen Coadjutor cum jure successionis [illegible]len (Raynald ad a. 1561, 9; Hefele [illegible] und erließ dann am 9. October 1562 die [illegible] In eligendis (Magnum Bullarium II. [illegible]

elche die Vorschrift Gregors X. über den Be-inn des Conclaves und die Speiseordnung Cle-ens' VI. erneuerte und den Cardinälen jede ücksichtnahme auf die Einmischung der welt-chen Staaten verbot. Kaiser Karl V. hielt sich ämlich auf Grund seiner Stellung als Kaiser rpflichtet und berechtigt, in die Papstwahlen enigstens so weit einzugreifen, daß er den von m abhängigen Cardinälen erklärte, welche Can-daten er nicht auf den päpstlichen Thron er-oben wissen wollte, und daß seine Cardinäle ge-lten sein sollten, den Bezeichneten ihre Stimmen versagen. Durch die mehrmalige Ausübung eses „Rechtes" ist Karl der Urheber des An-ruches auf das Recht der Exclusive (s. d. Art.) worden, welcher auf seine Erben in Spanien und eutschland überging, aber vorläufig nur vom er-rn Staate ausgeübt wurde (zuerst vermuthlich von hilipp II.). Im letzten Jahrzehnt des 16. Jahr-nderts verstiegen sich die Ansprüche Spaniens gar zu einer Inclusive, d. h. zur Nennung von andidaten, aus welchen der Papst zu wählen sei. nter Ludwig XIV. erhob auch Frankreich und n Ende des 17. Jahrhunderts auch wieder der tsche Kaiser den Anspruch auf die Exclusive. b die Exclusive durch Gregor XV. in der Bulle eterni patris filius vom Jahre 1621 (Magn. ullarium III, 444) ausdrücklich abgewiesen rde, ist strittig; thatsächlich ist die Exclusive noch hrfach vorgekommen, auch im laufenden Jahr-ndert; 1800 erhielt Cardinal Gerdil von Oester-ch die Exclusive, 1823 ebenso Severoli, 1831 n Spanien Giustiniani, 1846 wollte, wie es ißt, Oesterreich Mastai-Ferretti (Pius IX.) ex-udiren; der beauftragte Cardinal Gaisruck traf er erst nach vollendeter Wahl ein. — Durch e obengenannte Bulle hat überhaupt Gregor XV. n ganzen Wahlmodus neu geordnet, auch die heime Abstimmung durch Zettel und einen zwei-aligen Wahlact täglich vorgeschrieben. Das rimoniale für die Papstwahl bestimmte derselbe pst durch die Bulle Decet Romanum Pon-icem vom 16. März 1622 (Bull. l. c. 454). ein Nachfolger Urban VIII. bestätigte diese rordnungen durch die Bulle Ad Romani Pon-icis providentiam vom Jahre 1626, und Cle-ns XII. fügte 1732 durch die Bulle Aposto-tus officium einige unerhebliche Ergänzungen nzu (Bull. l. c. IV, 95; XIV, 248). In der weren Zeit der französischen Revolution ent-nd Pius VI. durch die Bulle Cum nos supe-ori anno vom 13. November 1798 (Bull. Rom. ntin. ed. Romae X, 175) die Cardinäle von r Beobachtung der Bestimmungen, welche unter n obwaltenden Umständen nicht eingehalten rden konnten. Dasselbe that Pius VII. durch e Bulle Quae potissimum vom 6. Febr. 1807 c. XIII, 92). Auch Pius IX. nahm in drei nstitutionen und einem Reglement vom 10. Ja-ar 1878 auf die veränderten Verhältnisse Rück-ht (Archiv für kath. Kirchenrecht LXV [1891], 303 ff.; LXVII [1892], 493; Lector [s. u.] 749—779). — Wahlcapitulationen, welche seit der Wahl Bonifaz' VIII. mehrfach vorkommen, sind zuletzt von Innocenz XII. durch die Bulle Romanum decet (1692) verboten (s. Döllinger, Beiträge zur polit., kirchl. und Culturgesch. III, Wien 1882, 343 ff.; Bauer, in den Stimmen aus Maria-Laach I [1871], 480; Souchon [s. u.] 16 ff.).

Das heute geltende Recht und Cerimoniale beruht auf den im Vorhergehenden aufgezählten Gesetzen. Am zehnten Tage nach dem Tode des Papstes beziehen die Cardinäle das Conclave (s. d. Art.). Wahlberechtigt sind nur die anwesenden Cardinäle, welche wenigstens die Diaconatsweihe empfangen haben, auch wenn sie die Insignien ihrer Würde noch nicht erhalten haben; kirchliche Censuren behindern das Wahlrecht nicht. Eine Citation der außerhalb Rom weilenden Cardinäle ist nicht nothwendig. Der zu Wählende wird nach dem Herkommen, welches seit Bonifaz IX. keine Unterbrechung mehr erlitten hat, aus der Zahl der Cardinäle genommen; seit Clemens VII. (1523) sind ebenfalls nach Herkommen nur Italiener gewählt (eine Zusammenstellung der Päpste nach den Nationen bei Lector 593). Die Wahl selbst kann geschehen durch Quasi-Inspiration, wozu auch Acclamation und Adoration zu rechnen ist, Compromiß und Scrutinium (s. d. Art. Wahl). Wahlen durch Acclamation sind besonders im 16. Jahrhundert häufig gewesen, seit den Bullen Gregors XV. kaum mehr möglich. Für solche durch Compromiß ist daselbst eine besondere Formel vorgeschrieben. Das Scrutinium ist die gewöhnliche Art der Wahl. Es geschieht mittels versiegelter Stimmzettel, welche mit verstellter Handschrift geschrieben werden; als Unterschrift nimmt jeder Cardinal eine Zahl und einen Satz, als Siegel nicht sein sonstiges. Die Formel lautet: Ego Cardinalis N. eligo in Summum Pontificem R. D. Meum D. Card. N. (ein Facsimile bei Lector 615. 618). Der Stimmzettel wird von jedem Cardinal einzeln in einen auf dem Altar der Wahlkapelle stehenden Kelch gelegt, nachdem er geschworen hat, denjenigen gewählt zu haben, den er vor Gott tauglich halte. Niemand kann sich selbst wählen. Von den im Conclave krank liegenden Cardinälen werden die Wahlzettel durch die Infirmarien abgeholt. Nachdem alle Zettel abgegeben sind, werden dieselben durch die Scrutatoren aus dem Kelch herausgenommen, verlesen und auf einen Faden gezogen; dann wird das Ergebniß festgestellt und durch die Recognitoren geprüft. Ergibt sich für keinen die Zweidrittel-Majorität, so kann der Acceß (s. d. Art.) eintreten, welcher auch durch versiegelte Stimmzettel geschieht. Führt auch dieser nicht zum Ziele, so muß das Scrutinium wiederholt werden; die gebrauchten Zettel werden verbrannt. Ist eine Wahl erfolgt, so tritt der Cardinaldecan zu dem Gewählten heran, um ihn wegen der Annahme zu befragen; erklärt dieser sich für dieselbe, so hat

er sofort den Namen anzugeben, welchen er als Papst führen will. Der erste, welcher den Namen änderte, war Johannes XII. (955), welcher vorher Octavian hieß; der folgende war Johannes XIV. (983), vorher Bischof Petrus von Pavia, welcher die Aenderung aus Ehrfurcht vor dem Apostelfürsten vornahm. Seit Gregor VI. (1045 bis 1046) ist die Namensänderung Regel, doch wählten Hadrian VI. und Marcellus II. ihre früheren Namen. Mit der Annahme der Wahl erlangt der Gewählte nach der Bestimmung des Decretes von 1059 die volle Jurisdictionsgewalt. Dann wird ihm der Fischerring (s. d. Art. Ring) vom Camerlengo überreicht. Hierauf wird das Conclave geöffnet, und der älteste Cardinaldiacon verkündet vom Balcon des Palastes aus die Wahl mit den Worten: Annuntio vobis gaudium magnum: Papam habemus, Eminentissimum et Reverendissimum Dominum Cardinalem N. tituli N. qui imposuit sibi nomen N. Unterdessen wird der Gewählte in der Sacristei mit den päpstlichen Gewändern bekleidet. Diese Immantation, so genannt nach dem wichtigsten der Insignien, dem rothen Mantel (cappa rubea, chlamys coccinea), welcher als eine Nachahmung der Tunica des Hohenpriesters betrachtet wurde (Hefele, Beiträge zur K.-G. u. s. w. II, Tüb. 1864, 212), wurde in früheren Zeiten als ein überaus wichtiger Act angesehen, von dem in gewissen Fällen die Gültigkeit der Wahl abhängig sein konnte (s. Zöpffel [s. u.], 168 f.). Nach dem 13. Ordo Romanus (s. Mabillon, Museum Italicum II, 222) sprach dabei der Prior der Cardinaldiaconen: Investio te de Papatu Romano, ut praesis urbi et orbi. Darauf folgt die Adoration. Vor dem Altare sitzend, empfängt der neue Papst während der Absingung des Te Deum die Huldigung der Cardinäle, welche ihm Fuß und Hand küssen, worauf die Umarmung folgt. Nach der Verkündigung ertheilt der Neugewählte zum ersten Male den Segen Urbi et Orbi, worauf eine zweite Adoration in der Sixtinischen Kapelle und meistens am folgenden Tage eine dritte, öffentliche, zu welcher auch die Bischöfe und Prälaten sowie Personen vom Adel zugelassen werden, in der Peterskirche stattfindet. Hat der Gewählte die bischöfliche Weihe noch nicht empfangen, so wird ihm dieselbe nach einem eigenen Ritus, früher durch den Bischof von Ostia, jetzt aber durch den Cardinaldecan, ertheilt; daran schloß sich früher die Inthronisation (s. d. Art.). Gewöhnlich an dem nächsten Sonn- oder Feiertage folgt dann die feierliche Krönung (s. d. Art.). Erst vom Tage der Krönung an datiren die Päpste ihren Pontificat und stellen vorher auch nur Breven aus, keine Bullen, höchstens sog. bullae dimidiae, d. h. solche, bei denen die Rückseite des angehängten Siegels leer bleibt, also der Name des Papstes fehlt; doch hat dieses keine rechtliche Bedeutung. Auf die Krönung folgte früher die Besitzergreifung des Lateran (il possesso), welche bereits bei Papst Valentin genannt wird (Muratori, Rer. Ital. scriptt. III, 1, 220). In früheren Zeiten ritt der Papst dorthin, um den in der Apsis befindlichen Patriarchalstuhl zu besteigen. Im Mittelalter setzte er sich vor der Basilika noch auf die sedes stercoraria (so genannt, weil unterdessen gesungen wurde: Suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem, Ps. 112, 7) und auf die vor dem Oratorium des hl. Sylvester im Lateran befindlichen beiden Porphyrsitze, welche nach dem 12. Ordo Romanus (aus dem Ende des 12. Jahrhunderts; Mabillon, Mus. Ital. II, 212 sq.) auf die beiden Apostelfürsten gedeutet werden. Seit Leo X. sind diese beiden letzten Ceremonien außer Gebrauch gekommen. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht V, 729—900; Hinschius, Kirchenrecht I, Berlin 1869, 217 ff.; Granderath, in den Stimmen aus Maria-Laach VI. VII. VIII. IX [1874—1875]; Bayet, Les élections pontificales sous les Carolingiens, in der Revue hist. XXIV [1884], 49 ss.; Heimbucher, Die Papstwahlen unter den Karolingern, Augsburg 1889; Dopffel, Kaiserthum und Papstwechsel unter den Karolingern, Freiburg 1889; Floß, Die Papstwahl unter den Ottonen, Freiburg 1858; Zöpffel, Die Papstwahlen ... vom 11. bis 14. Jahrhundert, Göttingen 1871; Weizsäcker, Die Papstwahl von 1059 bis 1130, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie XVII [1872], 486—551; Souchon, Die Papstwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI., Braunschweig 1888; Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berlin 1874; Petruccelli della Gattina, Hist. diplom. des Conclaves, Paris 1864 ss., 4 vols.; Holder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste, Freib. i. d. Schweiz 1892 [Diss.]; Ueber die Exclusive: Wahrmund, Das Ausschließungsrecht (jus exclusivae) der kathol. Staaten Oesterreich, Frankreich und Spanien bei den Papstwahlen, Wien 1888; Derselbe, Beiträge zur Gesch. des Exclusionsrechtes bei den Papstwahlen, in den Sitzungsberichten der Akad. der Wissenschaften zu Wien, philos.-histor. Classe CXXII, Wien 1890, n. XIII; Derselbe, Zur Gesch. des Exclusionsrechtes bei den Papstwahlen im 18. Jahrh., im Archiv für kath. Kirchenrecht LXVIII [1892], 100—124; Derselbe, in den Mittheilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung XIV [1893], 516—523; Derselbe, Das Recht der Exclusive, im Katholik 1892 I, 589—616; Sägmüller, Die Papstwahlen und die Staaten von 1447—1555, Tüb. 1890; Derselbe, Die Papstwahlbullen und das staatliche Recht der Exclusive, Tüb. 1892; Derselbe, Der Anfang des Ausschließungsrechtes in der Papstwahl, im Katholik 1894, I, 170—185. Eine Darstellung der kirchenrechtlichen Fragen und Ceremonien gibt auch Lucius Lector, Le Conclave, Paris 1894, eine Beschreibung der Ceremonien enthält auch: Die Papstwahl, eine Beschreibung und Abbildung der Gebräuche u. s. w., 7. Aufl., Augsb. 1846.) [Sägmüller.]

Parabolanen (παράβολοι, παραβαλάνοι, παραβαλανεῖς) hießen in der alten Kirche des Morgenlandes Krankenwärter, welche sich der Pflege der Pestkranken unterzogen und so ihr Leben auf's Spiel setzten (παρέβαλον τὴν ψυχήν). Sie werden von Kaiser Theodosius, der sie als ganz bestimmten Stand erwähnt, zu den Clerikern gerechnet (Cod. L. 16, t. 2 De episc., 42), obwohl sie gewiß nichts mehr als eine von der Kirche gebilligte und gesegnete Bruderschaft ausmachten. Vermuthlich entstand dieselbe bei der großen Pest, welche unter Bischof Dionysius im 3. Jahrhundert zu Alexandrien herrschte (Stolberg, Gesch. der Rel. J. Chr. IV, 44). Die Zahl dieser Krankendiener war sehr groß; in Alexandrien waren erst 500, später 600; in Constantinopel belief sich die Zahl unter Justinian auf 1100, später auf 950. Sie wurden von den Bischöfen ausgewählt und standen unter deren Aufsicht. Da sie meist aus niederem Stande waren und kühne, entschlossene Männer sein mußten, so betheiligten sie sich gerne an kirchlichen und politischen Streitigkeiten (vgl. d. Art. Hypatia VI, 453), so daß sie nach kaiserlicher Verordnung bei öffentlichen Versammlungen irgend welcher Natur nicht erscheinen durften. Seit Justinian werden sie nicht mehr erwähnt. (Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3, 25; Selvaggio, Antiq. christ. inst. I, 2, 3, § 10 [Neap. 1772, II, 74]; Kraus, Real-Encykl. II, 582.) [Kaulen.]

Paraclet (παράκλητος von παρακαλέω, passivisch gebildet; die active Form müßte παρακλητικός heißen nach der Analogie von ἐπικλητικός, ἀνακλητικός; in Itala-Codices advocatus und paracletus; Vulg. paraclitus; got. parakletu; Codex Tepl. Troster) findet sich nur bei Johannes, und zwar im Evangelium 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7 zur Bezeichnung des heiligen Geistes, 1 Joh. 2, 1 aber zur Bezeichnung des verklärten Heilandes. Die Bedeutung „Herbeigerufener, Fürsprecher, Helfer, Anwalt" folgt nicht nur aus der Wortbildung, sondern auch aus dem profanen Sprachgebrauch (Aug. In Joann. ev. tr. 94, 2: consolator vel advocatus, utrumque enim interpretatur quod est graece paracletus). Das Wort wird von den Griechen für den gerichtlichen Anwalt, Vertheidiger, Patron gebraucht (Demosth. [ed. Reisk.] 341, 10; Diog. L. 4, 50; Dion. Hal. 11, 37), von Philo allgemein für Fürsprecher, Gehilfe verwendet (Mund. op. 6. 59; De Josepho 40; In Flacc. 3. 4) und auch auf den bei Gott fürbittenden Logos angewandt (Vit. Mos. 3, 14). Die Targumisten und Talmudisten haben das Wort von den Griechen herübergenommen פְּרַקְלִיט und פְּרַקְלִיטָא; Buxtorf, Lex. Chald.-Talm., Basil. 1640, 1843, und Schoettgen, Horae hebr. I, Dresd. 1733, 1228) in der Bedeutung von Fürsprecher, Helfer, für מֵלִיץ, ἑρμηνευτής (Job 16, 20; 33, 23; vgl. Loesneri Observationes ad Nov. Test. e Philone, Lips. 1777, 53. 496). Das biblische מְנַחֲמִים (Job 16, 2) würde dem deutschen „Tröster" entsprechen (Vulg. consolator), wird aber von den LXX mit παρακλήτωρ übersetzt. Im Brief der Gemeinde von Lyon wird Epagathus, welcher die Vertheidigung der angeklagten Brüder übernommen hatte, παράκλητος Χριστιανῶν genannt, ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ (Eus. H. E. 5, 1, 10). Cyrill von Jerusalem sagt Cat. ill. 16, 20: Παράκλητος δὲ καλεῖται διὰ τὸ παρακαλεῖν καὶ παραμυθεῖσθαι καὶ συναντιλαμβάνεσθαι τὰς ἀσθενείας ἡμῶν. Bei der Erklärung des johanneischen Sprachgebrauches muß man aber um so mehr von 1 Joh. 2, 1 ausgehen, weil nicht nur Jesus selbst Joh. 14, 16 den heiligen Geist als den a n d e r n Paracleten bezeichnet, sondern weil auch dort die Beziehung zum ganzen Werke Christi und zur ursprünglichen Bedeutung des Wortes am deutlichsten zu erkennen ist. Nachdem Johannes dargelegt hat, daß kein Mensch ohne jegliche Sünde sei, tröstet er die „Kindlein" für den Fall, daß sie gesündigt haben, mit den Worten: „Wir haben einen Fürsprecher beim Vater, Jesum Christum den Gerechten." Inwiefern Christus dieses ist, zeigt der Apostel, indem er den Gerechten dem Sünder gegenüberstellt und Christum als ein Sühnopfer für unsere Sünden, nicht bloß für die unsrigen, sondern für die Sünden der ganzen Welt bezeichnet. Dieß entspricht der Fürbitte, welche Christus nach Vollendung des Erlösungswerkes auf Grund seiner Verdienste beim Vater im Himmel für die Gläubigen einlegt (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25; 9, 24). Wie Jesus beim Vater gewesen, vom Vater in die Welt gesandt worden und wieder zum Vater zurückgekehrt ist, so ist er als Sohn Gottes und verklärter Menschensohn immerfort beim Vater (πρὸς τὸν πατέρα), um der Anwalt und Fürsprecher für die durch seine Menschwerdung zu Kindern Gottes erhobenen Gläubigen (1 Joh. 2, 1. 2) zu sein. Diese Fürsprache muß als eine Fortsetzung des sühnenden Werkes Christi im Himmel betrachtet werden, ohne daß man ein eigentliches himmlisches Opfer anzunehmen hätte. Dadurch erscheint die Fürsprache Christi wirkungsvoller als jede andere Fürsprache bei Gott, da auch die Fürbitte der Kirche und der Heiligen in den Verdiensten Christi ihren Grund hat, wie denn auch die Kirche ihre Gebete mit der Formel „Durch Jesum Christum, unsern Herrn" zu schließen pflegt. Jesus lebt aber auch mit seinem Werke in der Gemeinschaft der Gläubigen, in der Kirche fort. Er wirkt daselbst durch seinen Geist, der seine leibliche Gegenwart durch die sichtbare Wirksamkeit ersetzen soll, so daß, was Christus auf Erden vollbracht hat und im Himmel fortsetzt, auf Erden durch seinen Geist vermittelt wird. Dieser bietet den Jüngern, die wegen des bevorstehenden Weggangen ihres Meisters traurig waren, einen Ersatz. „Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen andern Fürsprecher geben, daß er immer bei euch sei" (Joh. 14, 16; vgl. Matth. 28, 20). Dieser Geist ist ein Fürsprecher, denn er wird vom Vater, von dem alles Gute kommt, der seinen Kindern gute Gaben mit-

theilt, gesandt (14, 16. 26), ja er geht vom Vater aus (15, 26); er ist aber ebenso ein Stellvertreter des gleichfalls vom Vater gesandten Sohnes, denn er wird vom Vater im Namen des Sohnes (14, 26) und vom Sohne selbst (15, 26; 16, 7) aus der Gemeinschaft mit dem Vater (15, 26) gesandt. Wie man aus diesen Sendungen, trotz des formellen qui a Patre procedit (15, 26), auf die gleiche Wesenheit des Paracleten mit Vater und Sohn (vgl. Röm. 8, 9. Gal. 4, 6) und auf das Hervorgehen desselben aus beiden schließen muß, so folgt hieraus auch, daß der Paraclet die Wahrheit offenbart, aber in nichts der Offenbarung des Sohnes widerspricht. Denn wie Christus selbst die Wahrheit ist (14, 6), so ist der Paraclet der Geist der Wahrheit (14, 17; 15, 26; 16, 13; vgl. 1 Joh. 5, 6) und wird die Jünger Alles lehren (14, 26) und sie in alle Wahrheit einführen, denn er redet nicht von sich und verkündigt das Zukünftige (16, 13), während Jesus Vieles zurückhalten mußte, weil die Jünger es vor der Geistessendung nicht ertragen konnten (16, 12), obwohl er ihnen alles kundgethan hat, was er vom Vater (zum Zweck der Offenbarung) gehört hat (15, 15). Aber der Geist wird die Jünger auch an alles erinnern, was ihnen Jesus gesagt hat (14, 26), und dadurch Zeugniß vom Sohne geben und das Zeugniß der Jünger, welche von Anfang an bei ihrem Meister waren, bestätigen (15, 26. 27), indem er die Kraft zur Zeugnißablegung verleiht (Apg. 1, 8. Röm. 8, 16; 9, 1). Ja er wird den Sohn verherrlichen, weil er von dem Seinigen nehmen und es den Jüngern verkünden wird (16, 14). „Alles, was der Vater hat, ist mein; deßhalb sagte ich, er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden“ (16, 15). Dieses Zeugniß ist um so wichtiger, als die Welt die Jünger wie Christus selbst haßt und verfolgt, weil sie die Wahrheit und den Gott der Wahrheit haßt. Der Geist der Wahrheit steht dem Geiste der Verführung gegenüber (1 Joh. 4, 6). Ist in der synoptischen Aussendungsrede (Matth. 10, 19 f. Marc. 13, 11. Luc. 12, 11 f.) den Jüngern der Geist des Vaters verheißen, damit er ihnen vor Gericht eingebe, was sie reden sollen, so wird die Thätigkeit des Paracleten in den Abschiedsreden zu einer Vertheidigung des Werkes Christi und der Wirksamkeit der Jünger vor der ganzen Welt und zu einer thatsächlichen Verurtheilung der Welt. Daher müssen sich die Jünger freuen, daß der Meister hingeht, weil sonst der Paraclet nicht kommen würde. „Denn er wird die Welt überweisen über Sünde, Gerechtigkeit und Gericht: über Sünde, weil sie nicht an mich glauben; über Gerechtigkeit, weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehet; über Gericht, weil der Herrscher dieser Welt gerichtet ist“ (16, 8—11). Zwar ist die gewöhnliche Bedeutung von ἐλέγχειν im Neuen Testament „zurechtweisen zum Zweck der Besserung“, aber in den meisten Stellen soll die Beschämung durch Ueberführung von der Sünde erreicht werden (Joh. 3, 20; 8, 9. 1 Cor. 14, 24. Tit. 1, 9. vgl. Cyrill. Hier. Cat. ill. 16, 31 [über Susanna]: 'Αλλ' ὁ βοηθὸς παρῆν, ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἁγιάζον πᾶσαν νοητὴν φύσιν· δεῦρο δή μοι φησὶ τῷ Δανιήλ, ὁ νέος ἔλεγξον πρεσβύτας νοσήσαντας τὰ νεότητος ἁμαρτήματα), und mit [illegible] ist Joh. 8, 46 und Jud. 15 nur die Ueberführung als Zweck bezeichnet. Luc. 3, 19 kommt nicht in Betracht, weil ἐλέγχειν dort die Bedeutung [illegible] ermahnen hat. An unserer Stelle aber kommt nicht nur der begründende Zusatz, sondern auch die Beziehung des die Jünger hassenden κόσμος im Vorhergehenden und Nachfolgenden hinzu. Dieser ist im Volk der „Juden“ verkörpert und wird durch später zur Herde Christi hinzukommende Glieder nicht verändert. Daher ist in erster Linie ein Strafgericht über die Welt durch den Paracleten gemeint, in welchem die Ohnmacht der Welt im Kampf gegen das Reich Christi sich offenbaren und der Welt selbst zum Bewußtsein kommen wird ([illegible] 5, 13). Den Geist der Wahrheit selbst aber kann die Welt nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt (14, 17; vgl. 1 Cor. 2, 14). Die Jünger aber kennen ihn, weil er bei ihnen bleibt und in ihnen sein wird (14, 17). Christus hat diese ihm feindliche Welt besiegt (16, 33); die Welt, welche auf Grund des Zeugnisses des Geistes an ihn glauben wird (17, 21), ist eine andere, welche wie die Jünger den Geist in sich aufnimmt. Bei der wechselnden Bedeutung des κόσμος im vierten Evangelium läßt sich allerdings ein Uebergang finden, so daß die feindselige Welt durch die Wirkungen des heiligen Geistes in der Kirche wenigstens theilweise zur Buße und Umkehr geführt wird, wie die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe beweisen, aber dadurch wird der principielle Gegensatz (1, 10; 3, 19; 8, 44. 1 Joh. 3, 1; 4, 4 ff.) zwischen dem Geist der Wahrheit und dem Geist der Verführung, dem Herrscher dieser Welt, nicht aufgehoben. Damit ist auch die Erklärung gegeben, warum Johannes die Reden des Herrn über den Paracleten aufgenommen hat. Es war am Ende des ersten Jahrhunderts nothwendig, den Glauben an den Gottessohn und Logos, wie er in der Predigt der Urapostel grundgelegt und in der paulinischen Christologie weiter entwickelt worden war, gegen das hartnäckige Judenthum und gegen die ungläubige heidnische Wissenschaft zu vertheidigen. Dieß war nur möglich, wenn dieser Glaubenssatz auf die Offenbarung und Bezeugung des vom Vater und Sohne gesandten Geistes der Wahrheit begründet und damit die Uebereinstimmung mit der Lehre Jesu nachgewiesen wurde. Die Synoptiker konnten sich noch mit der allgemeinen Verheißung des Geistes als der Kraft von oben begnügen, Johannes aber mußte zeigen, daß dieser Geist die wahrheitsgemäße Entwicklung der Lehre Jesu garantire, weil Jesus selbst ihn zu diesem Zweck verheißen hatte. Man kann hierin einen Beweis für den Unterschied der Zeiten und Stufen erkennen, [illegible]

die ängstliche Sorge, den Zusammenhang mit Jesus und den Uraposteln zu wahren und die Einheit der Lehre zu sichern, zeigt doch, daß man sich der Uebereinstimmung bewußt war. Ohne eine apostolische Auctorität, welche diesen Zusammenhang selbst persönlich herstellen konnte, wäre das Unternehmen aussichtslos gewesen. Die Lehre des Montanismus (s. d. Art. VIII, 1832 f.) von dem Zeitalter des Paracleten im Gegensatz zum Zeitalter Christi läßt den großen Unterschied zwischen der wahren Lehre und der Irrlehre am besten erkennen. Weil die Häretiker, die sich zum Theil (Simon, Montanus, Manes) selbst als Paracleten ausgegeben haben (Cyrill. Hieros. Cat. ill. 16, 6 sqq.), von der verschiedenen Bedeutung des παράκλητος und τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Veranlassung genommen haben, zwei verschiedene Personen zu unterscheiden, so wurde das παράκλητος in manchen Kirchen in das Symbolum aufgenommen: εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸν παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις (Cyrill. l. c. 17, 3; Athan. De syn. 25; Const. apost. 7, 41; vgl. Denzinger, Enchir. n. 10 sq.). Der Haupttendenz des vierten Evangeliums, den Paracleten zum Zeugen der christlichen Wahrheit anzurufen, ordnen sich die Beziehungen zur Trinität und Heiligung durchaus unter. Hinsichtlich der letztern ist hier nur zu bemerken, daß auch von Johannes die bleibende Einwohnung des heiligen Geistes, des Paracleten, gelehrt und in der Liebe und in der Erfüllung der Gebote Christi das Zeichen der Einwohnung dargestellt wird (vgl. Röm. 5, 5; 8, 9. 11. 1 Cor. 3, 16; 6, 19. 2 Cor. 1, 22; 5, 5. 2 Tim. 1, 14. Gal. 4, 6. Eph. 1, 13; Petavius, De trin. 8, 4, 6 sqq.). [Schanz.]

Paracleticum ist das bei den Lateinern Antiphonarium genannte liturgische Buch der griechischen Kirche und enthält speciell die Antiphonen für die Ferialtage und diejenigen Feste, welche keine eigenen Antiphonen haben. Den Namen Paracleticum hat es nach Leo Allatius deßhalb erhalten, weil der Inhalt der Antiphonen meistens auf Tröstung des Sünders abzielt oder die Hoffnung ausspricht, durch die Fürbitte der Heiligen Vergebung der Sünden zu erlangen. Es ist bei den einzelnen Antiphonen auch die Tonart angegeben, in welcher sie gesungen werden sollen (Daniel, Cod. lit. IV, 320). [H. Kellner.]

Paradies (παράδεισος), in der heiligen Schrift 1. herkömmlicher Name für den glückseligen Aufenthalt der ersten Menschen. Es ist die von Xenophon in die griechische Literatur eingeführte persische Bezeichnung für einen Garten, welche nach Form und Bedeutung unserem „Park“ entspricht und in diesem allgemeinen Sinne auch Cant. 4, 13; Eccli. 40, 28 vorkommt. Von dem für die ersten Menschen bestimmten Garten sagt uns die heilige Schrift, daß er in dem Lande Eden lag: „Es hatte Gott der Herr einen Garten in Eden morgenwärts gepflanzt; dorthin versetzte er den Menschen, den er gebildet hatte“ (Gen. 2, 8). Mißverstanden ist hier, wie 3, 24 zeigt, der Ausdruck מִקֶּדֶם in der Vulgata, die ihn zeitlich faßt; er muß um so mehr räumlich genommen werden, weil Moses mit demselben eine Darlegung beginnt, welche uns über die geographische Lage des Paradieses aufklären soll. „Und ein Strom entsprang aus Eden, um den Garten zu tränken; seitdem aber ist er getheilt und zum Ursprung von vier Flüssen geworden.“ Dieser Bericht gibt weder innerlich noch äußerlich Veranlassung, an etwas Anderes als an eine historische Mittheilung zu denken, und der Versuch, ihn wegen innerer Unmöglichkeit als mythische oder symbolische Einkleidung darzustellen, beruht von vornherein auf Mißverständniß des Textes. Vor Allem ist hier zwischen Paradies und Eden zu unterscheiden, weil nach landläufiger Auffassung diese beiden Begriffe oft verwechselt werden: das Paradies verhält sich zu Eden wie ein Theil zum Ganzen. Ferner darf nur von einem Paradiesesstrom und nicht von Paradiesesströmen die Rede sein. Das Paradies kannte nur Einen Strom, der außerhalb desselben in Eden entsprang (יֹצֵא, vgl. Joel 4, 18). Dieser ist später zu vier Flüssen geworden; denn das hier gebrauchte Wort (מִשָּׁם, ἐκεῖθεν, inde) ist im Text wie in den Uebersetzungen zeitlich, nicht räumlich zu nehmen (vgl. Sprichw. 8, 27. Os. 2, 17). In der Zeit, welche zwischen dem glückseligen Zustand der Menschheit und dem Zeitalter des Schriftstellers liegt, ist die betreffende Theilung geschehen. Die abenteuerliche Annahme, der Fluß habe sich, nachdem er das Paradies verlassen, in vier Arme getheilt, ist mit dem Wortlaut des Textes, den hier auch LXX und Vulgata genau wiedergeben (ἀφορίζεται, dividitur), in keiner Weise zu vereinigen. So muß freilich auf die sinnige Deutung, welche das Mittelalter den vier Paradiesströmen gab, verzichtet, aber auch die moderne Vorstellung von der Unwissenheit oder dem Phantasiereichthum des Verfassers abgewiesen werden. Nur bleibt zweifelhaft, ob der Ausdruck נָהָר bei der damaligen Beschaffenheit der meteorologischen Verhältnisse (vgl. Gen. 2, 5. 6) einen Strom in unserem Sinne oder nur ein Analogon dafür bedeutet. Letzteres dürfte deßwegen angenommen werden, weil nach V. 10 der fragliche „Strom“ oder Sprudel (durch eine geologische Katastrophe, vielleicht durch die Sintflut) nur zu vier Flußanfängen geworden ist. Vier jetzige Flußquellen waren früher in dem נָהָר vereinigt; daraus darf gefolgert werden, daß sie jetzt nicht weit von einander entfernt liegen können. Die Folgerung wird durch den Fortgang des Textes bestätigt; denn hier beschreibt Moses die in Rede stehenden Flüsse nach den geographischen Kenntnissen seiner Zeit so genau, daß sie noch jetzt unschwer wiederzuerkennen sind. „Der Name des ersten (Flusses) ist Pischon; dieß ist der, welcher das ganze Land Chawilah bespült, woselbst das Gold sich findet, und zwar das beste Gold, und wo auch Perlen und der Schohamstein vorkommen. Und der Name des zweiten Flusses ist Gichon;

das ist der, welcher das ganze Land Cusch bespült. Und der Name des dritten Flußes ist Chiddekel; das ist der, welcher vor Assyrien her fließt; und der vierte Fluß, das ist der Phrat." Sonderbare Vorstellungen hat hier die Auffassung des wiederholt gebrauchten Verbums סָבַב, κυκλόω, circuire hervorgerufen, das man sich nur als „kreisförmig umfließen" dachte, während es einfach „bespülen, durchfließen" bedeutet (Jes. 23, 16. 1 Sam. 5, 8; Suet. Aug. 56). Die Participien סוֹבֵב dürfen des Artikels wegen nicht als Verba finita betrachtet werden, wie in der Vulgata in dem einen Falle V. 14 geschehen ist. Der Zwischensatz V. 12 muß von dem voraufgegangenen אֲשֶׁר abhängig gedacht werden, ein Verhältniß, das nur in obiger Weise wiedergegeben werden kann. Das Wort קִדְמַת, welches die Vulgata nach ihrem Sprachgebrauch richtig mit contra wiedergibt (Ps. 50, 5), ist vom Standpunkt des Israeliten gedacht, heißt also nicht „ostwärts", sondern „diesseits", wie auch der Sachlage entsprechend ist. In der ganzen Beschreibung zeigt sich ein Doppeltes: zuerst, daß die Wasserläufe mittels der von ihnen durchzogenen Länder gekennzeichnet werden, und dann, daß sie um so genauer beschrieben werden, je weiter sie dem Gesichtskreise der Israeliten entlegen sind. Einer derselben ist jedem „Hebräer" so bekannt, daß er nur genannt zu werden braucht; das ist der Phrat, d. h. der Euphrat (s. d. Art.), der unter jenem Namen stets im hebräischen Text vorkommt (Gen. 15, 18 u. o.). Die Nennung desselben leitet insofern zu näherer Erkennung der übrigen Flüsse, als deren Quelle in der Nähe der Euphratquelle gesucht werden muß. Es läßt sich daher um so besser begreifen, daß unter dem dritten Fluß, wie auch die Uebersetzungen hier und Dan. 10, 4 angeben, einzig der Tigris (s. d. Art.) verstanden sein kann. Nur von diesem Strom kann auch auf dem Standpunkt der westwärts befindlichen Hebräer gesagt werden, er fließe vor Assyrien, da er dessen Westseite begrenzt. Der Tigris entspringt nur etwa zweitausend Schritte vom Euphrat entfernt, und wenn auch nicht in nächster Nähe von dessen Quelle, so doch auf einem und demselben Gebirgsstock mit ihm. Der zweite Fluß heißt nach dem Hebräischen Gichon, nach der Vulgata Gehon (s. d. Art.). Da dieser Name sonst nicht mehr in der heiligen Schrift vorkommt, so bleibt zur Auffindung desselben einzig die Angabe, daß er „das ganze Land Cusch durchfließt". Unter letzterem Namen wird in der heiligen Schrift die Heimat der braunen Menschenrasse, d. h. der ganze Länder-Halbkreis vom heutigen Nubien angefangen durch Arabien hindurch bis zu den nördlich von Babylonien gelegenen Gegenden zwischen dem schwarzen und dem kaspischen Meere bezeichnet (s. d. Art. Aethiopien). Da nun der mosaische Bericht über Eden und das Paradies in die Nähe der Euphratquelle weist, so kann an der betreffenden Stelle das Land Cusch nur den nördlichsten Theil der bezeichneten Länderstrecke bedeuten. Dieß trifft um so besser zu, weil das heutige Aderbeidschan augenscheinlich der älteste Sitz des Stammes Cusch war, der sich erst später in dem angegebenen Halbkreis bis nach Afrika hin ausdehnte. Soll nun in dem so gekennzeichneten Lande ein Fluß gesucht werden, dessen Quelle dem Ursprung des Euphrat und des Tigris zunächst liegt, so kann es nur der heutige Aras, der frühere Araxes sein. Von diesem hält auch eine armenische Tradition fest, daß er der ehemalige Gichon sei, und den spätern Namen nach Arast, dem Sohne des armenischen Stammesheros Aramais, erhalten habe. Es bleibt demnach bloß noch der zuerst genannte Phison oder Pischon zu ermitteln übrig, der offenbar der hebräischen Anschauung am fernsten entlegen war und deßwegen durch besonders ausführliche Angaben kenntlich gemacht wird. Hier fragt sich wieder zunächst, was das Land Chawilah oder Hevilath (אֶרֶץ הַחֲוִילָה, Land des [als Collectivum gedachten Stammes] Chawilah) sei. Da dieser Name in späteren Büchern des Alten Testamentes unter verschiedener Bedeutung vorkommt, so können Parallelstellen keine Kenntniß der hier gedachten Gegend vermitteln, und es bleiben daher einzig die angegebenen Erzeugnisse bestimmend. Diese sind vorzügliches Gold, Perlen (Bochart Hieroz. III, 592 [ed. Lips. 1796]) und Edelsteine (hebr. der Stein שֹׁהַם, vermuthlich der Beryll). Hiernach kann kaum eine andere Gegend verstanden sein als das Goldland κατ' ἐξοχήν des Alterthums, nämlich Colchis, aus dessen griechischem Namen der hebräische deutlich wiederklingt. Wie leicht und wie häufig Gold seit den ältesten Zeiten in Colchis gewonnen wurde, ist bekannt. Von der colchischen Perlfischerei berichtet ein griechischer Periplus (Arr. Peripl. m. Erythr. 33 H ed. Fabric. 28), und daß vom Kaukasus her kostbare Edelsteine kamen, wußte frühzeitig das ferne Abendland. In Colchis nun ist auch ein vierter Fluß ausfindig zu machen, dessen Ursprung den Quellhäuptern des Euphrat, des Tigris und des Aras so nahe liegt, wie es die mosaische Angabe voraussetzen läßt. Dieser ist nicht der Rioni, der Phasis des Alterthums, den man um der trügerischen Namensähnlichkeit willen mit dem Phison hat identificiren wollen; derselbe fließt nämlich vom Gebiet der drei anderen Ströme so getrennt, daß seine Quelle nach keiner vernünftigen Vorstellung je mit deren Ursprüngen in Verbindung gewesen sein kann. Vielmehr muß unter dem Phison der Kur, der ehemalige Cyrus, verstanden werden, der zum Aras in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie der Tigris zum Euphrat. Der Kur entspringt nicht gar weit von der Küste des schwarzen Meeres, scheidet nach Strabo's Angabe (Geogr. 11, 3, [illegible] C. 500) Armenien von Albanien und fällt mit dem Aras vereinigt in das kaspische Meer, dessen russische Benennung Chwalinskoje more noch an den alten Namen des besprochenen Landes erinnert.

Nach allem diesem ist das Quellgebiet des Euphrat und des Tigris, des Aras und des Kur der erste Aufenthalt des Menschen auf Erden ge-

wesen. Eden war, wo jetzt Armenien ist, und in Armenien lag das Paradies. Diese Stelle der Erde war durch ihre Lage besonders geeignet, den Ausgangspunkt zur Bevölkerung der Erde zu bilden (K. v. Raumer, Palästina, 4. Aufl., Leipzig 1860, Anh. VII; von Hoff, Gesch. der durch Ueberlieferung nachgewiesenen natürl. Veränd. der Erdoberfl. III, Gotha 1834, 369; Ritter, Erdk. II, 78; X, 865). Einige Tiefthäler von Armenien bieten noch heute alle Lebensbedürfnisse in so verschwenderischer Fülle, daß die Behauptung der Eingeborenen, in einem derselben sei das Paradies gewesen, auch von wissenschaftlichen Forschern als annehmbar bezeichnet wird (Chesney [s. u.] I, 273). Mehr aber noch als die heutige spricht die von den Geologen ermittelte frühere Beschaffenheit des Landes für jene Annahme. Armenien war vor der letzten Flut eine Insel oder Halbinsel, welche sich terrassenförmig aus jetzt trocken gelegten Meeren erhob, und deren mildes Seeklima dem Menschen alle Bedingungen zu einem glücklichen Dasein erfüllte. Daher auch die Bedeutung des Namens Eden (locus voluptatis Gen. 2, 10), welche, weil sie jedenfalls auf den engern Aufenthalt der ersten Menschen besondere Anwendung gefunden hat, sich für uns an das Wort „Paradies" knüpft. Eine solche Ausstattung kann das Land Eden nach dem Sündenfall der Menschen nicht sogleich verloren haben, und so erklären außer anderen im Menschen vorhandenen Gründen auch die günstigen Verhältnisse des Wohnortes die Höhe der Ausbildung, welche die Menschheit nach Gen. 4, 17 ff. schon vor der Sintflut erreicht hat. Durch die Sünde ward nämlich wohl das Paradies, aber nicht das Land Eden ein verbotener Aufenthalt; nur Kain mußte aus letzterem fliehen, und die Sethiten wohnten in demselben bis zur Sintflut. Vgl. [Tüb.] Theol. Quartalschr. 1849, 325; Chesney, The Expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris I, London 1850, ch. 12; Ammer, Die Streitfrage über die Lage des Paradieses kritisch erörtert, Straubing 1855; Kaulen, Die geogr. Lage des Paradieses, Katholik 1864, II, 1. Nicht hierher gehört die ganze in Winer's Realwörterbuch angeführte Literatur, auch nicht Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipzig 1881.)

2. In der Erinnerung der späteren Geschlechter ist das Paradies, „der Garten Gottes", sammt dem Wonneland Eden immer als die Heimat ihres verlorenen Glückes fortgelebt. Als solche dienen beide den Propheten oft zur Vergleichung (s. Ez. 31, 9. 16. 18; 36, 35. Joel 2, 3. Is. 51, 3). Christus ist gekommen, um die Sünde zu tilgen und das zeitliche Glück, dem die Sünde ein Ende machte, durch einen vollkommenern Zustand zu ersetzen. Demnach heißt auch der Aufenthalt der Gerechten nach dem Tode im Neuen Testament das Paradies. Für die Zustände des Alten Testamentes ist das Paradies also der Schoß Abrahams (Luc. 23, 43), in quo animae Sanctorum ante Christi Domini adventum excipiebantur, ibique sine ullo doloris sensu, beata redemptionis spe sustentati, quieta habitatione fruebantur (Cat. Rom. 1, 6, 3). In diesem Sinne setzt die Vulgata Eccli. 44, 16 in Bezug auf Henoch hinzu [translatus est] in paradisum. An der Stelle 2 Cor. 12, 4 muß paradisus, den neutestamentlichen Zuständen entsprechend, von der himmlischen Seligkeit verstanden werden; den Schlüssel zu dieser übertragenen Bedeutung gibt Apoc. 2, 7. In der patristischen Literatur bedeutet paradisus anfänglich den Aufenthalt der Seligen im Himmel (Tert. Apol. 47); später wird zwischen coelum in letzterem Sinne und zwischen paradisus oder dem Schoß Abrahams, als einer Vorhalle zum Himmel, unterschieden. Ehe nämlich das Concil von Florenz ausgesprochen hatte, daß die Seelen der Gerechten nach dem Tode oder der Entlassung aus dem Fegfeuer sogleich zur Anschauung Gottes gelangen, hatte die theologische Speculation vielfach die Meinung aufgestellt, daß die heiligen Seelen erst beim jüngsten Gericht zum Vollbesitz der ewigen Seligkeit gelangten, bis dahin aber an einem Orte irdischer Glückseligkeit aufbewahrt würden (vgl. auch d. Art. Johannes XXII., ob. VI, 1590 f.). Dieser Ort wurde auch gewöhnlich Paradies genannt; so von Justin. Dial. 80; Clem. Recogn. 1, 52; Tert. De An. 55; De Resurr. carn. 43; Cyr. Hier. Catech. 5, 10; 13, 31. (Vgl. Klee Dogmengesch. II, Mainz 1838, 311 ff.)

3. Im spätern Mittelalter bedeutet Paradies eine Vorhalle, welche sich vor dem Haupteingang der Kirchengebäude hinzog. Das vollkommenste Beispiel dieser Art stellt die gewölbte Halle dar, welche sich vor der Abteikirche zu Maria-Laach quadratisch um einen offenen Hof herumzieht. Später sind es nur mehr oder weniger geschlossene Vorhallen oder Vorlauben längs der Westseite der Kirche, welche sich nach den freien Seiten in Bogenstellungen oder Fenstern öffnen. Als Ueberbleibsel dieser Einrichtung zeigt noch heute in Süddeutschland und noch mehr in der Schweiz jede Kirche einen gedeckten Vorraum, der oft auch in die Umfassung der Kirche gezogen ist; derselbe bietet den Kirchgängern schon vor ihrem Eintritt in das Gotteshaus Schutz vor der Witterung und gibt ihnen gleichsam Gelegenheit, alle weltlichen Gedanken vor dem Eintritt in's Heiligthum zu beseitigen. — Der Grund zu der mittelalterlichen Benennung ist nicht ganz klar. War der betreffende Bau eine ringsum laufende Halle, deren Innenraum mit Bäumen bepflanzt war, so ließe sich der Name Paradies auch hier als „Baumgarten" deuten. Da aber häufig sich in den gedachten Räumen die Statuen von Adam und Eva finden, so liegt offenbar ein symbolischer Grund zu der Benennung vor. Stellt das Heiligthum der Kirche, in welcher das allerheiligste Sacrament thront, gleichsam den Himmel auf Erden dar, in welchem die Anschauung Gottes schon im Voraus gegönnt

ist, so entspricht die Vorhalle dem Orte irdischer Glückseligkeit, welche nach mittelalterlicher Vorstellung der ewigen Seligkeit voraufging, und dieser bildete die Wiederherstellung dessen, was den ersten Menschen ebenfalls als Vorbereitung auf die ewige Anschauung Gottes gegönnt war. Der Name paradisus erscheint für diese bauliche Einrichtung schon im 13. Jahrhundert zu parvisus umgestaltet; diese Form lebt noch jetzt im Volksmund als Parwisch fort. (Vgl. Kreuser, Christlicher Kirchenbau I, 2. Aufl., Regensb. 1860, 187 ff.; Otte, Handb. der kirchl. Kunstarchäol. I, 5. Aufl., Leipzig 1883, 82.) [Kaulen.]

Paraguay, ein Freistaat in Südamerika, dessen Bevölkerung (1887) aus 232 000 Mestizen nebst 60 000 halbcivilisirten und 70 000 wilden Indianern besteht, ist in der Zeit, da er noch der spanischen Krone unterstand, hauptsächlich durch die sog. Reductionen, eine der schönsten Schöpfungen katholischer Missionsthätigkeit, bekannt geworden.

I. Vorgeschichte und Entstehung der Reductionen. Im weitern Sinn bezeichnete der Name Paraguay nach dem Sprachgebrauch der ältern Geographen und Missionsberichte das ganze ehemalige spanische Colonialreich zwischen den Anden von Chile und Peru, Brasilien und der Terra Magellanica (Patagonien), umfaßte somit außer dem eigentlichen Argentinien und Paraguay einen großen Theil von Uruguay, Bolivia (damals Hochperu) und der heute brasilianischen Staaten Matto Grosso, S. Paolo, Parana, S. Catarina, Rio Grande do Sul, zusammen ca. 3 Mill. qkm (vgl. Homanns Atlas, Nürnb. 1716 ff.; Droysen (Andree), Allgem. hist. Handatlas, Bielefeld-Leipz. 1886, 85). Auch das eigentliche Paraguay im engern Sinn griff ehemals weit in die heutigen Nachbarstaaten hinüber. Die Eroberung wurde 1515 mit der Entdeckung der La Plata-Mündung durch J. Diaz de Solis begonnen und nach langen, Anfangs unglücklichen Kämpfen gegen Ende des 16. Jahrhunderts im Großen vollendet. Um 1590 waren bereits ca. 50 Städte und feste Plätze gegründet und Hunderttausende der unterworfenen Indianer in Commenden gebracht, d. h. zu Sklaven und Leibeigenen gemacht. Das ganze Gebiet zerfiel später in die drei unter dem Vicekönig von Peru stehenden Statthalterschaften Buenos Aires, Paraguay (im engern Sinn) und Tucuman, die seit 1776 ein eigenes Vicekönigthum bildeten. Die rasche Mischung der Rassen erleichterte die Eroberung, verschlimmerte aber die sittlich-religiösen Zustände, und die Bemühungen der Krone, das Loos der Eingeborenen zu mildern und durch Sendung von Missionaren aus den Orden der Franciscaner, Dominicaner, Mercedarier und durch Errichtung von Bisthümern (Asuncion im eigentlichen Paraguay 1547, Cordova in Tucuman 1570, Buenos Aires in Rio de la Plata 1582) die kirchlichen Verhältnisse zu bessern, scheiterten zum großen Theil an der Ausbeutungspolitik der fast in beständigem Hader liegenden Conquistadorenführer und an der Habsucht der spanischen Encomenderos. Die noch freien Stämme zogen sich immer weiter in die unzugänglichen Gebiete der Pampas, des Gran Chaco und in die Urwälder des innern Stromgebietes zurück und bedrohten durch feindselige Einfälle die Colonien. Da nach Azara und de Moussy 1559 der Gesammtclerus in dem weiten Gebiete bloß 20 Welt- und Ordensgeistliche zählte, so konnte die Missionsthätigkeit unter den wilden Eingeborenen sich nur wenig entwickeln. Bedeutendes wirkten später die Franciscaner, besonders der hl. Franz Solano (s. d. Art.), der seit 1590 etwa acht Jahre lang Tucuman und den Gran Chaco in raschem Fluge durcheilte, und sein Gefährte, P. Luis Bolaños, der Verfasser des ältesten Guarani-Katechismus und der Begründer der Mission im eigentlichen Paraguay (s. über die Franciscanermission M. de Civezza, Storia univ. delle Miss. Franc. VII, 2, Prato 1891, c. 2). Im J. 1586 kamen auf die Einladung des Dominicaners D. Franc. de Victoria, Bischofs von Tucuman, die ersten Jesuiten nach Tucuman, dann seit 1587 auf Bitten D. Alph. Guerra's O. P., Bischofs von Asuncion, auch nach dem eigentlichen Paraguay. Bei dem Ruf, den sich der junge, von ersten Feuereifer erfüllte Orden in Ostindien, in Brasilien und Peru erworben, hoffte man von ihm eine wirksame Reform der religiösen Zustände in den Colonien und namentlich die Bekehrung und Bezähmung der wilden, unbequemen Stämme des Innern. Dem ersten Zweck dienten die Collegien, Seminare, Residenzen, Exercitienhäuser, die seit 1598 in rascher Folge in Santiago del Estero, Asuncion, Cordova (seit 1621 Universität), Buenos Aires, Corrientes, Tarija, Salta, S. Miguel de Tucuman, Santa Fe, Rioja &c. gegründet wurden, dem andern die „Wandermissionen" kreuz und quer durch das weite Ländergebiet. Dieselben konnten aber bei allem Heroismus der Missionare keine dauerhafte Civilisation begründen. Bei Constituirung der neuen Ordensprovinz von Paraguay (1606) gebot deßhalb der General P. Cl. Aquaviva Concentrirung der zersplitterten Missionsthätigkeit auf feste, planmäßig organisirte Mittelpunkte nach dem Vorbild ähnlicher Versuche in Brasilien (vgl. Handelmann, Gesch. von Brasilien, Berlin 1860, 78 ff.). Freiheit und Isolirung der noch nicht unterjochten Stämme und Sammlung in eigenen, von den Missionaren selbständig verwalteten Indianercolonien (Reductionen) war die Idee des neuen Systems. Es stand in directem Widerspruch zu dem bisherigen, auch vom Clerus gebilligten Commendensystem, und nur der Mitwirkung Philipps III., der den Plan nicht bloß billigte, sondern durch eine Reihe königlicher Erlasse an die Statthalter (s. R. Monner Sans, Pincelados histor., Buenos Aires 1892, c. 1) energisch unterstützte, gelang es, den Widerstand der Colonisten zu überwinden. Die noch unbesiegten

Gebiete am mittlern und obern Paraná wurden den Jesuiten als Operationsfeld zugewiesen. Die Reductionsindianer sollten unmittelbare Vasallen der Krone, die erste Zeit von jeder Dienst- und Tributleistung frei und gleichberechtigt mit den Spaniern sein (Sans 22 sq.). So entstand 1609 die erste Reduction von Loreto am Rio Piragá in der alten spanischen Provinz Guayra (ungefähr dem heutigen brasilianischen Staat Paraná), der bis 1630 zwölf andere folgten. Die von den Missionaren gegründeten Dörfer erhielten raschen Zuwachs durch flüchtige Horden, die vor den brasilianischen Sklavenräubern von S. Paolo sich in die Reductionen retteten. Die Nachbarschaft dieses berüchtigten Mestizenstaates wurde den jungen Reductionen verhängnißvoll. Seit 1618 brachen die Menschenjäger in ihr Gebiet ein, raubten Tausende der bekehrten Indianer und führten 1630/31 die vollständige Vernichtung der 13 Guayra-Reductionen herbei (Handelmann 516 ff.). Nur ein Rest von etwa 15 000 Christen wurde in die inzwischen gegründeten Reductionen am mittlern Paraná und Uruguay geflüchtet (s. Globus LX [1891], 179). Aehnlich fielen die zwischen 1620—1635 gegründeten 10—12 Reductionen an der Sierra dos Tapos (Banda oriental) den „Mameluden" zum Opfer. Erst die Bewaffnung der christlichen Indianer mit Feuergewehren (seit 1640) machte dem Räuberwesen ein Ende. Der „christliche Indianerstaat" im engern Sinn bestand aus den 33 Guarani-Reductionen, von denen 11 im eigentlichen Paraguay, 15 im heute argentinischen territorio de misiones und 7 (siete misiones orientales) am linken Ufer des Uruguay im heute brasilianischen Staate Rio Grande do Sul sich fanden. Ihre Einwohnerzahl war wegen der häufigen Seuchen sehr schwankend. Ihre höchste Ziffer stieg auf ca. 150 000, war aber zur Zeit der Aufhebung auf ca. 95 000 gefallen (s. die Statistik bei Sans . 7). Außer diesen 33 Guarani-Reductionen wurden nach ihrem Muster auch die Reductionen der Chiquitos im S.-O. des heutigen Bolivia gegründet, die 1767 in 20 Dorfschaften über 20 000 gelehrte Indianer zählten, ferner die Reductionen der Chacostämme, besonders der Mocobis und Abiponis (1767 15 Dorfschaften mit ca. 10 000 Einw.) und eine Reihe anderer. (Vgl. die Monographien von M. Dobrizhoffer, Gesch. d. Abiponer, deutsch von A. Kreil, Wien 1783 f., 3 Bde.; . Florian Baucke, ein Jesuit in Paraguay [1748 bis 1766], herausg. v. A. Kobler, Regensb. 1870; . J. P. Fernandez, Hist. Relatio de apost. Miss. PP. S. J. apud Chiquitos etc., Aug. Vindel. 1733 [deutsche Bearbeitung des spanischen Orig. Wien 1729].) Die Gründung und Erhaltung dieser Reductionen war die Frucht einer 150jährigen Arbeit und heroischer Opfer im Kampf gegen die Schrecken der Wildniß und die Indolenz und Unbeständigkeit tiefstehender Nomadenvölker nicht weniger als gegen die habsüchtige Ausbeutungspolitik so vieler Colonisten, denen die Reductionen von Anfang an ein Dorn im Auge blieben. Bis 1764 starben 29 Missionare von Paraguay den blutigen Martyrertod.

II. Innere Organisation der Reductionen. 1. Plan und Anlage der Dorfschaften. Die Reductionen lagen fast immer in gesunder Höhenlage, nahe bei den großen Wasserstraßen des Landes. Alle Straßen waren geradlinig. Die Hauptstraßen, sehr breit und oft gepflastert, mündeten von drei Seiten auf die „Plaza", den großen quadratischen, oft mit Bäumen beschatteten und mit vier Holzkreuzen und einer Marienstatue gezierten Kirchplatz. Auf der vierten offenen Seite lag die Kirche, links daneben das „Colleg" oder Missionshaus, rechts der von einer gedeckten Säulenhalle umgebene Friedhof. Die Wohnungen der Indianer, anfangs einfache Hütten, später solide, einstöckige, mit Ziegeln gedeckte Steinbauten (nach Peramas 7 Ellen im Geviert), mit einer auf Holz- oder Steinsäulen ruhenden Veranda, lagen zur Verminderung der Feuersgefahr in getrennten Gruppen (vici, insulae) von je 6—8 Häusern. Das „Colleg" umschloß meist zwei von Säulenhallen umgebene Höfe. Der Frontflügel diente als Wohnung der Patres, die Nebengebäude als Schulen, Magazine, Werkstätten. Dahinter lag der sorglich gepflegte Mustergarten des Pfarrhofs. Die Kirchen, meist dreischiffig, aus Sandstein gebaut, mit einer hübschen Vorhalle, reich gegliederter Façade, drei Haupt- und mehreren Nebenportalen, einem massiven freistehenden Glockenthurm, im Innern verschwenderisch ausgestattet mit reich vergoldeten Schnitzaltären 2c., machen selbst heute noch als Ruinen einen großartigen Eindruck (vgl. u. A. Avé-Lallemant, Reisen durch Süd-Brasilien, Leipz. 1859). Außerdem hatte jedes Dorf sein Friedhofkirchlein, eine Todtenkapelle (Misericordia), wo die Leichen ausgestellt und zum Begräbniß abgeholt wurden. Der Friedhof mit seinen Orangenalleen und seinen schön geordneten, mit Blumen und duftigen Sträuchern eingefaßten Gräbergruppen glich einem „heiligen Garten der Todten" (Southey). Links vom Friedhof stand abgesondert der Cotiguazu, „das große Haus", wo die Wittwen eine Art klösterliches Leben führten und das zugleich als Besserungsanstalt für Frauen, als Heim für Krüppel 2c. diente. Am Beginn der Feldmark lagen die Kapelle des hl. Isidor, die Ramada oder das Fremdenhaus für durchreisende Spanier und weiter über den Acker- und Wiesengrund zerstreut die Ziegelöfen, Mühlen, Stampfen, Gerbereien 2c. Nur die den häufigen Einfällen der wilden Horden mehr ausgesetzten Reductionen sowie die Estancias oder Viehhürden waren mit Gräben, Pallisaden, Dornhecken 2c. in etwa geschützt. Die Bevölkerung der einzelnen Ortschaften schwankte zwischen 500 bis 7000 Seelen.

2. Wirthschaftliches System der Reductionen. Die Idee eines selbständigen Gemeinwesens tief im Innern des Landes und weit von

den spanischen Culturstätten legte den Gründern das schwierige Problem auf, durch ein kluges wirthschaftliches System die materielle Selbsterhaltung zu sichern, da die Unterstützung der Krone sich nur im Anfang auf einen mäßigen Zuschuß („algún moderado estipendio“, Decr. Philipp. III., 20. Nov. 1611, bei Sans p. 48) und die Beschaffung von Kirchengeräthen, späterhin auf den zeit- und theilweise gewährten Erlaß der Steuer beschränkte. — a. Eigenthumsverhältnisse. Aller Grund und Boden der Reductionen war Eigenthum der Gemeinde und unterstand deren Verwaltung. Das Land wurde nach Kazikschaften vertheilt. Ackergeräth, Zugvieh, Fahrzeuge wurden von dem gemeinsamen Besitz geliehen und machten die Runde. Aller Ertrag der Privatäcker (Alamba, d. i. eigene Sache genannt) und des Privatfleißes, wie Jagdbeute &c., war volles freies Eigenthum der Einzelnen und wurde bei dem gemeinsamen Tauschhandel jedem genau verrechnet und in die gewünschten Waaren umgesetzt. Doch durfte niemand seinen Acker und sein Haus verkaufen. Da sich der Privatbetrieb bei der angeborenen Indolenz der rothen Rasse sehr bald als unzureichend und unsicher erwies, wurde daneben die gemeinsame Bestellung von Gemeindeäckern (Tupamba, d. h. Besitz Gottes) eingeführt, deren Ertrag in den Gemeindemagazinen aufbewahrt, durch indianische Schaffner und Rechnungsführer unter Aufsicht der Patres verwaltet und theils zum Unterhalt der Missionare, der Armen, Kranken, Wittwen &c., theils als künftiges Saatkorn, theils als Reservevorrath für eintretende Unfälle, theils endlich als Tribut und zum Eintausch europäischer Waaren, Rohstoffe &c. und besonders von Kirchenschmuck &c. verwendet wurde. — b. Producte. Während die Indianer auf ihren Privatäckern nur die gewöhnlichsten einheimischen Knollen- und Fruchtarten bauten, entwickelte sich die Communalproduction zum blühenden Großbetrieb. Acker-, Garten- und Plantagenbau lieferte die meisten europäischen und die einheimischen Cerealien und Fruchtsorten (Weizen und der von den Patres eingeführte Reis wurde fast bloß in den Reductionen gepflanzt), Tabak, Zuckerrohr, Indigo und besonders Baumwolle. Auch Weinbau wurde versucht. Der wichtigste Artikel sowohl für den eigenen Bedarf (jährlich 25—30 000 Arroben; 1 Arr. = 25 Pfd.) wie für die Ausfuhr (höchstens 10—12 000 Arr.) war der aus den Blättern des Ilex parag. gewonnene Maté- oder Paraguaythee (Herba), noch heute das beliebteste Landesgetränk in Südamerika. Die große Entfernung der Herbawälder veranlaßte die Jesuiten, den nur theilweise gelungenen und von den Spaniern gehinderten Versuch künstlicher Verpflanzung zu machen. Auch der Viehstand war Communalgut, und manche Reductionen zählten an die 20—30 000 Schafe, 100 000 und mehr Stück Hornvieh, zahllose Pferde, Maulthiere und Esel. Auch die sonstigen Schätze des Waldes: Holz, köstliche Harze, Bienenhonig &c. wurden sorglich ausgebeutet. Jede Reduction betrieb besonders die den localen Bodenverhältnissen günstigsten Productionsarten und tauschte das Fehlende von den Schwesterreductionen ein. — c. Industrie und Gewerbe. Die enormen Bedürfnisse des großen Gemeinwesens und die Schwierigkeit des Imports führte zur Begründung einer eigenen Industrie, die mit der Zeit durch fast sämmtliche Gewerbe vertreten war. Selbst die verschiedensten Musikinstrumente, Uhrwerke, Orgeln, Glocken, die feinsten Spitzen und der gesammte Ornamenten- und Statuenschmuck, die Altäre &c. wurden von der indianischen Künstlern unter Anleitung der Patres selbst verfertigt. Durch Zuziehung von Lehrlingen wurde für einen bleibenden Handwerkerstand gesorgt. Auch der Bedarf an liturgischen und katechetischen Büchern wurde theils durch geschickte Copisten, theils durch eigene Druckereien, wie in S. Miguel, S. Xavier, Corpus, gedeckt. Für den Großbetrieb hatte jede Reduction ihre Mühlen, Stampfen, Gerbereien, Webereien &c. Selbst hydraulische Werke werden erwähnt. — d. Arbeitstheilung. Nur eine genau geregelte Leitung und Controle konnte das wirthschaftliche Getriebe in Gang halten und den von Natur so gedankenlosen und arbeitsscheuen Indianer zur geordneten Arbeit erziehen. Schon die Kinder wurden dazu angehalten und täglich unter eigenen Aufsehern theils in die Werkstätten und Spinnstuben, theils unter den frohen Klängen der Musik und Vorantragung einer Statue des hl. Isidor auf die Felder, Plantagen und Gärten geführt und mit leichten Hilfeleistungen beschäftigt. Die Frauen mußten außer ihren Hausarbeiten wöchentlich ein bestimmtes Pensum für den Gemeindebedarf spinnen, beim Pflanzen und Einsammeln der Baumwolle helfen u. s. w. Die Männer, die kein bestimmtes Gewerbe hatten, waren wenigstens an zwei Tagen der Woche zur Communalarbeit, sei es auf den Feldern, sei es bei Bauten, verpflichtet. Nur zur Erntezeit wurden alle Hände aufgeboten. Außer dem Gemeindevorstand (s. u.) hatte jeder Gewerbezweig noch eigene Aufseher und Zunftmeister, die in beständigem Rapport mit den Alles überwachenden Missionaren standen. Von allen Beamten wurde genaue Rechenschaftsablage gefordert, und die Rechnungsbücher und Verwaltungsberichte waren nach dem Zeugniß der königlichen Visitatoren musterhaft in Ordnung. Jährlich hielten auch die Ordensoberen genaue Revision. Die Handwerker und Gemeindediener wurden auf Communalkosten erhalten, und die Privatäcker der Fuhr- und Fahrleute und anderer, die im Dienst der Gemeinde abwesend waren, von Anderen für sie bestellt. — e. Gütervertheilung. Nahrung und Kleidung waren, abgesehen von einer kleinen Auszeichnung der Kaziken und Beamten, für Alle gleich. Der Ertrag der Privatäcker lieferte die tägliche Zukost und wurde, wenn er vor der Zeit aufgezehrt, aus den Gemeindemagazinen gleichmäßig ergänzt. Die täglichen Fleischrationen, die Hauptnahrung

holte sich jeder allabendlich aus der Gemeindeschlächterei. In Japeju mit ca. 7000 Einwohnern wurden z. B. täglich 40 Ochsen geschlachtet. Die Kranken erhielten besondere Kost aus dem Pfarrhaus, in dessen Hof auch die Kinder gemeinsam ihr Frühstück und Abendbrod bekamen. An hohen Festtagen fanden gemeinsame fröhliche Gastmähler statt. Ebenso steuerte das Gemeindemagazin zu Hochzeitmählern u. s. w. besondere Zugaben. Starke geistige Getränke waren, wenigstens aus den Guarani-Reductionen, durch den beliebten Maté-Thee fast ganz verdrängt worden. Jährlich wurde die ganze Gemeinde zweimal neu bekleidet, bezw. erhielt jede Familie den nöthigen Woll- und Baumwollstoff, abgesehen von dem, was jeder Haushalt aus dem Ertrag der Privatäcker sich hatte weben lassen. Die Kleidung war einfach, aber geziemend. Die Prachtgewänder und sonstiger Festschmuck für feierliche Gelegenheiten, Bühnenapparat, Fahnen, Abzeichen u. dgl., wurden in eigenen Schränken im „Colleg" aufbewahrt. — Der blühende Zustand der Reductionen, den Alle, selbst die Feinde des Ordens bezeugten, spricht klar genug zu Gunsten dieses wirthschaftlichen Organisationssystems, das zudem dem Charakter und den Bedürfnissen dieses Volkes am besten entsprach. Daß dasselbe jeden Trieb zu selbständiger Arbeit genommen, ist schon deßhalb nicht wahr, weil die ganze active Verwaltung in die Hände der Indianer, bezw. der aus ihnen gewählten Beamten, gelegt war, und jede Familie durch Fleiß und Sparsamkeit, wenn auch nicht zu Ueberfluß, so doch zu einem behäbigen Wohlstand gelangen konnte. Uebrigens wurde die Schöpfung ja zerstört, ehe sie noch ihre volle Entwicklung erreicht hatte. — f. Handel und Reichthum. Die Anschuldigung, der Orden habe durch Gründung eines „unabhängigen Colonialstaates" seine eigenen Interessen verfolgt und aus den Reductionen ungeheure Reichthümer gezogen, ist schon durch den Protestanten Southey (History of Brasil III, Lond. 1819, 508 ff.) und Andere längst widerlegt (vgl. Duhr, Jesuitenfabeln, Freib. 1891, 56 ff.). Sie ist eine Fabel, gerade wie diejenige von den Goldminen, welche nie existirt haben, wenn auch Haß oder Aberglaube die Jesuiten ihrer geheimen Betreibung mit solcher Hartnäckigkeit anklagte, daß die Regierung sich mehr als einmal zur Untersuchung gezwungen sah (vgl. die Untersuchungsacten bei Charlevoix, Histoire du Paraguay III, Paris 1757, 381 ss.). Die angestellten Berechnungen der angeblichen jährlichen Einkünfte beruhen auf rein willkürlichen oder irrigen Voraussetzungen. Der große Viehstand repräsentirte z. B. bei dem Ueberfluß an herrenlosen halbwilden Heerden keinen Reichthum; wurde doch ein einziger geschnitzter Holzaltar in S. Borja auf den Werth von 30 000 Ochsen geschätzt. Außerdem verschlangen die Unterhaltungskosten (man vgl. die Kosten der Indianer-Reservationen in den Verein. Staaten, z. B. in dem Einen Jahr 1882 ca. 10 Mill. Dollars, von 1867—1882 zusammen 91 213 731 Doll.), der hohe Preis der importirten Rohproducte und Eisenwaaren (1 Quintalcentner Eisen von Buenos Aires kostete 16 Aurei, 1 Elle Leinwand 4 und mehr alte Reichsthaler, eine feine Spitzenalbe 120 Reichsthaler 2c.), der jährliche Tribut von über 20 000 Pesos, die Erbauung und glanzvolle Ausschmückung der Kirchen, die Ausrüstung indianischer Hilfstruppen im Dienst der spanischen Colonie u. s. w. schon allein fast das ganze Einkommen. Der Handel bestand nur in dem kirchenrechtlich gestatteten Austausch der Producte für gleichwerthige Waaren (Sägen, Bohrer, Aexte 2c., Farbstoffe, Salz, Wein, Linnen, Seide 2c.) und brachte nach dem Ausweis der königlichen Untersuchungscommission (s. bei Charlevoix VI, 361) im Jahre durchschnittlich bloß 100 000 Pesos ein, was auf den Kopf 7 Realen machte. Werke der Industrie und Kunst wurden im Allgemeinen bloß unter den Reductionen selbst ausgetauscht. Märkte und ihr Gefolge, Krämer und Wirthe wurden in den Reductionen nicht geduldet. Geld in Münze war, wie überhaupt damals in Paraguay, in den Reductionen unbekannt. (Vgl. Jus indic. tit. XXIV, l. 4, leg. 7 bei Peramas, De vita et moribus 13 Viror. Parag., Faventiae 1793, n. CLXXVII sqq.)

3. **Regierungsform der Reductionen.** a. Kirchliche. Die 33 Guarani-Reductionen unterstanden der Jurisdiction der Bischöfe von Buenos Aires und Asuncion. Diese Jurisdiction war aber beschränkt durch die auf päpstlichen Privilegien (vgl. u. a. die Bulle Pauls III. Licet debitum vom 18. Oct. 1549, die durch Diplom Philipps III. vom 5. Sept. 1620 auf das Reductionengebiet Ausdehnung fand) und königlichen Patronatsrechten beruhende Exemtion, welcher sich die Gesellschaft Jesu wie andere Orden erfreute. Innerhalb dieser rechtlichen Grenzen war das Verhältniß der Patres zu den meisten Oberhirten, abgesehen von kleinen Reibereien, ein durchaus freundliches. Wegen der großen Entfernungen von den Bischofssitzen besaßen die Oberen der Mission, wie vielfach noch heute, das Privileg, selbst zu firmen; doch kamen die Bischöfe wiederholt persönlich und traten öfters entschieden für die Reductionen ein (s. die Berichte eines Don Pedro Faxardo, Bischofs von Buenos Aires, Don B. Gonzalez de Pobeda, Erzbischofs von La Plata, Don Jos. de Palos, Bischofs von Asuncion, Don J. de Sarricolea y Olea, Bischofs von Tucuman, Don Jos. de Peralta und Anderer, meist Angehöriger verschiedener Orden, bei Charlevoix IV, 329 ss.). Eine traurige Ausnahme bildet der Bischof von Asuncion, Fr. Bernardino de Cardenas O. S. Fr. (1642—1649, dann nach S. Cruz de la Sierra versetzt), dessen leidenschaftliches Vorgehen das ganze Land in Verwirrung brachte und der in seinem blinden Haß gegen die Jesuiten die Reductionen zu vernichten drohte, später jedoch mit

der Gesellschaft sich aufrichtig versöhnte. Diese Cardenas-Affaire ist später von der antijesuitischen Partei besonders unter Pombal vielfach ausgebeutet worden. Die Darstellung und besonders Actenstücke bei Charlevoix (III, 255 ss.) sowie die Untersuchung Southey's (II, 381 ff.) lassen keinen Zweifel übrig, auf welcher Seite das Recht war. — Seit 1654 wurde der Name Reductiones officiell in den von Doctrinae geändert und die Niederlassungen als Pfarreien behandelt, was in Missionsländern durchaus nicht gegen die Ordenssatzungen war, wie der Apostat Ibañez behauptete. Jede Reduction hatte einen Cura (Pfarrer), der zugleich Oberer war, und einen Vicario oder Gehilfen, in größeren Reductionen auch mehrere. Für den Cura präsentirte der Provinzial dem Statthalter, als Vertreter des königlichen Patronatsherrn, drei Patres. Der Gewählte erhielt vom Bischof die canonische Ernennung. Im Uebrigen lag die Administration ganz in Händen des Ordensobern. — b. Weltliche. Das Verhältniß zur spanischen Krone und zur Colonialregierung fand seine gesetzliche Regelung durch die zahlreichen königlichen, zuletzt noch durch das berühmte Decret Philipps V. vom 28. December 1743 (Charlevoix VI, 331 ss.) bestätigten Erlasse und Privilegien. Darnach unterstanden die Reductionen von Guayra, Tape, Paraná und Uruguay unmittelbar der Krone, welcher die Indianer feierlich Treue geschworen hatten; sie waren von der Colonialregierung nur abhängig, soweit der König bestimmte. Die häufigen widerrechtlichen Eingriffe mancher Statthalter, besonders des Usurpators José de Antiguera y Castro (1723—1731; s. den Antiguera-Handel am eingehendsten bei P. Pedro Lozano S. J., Hist. de las Revoluc. de la Prov. de Parag., zum ersten Mal edirt in der Revista del Paraguay, Buenos Aires, año 1892—94), wurden durch die königliche Audiencia von Charcas oder königliche Visitatoren erledigt. Die betreffenden Actenstücke (bei Charlevoix V, 259 ss.) sind ebenso viele glänzende Rechtfertigungen des Ordens. In dem oben citirten Decret Philipps V. gibt der König den Reductionen das Zeugniß, daß er nirgends treuere und gehorsamere Unterthanen im ganzen (west)indischen Colonialreich habe. In den Reductionen herrschte durchweg das spanische Gesetz, soweit es nicht durch königliche Privilegien, z. B. durch Verleihung einer selbständigen Gerichtsbarkeit (Decr. Phil. V, bei Charlevoix l. c., art. 5), aufgehoben oder durch die auf lange Erfahrung gegründete und niedergeschriebene Gemeindeordnung modificirt war. Die Ortsbehörde war gemäß Vorschrift der Lex indica nach spanischem Muster eingerichtet und bestand aus dem vom Statthalter bestätigten Corregidor (Bürgermeister), dem Teniente, seinem Stellvertreter, zwei Alcaldes, dem Alcalde de Hermandad (Aufseher des Landbaues), vier Regidores, dem Alguazil Mayor (Präfect der Unterbeamten), dem Procurador (Gemeindeverwalter), einem oder mehreren Schreibern und Secretären, dem Alferez Real (kgl. Fähnrich) und einer Reihe untergeordneter Beamten. Die jährliche Neuwahl und feierliche Einführung fand am Jahresschluß statt, und zwar genau nach dem Jus indicum, das die Gegenwart des Cura vorschrieb und ihm eventuellen Einspruch erlaubte. Zu bemerken ist noch, daß der alte erbliche Kazikat ebenso wie der indianische Geschlechtsadel in den Reductionen in Recht und Ehren verblieb und, wie es scheint, vornehmlich bei den höheren Beamtenstellen und Militärchargen berücksichtigt wurde. In den 33 Guarani-Reductionen waren noch etwa 500 Kaziken, die Philipp V. zu Rittern von S. Jago machen wollte; er nahm nur Abstand davon, weil die Kaziken keinen Werth auf die Auszeichnung zu legen schienen. — In Betreff der militärischen Macht der Reductionen ist gegenüber manchen Entstellungen vor Allem zu betonen, daß diese durch die Einfälle der Mameluden und feindlichen Horden nothwendig gemachte Selbsthilfe — die spanischen Statthalter ließen die bedrängten Missionen trotz wiederholter Hülferufe im Stich — durch königliches Privileg ausdrücklich zugestanden und von der Krone trotz des Einspruchs der Colonie aufrecht erhalten wurde (s. Decr. Phil. V. l. c., art. 6). Jede Reduction hatte ihre trefflich geübten und theils mit den einheimischen, theils mit europäischen Waffen und Feuergewehren ausgerüsteten Compagnien zu Fuß und zu Roß mit ihren verschiedenen Officieren, Fahnen, Abzeichen u. s. w. nach spanischem Muster. Zur Verhütung von Mißbräuchen blieben die Feuergewehre und Munition außer der Zeit der Uebung oder der Action in Arsenalen verschlossen. Die indianischen Milizen bewährten sich trefflich in den späteren Mameluckenkriegen seit 1640, wurden seit 1641 fast jedes Jahr als Hilfstruppen gegen wilde Stämme und gegen die Portugiesen von den Statthaltern aufgeboten und leisteten der spanischen Krone wesentliche und von den Statthaltern und Königen dankbar anerkannte Dienste (ausführlich bei Sax l. c. cap. 6).

4. Erziehungsmethode. a. Schulwesen. In jeder Reduction bestand eine Elementarschule, mit zum Theil indianischen Lehrern, in welcher Lesen, Schreiben und Rechnen gelehrt wurde. Daran nahmen an ihr nur die Knaben und zwar nicht alle Theil, sondern nur die talentirteren und die Kinder der Kaziken und vornehmeren Indianer, aus denen vorwiegend die Ortsvorsteher, Beamten, Sacristane 2c. genommen wurden. Auch Latein lesen wurde, soweit es für den Kirchendienst und Gesang nöthig war, beigebracht. Treffliches leisteten namentlich die Sing- und Musikschulen, so daß jede Reduction ihren Kirchenchor und ein vollständig besetztes Orchester besaß. Der Vorwurf, die Jesuiten hätten ihren Clienten das Erlernen der spanischen Sprache verboten, um ihre Geheimnisse besser verborgen zu halten und den Umgang mit den Spaniern unmöglich zu machen, ist schon deßwegen ganz unhaltbar, weil die Guaranisprache damals wie heute „die allgemeine Volkssprache

uch der spanischen Colonisten war (vgl. Stein-Pappäus, Handb. der allg. Geogr. u. Statist. , 3, 1160, 7. Aufl., Leipzig 1858); zudem wird r durch das Decret Philipps V. (l. c. art. 3) iderlegt. Die Patres hielten sich genau an das us indicum (Tit. 1, c. 6, leg. 18), das die In-ianer zur Erlernung der Sprache nicht zwang (über ie linguistischen Verdienste der Jesuiten von Para-uay s. J. Dahlmann, Die Sprachkunde und die Missionen, Freiburg i. B. 1891, 79 ff.). — b. Zucht nd Strafdisciplin. Hauptzweck war die Erziehung ı christlicher Sitte und Arbeitsamkeit. Dahin irkte vor Allem die feste, durch Glockenzeichen :regelte Tagesordnung, die strenge, auch durch as Jus indicum vorgeschriebene Trennung der eschlechter im öffentlichen Gemeindeleben, ein nges Ueberwachungssystem, wie es durch die Mischung alter Christen, Neophyten und eben as der Wildniß in die Dörfer gebrachter Ele-iente gefordert wurde. Dahin gehörte auch die öglichste Abschließung der Indianer von den paniern und den meist sittlich verkommenen Com-endenindianern, eine Maßregel, die von Don ntonio de Ulloa (Voy. hist. de l'Amériq. mé-d. I, Amsterd. 1752, 549) und allen Vernünf-gen als durchaus geboten erklärt wird. Uebrigens aren die Asuncion zunächst liegenden sechs Ort-haften S. Maria de Fé, S. Ignacio Mayor, . Rosa, S. Jago, S. Cosmé, Itapua zu Gunsten s spanischen Handels auf Wunsch des Königs öffnet, und auch sonst hatte jede Reduction ihr erbergehaus für durchreisende Spanier. Die niglichen Beamten hatten stets freien, unge-nderten Zutritt, und es wurden da, wo keine efahr zu fürchten war, mit den Colonisten eundliche Beziehungen unterhalten und dieselben it zu Festlichkeiten &c. eingeladen. Die Straf-sciplin war, zumal der furchtbaren Justiz in den anischen Colonien gegenüber, eine durchaus milde. elbst Azara gesteht (bei Sans l. c. 75), „daß ie Jesuiten ihre Auctorität mit einer Milde und läßigung brauchten, die man bewundern muß". ewöhnliche Vergehen, Trägheit, Störung der ffentlichen Ordnung &c., wurden durch Fasten der Geißelhiebe, schwerere durch Gefängniß bei hmaler Kost gesühnt. Widerspänstige Frauen amen auf einige Zeit in's „Weiberhaus" (s. o.). odesstrafe kam nie vor. Todeswürdige Verbrecher, ie übrigens sehr selten waren, wurden durch Aus-eisung aus den Reductionen und Ueberführung in ie spanischen Colonien gestraft, wo die Schuldigen enigstens unter christlichem Einfluß blieben und bei lückfällen der spanischen Justiz verfielen. Der Um-and, daß 150 Jahre hindurch kein strengeres Straf-echt nöthig war, daß die auf ihre Freiheit sonst eifersüchtigen, waffengeübten Stämme niemals egen ihre Missionare sich auflehnten, sondern den antos Padres noch lange nach deren Vertreibung in rührendes Andenken bewahrten, spricht gewiß eutlich zu Gunsten des Systems und kennzeichnet en Vorwurf des „jesuitischen Despotismus".

5. **Kirchlich-religiöses Leben der Reductionen.** Nicht mit Unrecht werden die Reductionen von mehreren Schriftstellern als das vollkommenste Muster eines theokratischen Staatswesens bezeichnet. Die Religion beherrschte das ganze öffentliche und private Leben. Das äußere Cultleben in den herrlichen Gotteshäusern gestaltete sich überaus glanzvoll. Die Kirchenmusik machte nach dem Zeugniß D. Franc. Xarque's (Los insignes Misioneros del Parag., bei J. P. Gay, Hist. da Republ. Jesuitica do Parag., Rio de Janeiro 1863, 214) jeder spanischen Cathedrale Ehre. Frohnleichnamsprocessionen, Bitt- und Bußgänge, die Verehrung der Heiligen, besonders der Mutter Gottes, die Krippen- und Passionsdarstellungen, Mysterienspiele &c., die Bruderschaften, Congregationen &c., wurden eingeführt und fanden die schönste Pflege. Täglich wohnte die ganze Gemeinde der heiligen Messe und der Abendandacht bei. Religiöse Uebungen und Gesänge begleiteten Arbeit und Erholung. Täglich war Christenlehre für die Kinder, an mehreren Tagen für die Katechumenen und Sonntags für die ganze Gemeinde. In leicht sangbaren Katechismusliedern prägten sich die Glaubenslehre und die Hauptzüge aus dem Leben Jesu und der Heiligen ein. Außer der Sonntagspredigt wurden eigene Advents- und Fastenexempel gehalten. Eine Art Handpostille mit dem Titel Ara poru aguiyey haba (d. h. Ueber den rechten Gebrauch der Zeit), die von P. Joseph de Insauralde verfaßt und sehr beliebt war, gab Anweisungen, die verschiedenen Uebungen zu Haus und in der Kirche heilig und verdienstvoll zu verrichten. Die Taufe wurde nach der damals allgemeinen Missionspraxis rascher gespendet, aber nie mit dem Leichtsinn, wie böswillige Verleumdung es dargestellt. Dagegen wurde mit der Spendung der heiligen Communion wenigstens in den ersten Zeiten erst sieben Jahre nach einer neuen Gründung begonnen. In späterer Zeit war der Empfang der heiligen Sacramente sehr regelmäßig, wie die Jahresberichte (vgl. Sans l. c. 134 sq.) ausweisen. Manche gingen wöchentlich zum Tische des Herrn, die Mitglieder der Bruderschaften alle Monate. Die frühen Heiraten (im Alter von 17 bezw. 15 Jahren) und die strenge Ahndung jeder Ausschweifung förderten eine große Reinheit der Sitten. „Es herrscht", so bezeugte der Bischof von Buenos Aires, Don Pedro Fazardo, in einem Brief vom 20. Mai 1720 an den König (Charlevoix II, 94), „unter diesen zahlreichen Völkerschaften, welche aus Indianern bestehen, die von Natur aus zu Lastern aller Art geneigt sind, eine solche Unschuld, daß ich glaube, es werde daselbst keine einzige Todsünde begangen." Eine Reihe authentischer Zeugnisse von Bischöfen und königlichen Visitatoren (bei Charlevoix ll. cc., Pièc. just.) sprechen mit der größten Bewunderung von dem Eifer in der Theilnahme am Gottesdienst, der Andacht, Sittenreinheit, christlichen Bruderliebe und Unterthanentreue der bekehrten

Indianer und der opferwilligen, ja heroischen Hingabe ihrer Seelsorger. Wenn solchen Zeugnissen gegenüber Männer, welche nie die Reductionen gesehen, behaupten, daß das Christenthum derselben in äußeren Formeln aufgegangen und die Seelsorge vernachlässigt worden sei, so darf man darüber zur Tagesordnung übergehen. Will man aber die Vernichtung der Reductionen, „eines der schönsten Werke, die je von Menschenhand errichtet wurden" (Chateaubriand), als einen Beweis hinstellen, daß das Werk nicht Gottes Werk war, so kann man dasselbe Urtheil ebenso gut den ersten Apostelkirchen sprechen.

III. **Untergang der Reductionen.** Der tragische Untergang der Reductionen ist nur eine Episode aus dem seit der Mitte des 18. Jahrhunderts gegen den Orden entbrannten und mit seiner Aufhebung endenden Kampfe und nur aus diesem selbst zu verstehen (vgl. d. Art. Jesuiten). Hier sei auf einige Hauptmomente hingewiesen. — 1. Treibende Kräfte. Durch die Jesuiten war der gewaltsamen Massenunterwerfung der Eingeborenen und ihrer Ausnutzung im Sinn der alten Commendenwirthschaft wirksam ein Ende bereitet worden. Das war der eine Grund des unversöhnlichen Hasses der alten Encomenderos-Partei. Der andere war der treue Anschluß der Reductionen an die Krone im Gegensatz zu den revolutionären Bestrebungen der Colonie zur Loslösung von Spanien, die seit dem Beginn der Eroberung wiederholt, z. B. noch 1731 (vgl. E. Pöppig, in der Encykl. von Ersch u. Gruber s. v. Paraguay 357), versucht, aber erst nach Vertreibung der Jesuiten erreicht wurde. Die zahlreichen Anklagen der Colonisten gegen den gehaßten Orden führten unter Philipp V. zu einer eingehenden Untersuchung, deren Ergebniß nach zehnjähriger Prüfung in dem berühmten Decret vom 28. December 1743 (s. o.) zu einer ruhmvollen Rechtfertigung und Freisprechung des Ordens führte. Der eigentliche tödtliche Schlag gegen die Jesuiten und ihre Reductionen ging aber von Portugal aus, dessen erfolgreiche Raubpolitik in Brasilien sowohl am Amazonas wie im obern Paraná und Uruguay die durch den Völkervertrag von Tordesillas 1494 bestimmten Grenzen widerrechtlich immer weiter auf Kosten der Spanier vorgeschoben hatte (vgl. Handelmann a. a. O. 624 ff.). Dem weitern Vordringen setzten die Reductionen eine unliebsame Schranke, die durch Zerstörung der Guayra- und Tape-Reduction nur theilweise beseitigt wurde. Die von Pombal der spanischen Regierung vorgeschlagene definitive Grenzregulirung bot ihm eine günstige Gelegenheit zu einem schlauen diplomatischen Schachzug, der gleichzeitig den Colonialinteressen Portugals und seinem Hasse gegen die Jesuiten diente. Der am 15. Januar 1750 in Madrid abgeschlossene Tractat bestimmte nämlich unter Anderem, daß Spanien die seit Langem streitige Colonie von Sacramento an der Mündung des Uruguay definitiv behalten und dafür an Portugal die sieben Reductionen am linke[illegible] Ufer des Uruguay, d. h. zwei Drittheile des [illegible]tigen brasilianischen Staates Rio Grande, ein[illegible] „der werthvollsten Theile des spanischen La Pla[illegible]-Gebietes", abtreten sollte, und zwar so, daß [illegible] Jesuiten und ihre 30 000 Indianer mit ihrer be[illegible]weglichen Habe auf spanisches Gebiet übersiedel[illegible] und ihr angestammtes Heim mit all ihren Dörfer[illegible] Aeckern, Häusern u. s. w. preisgeben sollten. [illegible] Tausch war, rein politisch betrachtet, ein Und[illegible] (vgl. das Urtheil des berühmten französischen Pu[illegible]cisten Bonnot de Mably bei Stein-Wap[illegible] I, 3, 1012), gegenüber den Missionaren [illegible] ihren Indianern aber „einer der tyrannischsten Be[illegible]fehle, die jemals durch die Willkür gefühl[illegible] Gewaltherrschaft gegeben wurde" (Southey I[illegible] 449). Mit Recht fügt Southey bei, daß [illegible] schwache König Ferdinand VI. von der eige[illegible]lichen Bedeutung des Tractates keine Ahnung [illegible] — 2. Der Krieg der sieben Missionen. [illegible] spanischen Amerika erregte der Tractat Erstau[illegible] und Entrüstung. Der Vicekönig von Peru, [illegible] königliche Audiencia von Charcas und fast [illegible] Gouverneure sowie die Bischöfe der La P[illegible] Provinzen richteten die lebhaftesten Reclamati[illegible] an das spanische Cabinet. Sie hatten ebenso we[illegible] Erfolg als die der Jesuiten, welche von [illegible] General Ignaz Visconti den stricten Befeh[illegible] hielten, sich in's Unvermeidliche zu fügen und [illegible] mit Recht über die ungerechte Zumuthung [illegible]staunten und aufgebrachten Indianer zur U[illegible]werfung zu überreden. Dieß geschah, allein [illegible] rücksichtslose, unkluge Vorgehen der spanisch-po[illegible]giesischen Commissare und des vom König ernann[illegible] Ordenscommissars P. Luiz Altamirano S. J. [illegible] die Indianer auf's Aeußerste und verleitete [illegible] aller Abmahnungen der Patres zum bewaffne[illegible] Widerstand. Nach kurzem Kampfe erlagen [illegible] Hauptgefechte im Februar 1756. Was sich [illegible] unterwarf, floh in die Wälder und führte von [illegible] aus den Kampf weiter, so daß der Tractat in [illegible]lichkeit noch nicht ausgeführt war, als Span[illegible] im J. 1761 denselben wieder annullirte und [illegible] darauf ausgebrochenen Kriege gegen Portug[illegible] Colonie Sacramento, die Veranlassung [illegible] diesem Unheil, wegnahm und nicht wieder her[illegible]gab. Obgleich damit Spanien eigentlich [illegible] den von den Indianern geleisteten Wider[illegible] gegen den unglückseligen Tractat von 1750 [illegible]fertigte, so mußte der Krieg doch den Feinden [illegible] Jesuiten als Hauptanklagepunkt dienen (der [illegible] eingehend behandelt von Alfr. Weld, The Su[illegible]pression of the Society of Jesus in the Po[illegible]tug. Dominions, London 1877). Eine [illegible] von Schmähschriften, gefälschten Actenstücke[illegible] lächerlichen Fabeln, wie derjenigen von K[illegible] Nicolaus I. von Paraguay (s. Duhr 313 [illegible]) ähnlichen, ging von Portugal aus und wurde [illegible] die antijesuitische Partei durch ganz Europa [illegible]tirt. Das Weitere ist bekannt. Im J. 1759 [illegible] die Jesuiten aus Portugal und seinen Col[illegible]

vertrieben, und am 2. April 1767 unterzeichnete der arme betrogene Karl III. von Spanien das gleichlautende Edict gegen die Jesuiten seines Reiches. Es war das Todesurtheil der Reductionen von Paraguay. Die Ausweisung wurde durch den Gouverneur von Rio Plata, Marquis von Bucareli, seit langer Zeit dem Hauptwidersacher der Jesuiten in Paraguay, mit brutaler Gewalt vollzogen (vgl. u. A. Das Tagebuch eines Paters bei Patrignani, Menolog., Roma 1859, Append.). Die Provinz von Paraguay in den drei Statthalterschaften Rio Plata, Tucuman und Paraguay zählte damals 564 Mitglieder (385 Priester, 59 Scholastiker, 11 Novizen, 109 Brüder), 13 Collegien, 1 Noviciat, 3 Exercitienhäuser, 2 Residenzen, 57 Reductionen mit 113 716 Indianern. Der Abschied von den Indianern war herzzerreißend. „Vater," so sprach Einer die Stimmung Aller aus, „Gott vergelte dir, was du uns gethan, was du bei uns gelitten; vergiß nicht, daß wir dich wie einen Vater geliebt. Gehe und reise, aber komme bald wieder." Sie kehrten nicht wieder. — 3. Die Reductionen nach der Vertreibung der Jesuiten. Die Collegien in den Städten wurden größtentheils anderen Orden zugetheilt; heute sind die herrlichen Bauten der Jesuiten in Buenos Aires, Corrientes, Cordova &c. meist in Regierungsgebäude, staatliche Schulanstalten &c. verwandelt. Die geistliche Leitung der Reductionen wurde den Franciscanern und anderen Orden, die weltliche spanischen Civilbeamten übergeben, die nun nach Herzenslust die armen Indianer bedrückten. Die meisten einst so angefeindeten Einrichtungen der Jesuiten wurden zwar beibehalten, allein der rasche Verfall der Reductionen (30 Jahre nach der Vertreibung zählten die Reductionen von Paraná und Uruguay nur noch 15 000 Seelen) zeigte, daß ihre Lebenskraft verschwunden. Die mächtigen Kirchen zerfielen, die herrlichen wirthschaftlichen Einrichtungen standen bald traurig verwahrlost. Die furchtbaren inneren Aufstände, der Grenzkrieg zwischen Spaniern und Portugiesen und die spätere despotische Herrschaft der Präsidenten Francia und Lopez fegten in weniger denn 50 Jahren auch die letzten Reste hinweg und vernichteten mit roher Gewalt, was christlicher Opfermuth in 150 Jahren aufgebaut. Nur Ruinen bezeichnen heute die Stätte, wo einst dieses herrliche christliche Gemeinwesen geblüht; noch immer aber lebt „das Andenken der Missionare in Segen unter den Indianern fort, welche von der Regierung der Padres mit Begeisterung wie von ihrem goldenen Zeitalter reden" (Stein-Wappäus I, 3, 1013). Vgl. außer den bereits citirten Werken besonders noch Adam Schirmbeck, Messis Paraquariensis, Monach. 1649; Paraquaria ad ecclesiam orthod. traducta . . ., Herbipoli 1653; Nicol. del Techo (du Toict), Hist. Prov. Paraq., Leod. 1673; Sepp, Reißbeschreibung . . . aus Hispanien in Paraquariam . . ., Nürnb. 1697; Ders., Continuation oder Beschreibung d. denkw. Paraquar. Sachen, Ingolst. 1710; Ders., Continuatio laborum apostol. . . . ab anno 1653 ad 1700, Ingolst. 1709; Ders., Contin. laborum . . . ab anno 1701, Ingolst. 1710/11; Der Neue Welt-Bott mit allerh. nachrichten d. Miss. S. J., 5 Bde., 1.—24. Thl. Augsburg 1728 ff., 25.—38. Thl. Wien 1748 ff.; Lozano, Descripcion Chorograph. del Terreno, Rios etc. de las . . . provinc. de Gran Chaco [Geographie und Ethnographie von Paraguay], Cordoba 1733; Id., Historia de la Compañia de Jes. en la Prov. del Parag., Madrid 1754 s., 2 vols.; [Burriel,] Neue Nachrichten v. d. Miss. d. Jesuiten in Parag. . . . [Samml. verschied. Schriften], Hamburg 1768; Lettr. édif. et cur., Paris 1717 ss. [mehrfach in anderer Ordnung neugedruckt]; A. Kobler, Der christl. Communismus in d. Red. v. Parag., Würzb. 1876 [Kath. Stud., 2. Jahrg., Heft 8]; J. Guevara, Hist. de la conquista del Parag. etc. I [unico public.], Buenos Aires 1882; Kath. Missionen, Freiburg 1892, 6 ff. 1894, 74 ff. Außer diesen von Jesuiten verfaßten Schriften s. noch Pedro de Angelis, Coleccion de obras y documentos relat. á la hist. antigua y mod. de las Provincias del Rio de la Plata, Buenos Aires 1836 sgs., vol. I—VI [Samml. älterer Quellen; eine ähnliche Sammlung herausgegeben von A. Lamas, Col. de obras, docum. y noticias ineditas o poco conocidas . . ., Buenos Aires 1873 sgs., 4 vols.]; Revista del Paraguay, Buenos Aires 1891 sg.; Martin de Moussy, Mémoire hist. sur la décadence et la ruine des Miss. de Jésuites . . ., Paris 1865; Mor. Bach, Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Süd-Amerika, herausg. von Dr. G. L. Kriegk, Leipz. 1843. — Von ausgesprochen jesuitenfeindlichen Werken vgl. bes. Felix de Azara, Voyag. dans l'Amériq. mérid. 1781—1801 . . ., Paris 1809, 4 vols.; deutsche Bearb. von W. Lindau, Leipz. 1810. Die Schmähschriften des Apostaten B. Ibagnez sind gesammelt von J. Fr. le Bret, Magazin zum Gebrauche der Staaten- u. Kirchengesch. . . . II, Frankf. u. Leipz. 1772, 359 ff. — Die zur Zeit Pombals veröffentlichten Flugschriften für und gegen die Jesuiten sind Legion, zum Theil abgedruckt in Sammlung der neuesten Schriften, welche die Jesuiten in Portugal betreffen, Frankf. u. Leipz. 1760 ff., 4 Bde.; eine Erwiderung darauf in den Osservazioni Interessanti e Relative agli Affari de Gesuiti, [Botagriffi] 1760, deutsch in den Betrachtungen über die Händel der Jesuiten, Oberammergau 1761. Die neuesten jesuitenfeindlichen Schriften bezüglich Paraguay's sind: Gothein, Der christlich-sociale Staat der Jesuiten in Paraguay, Leipz. 1883 [Schmollers Staats- u. socialwissenschaftl. Forschungen IV; vgl. die Recension in den Stimmen a. M.-Laach XXV, 1883, 439 ff.], und Pfotenhauer, Die Miss. d. Jes. in Par., Gütersloh 1891—1893, 3 Bde.) [Ant. Huonder S. J.]

Paralipomena (Παραλειπόμενα) heißen die beiden im Canon der Vulgata auf die Königsbücher folgenden Geschichtsbücher, welche vielfach als Nachträge zu jenen Büchern angesehen wurden. Der Name stammt aus der Septuaginta, welche auch die Zweitheilung bewirkt hat. In allen hebräischen Handschriften bilden die beiden Bücher nur Ein Werk, so daß die Masora in der Epikrisis 1 Par. 27, 25 als Mitte des ganzen Buches angeben kann; erst die Bomberg'schen Bibeln haben die Zweitheilung der Vulgata auch in den hebräischen Text eingeführt. Der hebräische Name ist דִּבְרֵי הַיָּמִים; im Prol. gal. schlägt der hl. Hieronymus dafür den Namen Chronicon vor, so daß „Chronik" eine gewöhnliche Bezeichnung für das fragliche Werk geworden ist. — In den beiden Büchern Paralipomenon wird nur Religionsgeschichte, und zwar nur die des Reiches Juda, erzählt. Die Darstellung beginnt (Kapp. 1—9) mit den Geschlechtsregistern sämmtlicher zwölf Stämme Israels von Adam an, wobei jedoch die zehn Stämme des nördlichen Reiches nicht über David hinabgeführt werden. Daran schließt sich (Kapp. 10 u. 11) die Erzählung von dem tragischen Ende Sauls, von Davids Salbung zu Hebron und von Sions Erhebung zur Königsstadt. Die weitere Geschichte Davids füllt das ganze erste Buch. Das zweite Buch beginnt mit der ausführlichen Schilderung des Tempelbaues (Kapp. 1—4), der Tempelweihe (Kapp. 5—7) und des durch Salomons Gottesfurcht bewirkten Glückes (Kapp. 8 u. 9), ohne seiner späteren Verirrungen zu gedenken. Von da an werden sämmtliche Könige des Reiches Juda einzig nach der Art und Weise vorgeführt, wie sie durch Treue oder Untreue die Blüte oder den Verfall des jüdischen Landes bewirkt haben (Kapp. 10—36). Neben den Berichten in den früheren Geschichtsbüchern ist diese Darstellung durchaus unabhängig und selbständig. Zwar stimmen manche Abschnitte mit den betreffenden Partien in den Büchern Samuels oder den Königsbüchern fast wörtlich überein, aber doch nicht, ohne in vielen Einzelheiten ihre eigene Darstellungsweise einzuhalten ([Tüb.] Theolog. Quartalschr. 1831, 209 ff.) oder auch sich kürzer zu fassen (vgl. 2 Par. 33, 10 u. 4 Kön. 21, 10 bis 16). Am meisten zeigt sich die Selbständigkeit der spätern Darstellung überhaupt in Erwähnung von Einzelheiten, welche die früheren Bücher nicht enthalten, so daß daher auch der Name Paralipomenon sich erklärt. Offenbar hat dem Verfasser eine reiche statistische und historische Literatur zu Gebote gestanden, von welcher nur ein kleiner Theil in unsern Canon aufgenommen ist. Eine Anzahl solcher Quellen wird I, 9, 1; II, 13, 22; 16, 11; 24, 27; 25, 26; 26, 22, und wieder I, 29, 29; II, 9, 29; 12, 15; 13, 22; 20, 34; 32, 32; 33, 19 sorgfältig angeführt. Es sind zum Theil dieselben Schriften, welche auch der Verfasser der Königsbücher benutzt hat, so daß bei wörtlicher [illegible] die Paralipomena mit letzteren überein[illegible]d auch wie diese Angaben enthalten, welche auf die Zeit der Abfassung nicht mehr pass[illegible] (II, 8, 8). Indeß haben die canonischen Büch[illegible] Samuels und der Könige nicht zu den Quel[illegible] der Paralipomena gehört; dieß zeigt an den [illegible]allelen Stellen namentlich die größere Ausführ[illegible]keit der Erzählung (s. Scholz, Einl. II, 412). [illegible] viele Abweichungen von den früheren Büch[illegible] namentlich in den Angaben von Namen und Z[illegible]len, sind aber nicht auf selbständige Darstell[illegible] sondern auf Verwahrlosung des Textes zurück[illegible]führen; die Menge solcher Einzelheiten hat e[illegible] große Menge von Schreibfehlern nach sich ge[illegible] welche bei der bekannten Nachlässigkeit der [illegible] Juden ohne die leicht anzustellende Kritik [illegible]geführt worden sind. Abgesehen hiervon ist [illegible] historische Glaubwürdigkeit der Paralipomena [illegible] allen Zweifel erhaben, und gerade der Um[illegible] daß diese Glaubwürdigkeit mit Aufbietung man[illegible]facher Gelehrsamkeit angefochten worden ist (G[illegible]berg, Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Cha[illegible]rakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu gepr[illegible] Halle 1823; Wellhausen, Prolegom. zur Ge[illegible] Israels, 3. Ausg. Berlin 1886, 175 ff.) [illegible] auch zur wissenschaftlichen Sicherstellung der Glaubwürdigkeit geführt (Keil, Apolog. Ver[illegible] die Bücher der Chronik, Berlin 1833; M[illegible] Krit. Unters. über die bibl. Chronik, Bonn 18[illegible] Keil, Bibl. Comm. über die nachexil. Geschi[illegible]bücher, zuerst Leipzig 1870; Hävernick u. [illegible] in ihren Einleitungen; vgl. Kaulen, Einl. 3. [illegible] Freiburg 1890, 245).

Der Zweifel an der historischen Zuverlässig[illegible] der Paralipomena ist hauptsächlich darauf g[illegible] worden, daß in denselben eine bestimmte Te[illegible] deutlich sichtbar wird. Offenbar soll für die Z[illegible]genossen des Verfassers die Herrlichkeit des [illegible]giösen Lebens und die Pracht des levitischen Got[illegible]dienstes in der Vergangenheit geschildert und [illegible] damit ein Spiegel vorgehalten werden. Dieß f[illegible] auf die Frage nach der Abfassung des Bu[illegible] Der Inhalt führt in die nachexilische persische [illegible] selbst wenn man von dem Schluß II, 36, 2[illegible] absehen will; denn I, 3, 19—24 führt noch [illegible] die Zeit des unter Darius Hystaspis leben[illegible] Zorobabel hinaus, und nach I, 9, 15 wer[illegible] Zeit des Verfassers Männer am Tempe[illegible] gestellt, welche nach 2 Esdr. 12, 25 glei[illegible] mit Nehemias lebten. Dagegen ist nirgend[illegible] den veränderten Zuständen und Einrichtunge[illegible] Rede, welche die macedonisch-syrische Herr[illegible] mit sich brachte. In der hiermit umschr[illegible] Zeit läßt sich die Abfassung eines solchen B[illegible] sehr gut begreifen, wenn dasselbe der [illegible] Erneuerung des Judenvolkes dienen sollte [illegible] durch Esdras unternommen war und a[illegible] in den beiden letzten Versen die Aussicht [illegible] wird. Ein solcher Zweck erklärt sehr gut [illegible] die Geschichte des Reiches Israel übergange[illegible] nur das Reich Juda ward nach der Gefange[illegible] erneuert. Juda aber erhielt von Cyrus nich[illegible] politische, sondern nur seine religiöse Selbst[illegible]

vieder, und so sind auch in den Paralipomena
ebiglich die religiösen Thatsachen aus dem Leben
es jüdischen Volkes und seiner Könige am Platz.
Dieß bewirkt eine besondere Ausführlichkeit bei
llem, was zum Cultus und zu den levitischen
Einrichtungen gehörte. Weil dann die religiöse
Erneuerung auf Grund der alten Stammes- und
Familieneintheilung geschah, so sind die darüber
achenden Geschlechtsregister, soweit sie das Reich
Juda betrafen, sorgfältig in das Buch aufgenom-
men worden. Nach diesen Thatsachen läßt sich
uch auf den Verfasser der Paralipomena schließen.
Niemandem konnte der in denselben erstrebte Zweck
äher am Herzen liegen als Esdras, dem Eiferer
ir die religiöse Erweckung nach dem Exil. Ge-
ade zu der Zeit, als die Juden die kaum erneuerten
Einrichtungen zu vernachlässigen begannen, mußte
as Andenken an die vergangene Herrlichkeit ihr
Nationalbewußtsein wachrufen, und es war dann
esonders wichtig, zu zeigen, wie innig die politische
nd sociale Entwicklung mit dem religiösen Leben
es Volkes verwachsen war. Daß dieß auf schrift-
tellerischem Wege geschah, läßt sich von einem
Manne begreifen, welcher immer als סֹפֵר, d. h. als
Büchergelehrter, bezeichnet wird (1 Esdr. 7, 6), und
ei dem daher die reiche Kenntniß und Anführung
er Quellen, welche in den Paralipomena zu be-
bachten ist, vorausgesetzt werden kann. Alle diese
Folgerungen werden durch die jüdische Tradition
estätigt, indem sie die Geschlechtsregister I, Kapp.
—9, die doch vom Buch nicht zu trennen sind,
on Esdras herleitet. So erklärt sich auch, warum
i dem unzweifelhaft von Esdras herrührenden
. Buch Esdras (s. d. Art.) die letzten Verse der
Paralipomena wiederholt und von dem Erzähler
i ihrem Zusammenhang fortgesetzt werden, wobei
e charakteristische Gestalt des sprachlichen Aus-
ruckes ganz dieselbe bleibt. Nicht unwahrschein-
ch ist die Vermuthung, daß die Bücher der Para-
pomena mit den Büchern Esdras' nur ein ein-
ges Geschichtswerk ausgemacht haben, und daß
e Wiederholung der nämlichen Worte in beiden
Büchern auf eine auch sonst beobachtete Sitte der
bschreiber zurückzuführen ist (s. Nestle, in den
Theol. Studd. u. Kritt. 1879, 517).

Die Paralipomena sind auf katholischer Seite
mmer wenig beachtet und erklärt worden. Aus
euerer Zeit sind nur zu nennen: Mauschberger
. J., Comm. in LL. Paralip., Esdrae, Tob.,
ud., Esther, Olomucii 1758; Neteler, Die BB.
er Chronik, Münster 1872; Clair, Les Para-
pomènes, Paris 1880. Auf protestantischer
Seite verdienen hervorgehoben zu werden: G. Raw-
nson, Chronicles, in The Speaker, Commen-
ary III, London 1878; O. Zöckler, Die Bücher
. Chronik (Lange's Theol.-homil. Bibelwerk VIII),
Bielefeld 1874. (Vgl. Reinke, Beitr. zur Erkl.
es A. T. I, 1; VII; VIII, 5. 6; Mühling,
Neue Unterss. über die Geneal. der Chronik, in
er [Tüb.] Theol. Quartalschr. 1884, 403 ff.;
Cornely, Hist. et crit. Introductio in U. T.
Libros sacros II, 1, Paris. 1887, 311 sq.;
Kaulen, Einl. 240 ff.; Oettli, Die BB. der Chro-
nik, in Stracks u. Zöcklers Kurzgef. Commentar,
Nördlingen 1889, 3 ff.; Driver, An Introd. to
the Literature of the Old Testament, Edin-
burgh 1892, 484 ff.) [Kaulen.]

Paramente (paramenta, auch vestes sacrae) ist der in der Liturgie herkömmliche Collectivname für die Kleidung und Ausstattung der kirchlichen Personen bei gottesdienstlichen Functionen. Das Rituale gebraucht mit Rücksicht darauf, daß es zunächst nur für priesterliche Functionen bestimmt ist, die Bezeichnungen indumenta sacerdotalia und vestimenta sacerdotalia. Auch die Umhüllungen, welche während der liturgischen Feier den Altar, die Altarbücher und den Faltstuhl des Bischofs schmücken sollen, nennt das Cerimoniale Episcoporum Paramente (p. altaris, p. librorum, p. faldistorii), während das Missale die Altartücher und -Behänge ornamenta altaris nennt. Diejenigen Gewänder, welche zunächst über das gewöhnliche Kleid angelegt werden, sowie die Tücher, welche den Altar bedecken, sollen aus Linnen (Hanf oder Flachs) hergestellt sein; für diejenigen, deren Farbe durch die liturgische Feier bestimmt wird, sind Baumwolle, Wolle, Glasgespinnste untersagt; am besten eignen sich die von Alters her bevorzugten Seidenstoffe; im Jahre 1893 ist auch ein aus Seide und der Faser des Maulbeerbaumes hergestelltes Gewebe als Paramentenstoff genehmigt worden (s. Ephemerides liturgicae VII [Romae 1893], 521). Für die Form und ornamentale Ausstattung der einzelnen Gewandstücke ist das Herkommen maßgebend. Ueber die Farben der Gewänder s. d. Art. Farben, liturgische. Die Altartücher und die zur Meßfeier, sowie einige für die Pontificalfunctionen bestimmten Gewänder müssen, die übrigen können gesegnet werden; diese Segnung ist dem Bischofe vorbehalten und deßhalb im Pontificale vorgesehen; da auch der Priester dazu bevollmächtigt werden kann, so sind für seinen Gebrauch diese Weihegebete mit einigen Aenderungen auch in das Missale und Rituale aufgenommen. Den unbrauchbar gewordenen Paramenten eine profane Verwendung zu geben, ist durch positive Bestimmungen und an sich schon durch die religiöse Ehrfurcht untersagt. Eine symbolische und moralisch-ascetische Bedeutung wird den einzelnen Paramenten sowohl in der Formel gegeben, unter der die Ordinanden bei der Weihe damit bekleidet werden, als auch in den Gebeten, welche der Liturg jedesmal beim Anlegen derselben zu sprechen hat. Diese im Missale am Schlusse der Vorbereitung zur Meßfeier vorgezeichneten Gebete geben auch die Reihenfolge an, in welcher die Gewänder vom celebrirenden Bischof oder Priester angelegt werden. — Um Beschaffung der Paramente vorzugsweise für unbemittelte Kirchen im Inlande und in den Missionen machen sich Vereinigungen von Frauen sehr verdient, welche unter dem Namen von Paramentenvereinen seit

der Mitte des laufenden Jahrhunderts sich in der Regel Ordensgenossenschaften zur besondern Verehrung des hochheiligen Sacramentes angegliedert haben. (Vgl. außer den betreffenden Artt. über die einzelnen Paramente, den älteren Liturgikern und den Rubricisten noch F. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, Bonn 1859—1871, 3 Bde.; G. Jakob, Die Kunst im Dienste d. Kirche, 4. Aufl., Landshut 1885, 339 ff.; Kraus, R.-E. II, 175 ff.; V. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1883, 856 ff., und II [1890], 536.) [K. Schrod.]

Paraphrasen, chaldäische, s. Bibelübersetzungen II, 716 ff.

Parasceve (παρασκευή) bezeichnet in den Evangelien (Matth. 27, 62. Marc. 15, 42. Luc. 23, 54. Joh. 19, 14. 31. 42) den Wochentag, an welchem der Heiland sein Opfer am Kreuze vollbrachte. Marcus (a. a. O.) fügt der Bezeichnung die Erklärung bei: παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον. Es ist der Tag unmittelbar vor dem Sabbat, bei den Juden ערב שבת, der Rüsttag, an welchem die wegen des wöchentlichen Ruhetages nothwendigen Vorkehrungen zu treffen waren. Diese, wie alle am Sabbat verbotenen Arbeiten, mußten vor dem Eintritt der Abendzeit, dem Beginne der Sabbatruhe, beendet sein und durften deßhalb auch nicht begonnen werden, wenn sie voraussichtlich bis zu dieser Zeit nicht beendet sein konnten. Daraus erklärt sich, daß die Evangelisten (außer Joh. 19, 14) die παρασκευή nur in dem Berichte über die Grablegung Christi erwähnen; wegen der bald eintretenden Sabbatruhe mußte nämlich der Leichnam des Herrn mit einiger Eile geborgen werden. Als Bezeichnung für den sechsten Wochentag ging das Wort aus dem Sprachgebrauche der griechisch redenden Juden in den christlichen über und hat sich als solche bei den Griechen erhalten. In der ältesten christlichen Zeit war auch im Abendlande Parasceve als Name für den Freitag überhaupt bekannt und, wie aus den Aeußerungen Tertullians (Adv. Marcion. 4, 12; vgl. De jejunio 14) zu schließen ist, wenigstens in Afrika allgemein gebräuchlich. In der lateinischen Kirche wurde aber Feria sexta der liturgische Name für den Freitag, und mit Parasceve ward auf Grund der lateinischen Bibelübersetzung bald ausschließlich der Charfreitag benannt. W. Durandus, der den Namen Parasceve richtig daher ableitet, daß die Juden am Rüsttage die Speisen für den Sabbat herrichten mußten, gibt für die Bezeichnung des Charfreitags mit diesem Namen die Erklärung: Nos hoc nomen, quod est commune cuilibet feriae sextae, appropriamus illi sextae feriae, quae est proxima ante Pascha pro eo, quod tunc praeparatus est cibus sive manna, quo et militans ecclesia modo et triumphans in futurum [illegible]reque perfruetur (Ration. div. offic. [illegible] 8). Der hl. Isidor von Sevilla gibt dem [illegible]n die Deutung: Quia eo die Christus [illegible]erium crucis explevit (De eccles. offic. 1, 30, bei Migne, PP. lat. LXXXIII, 76[illegible]. Der stehende Festtitel dieses Tages ist in den liturgischen Büchern des Abendlandes Feria sexta in Parasceve und bei den Griechen ἡ ἁγία καὶ μεγάλη παρασκευή. Im Missale ist die römische Basilika S. Crux in Jerusalem die Stationskirche für die Tagesfeier. (Ueber die Liturgie der Parasceve s. d. Art. Charfreitag.) [K. Schrod.]

Paraschen, s. Abtheilung I, 138.

Pardubitz, s. Prag.

Parenzo-Pola, s. Görz V, 806.

Paris, Hauptstadt und Erzbisthum in Frankreich und Sitz einer altberühmten Universität. I. Stadt. Die Gegend, wo das heutige Paris steht, war in früherer Zeit Sitz des keltischen Stammes der Parisier (Schiffsleute); ihre Hauptstadt Lutuhezi ([illegible] oder Kothstadt?) lag auf der Seine-Insel, an der Stelle der heutigen Cité (civitas, mit welchem Namen man im Mittelalter den Bischofsitz bezeichnete). Diese durch zwei Arme der Seine [illegible] durch eine hölzerne Mauer geschützte Stadt, welche man von beiden Ufern mittels einer hölzernen Brücke gelangte, diente in Kriegszeiten als Zufluchtsort für Greise, Frauen, Kinder und [illegible]; in Friedenszeiten aber hielten die Druiden [illegible] ihre geheimnißvollen Versammlungen und [illegible] Gerichtstage. Julius Cäsar befestigte den [illegible] und verlegte die Generalversammlungen der [illegible]lischen Stämme dorthin; der Druidendienst [illegible] nun dem römischen Götterdienst weichen. Als [illegible]bienus, Cäsars Feldherr, gegen die [illegible]schen Einwohner zog, verbrannten sie ihre [illegible]. Die Römer bauten sie an der alten Stelle [illegible] urbs vectigalis (tributäre Stadt) wieder [illegible] lange war sie nur von Schiffern bewohnt. [illegible] Kaiser Julian seit 361 in ihr öfter verweilte [illegible] einen Palast erbaute. Auch der Kaiser [illegible] hielt sich, wie seine Vorgänger Constantius [illegible] Constantin, zeitweilig in Paris auf. Seit [illegible] ward der Name Lutetia durch die Bezeichnung Civitas Parisiorum, Parisii oder Parisius [illegible] drängt. Durch die Einfälle der Barbaren [illegible] die Stadt viel zu leiden; gegen eine den [illegible] ihr zugedachte Zerstörung schützte sie das [illegible] der hl. Genovefa (s. d. Art.), welche nachher [illegible] Schutzheiligen der Stadt erklärt wurde. [illegible] Jahre 486 eroberte Chlodwig Paris ohne Schwertstreich und erhob es 508 zu seiner Hauptstadt, nachdem er es mit Mauern umgeben und die [illegible] Ste-Geneviève erbaut hatte. Auch Childebert [illegible] schöne Kirchen daselbst. Später wurde [illegible] Hauptstadt von Neustrien und unter Karl [illegible] der dort mehrere Schulen gründete, Sitz [illegible] Grafen von Paris. Im 9. Jahrhundert [illegible] durch die Plünderungszüge der Normannen [illegible]sonders in den Jahren 845, 856, 872 und [illegible] viel zu leiden, und von dieser Zeit datirt [illegible]störung aller geschichtlichen Monumente, [illegible] Paris verhältnißmäßig wenig bedeutende [illegible]thümer aufweist. Hugo Capet, der es [illegible]

erklärte Paris, nachdem er König von Frankreich geworden, im Jahre 987 zur Hauptstadt des französischen Reiches, und die Stadt wuchs oder verfiel je nach den Wechselfällen der Zeit. Um die Wende des 12. Jahrhunderts bildete sich aus den seit Karl d. Gr. vorhandenen Unterrichtsanstalten die Universität (s. u. IV) aus. König Ludwig der Heilige (1226—1270) trug viel zur Hebung der Stadt bei, verband mit der bestehenden hohen Schule eine medicinische Facultät und baute die Ste-Chapelle und das Hospital Quinze-Vingts. Um 1314 ließ Philipp der Schöne nach Aufhebung des Templerordens (s. d. Art.) den Großmeister Jakob Molay auf dem heutigen Platze der Dauphine verbrennen. Unter Philipp von Valois (1328—1350) hatte Paris schon 150 000 Einwohner, um 1370 aber bereits 280 000. Durch Aufstände im Innern und Kriege mit den Burgundern und Engländern, welche die Stadt 30 Jahre lang innehatten, dann durch eine Pest und Hungersnoth, welche allein 100 000 Menschen dahinraffte, sank die Einwohnerzahl zu Anfang des 15. Jahrhunderts sehr herab; jedoch zählte die Stadt bei Ludwigs XI. Tod (1483) schon wieder 300 000 Einwohner. Im Jahre 1470 wurde die erste Druckerei in dem Gebäude der Sorbonne (s. d. Art.) errichtet. Unter König Franz I. (1515 bis 1547) war Paris schon der Vereinigungspunkt alles dessen, was Frankreich Großes und Schönes aufzuweisen hatte, aber bald auch einer der Schauplätze des Religionskrieges und die Stelle der sogenannten Bluthochzeit (s. d. Art.); gerade die Religionskriege waren der Stadt sehr ungünstig. Obwohl darauf Ludwig XIV. (1643 bis 1715) seine Residenz nach Versailles verlegte, blieb Paris doch immer der Mittelpunkt der französischen Gesellschaft, wohin alle durch ihre Stellung und ihren Geist bedeutenden Persönlichkeiten Frankreichs und des Auslandes zusammenströmten, um feinere Sitten zu lernen und dann in ihrer Heimat zu verbreiten: Paris war die Stadt der Mode geworden. Dagegen tobte auch von 1789 an die Revolution ganz besonders in Paris; davon zeugen unter Anderem die vielen Kirchen und Kapellen, welche verwüstet und zerstört oder wenigstens ihrer Bestimmung entzogen worden sind. Erst Napoleon I. stellte manche wieder her und schmückte sie neu. Die Weltstadt Paris, die vornehmlich auf die Provinzen und das Ausland angewiesen ist, um ihre Einwohnerschaft zu ersetzen und zu vermehren, zählte 1798 erst 640 504 und 1836 909 126 Einwohner, 1861 aber schon 1 696 141, 1881 bereits 2 269 023 und 1891 gar 2 447 957 Einwohner (unter diesen 40 000 Deutsche, von denen 25 000 Protestanten; vor 1870 waren es meist über 100 000 Deutsche). Dem Glaubensbekenntniß nach bilden die Katholiken die überwiegende Mehrzahl, da die Stadt nur ca. 60 000 Protestanten und Anglicaner, ebenso viele Juden und einige Tausend Mohammedaner zählt. Nach der letzten genauen Erhebung (1872) gab es nämlich 19 424 Calvinisten, 12 634 Lutheraner, 9615 sonstige Protestanten, 23 434 Juden und 1572 Mohammedaner und Buddhisten; 13 905 Individuen erklärten, überhaupt keinem Cultus anzugehören, und 11 041 bekannten sich zu religiösen Ueberzeugungen, welche in ihren Eigenthümlichkeiten sich jeder Classificirung entziehen. Unter der gegenwärtigen Republik schreitet die Entchristlichung immer weiter vor; nach dem „Univers“ (in der Kathol. Kirchenztg., Salzburg 1892, 379) wird 1/4 der Neugeborenen nicht mehr getauft, 1/3 empfängt keine erste Communion, und die Civilehen und Civilbegräbnisse machen 25 % aus. Dem mag noch beigefügt werden, daß seit Einführung der Ehescheidung (1886), in dem kurzen Zeitraum 1888—1892, die vor dem Tribunal der Seine unentgeltlich (für Arme) durchgeführten Scheidungsklagen vom „Figaro“ auf 21 000 angegeben werden.

Im Verhältniß zu seiner Größe ist Paris nicht gerade reich an schönen **Kirchen**. Wie in dieser kosmopolitischen Stadt jede Religion und jede Secte vertreten ist, so hat auch jede ihre Gebets- und Versammlungshäuser. Die Calvinisten haben 5, die Lutheraner 2, die Anglicaner 5, die Amerikaner und Griechen je 2 Tempel und die Juden 4 große Synagogen. Für die Katholiken bestehen mehr als 300 Kirchen und Kapellen, von denen manche vom geschichtlichen und künstlerischen Standpunkte aus sehenswerth und höchst merkwürdig sind. Diese Kirchen haben keine Bänke, wie in Deutschland, sondern bewegliche Rohrstühle, für deren Benutzung eine Gebühr von 5—20 Cent. erhoben wird. Unter den Kirchen steht die altehrwürdige Cathedrale Notre-Dame in der Cité oben an. Ihr Bau wurde 1163 durch Bischof Sully begonnen, aber erst nach 200 Jahren war sie vollendet. Den ersten Stein derselben legte Papst Alexander III.; sie bildete im romanisch-gotischen Stil ein lateinisches Kreuz, wurde im 18. Jahrhundert mehrfach verändert, aber seit 1845 von Viollet-le-Duc geschickt restaurirt. Diese Hauptkirche ist zugleich ein stark besuchter Wallfahrtsort der Pariser, namentlich seitdem von der nahen Ste-Chapelle alle kostbaren Reliquien der Leidenswerkzeuge Christi nach Notre-Dame übertragen wurden, welche in der Fastenzeit, vorzüglich in der Charwoche, von vielen frommen Pilgern besucht werden. Die genannte Ste-Chapelle ist ein reizendes Bauwerk aus den Jahren 1242—1247 und neuerdings stilgerecht restaurirt; sie besteht aus einer obern und untern Kapelle. Eine der größten Kirchen ist auch die Rochuskirche in der Rue St-Honoré, begonnen 1653, mit dem Grabe Corneille's und Maupertuis'. Sonst sind noch zu nennen: die Kirche St-Germain-des-Prés aus dem 11. und 12. Jahrhundert, mit bedeutenden Wandgemälden von Hippolyte Flandrin u. A. und dem Grabmal des Königs Casimir von Polen; St. Germain l'Auxerrois aus

dem 12. bis 16. Jahrhundert, lange Zeit Hofkirche, mehrfach zerstört, zuletzt noch 1831 vom Pöbel wegen der in ihr abgehaltenen Todtenfeier des Herzogs von Berry, übrigens wiederhergestellt; die sehr große Kirche St-Eustache, gotisch, mit verschiedenen Zuthaten, 1532—1641 erbaut, in der man die 100 Fuß hohe Wölbung des herrlichen Schiffes bewundert; St-Sulpice, aus den Jahren 1646—1749, mit zwei Thürmen, zwei Kapellen und modernen Wandgemälden; St-Etienne-du-Mont, 1517—1537 im gotischen Stil erbaut, mit der Gruftkapelle der hl. Genovefa; das schicksalsreiche Pantheon, eigentlich Ste-Geneviève, von Chlodwig erbaut und seit 1764 in die jetzige Form umgebaut (griechisch-römischer Stil), unter der Republik (1791) zum Pantheon umgestaltet als Mausoleum berühmter Männer, 1822 bis 1830 wieder ausschließlich dem katholischen Gottesdienste geweiht, von 1830 abermals Nationalmausoleum, und nachdem es von 1851 an wieder als katholische Cultusstätte eingeräumt worden, seit 1885 zum drittenmal entweiht. Einer der ältesten Wallfahrtsorte der Pariser ist Ste-Geneviève und die benachbarte Kirche Ste-Etienne-du-Mont, an dem Grabe der großen Patronin der Stadt, der hl. Genovefa. Seit der letzten Entweihung der ihr gewidmeten Kirche geht der Pilgerzug nur mehr nach Ste-Etienne, wo vom 3.—11. Januar eine feierliche neuntägige Andacht abgehalten wird, zu der alle Pfarreien aus Paris und der Umgebung nach altherkömmlichem Brauche hinpilgern. Ein stark besuchter Gnadenort ist auch die Wallfahrtskirche Notre-Dame-des-Victoires, wo 1853 Pfarrer Duffreche-Desgenettes (gest. 1863) die bekannte Erzbruderschaft zum unbefleckten Herzen Mariä, die mehrere Millionen eingeschriebener Mitglieder in der ganzen katholischen Welt zählt, stiftete (s. d. Art. Herz Mariä V, 1929). In der Rue des Sèvres sind die „Vierge noire" bei den Schwestern des hl. Thomas von Villanova, sowie die Jesuitenkirche und die Kirche der Lazaristen mit den Reliquien des in Paris volksthümlichen hl. Vincenz von Paul stark besuchte Wallfahrtsorte. Neuere Kirchen sind: die Madeleine, von Ludwig XV. begonnen, von Napoleon I. ursprünglich zu einem Tempel des Ruhmes bestimmt, dann niedergerissen und erst 1806—1842 in Form eines antiken Tempels mit drei Kuppeln wieder aufgebaut; Notre-Dame-de-Lorette, eine 1823—1836 erbaute Basilika, mit übertriebener Eleganz ausgestattet; St-Vincent-de-Paul, eine in imposanter Lage erbaute fünfschiffige Basilika; Ste-Clotilde, moderngotische Kirche (1846—1857); La Trinité, moderne Renaissancekirche (1867); St-Augustin (1868) und St-Ambroise (1863 bis 1869), beide im romanischen Stil. Die großartigste der neueren Kirchen, zugleich die jüngste, [illegible]uch die bedeutendste Wallfahrtskirche, ist die [illegible]su-Votivkirche (Voeu national) auf dem [illegible]artre, wo einstens der hl. Dionysius (s. d. Art.) mit seinen Gefährten hingerichtet worden, und wo auch später der hl. Ignatius, der St[illegible] des Jesuitenordens, mit seinen Gefährten die Gelübde abgelegt hat. Ludwig XVI. hatte im Ker[illegible] das Gelübde gemacht, daß, im Falle er oder [illegible] Nachkommen den Thron des hl. Ludwig je wie[illegible] besteigen würden, auf Montmartre eine Votivkirche erbaut werden solle. Nach der Restauration [illegible] jedoch die Nachkommen des unglücklichen K[illegible] die Erfüllung dieses Versprechens vernachläss[illegible] bis endlich im Jahre 1871 nach dem Fran[illegible] Frieden, unter dem Drucke der Ereignisse, [illegible] der Nation selbst Hand an's Werk gelegt wer[illegible] konnte. Der Grundstein wurde 1875 gelegt, [illegible] bis 1889 waren bereits 19 Millionen Francs [illegible] den Bau verwendet. Am 17. Juli 1886 [illegible] der Erzbischof das erste feierliche Pontifical[illegible] dieser Votivkirche abhalten. — Unter den K[illegible] höfen ist der Modekirchhof Père-la-Chaise her[illegible] zuheben, so genannt, weil der Beichtvater [illegible] Königs Ludwig XIV., Lachaise (s. d. Art.), [illegible] ein Kloster gründete (Mont-Louis); nach der [illegible] hebung desselben wurde im Jahre 1804 der K[illegible] hof eröffnet, der mit einer Unzahl der herrlich[illegible] Monumente geschmückt ist. — Sämmtliche K[illegible] wurden bekanntlich zur Zeit der ersten Revolu[illegible] aufgehoben. Nach Büsching gab es im [illegible] Jahrhundert in Paris nicht weniger als 3 Ab[illegible] und 12 Priorate von männlichen, 7 Abteien [illegible] 6 Priorate von weiblichen Orden, 17 Colleg[illegible] kirchen, 50 Klöster und Communitäten von [illegible] lichen und 43 Klöster und 14 Communitäten [illegible] weiblichen Orden und Congregationen, [illegible] 11 Seminarien, meist für die Ordensgeistl[illegible] Unter Napoleon I. wußten einige Orden [illegible] Duldung im Stillen zu erlangen; die Restaura[illegible] aber that später Alles, um sie wieder in die [illegible] zu bringen, und fast noch mehr geschah [illegible] Louis Philippe. Im Jahre 1844 gab es [illegible] wieder 32 Nonnenklöster, größtentheils für [illegible] Spitaldienst und den Unterricht der M[illegible] Mönchsklöster waren dagegen um diese Zeit [illegible] vorhanden. Indeß gab es eine Anzahl Se[illegible] rien, in welchen junge Priester und M[illegible] herangebildet werden. Unter denselben [illegible] sich das Seminar St-Sulpice (s. d. Art.), [illegible] von Olier (s. d. Art.) gestiftet und nach der [illegible] volution wiederhergestellt, besonders aus; [illegible] das Seminar der auswärtigen Missionen [illegible] des heiligen Geistes, der Passionisten, [illegible] länder u. s. w. Die meisten der heute [illegible] stehenden Klöster sind auf derselben Stelle [illegible] früher erbaut und die alten Gebäude [illegible] restaurirt.

Die **Wohlthätigkeit** in allen ihren [illegible] gen ist vielleicht in keiner zweiten Stadt [illegible] und großartig vertreten wie in Paris. [illegible] nete die Zahl derer, welche in den öffentlichen [illegible] stalten, d. i. in den 8 allgemeinen und 7 [illegible] Krankenhäusern, sowie in den 16 Anstalten [illegible] Sieche, Findelkinder u. s. w. gepflegt wurden [illegible]

den vierziger Jahren schon auf 60—70 000, und mit Einschluß derer, welche in den Häusern Unterstützung erhalten, auf 120 000; für heute ist wohl mehr als die doppelte Zahl anzunehmen. Von diesen vielen Anstalten sind besonders hervorzuheben: das berühmte Hôtel Dieu, schon im 7. Jahrhundert auf der Cité-Insel gegründet, mit 1500 Betten in 23 Sälen und von 16 Aerzten besorgt; das 1877 neu gebaute Hôtel Dieu; das Hospital St-Louis, von Heinrich IV. 1607 gegründet, mit 300 Betten; das Hospital für unheilbare Frauen mit 522 Betten und das für unheilbare Männer; die Charité mit 500, das Hospital Pitié mit 600 und das für Syphilitische mit 650 Betten; das große Invalidenhaus als Versorgungsanstalt für das Militär, 1670—1674 von Ludwig XIV. erbaut, ein großes Viereck mit mehreren Häusern und einem 1704 vollendeten Dom; die Militärspitäler de Picpus und Val-de-Grâce, letzteres vor der Revolution Benedictinerkloster, mit 1500 Betten; das Maison de Santé für zahlende Kranke; viele kleinere Hospitäler; dann Hospize für Alte und Gebrechliche, wie die Salpêtrière für 5000 alte Frauen, Des Ménages für 670 alte Männer, die Infirmerie de Marie-Thérèse für 30 Adelige u. s. w. — An Blinden- und Taubstummen-Instituten bestehen: Hospital de Quinze-Vingts, im Jahre 1260 von Ludwig dem Heiligen für 300 Blinde gestiftet, eine Anstalt, welche ihre Blinden nicht bloß verpflegt, sondern ihnen noch baares Geld reicht und 300 andere je mit 150 Francs jährlich unterstützt; Institut für junge Blinde, 1791 von Ludwig XVI. gestiftet, mit 90 Freistellen für Blinde vom 10.—14. Lebensjahre an; Taubstummen-Institut, gestiftet von Abbé de l'Epée, fortgesetzt von Abbé Siccard, mit 800 Zöglingen vom 11.—16. Jahre an, aber mit nur 100 Freistellen; das Irrenhaus Maison de Charenton für 400 Irre, wovon 60 Freistellen genießen, und Bicêtre für 3000 (früher Lustschloß eines Bischofs und unter Ludwig XIII. Invalidenhaus); weiter ein Entbindungshaus mit Hebammenschule und 300 Betten, und ein Findelhaus mit 250 Betten (die Kinder kommen so bald als möglich auf das Land in Pflege, etwa 5000 jährlich); endlich das Waisenhaus für 7—800 Waisenkinder. Ueberdieß bestehen noch 20 Wohlthätigkeitsbureaux nebst zahlreichen Asylen, Krippen, Werkhäusern und Unterstützungsgesellschaften. Leider hat die gegenwärtige Regierung die meisten Krankensäle und Anstalten für die Armen laisirt und die frommen Verpflegerinnen vertrieben. Aber trotz der ungeheuerlichen Zustände, welche die Republik in Beziehung auf Religiosität und Moral dadurch herbeigeführt hat (von der Verschleuderung der gestifteten Gelder gar nicht zu reden), entfaltet die christliche Charitas doch noch ihre herrlichsten Blüten. Unter den vielen guten Werken (Oeuvres) der neuesten Zeit sei nur erinnert an das Werk des Katechismus, indem je nach der Größe der Pfarreien 8—80 Damen den Kindern die gewöhnlichen Gebete und die nothwendigsten Heilswahrheiten beibringen. In dieser Weise wurden z. B. im Jahre 1889 in der 46 000 Seelen zählenden Pfarrei Grenelle 320 Mädchen und 300 Knaben, sowie 300 kleine Kinder von 80 Damen und 3 Herren unterwiesen. Nicht zu vergessen ist ferner das herrliche „Werk der armen Kranken der Vorstädte": 97 Damen haben 1889 mit Hilfe der Schwestern 4096 Kranke verpflegt, 2905 Personen zum Empfange der heiligen Sacramente vermocht, 22 Erwachsene zur ersten heiligen Communion geführt und 131 auffallende Bekehrungen bewirkt. In St-Germain ist auch der Sitz der Vincenz-Conferenzen, welches Werk heute in der ganzen Welt mehr als 6000 Conferenzen mit einem jährlichen Budget von 10 Millionen Francs zählt. Vier Greise genügen zur Verwaltung der Conferenzen, denn die Auslagen für Druck und Correspondenz betragen kaum 8000 Francs, während z. B. das staatliche Unterstützungsbureau in Paris (Assistance publique) 2 151 000 Fr. Administrationsauslagen hat (vgl. Kath. Kirchen-Ztg., Salzb. 1889, 489).

Das Unterrichtswesen ist in Frankreich wie in keinem andern Staate in der Hauptstadt concentrirt; neuestens wurde es auch nach deutschem Muster reformirt. Unter den französischen Hochschulen ist die älteste und bedeutendste die alte Universität, zu der jetzt noch die freie katholische Universität (seit 1874 bezw. 1889) kommt (s. u.). Zu den Hochschulen sind ferner zu rechnen: das Collége de France, 1529 von Franz I. in's Leben gerufen, welches Unterricht in Literatur, Geschichte, Naturwissenschaft u. s. w. ertheilt, sowie die Ecole Pratique des Hautes Etudes, ein Staatsinstitut mit fünf Sectionen. Die verschiedenen technischen Schulen haben zusammen 120 Lehrstühle und etwa 1500 Studirende. Von den Fach- und Specialanstalten seien genannt: die Ecole des Chartes zur Ausbildung von Archivaren und Paläographen, die Specialschule für die lebenden orientalischen Sprachen, die höhere Normalschule zur Heranbildung von Mittelschullehrern. An Mittelschulen gibt es sechs Lyceen, drei Colléges und mehrere Privatunterrichtsanstalten; endlich an Elementarschulen 340 öffentliche und 1020 Privatanstalten, nebst 130 Cours d'adultes, d. i. Elementarschulen für Erwachsene. — Die Krone des gesammten geistigen Lebens von Frankreich bildet das Institut de France, welches die Pariser Akademien zusammenfaßt, und welchem anzugehören in der gelehrten Welt als die größte Ehre gilt. Die Anfänge desselben bestanden in einem Privatverein zur Pflege der französischen Sprache, der sich seit 1630 bei Valentin Conrart versammelte. Cardinal Richelieu erweiterte denselben (2. Januar 1635) zur Académie française, welche 1637 ihre Sitzungen begann und von Anfang an wie noch heute 40 Mitglieder zählte. Den Kreis der Thätigkeit dieser Akademie bildete Geschichte, Archäologie und Philo-

logie; nach und nach kamen noch verschiedene Akademien dazu. Als königliche Einrichtung wurde diese Akademie durch Decret des Convents vom 8. August 1793 aufgehoben, aber bereits am 25. October 1795 durch das Directorium als Institut National wiederhergestellt. Damals erhielt sie eine Gliederung in drei Klassen, welche Napoleon I. im J. 1803 zu vier Klassen erweiterte, nämlich: Académie 1. française, 2. des inscriptions et belles-lettres, 3. des sciences, 4. des beaux-arts, wozu im Jahre 1832 auf Veranlassung Guizots als fünfte Klasse die Académie des sciences morales et politiques kam. Diese fünf Akademien des Institut de France, wie es seit Napoleon I. heißt, sind durch eine Anzahl gemeinschaftlicher Einrichtungen mit einander verbunden.

II. Bisthum. Als erster Bischof von Paris gilt der hl. Dionysius (s. d. Art. und dazu noch J. E. Darras, St. Denis l'Aréopagite, premier évêque de Paris, Paris 1857; E. Bernard, Les origines de l'église de Paris. St. Denys de Paris, Paris 1870). Von Rom gesandt um die Mitte des 3. Jahrhunderts, kam er nach Gallien (Greg. Tur. Hist. Franc. 1, 30, in Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Merov. I, 48) und erlangte die Marterkrone wahrscheinlich in der valerianischen Verfolgung. Nach dem Verzeichniß der Cathedrale von Paris folgten ihm: 2. Mallo oder Mellon, 3. Massus, 4. Marcus, 5. Adventus; dann 6. Victorin, der 344 dem Concil von Sardica zwar nicht persönlich anwohnte, aber nachträglich zustimmte. 7. Paulus war vor October 360 beim ersten Pariser Concil anwesend. 8. Prudentius regierte 376 bis etwa 400. 9. Der hl. Marcellus, den sein Vorgänger noch sehr jung, da er bereits so rein und fromm gelebt, wie ein Priester leben soll, zum Lector erhob, wirkte als Bischof mit vorzüglichem Eifer, schützte namentlich sein Volk gegen feindliche Einfälle und war auch durch Wunder berühmt (Mon. Germ. hist. l. c. I, 804). Nach einem Codex von St-Germain (s. Gall. Christ. VII, Paris. 1744, 15) soll er am 1. November 436 gestorben sein; die Bollandisten dagegen (AA. SS. Boll. Jun. V, 156) setzen seinen Tod unbestimmt in die erste Zeit des 5. Jahrhunderts. Von seinem Grabe erhielt die gleichnamige Vorstadt ihren Namen. Nach Marcellus werden genannt: 10. Vivianus, 11. Felix, 12. Flavianus, 13. Ursicinus oder Ursicianus, 14. Apedemius. Der 15. Bischof Heraclius unterschrieb zur Zeit Chlodwigs 511 das erste Concil von Orleans; an ihn und zwei andere Bischöfe richtete Remigius von Reims einen Brief (vgl. Opusc. Remig. bei Migne LXV, 966). Auf 16. Probatus folgte 17. Amelius, von 533—541, dessen Unterschrift sich in mehreren Synoden findet (Harduin II, 1176. 1430. 1442). 18. Saffaracus, seit 549, aber bald abgesetzt. Auf dem zweiten Pariser Concil 551 wurde bestimmt, daß er fortan in einem Kloster leben müsse, wo er nach zwei bis drei Jahren starb (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. III 2. Aufl., 7 f.). Der Erzbischof von Sens ordinirte darauf gemäß dem vom Concil ihm ertheilten Auftrag 19. Eusebius als Bischof von Paris (552 bis etwa 555). Unter dem 20. hl. Germanus (s. d. Art.) wurde 557 das dritte und 573 das vierte Pariser Concil gehalten. Sein Nachfolger 21. Ragnemodus, unter welchem 577 das fünfte Pariser Concil in der Angelegenheit des Erzbischofs Prätextatus von Rouen gehalten wurde, war streng in Handhabung der Disciplin (vgl. Greg. Tur. H. Franc., passim [Mon. Germ. hist. l. c. 905]) und starb 591. Nach seinem Tode versteigerte die Königin Fredegunde das Bisthum; ein gewisser 22. Eusebius, ein Syrer, erwarb es um Geld (s. Mon. Germ. hist. l. c. 438). Der 23. Bischof Faramundus ist der letzte, den Gregor von Tours erwähnt. An 24. Simplicius, [illegible] an andere gallische Bischöfe, schrieb Papst Gregor der Große im Jahre 601 in Angelegenheit der nach England ziehenden Missionare (Epist. 11. 58, bei Migne LXXVII, 1176). Unter der Regierung des 25. heiligen Bischofs Ceraunius oder Ceraunus traten im J. 614 79 Bischöfe zum fünften Pariser Concil zusammen, weßhalb dasselbe auch eine Generalsynode genannt wird (Hefele C.-G. III, 67 ff.). Ceraunius zeichnete sich durch seine Frömmigkeit, seinen Eifer und seine Nächstenliebe aus, und seine Andacht zu den heiligen Martyrern brachte ihn auf den Gedanken, ihre Acten zu sammeln. St. Ceran, wie er in Frankreich gewöhnlich genannt wird, starb vor 625, denn es folgte ihm 26. Leudebert oder Leodebert, der [illegible] bei dem Concil zu Reims und 626 bei dem zu Clichy war. Um 644 erscheint 27. Audobertus oder Autbertus, auch Antbertus, der etwa 650 [illegible]; er hatte zum Nachfolger 28. den hl. Landericus (St. Landeri), der 653 mit 23 anderen Bischöfen die Stiftungsurkunde unterschrieb, welche Chlodwig II. dem Kloster von St-Denis ertheilte ([illegible] III, 89 u. 104). Er war ein Mann voll apostolischer Tugenden und Verdienste und zeichnete sich namentlich durch große Liebe gegen die Armen und Kranken aus. Unter Anderem erbaute [illegible] dotirte er neben der Cathedrale U. L. Fr. [illegible] Spital, welches „Haus Gottes" (Hôtel Dieu) genannt wurde und noch so heißt (s. ob. I. Landericus scheint noch 660 gelebt zu haben. [illegible] um diese Zeit der Mönch Marculf von [illegible] (s. d. Art. Formelbücher IV, 1608 f.) auf [illegible] Befehl seine zwei Bücher Formeln sammelte (AA. SS. Boll. Jun. III, 293). Auf 29. [illegible] oder Rodbertus, der bis 663 lebte, 30. Sigobaudus oder Sigebrandus, der 664 [illegible] wurde, und 31. Importunus, der 666 in [illegible] Unterschrift erscheint, folgte 32. der hl. [illegible]bertus. Dieser hatte lange bei den Angelsachsen das Evangelium verkündet, ward 666 von [illegible]chester (Dorchester?) hierher transferirt und [illegible] 680. Nur kurze Zeit regierten die Pariser Kirche 33. Sigefredus (etwa 690—692), ebenso 34. [illegible]

waldus, seit 693, der 698 resignirte, aber noch 717 lebte; dann folgten 35. Adolphus, 36. Bernecharius (gest. um 722), 37. der hl. Hugo I. (s. d. Art.), 38. Merseidus, 39. Fedolus, 40. Ragnecaptus, 41. Madalbertus oder Maubertus, 42. Deoderedus (von 757—775), 43. Erchenradus I. (von 775—795), zur Zeit Karls d. Gr., 44. Ermenredus, bis etwa 809. Unter 45. Inchadus (seit 811) wurde eine Art Synode wegen der Bilderverehrung und 829 eine große Kirchenversammlung zu Paris gehalten, bei welcher die Bischöfe der Provinzen Reims, Sens, Tours und Rouen vertreten waren (Hefele IV, 52 ff.). Als Inchadus 831 starb, wurde 46. Erchenradus II. Bischof, unter dem vier Synoden gehalten wurden; wahrscheinlich in seinem Todesjahre (857) erschienen die Normannen auf der Seine und verbrannten alle Kirchen außer denen des hl. Stephan, des hl. Germanus und des hl. Dionys, für deren Erhaltung sie sich große Summen zahlen ließen. Auf Wunsch Karls des Kahlen wählte der Clerus 47. Aeneas (s. d. Art.) zum Bischof, unter dem die Normannen 861 auch die Kirche des hl. Germanus verbrannten. Es folgten: 48. Engelwinus (871 bis 883), 49. Gauzlenus (884—886), 50. Anschericus (886—911), 51. Theodulfus (911 bis 922), 52. Fulradus (922—926), 53. Adelelmus (927—935), 54. Gualtherius (937—941), 55. Albericus, 56. Constantius (seit etwa 954), 57. Garinus oder Garnier, 58. Rainaldus (979—980), 59. Elisiardus oder Lisiernus (987—989), 60. Gislebertus oder Engelbertus (gest. 992), 61. Rainaldus de Vendosme (992—1016), 62. Ascelinus de Frumenis (resignirt und gestorben 1021). Da Paris seit 987 Hauptstadt des Reiches der Capetinger geworden, ward der dortige Bischofssitz immer wichtiger; die Bischöfe wurden aber auch in eine Menge weltlicher Geschäfte hineingezogen. So war schon unter König Robert II. 63. Bischof Franco (1020—1030) ein einflußreicher Mann. Die Regierung des 64. Bischofs Imbertus oder Hezelinus de Vergi (1030—1060) fällt in die Zeiten König Heinrichs I. 65. Gaufridus de Boulogne, Oheim des Herzogs Gottfried von Bouillon, war Erzkanzler bei Philipp I. bis 1095. 66. Wilhelm I. von Montfort (1096—1102), Bruder der unrechtmäßigen Königin Bertrade, von Ivo von Chartres gebildet, und obgleich er das canonische Alter noch nicht hatte, von Urban II. bestätigt (Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 243), scheint auf einer Reise nach Jerusalem gestorben zu sein. Auf 67. Fulco I. (gest. 1104), 68. Galo oder Walo (1104 von Beauvais hierher transferirt und gest. 1116), und 69. Gilbertus oder Gislebertus (1117 bis 1124) folgte 70. Stephanus I. de Senlis, ein berühmter Zeitgenosse des hl. Bernhard (s. Bernard Ep. 45. 158. 159. 160. 224. 430, ed. Mabillon, Paris. 1719, und bei Migne, PP. lat. CLXXXII). 71. Theobald (1144—1158) saß auf dem Stuhl von Paris, als Papst Eugen III. im J. 1147 in diese Stadt kam; ihm folgte der Magister sententiarum 72. Petrus I. Lombardus (s. d. Art.). Nach dessen frühem Tod regierte 73. der berühmte Mauritius de Sully (1160 bis 1196), der den Grund zu der neuen Cathedrale legte und sie auch zum größten Theil aufbaute; nebstdem baute er eine neue bischöfliche Wohnung. 74. Odo oder Eudes de Sully, sein nicht unwürdiger Nachfolger (1196—1208), stand bei Innocenz III. in hohem Ansehen, und seine Constitutiones synodicae geben ein interessantes Muster für Diöcesansynoden aus dem Ende des 12. Jahrhunderts (vgl. Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 767). 75. Petrus II. de Nemours (1208—1219) starb auf dem Kreuzzuge vor Damiette. Papst Honorius III. transferirte aus päpstlicher Vollmacht 76. Wilhelm II. de Seignelay von Auxerre auf den Sitz von Paris (1220—1223). Nach 77. Bartholomäus (1223—1227) bestieg diesen Stuhl 78. Wilhelm III. von Auvergne (1228 bis 1248), ein berühmter Theologe zur Zeit des hl. Ludwig; seine gesammelten Werke erschienen zu Orleans 1674 in zwei Folianten. Nun folgten 79. Galterus de Château-Thierry, der nur vom Juni bis September 1249 regierte; 80. Reginaldus oder Renaudus Mignon de Corbeil (1250 bis 1268), 81. Stephan II. Tempier (1268—1279), 82. Ranulfus d'Homblonière (1280—1288) und 83. Simon Matifas de Bucy (1290—1304), welcher die bitteren Kämpfe zwischen Bonifaz VIII. und Philipp IV. durchleben mußte. Im 14. Jahrhundert wurden die Bischöfe meist durch die Päpste ernannt, so 84. Wilhelm IV. de Baufet (1305 bis 1319); 85. Stephan III. de Bourret oder Borest (1320—1325); 86. Hugo II. Micheli de Besançon (1326—1332); 87. Wilhelm V. de Chanac, seit 1332, der resignirte, 1342 zum Patriarchen von Alexandrien erhoben wurde und im J. 1348 starb; 88. Fulco II. de Chanac (1342 bis 1349); 89. Audoinus oder Aubert, seit 1349, aber schon 1350 nach Auxerre transferirt und 1363 gestorben als Cardinalbischof von Ostia; 90. Petrus III. de la Forêt, 1350 von Tournai hierher und 1352 nach Rouen transferirt; 91. Johann I. de Meulan (1352—1363); 92. Stephan IV. von Paris, seit 1363, Cardinal und resignirt 1368, gest. zu Avignon 1373; 93. Aimericus de Maignac, seit 1368, Cardinal durch Clemens VII., resignirt 1383, gest. 1384 zu Avignon; 94. Petrus IV. d'Orgemont (1384—1409), vorher Bischof von Therouanne. — Im 15. Jahrhundert war Paris lange Zeit in der Gewalt der Engländer; unter dem harten Ludwig XI. aber wurden die Bischöfe ebenso unterdrückt wie alles Andere, was dem unbeschränkten Willen des Königs im Wege stand. Auch in diesem Jahrhundert besetzten die Päpste zum großen Theil den Stuhl von Paris. Es regierten 95. Gerardus de Montaigu (1409—1420), vorher Bischof von Poitiers, durch Alexander V. auf den Stuhl von Paris versetzt; 96. Johannes II. de Courtecuisse, von Papst Martin V. 1421 bestätigt, der aber, weil er dem

König Heinrich V. von England verhaßt war, seinen Sitz nicht erlangen konnte und 1422 nach Genf transferirt wurde (gest. 1423); als Lehrer der Theologie hatte er den Beinamen Doctor sublimis; 97. Johannes III. de la Roche-taillée, 1422 von Genf nach Paris, 1423 auf den Stuhl von Rouen erhoben und bald nachher Cardinal, gestorben 1437 als Cardinallegat von Bologna; 98. Johannes IV. de Nanton, durch Martin V. 1423 von Vienne transferirt, gest. 1426; 99. Jacobus de Châtelier aus Spanien (1427—1438), gleichfalls von Martin V. eingesetzt; er schwur Heinrich VI. den Eid der Treue — erst 1436 kam Paris wieder zum französischen Reiche. Den 100. Dionys du Moulin (1439—1447) wählte wieder das Capitel, ebenso 101. Wilhelm VI. Chartier (1447 bis 1472). Dieser mußte mit Johann von Rouen und Richard von Coutances das Verfahren gegen Johanna d'Arc (s. d. Art.) untersuchen; sie erklärten sie am 7. Juli 1456 für vollkommen schuldlos. Bischof Wilhelm wohnte auch der Versammlung zu Mantua an (1459), welche Pius II. gegen die Türken veranstaltet hatte (Hefele-Hergenröther, C.-G. VIII, 101 f.), und hielt dort im Namen seines Königs eine Rede. Er starb 1472 zum Schmerze der Pariser, nicht so des Königs Ludwig XI., der ihm gram war, weil er ihn des Bundes mit seinen Gegnern beschuldigte; sein Andenken blieb in hohen Ehren. 102. Ludwig de Beaumont de la Forêt (1473—1492) wurde wohl auf den Wunsch Ludwigs XI. von Papst Sixtus IV. zum Bischof von Paris erwählt; nachdem er 20 Jahre das Bisthum verwaltet in Bedrängnissen des Fleisches, unter Fasten und Almosengeben, dem Gottesdienst der Cathedrale, auch dem nächtlichen, stets beigewohnt hatte, starb er 1492, erst 45 Jahre alt. 103. Johann V. Simon de Champigny (1492—1502) wurde nun durch Wahl des Clerus Bischof und vom Papste bestätigt. 104. Stephan V. de Poncher, 1503 erwählt auf Wunsch Ludwigs XII., wurde auch als Bischof zu wichtigen Staatsgeschäften verwendet und 1519 zum Erzbischof von Sens erhoben. 105. Franz I. de Poncher (1519—1532), Neffe des Letztgenannten, hatte unter König Franz I. einen harten Stand, woran er selbst jedenfalls nicht ohne Schuld war; er starb 1532 in der Haft des Königs zu Vincennes. 106. Johannes VI. du Bellay, seit 1532, vorher Bischof von Bayeux, besorgte als vertrauter Rath Franz' I. die wichtigsten Staatsgeschäfte und wurde 1535 zum Cardinal erhoben. Im J. 1544 übernahm er die Vertheidigung von Paris gegen einen erwarteten Angriff Kaiser Karls V., hielt auch 1547 mit neun anderen Cardinälen die Exequien für Franz I. Da er aber, obgleich er sich um Frankreich sehr verdient gemacht, die Gunst Heinrichs II. nicht besaß, so resignirte er 1551 und zog sich nach Rom zurück, wo er als Bischof von Ostia und Decan des heiligen Collegiums 1560 starb. 107. Eustachius du Bellay, sein Verwandter, wurde 1551 von Heinrich II. ernannt. Im J. 1557 hielt er eine Diöcesansynode und reiste 1561 zum Concil nach Trient, blieb dort über zwei Jahre, legte kurz nach seiner Rückkehr seine Würde nieder (1563) und starb 1565. 108. Wilhelm VII. Viole (1564 bis 1568) wurde von Karl IX. erwählt; ebenso nach seinem Tod 109. Petrus V. de Gondi, der Königs Beichtvater und geheimer Rath und bereits Bischof von Langres gewesen. Wie als Staatsmann, that er sich auch als Bischof hervor und stand gleichfalls bei Heinrich III. in Gunst, durch dessen Vermittlung er 1587 den Purpur erhielt. Da er zu Heinrich IV. hielt, mußte er Paris verlassen, kehrte aber 1590 zurück und war 1592—1594 im Auftrage Heinrichs IV. zu Rom. Er resignirte 15[illegible] zu Gunsten seines Neffen und starb 1616 in einem Alter von 84 Jahren. 110. Heinrich de Gondi, seit 1598, war seinem Oheim nicht ungleich an Geist, Klugheit, Glanz der Würden und Tugenden; namentlich wurden unter ihm viele Orden und Congregationen in dem Bisthum eingeführt. Auf Verwenden Ludwigs XIII. schmückte ihn Paul V. im J. 1618 mit dem Purpur (Cardinal de Retz); er starb aber schon 1622 in einem Feldzuge vor Montpellier, erst 50 Jahre alt. — Auf Ansuchen Ludwigs XIII. erhob Gregor XV. durch Bulle vom 20. October 1622 Paris, das bisher zur Kirchenprovinz Sens gehört hatte, zur Würde einer Metropole und unterstellte dieser die Bisthümer Chartres, Orleans und Meaux, zu denen 1697 das neu errichtete Bisthum Blois und später auch Versailles kamen. Nach dem Concordat vom Jahre 1801 hätte Paris folgende Suffraganate erhalten: Troyes, Amiens, Soissons, Arras, Cambrai, Versailles, Meaux, Orleans. Allein diese Anordnung bestand nicht lange; übrigens [illegible] Paris zuerst nur das Suffraganbisthum [illegible] und erst später zwei weitere, indem Cambrai 18[illegible] wieder zu einem Erzbisthum mit dem einzigen Suffraganat Arras erhoben wurde. So besteht heute die Kirchenprovinz Paris aus dem Erzbisthum und den fünf Suffraganbisthümern Blois, Chartres, Meaux, Orleans und Versailles. Der erste Erzbischof wurde 111. Johann Franz de Gondi, Bruder des vorletzten Bischofs, eingesetzt am 14. [illegible]vember 1622. Er war thätig und durchgreifend in Geschäften und besaß die den Gondis eigene Leutseligkeit; auch führte er viele neue religiöse Gesellschaften ein; er starb am 21. März 16[illegible] Im J. 1643 nahm er Alters halber seines Bruders Sohn 112. Johann Franz von Paul de Gondi als Coadjutor cum jure succedendi an. Der[illegible] hatte eine vortreffliche Erziehung genossen und war bekanntlich zur Zeit der Minderjährigkeit Ludwigs XIV. eines der Häupter der Fronde. Cardinal wurde er schon 1652 durch Innocenz X.; in demselben Jahre wurde er aber im Louvre gefangen genommen und nach Vincennes gebracht, wo er bis 1654 in Haft blieb. Beim Tode seines Oheims ergriff er durch einen Procurator Besitz von seinem Erzbisthum, mußte aber [illegible]

am 28. März darauf verzichten. Hierauf kam er von Vincennes nach Nantes und entfloh von dort am 8. August, worauf der Stuhl von Paris für erledigt erklärt wurde. Der Cardinal ging nach Rom und ward von Innocenz X. freundlich aufgenommen. Als sein Hauptgegner Mazarin (s. d. Art.) 1661 gestorben war, kehrte er wieder nach Frankreich zurück, aber nur um seine Würde im Februar 1662 in die Hände des Königs niederzulegen, der ihm die Abtei St-Denys verlieh. Sein Nachfolger wurde 113. Petrus VI. de Marca (s. d. Art.), der aber noch vor dem Antritte seines Amtes starb (1662). Nun ernannte der König im J. 1663 den 114. Harduinus de Perefixe de Beaumont, der seit 1644 sein Erzieher und seit 1648 Bischof von Rodez gewesen war; die Bestätigung von Rom erfolgte im J. 1664. Harduin erließ viele heilsame Verordnungen, hielt streng auf Kirchenzucht, war besonders ein Wohlthäter der Armen und starb 1671. 115. Franz II. de Harlai de Champvallon, schon mit 26 Jahren Erzbischof von Rouen, hatte 19 Jahre diese Würde verwaltet, als ihn der König 1671 auf den erledigten Sitz von Paris berief. Er sammelte seine und seiner Vorgänger Verordnungen und hielt zu deren Bekanntmachung 1674 eine Synode. Im selben Jahre erhielten die Erzbischöfe von Paris die Würde eines Herzogs und Pairs von Frankreich, welche sie bis zur Revolution innehatten. Erzbischof Franz wurde auch vom König zum Cardinal designirt, erhielt aber die Bestätigung des Papstes nicht. Viermal führte er den Vorsitz bei den Versammlungen des französischen Clerus und starb 1695. Sein Leben beschrieb Louis le Gendre (Paris 1720). 116. Ludwig Anton de Noailles (s. d. Art.), Träger eines berühmten Namens, vorher Bischof von Chalons, übernahm nur nach vielem Sträuben das Erzbisthum Paris, welches er 1695 bis zu seinem 1729 erfolgten Tode verwaltete. Auf Bitten des Königs erhob ihn Innocenz XII. im J. 1700 zum Cardinal. Er weihte eine große Anzahl von französischen Bischöfen und that für seine Cathedrale sehr viel. 117. Karl Kaspar Wilhelm de Vintimille du Luc (1729 bis 1746) wurde von Aix auf den erzbischöflichen Stuhl von Paris berufen. Ihm folgte 118. Jacob Bonne Gigault de Bellefonds, der, 1746 von Arles transferirt, nach kaum einem Monat starb; dann 119. Christoph Beaumont de Répaire (1746 bis 1781; s. d. Art. II, 157 f.), der seit 1741 Bischof von Bayonne und seit 1745 Erzbischof von Vienne war. Er zeichnete sich durch Kenntnisse, Frömmigkeit, reine Sitten und unbegrenzte Freigebigkeit aus. Mehr als 1000 arme Priester und 100 arme Familien erhielten von ihm jährliche Unterstützungen. Er starb 1781, am Vorabend der Revolution, welcher er vergebens entgegenzuwirken versucht hatte (vgl. seine Oraison fun. par Mr. Ferlet, Paris 1784). Seine Hirtenbriefe und Ausschreiben sind gesammelt in Recueil de mandements, lettres et instructions pastorales de feu Msgr. de Beaumont depuis 1747 jusqu'à 1779. Sein Nachfolger, 120. Anton Leonor Leo Leclerc de Juigné (1781—1801), vorher Bischof von Chalons, mußte bald dem berüchtigten constitutionellen Bischof Joh. Jos. Gobel (eigentlich Göbel) weichen. Dieser, ein Elsässer und seit 1772 Suffragan des Bischofs von Basel für den französischen Antheil dieser Diöcese, kam 1789 als Deputirter nach Paris und befreundete sich bald so sehr mit den constitutionellen Ideen, daß er sich die drei neuen Bisthümer Paris, Obermarne und Oberrhein zugleich von der Nationalversammlung übertragen ließ. Er nahm seinen Sitz in Paris, entsagte am 7. November 1793 mit 14 seiner Vicare dem geistlichen Amte, ja sogar dem Christenthum, wurde aber trotzdem verhaftet und fiel am 14. April 1794 als Opfer der Revolution. Ihm folgte der „Bürger" Royer als constitutioneller Bischof von Paris; er ging 1800 Napoleon I. um die Zurückberufung des nach Deutschland emigrirten Erzbischofs Juigné an, aber ohne Erfolg (Gams, Kirchengesch. I, Innsbruck 1854, 76 f.). Juigné resignirte 1801 auf sein Erzbisthum und starb zu Paris 1811 in einem Alter von 83 Jahren. 121. Johann Bapt. de Belloy (1802—1808), vorher seit 1751 Bischof von Glandèves und seit 1755 von Marseille, als welcher er bis zum Ausbruch der Revolution thätig war, lebte während derselben zurückgezogen zu Chambly, verzichtete 1801 auf Marseille und wurde als 90jähriger Greis auf den Stuhl von Paris erhoben. Im J. 1803 erhielt er den Purpur und andere Auszeichnungen von Seiten Napoleons, welcher für die bischöflichen Tugenden desselben stets große Achtung an den Tag legte. Belloy entschlief am 10. Juni 1808, fast 100 Jahre alt, nachdem er seine geistigen Kräfte bis in die letzten Tage behalten. 122. Alexander Angelicus Talleyrand-Perigord (1817—1821), vorher Erzbischof von Reims und von 1791—1814 meist außerhalb Frankreichs im Gefolge der Bourbons, war Großalmosenier des Königs und das Haupt der Bischöfe, welche sich nicht oder wenigstens nicht bedingungslos der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Frankreich unterwerfen wollten; er fügte sich aber im November 1816 und wurde im folgenden Jahre mit dem Purpur geschmückt. Am 8. October 1819 wurde er mit großer Feierlichkeit als Erzbischof eingeführt, starb aber am 20. October 1821, noch vor der definitiven Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten in Frankreich (Gams, Kirch.-Gesch. III, 42 f. 47). Es folgte sein am 17. December 1819 mit dem Recht der Nachfolge gewählter Coadjutor 123. Hyacinth Ludwig Graf von Quelen, seit 1817 Titularbischof von Samosata und 1819 Titularerzbischof von Trajanopolis. Dieser war ein Kirchenfürst von apostolischer Treue, hielt sich aber von dem Julithrone fern. Bei der Revolution von 1830 wurde der glücklicherweise unbewohnte erzbischöfliche Palast zerstört; der Erzbischof selbst mußte, geschmäht und verhöhnt, lange

Zeit unstät umherirren, denn man suchte ihn, um ihn an der dreifarbigen Fahne, die von Notre-Dame wehte, aufzuhängen. Er starb am 31. December 1839, und es folgte ihm 124. Dionys d'Affre (s. d. Art.), consecrirt am 6. August 1840; er starb am 27. Juni 1848 als Opfer seiner Hirtenliebe auf den Barrikaden eines ruhmreichen Todes. 125. Maria Dominicus August Sibour, 1848 auf den Pariser Stuhl erhoben, hielt 1849 ein Provinzialconcil; er fiel am 3. Januar 1857 durch die Hand eines Meuchelmörders. 126. Franz Nicolaus Magdalena Morlot, geb. 28. December 1795 zu Langres, war Generalvicar zu Dijon, 1839 Bischof von Orleans, 1842 Erzbischof von Tours und 1853 mit dem Purpur geschmückt; er wurde 1857 nach Paris versetzt. Napoleon III. ernannte ihn zu seinem Großalmosenier, zum Mitglied des geheimen Raths, eventuell des Regentschaftsraths. Durch die Ereignisse seit 1859 wurde seine Stellung von Tag zu Tag schwieriger und delicater. Er suchte zwar seinem Charakter nach alles zu vermeiden, was ihn in den Vordergrund stellen konnte, aber ohne mit der Pflicht zu unterhandeln, trat er furchtlos auf, sobald das Gewissen seine Stimme erhob. Von 1859 an forderte er nachdrücklich und wiederholt die weltlichen Rechte des Papstes und war sogar bereit, für alle ihm übertragenen Aemter die Demission anzubieten, ehe er seiner Pflicht als Cardinal vergäße. Er starb am 29. December 1862, und obgleich er wegen seiner vielfachen Würden und Aemter ein Gehalt von 200 000 Francs hatte, bezahlte dennoch der Staat aus Dankbarkeit, wie der Moniteur meldete, die Begräbnißkosten, da der Cardinal wegen seiner Wohlthätigkeit als armer Mann starb. Morlot ist auch als theologischer Schriftsteller geschätzt. Ihm folgte 127. Georg Darboy, geb. 16. Januar 1813; er war nach seiner Priesterweihe Professor der Philosophie, dann der Dogmatik am Seminar zu Langres und kam 1846 nach Paris, wo er in verschiedenen Stellungen, zuletzt als Generalvicar, thätig war. Im J. 1861 wurde er Bischof von Nancy und ward 1863 auf den Stuhl von Paris befördert, wo er 1864 Senator und 1868 Mitglied des kaiserlichen Unterrichtsraths wurde. Wahrscheinlich in seinem Auftrage schrieb Mfgr. Maret, Titularbischof von Sura und Decan der theologischen Facultät an der Universität zu Paris, das gegen das Unfehlbarkeitsdogma gerichtete Werk Du concil général et de la paix religieuse, gegen welches verschiedene Schriften erschienen (vgl. d. Art. Vatic. Concil). Beim vaticanischen Concil gehörte er zur Minorität, und zwar als Haupt derselben; Darboy wie Maret unterwarfen sich aber, nachdem das Dogma erklärt worden. Am 24. Mai 1871 wurde der Erzbischof mit anderen geistlichen Würdenträgern, Priestern und Laien auf Befehl der Anführer der Pariser Commune erschossen (vgl. d. Art. Olivaint). In seinem Testamente hatte er seine ganze Verlassenschaft in gleichen Raten einer Anzahl besonders genannter Wohlthätigkeitsanstalten zu Paris vermacht (vgl. Kath. Kirchen-Ztg., Salzburg 1871, 244), ein Zeichen, von welch mildem christlichen Sinn er beseelt war. Sein Nachfolger wurde 128. Josef Hippolyt Guibert; er war geboren 13. December 1802 zu Aix, trat in den Orden der Oblaten Mariä, wurde 1842 Bischof von Verviers, 1857 Erzbischof von Tours, dann zum Erzbischof von Paris ernannt am 19. Juli, präconisirt am 27. October und inthronisirt am 27. November 1871, Cardinal am 22. September 1873. Guibert war ein Mann von hohem Wissen, immenser Thätigkeit und rastlosem Eifer, aber auch ein feiner Politiker, der unter sehr schwierigen Verhältnissen sich stets in der richtigen Mitte zu bewegen verstand. Sehr wohlthätig, wie er war (für sich brauchte er täglich nur 2½ Francs), richtete er ein besonderes Augenmerk auf die Gründung und Consolidirung von Lehrstühlen für die höheren Studien an den katholischen Hochschulen Frankreichs. Sein Lieblingswerk aber, dem er [illegible] meiste Sorgfalt zuwendete, blieb die Errichtung der Herz-Jesu-Basilika auf den Höhen von Montmartre in Paris; seiner Fürsorge und mächtiger Mitwirkung verdankt auch das Unternehmen seinen herrlichen Erfolg. Er präsidirte 1874 der dritten Generalversammlung der katholischen Vereine Frankreichs, welche sich besonders mit der Frage des höhern Unterrichts und der freien katholischen Universitäten beschäftigte; ebenso der vom Jahre 1877; auch consecrirte er 1876 die neue Kirche in Lourdes. Sehr ungern sah die Regierung die Veröffentlichung eines Hirtenbriefes, den er nach seiner Rückkehr von Rom im J. 1874 erließ, [illegible] in welchem er die heillosen Zustände in der Stadt Rom und die Bedrängnisse des heiligen Vaters mit lebhaften Farben schilderte. Noch ernster [illegible] rückhaltsloser trat er kurz vor seinem Tode [illegible] einem Schreiben an den Präsidenten Grévy auf, [illegible] welchem er alle Brutalitäten der Regierung in den letzten Jahren aufzählte und vor den Folgen warnte. Er schildert, wie die geistlichen Orden [illegible] streut, wie ihnen ein Besitz von 7 Millionen [illegible] Staate gewaltsam entrissen, wie die Gehälter der Bischöfe verkürzt, die der Domherren bedroht, [illegible] Einkünfte der Seminare einbehalten, wie viele Seelsorgstellen einfach vernichtet, wie die Seelsorger [illegible] den Staats- und Gemeindespitälern ausgeschlossen und wie jetzt auch noch den Volksschulen [illegible] christliche Charakter entrissen worden sei. [illegible] Cultbudget, das nur eine geringe Schuld[illegible] der Nation gegenüber dem bekannten Kirchen[illegible] der Revolution sei, werde willkürlich herabgesetzt, und nun greife man auch staatlich noch den Glauben und die Dogmen der Kirche an (vgl. Kath. Kirchen-Ztg., Salzburg 1886, 175; dazu 1892, 472 [illegible] nach der Revue du Diocèse d'Annecy die Culturkampfgesetze der Regierung von 1877 an [illegible] sammengestellt sind, die in erster Linie stets [illegible] am härtesten trafen). Guibert starb am 8. J[illegible]

1886 nach fast 15jähriger Leitung der ausgedehnten schwierigen Pariser Diöcese und nach einjähriger Krankheit (vgl. die Original-Correspondenz in Kath. Kirchen-Ztg., Salzb. 1886, 345 f. und den Bericht über sein großartiges Leichenbegängniß, an dem sich aber die Regierung officiell nicht betheiligte, ebd. 358). Der gegenwärtige 129. Bischof bezw. 19. Erzbischof ist Franz Maria Benjamin Richard, geb. am 9. März 1819 zu Nantes. Er war seit 1871 Bischof von Belley, bis ihn sein Freund und Vorgänger 1875 zu seinem Coadjutor cum jure succedendi verlangte, was die Regierung wie der heilige Stuhl genehmigten. Richard wurde am 5. Juli 1875 zum Titularerzbischof von Larissa promovirt und bestieg am 8. Juli 1886 den Bischofsstuhl von Paris; am 24. Mai 1889 ernannte ihn Leo XIII. zum Cardinal. Sein Sprengel umfaßt das Departement der Seine, d. h. die Stadt Paris und Umgebung, ein Gebiet von 475½ qkm, auf welchem sich 1891 3141595 Einwohner befanden, darunter über 3000000 Katholiken. Die Erzdiöcese Paris ist eingetheilt in die 3 Archidiaconate Notre-Dame, Ste-Geneviève und St-Denis; 3 von der Regierung genehmigte und 4 vom Erzbischof ernannte Generalvicare theilen sich in die Geschäfte der Diöcese; sie bilden 6 Commissionen (administrative Angelegenheiten; Pfarreien; Studien; religiöse Genossenschaften; Ritus und Cerimonien; Liebeswerke). Weiter stehen dem Erzbischof zur Seite ein Secretariat mit 4 Secretären, darunter Kanzler und Vicekanzler für das Erzbisthum, überdieß ein Privatsecretär des Erzbischofs; dann ein Diöcesan-Officialat mit Präsident, Promotor und 2 Assessoren für streitige und Disciplin-Sachen, sowie 2 Officialen für Ehesachen. Das Capitel an der Cathedrale zählt als Dignitäre einen Archipresbyter, 3 Archidiacone und 16 Canoniker, deren Gehälter seit 1885 von der Regierung abgeschafft wurden. Das Capitel von St-Denis, ein Zufluchtsort altersschwacher und resignirter Bischöfe, mit 7 Capitularen erster und 8 Capitularen zweiter Klasse, wurde 1885 ganz aufgehoben; theilweise war dieß schon 1877 geschehen; ebenso erging es dem Capitel Ste-Geneviève — die vierteljährlichen Gehaltszahlungen erfolgen nur noch auf Grund eines Zeugnisses vom Maire. Das letztgenannte Capitel bestand aus 6 Kaplänen unter einem Decan, welche sich besonders für die Kanzel ausbildeten. Die National-Votivkirche zum heiligen Herzen auf Montmartre hat mehrere Kapläne. Das Diöcesanseminar wird von Sulpicianern geleitet; die beiden kleinen Seminare bei Notre-Dame-des-Champs und bei St-Nicolas stehen unter Weltpriestern, während das Seminar des Instituts im ehemaligen Carmelitenkloster gleichfalls von Sulpicianern geleitet wird. Pfarreien gibt es in den 20 Bezirken der Stadt selbst und in den 2 Bezirken St-Denis und Sceaux 38, Succursalen 105, vom Staat unterhaltene Vicariate 7. Uebrigens sind an den meisten Kirchen je nach der Seelenzahl 6—14 Vicare angestellt, zu denen noch eine verhältnißmäßige Anzahl Hülfspriester kommt. In den Hospitälern waren früher über 40 Aumoniers angestellt, in den Collegien und Gefängnissen etwa je 15, an sonstigen Anstalten über 10; im J. 1880 wurde aber die Militärseelsorge ganz abgeschafft, im J. 1885 die Ausgaben für die Seelsorge in den Lazarethen herabgesetzt und die Zahl der Gefängnißgeistlichen vermindert, während die beibehaltenen auf ein Drittel ihres Gehaltes (500—600 Francs) gesetzt wurden; 1890 wurde das Gehalt für die Seelsorge auch der Irrenanstalt Charenton entzogen (Kath. Kirch.-Ztg., Salzb. 1892, 472). Heute sind fast alle öffentlichen Anstalten laisirt und aus ihnen wie aus den Instituten und Schulen nicht bloß sämmtliche Orden und Congregationen, sondern auch der Weltclerus verdrängt. In Betreff der Schulen, deren Zahl schon oben aufgeführt worden, ist hier nur noch zu bemerken, daß es in der Diöcese Paris 200 freie katholische Elementarschulen gibt, welche keine Unterstützung aus öffentlichen Kassen erhalten, sondern durch freiwillige Spenden unterhalten werden. Nach dem 1893 vom Diöcesancomité veröffentlichten Jahresbericht zählen sie 76000 Schüler, d. i. 3000 mehr wie ehedem, als sie noch subventionirt wurden; die Errichtungs- und Unterhaltungskosten betrugen in den letzten zehn Jahren nicht weniger denn 30 Millionen Francs, also jährlich 3 Millionen (Kath. Kirchen-Ztg., Salzb. 1894, 217). An Orden und Congregationen ist trotz Allem Paris noch reich. Zu nennen sind von den männlichen die Jesuiten, welche vier Anstalten leiten, Dominicaner und Kapuziner, je mit Provinzial, Maristen und Oratorianer; von den weiblichen Augustinerinnen, Benedictinerinnen, Carmelitessen, Dominicanerinnen, Franciscanerinnen, Barmherzige Schwestern mit Mutterhaus, verschiedene Schwestern U. L. Fr. und von den heiligen Herzen, Schwestern der christlichen Schulen, Kleine Schwestern der Armen u. s. w., welche alle im Krankendienst und mit Unterricht beschäftigt sind (vgl. Keller, Les congrégations religieuses en France, Paris 1880, 344—436).

III. Synoden. 1. Die erste Synode zu Paris fällt in das Jahr 360 oder 361, kurz nach der Rückkehr des hl. Hilarius von Constantinopel; in einem noch vorhandenen Synodalschreiben sprechen sich die gallischen Bischöfe ganz entschieden für das nicänische ὁμοούσιος des Sohnes mit dem Vater aus (Hefele, Conc.-Gesch. I, 726). 2. Im J. 551 bestätigten 27 Bischöfe, worunter 6 Metropoliten, die Absetzung des Bischofs Saffaracus und gaben ihm Eusebius zum Nachfolger (Hefele III, 7 f.). 3. Um das Jahr 557 stellten 15 Bischöfe 10 Canones fest, besonders um die Güter der Kirche zu schützen. Der achte Canon verbietet, einen Bischof zu weihen gegen den Willen des Clerus und Volkes; derselbe dürfe nicht durch den Fürsten aufgedrungen werden gegen den Metropoliten und die Bischöfe der Provinz (Hefele III, 11 ff.). 4. Im

J. 573, unter König Guntram, ward eine Synode zur Beendigung des Bruderzwistes zwischen Guntram und Sigebert gehalten (Hefele III, 30 ff.). 5. Im J. 577 ließ König Chilperich den hl. Prätextatus, Erzbischof von Rouen, unter dem Vorwande absetzen, er habe die Empörung seines Sohnes Merovāus begünstigt (Hefele III, 33). 6. Im J. 614, auf der bis dahin zahlreichst besuchten Synode in Gallien, wurden in Anwesenheit von 79 Bischöfen 17 Canones decretirt. Der zweite und wichtigste ist gegen die Anmaßung der Fürsten gerichtet, sich in die Erhebung der Bischöfe zu mischen; nur der soll ordinirt werden, welchen der Metropolit mit seinen Suffraganen, der Clerus und das Volk der Stadt wählen (Hefele III, 67 ff.). 7. Im J. 638 oder 653 fand eine Generalsynode statt, welche die Immunität des Klosters St-Denis auf's Neue bestätigte (ebd. III, 89. 104). 8. Im November 825 wurde wegen des Bilderstreites (Hefele IV, 42), 9. im J. 829 eine Synode von Bischöfen aus den Kirchenprovinzen Reims, Sens, Tours und Rouen gehalten, deren Acten in drei Bücher abgetheilt sind. Das erste betrifft besonders die Bischöfe und Cleriker, das zweite die Laien, das dritte fordert von den Kaisern Ludwig und Lothar die Beobachtung der gegebenen Beschlüsse. Dieselben sind in allweg wichtig und zeichnen den Fürsten wie den Bischöfen ihre Pflichten vor; die Synoden sollen zweimal im Jahre sich versammeln und die Bischöfe sich nicht von ihrem Sprengel entfernen (ebd. IV, 57 ff.). 10. Im J. 846 waren zwei Synoden, im Februar und um Weihnachten, letztere in Sachen Bischof Hincmars gegen Bischof Ebo (Hefele IV, 118 ff. 121 ff.). 11. Im J. 849 wurde besonders beschlossen, die Chorbischöfe in Frankreich abzuschaffen (Hefele IV, 154). 12. Im J. 853 fand eine Synode statt, um nach dem Tode Erchanrads den Aeneas zum Bischof von Paris zu weihen (ebd. IV, 188 ff.). 13. Im J. 1024 entschied eine große Synode, daß Martialis, angeblicher Schüler Petri, Apostel genannt werden dürfe, und daß dieser Ehrentitel auch Anderen als den Zwölfen im engern Sinn gebühre (ebd. IV, 679). 14. Im J. 1051 war ebenfalls eine große Synode in Gegenwart König Heinrichs I., bei welcher Berengar verurtheilt und das Buch des Joh. Scotus Erigena über die Eucharistie gleichfalls verworfen wurde (ebd. IV, 754). 15. Im J. 1074 eine Synode in Betreff des Cölibats (Hefele-Knöpfler V, 33 f.). 16. Im J. 1092 eine große Synode, welche die Schenkungen des Königs Philipp an die Abtei St. Cornelius zu Compiègne bestätigte (ebd. V, 204). 17. Im J. 1104 wurden Philipp und Bertrada wieder mit der Kirche versöhnt (ebd. V, 274). 18. Im J. 1129 fand zu St-Germain-des-Prés unter König Ludwig dem Dicken eine Synode statt, auf welcher über die Reform mehrerer Klöster verhandelt wurde (ebd. V, 404). 19. Im J. 1147 hielt Papst Eugen III. mit mehreren Cardinälen und [illegible]en Gelehrten eine Synode wegen der Irrthümer des Gilbert de la Porrée (s. d. Art. [illegible] 599 ff.), Bischofs von Poitiers, über die Trinit[illegible] wobei der hl. Bernhard gegen Gilbert stritt. De[r] Papst schob die Entscheidung auf's folgende Jah[r] auf; dann erfolgte sie zu Reims gegen Gilbert (eb[d]. V, 503 ff.). 20. Im J. 1185 unter Philipp Aug[ust] zu Gunsten der Kreuzzüge (ebd. V, 729). 21. I[m] J. 1188 gleichfalls wegen der Kreuzzüge (ebd. V, 739). 22. Im J. 1201 und 23. 1210 gegen [die] Häretiker Ewald von Nevers und Amalrich (eb[d]. V, 801 u. 862). 24. Im J. 1212 oder 121[illegible] unter Robert von Courçon, Cardinallegat [Inno]cenz' III.; wichtige Beschlüsse wurden gefaßt [zur] Reform des Clerus, der Mönche, der Klosterfrau[en], der Prälaten und das Narrenfest (s. d. Art. Fe[st] IV, 1398 ff.) strenge untersagt; letzteres g[war] schon vorher durch den Legaten Peter von Ca[pua] und den Bischof Eudes de Sully von Paris (eb[d]. V, 865 ff.). 25. Im J. 1224 unter Ludwig VIII. eine Versammlung der geistlichen und weltlic[hen] Großen wegen der Albigenser (ebd. V, 9[illegible]). 26. Im J. 1226 eine große Versammlung a[m] 28. Januar, halb Parlament, halb Synode, [und] 27. am 29. März desselben Jahres wegen d[es] Kreuzzuges gegen die Albigenser (ebd. V, 941 f.). 28. Im J. 1229 eine Synode, welche von Mea[ux] nach Paris verlegt wurde; Graf Raimund [von] Toulouse machte mit der Kirche und dem K[önig] Frieden (ebd. V, 977 ff.). 29. Im J. 1248 un[ter] dem Erzbischof Gilon Cornu von Sens, beso[nders] zur Herstellung der Disciplin in den Klö[stern] V, 1150 f.). 30. Im Jahre 1252 eine Pr[o]vinzialsynode unter dem genannten Erzbi[schof] Gilon, auf welcher Theobald IV., König [von] Navarra, auf's Neue gemahnt wurde, die [vor] 40 Jahren von ihm als Grafen von Cham[pagne] occupirten Kirchengüter endlich zurückzugeben. [illegible] 31. unter demselben Erzbischof im J. 1253 e[ine] Synode, auf welcher das Domcapitel von Char[tres] wegen der Unsicherheit dieser Stadt nach Ma[illegible] verlegt wurde (ebd. VI, 46). 32. Im J. 12[illegible] unter Erzbischof Heinrich von Sens; die [illegible] Mörder des Domcantors von Chartres wurde[n] bestraft (ebd. VI, 54). 33. Im J. 1256 un[ter] demselben Erzbischof wurde der Streit der Do[minicaner] mit der Universität verhandelt. 34. I[m J.] 1263 wurde unter Erzbischof Aegidius von T[illegible] als päpstlichem Legaten mit dem französi[schen] Clerus über Abgaben zum Besten des h[eiligen] Landes verhandelt (ebd. VI, 85). 35. Im Jahr 1264 wurde unter dem Cardinal-Legaten [illegible] auf Wunsch des Papstes Urban IV. zur Unterstützung Karls von Anjou in seinem Kampfe ge[gen] Manfred ein dreijähriger Zehnten zugestanden [illegible] in Anwesenheit Ludwigs des Heiligen Maßre[geln] gegen das weitverbreitete wüste Fluchen [und] Schwören berathen (ebd. VI, 86 f.). 36. Im J. 1270 wurden durch eine Art Synodalsendung me[h]rere Irrthümer verworfen (ebd. VI, 116). 37. I[m] J. 1281 klagten mehrere Erzbischöfe und Bi[schöfe] über die Bettelorden, die in ihren Diöcesen Ber[illegible]

hörten unter dem Vorwand päpstlicher Zugeständnisse (vgl. ebd. VI, 226). 38. Im J. 1284 wurde ein Concil durch den Legaten Johannes Cholet berufen, von dem aber nur bekannt ist, daß es von sehr vielen Prälaten besucht war (ebd. VI, 233). 39. Im J. 1290 wurde in der St. Genovefa-Kirche durch die päpstlichen Legaten eine Synode veranstaltet, um Philipp den Schönen und Eduard I. von England mit einander auszusöhnen; der Versuch blieb aber erfolglos (ebd. VI, 262). 40. Im J. 1310 untersuchte eine Synode unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Sens, Philipp von Marigny, die Anschuldigungen gegen die Templer (ebd. VI, 504 f.). 41. Im J. 1314 erließ eine Synode unter demselben Erzbischof 15 Disciplinar-Canones (ebd. VI, 567 f.). 42. Im J. 1316 Fortsetzung der Synode von Senlis gegen den Bischof Pierre de Latilly von Chalons-sur-Marne (ebd. VI, 572). 43. Eine Synode im J. 1323 erließ vier Capitula, welche mit denen des Concils von Sens vom Jahre 1320 identisch sind (ebd. VI, 617). 44. Im J. 1324 wurde unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Sens, Wilhelm von Melun, verhandelt über die Regelung des Frohnleichnamsfestes, welches durch Urban IV. angeordnet worden war. (Diese Synode wird bei Hefele-Knöpfler nicht erwähnt.) 45. Im J. 1329 fand eine Conferenz statt, welche König Philipp VI. veranstaltete; sie behandelte die Klagen vieler Prälaten über Uebergriffe der königlichen Richter und Beamten (Hefele-Knöpfler VI, 629 f.). 46. Im J. 1347 erfolgte unter Erzbischof de Melun von Sens eine Provinzialsynode; es wurde verhandelt über vielfache Verletzungen der Kirchen, kirchlicher Personen und Rechte durch Laien und über schlimmen Wandel vieler Geistlichen (ebd. VI, 682 f.). 47. Im J. 1395 war im Februar Nationalconcil, bei dem 2 Patriarchen, 7 Erzbischöfe, 47 Bischöfe, 3 Aebte und Prioren und 37 Doctoren anwesend waren. Man rathschlagte über die Mittel, das Schisma zwischen Petrus von Luna (Benedict XIII.) und Robert von Genf (Clemens VII.) zu beendigen; die Abdankung beider Prätendenten schien dem Concil das Gelegenste, und in diesem Sinne wurden auch Gesandte nach Rom abgeordnet (ebd. VI, 830 ff.). 48. Im J. 1395 (Herbst) war die zweite Versammlung in derselben Angelegenheit (ebd. VI, 843. 975). 49. Im J. 1398 fand das dritte französische Nationalconcil in Sachen der Union statt (ebd. VI, 852 ff. 977). 50. Im J. 1403 war eine Synode und 51. im J. 1406 ein Nationalconcil des ganzen französischen Clerus zur Beendigung des Schismas. Man verlangte ein allgemeines Concil und Lossagung von Benedict XIII.; ersteres wurde ausgesprochen (ebd. VI, 874. 882 ff.). 52. Im J. 1408 war wieder eine Art Nationalsynode. Sie erließ eine große Anzahl von Bestimmungen über die Weise, wie sich die französische Kirche während der Neutralität zu benehmen habe. Man sequestrirte alle Beneficien der Anhänger des Petrus von Luna und appellirte an den künftigen rechtmäßigen Papst clave non errante (ebd. VI, 986 ff.). 53. Eine Versammlung von Bischöfen, Aebten und Doctoren berieth im J. 1414 über die Beschickung des Konstanzer Concils. Nicht alle vom Papste Berufenen sollten gehen, sondern nur einige aus jeder Provinz. Zugleich wurden für diese zu Wählenden Diäten bestimmt (Hefele VII, 25). 54. Im J. 1429 traf eine Synode unter dem Vorsitz des Erzbischofs Nanton von Sens zahlreiche Bestimmungen über die Pflichten und Sitten der Weltgeistlichen, Mönche, Canoniker, die Feier der Ehen, die Proclamationen u. s. w. (Hefele VII, 414 ff.). 55. Im J. 1522 erließ ein Provinzialconcil unter dem Erzbischof von Sens neun Disciplinardecrete und verbot zwei gegen den Cölibat gerichtete Schriften (Hefele-Hergenröther IX, 322 ff.). 56. Im J. 1528 war gleichfalls ein Provinzialconcil; es verdammte die Irrthümer Luthers in 16 Decreten; dieselben betreffen die meisten Punkte, welche später das Tridentinum entschied; ferner beschäftigte das Concil sich mit der Disciplin und traf sehr zeitgemäße Verordnungen (Hefele-Hergenröther IX, 632 ff.). 57. Ein Afterconcil war die Versammlung im J. 1797 und 58. deßgleichen im J. 1801. 59. Das Nationalconcil von 1811 wurde durch Napoleon berufen; unter dem Vorsitze des Cardinals Fesch waren 6 Cardinäle, 8 Erzbischöfe, 77 Bischöfe, 4 ernannte Erzbischöfe und 9 ernannte Bischöfe anwesend; ein Erzbischof (v. Dalberg) und ein Bischof i. p. kamen erst später an. Pius VII. befand sich zu Savona, wo am 19. Mai eine von Napoleon abgesandte Deputation von Bischöfen dem Papste einige Punkte, die canonische Institution der Bischöfe betreffend, abnöthigte. Diese Concessionen sollten aber erst in ein zu schließendes Concordat aufgenommen werden und alsdann in's Leben treten. Die Note dieser Zugeständnisse hatte Pius VII. nicht unterzeichnet. Das war für die unterdessen in Paris versammelten Bischöfe, die großentheils pflichttreu waren, ein Grund, sich für incompetent zu erklären; deßhalb suspendirte Napoleon das Concil am 11. Juli. Doch blieb der größte Theil der Bischöfe in Paris; sie traten am 5. August zu einer Generalcongregation zusammen, erklärten sich competent und verfaßten ein Decret des Inhalts, die ernannten Bischöfe möchten beim Papste ihre canonische Institution erbitten; erfolge dieselbe innerhalb sechs Monaten nicht, so solle der Metropolit oder der älteste Bischof der Provinz zu derselben schreiten. Das Decret solle dem Papst zur Genehmigung unterbreitet werden. Pius genehmigte es unter der Bedingung, daß die Institution stets im Namen des Papstes geschehe. Dieses Breve, das Werk des Cardinals Roverella, einer Creatur der französischen Regierung, war ein Zugeständniß, welches den Papst zu dem sog. Concordat von Fontainebleau (1813) führte (s. d. Artt. Frankreich IV, 1792 u. Pius VII. und die Acten des Concils in der Coll. Lac. IV, 1223 sqq.). 60. Im September 1849 wurde,

nachdem Erzbischof Sibour in Rom den Antrag auf ein französisches Nationalconcil gestellt hatte und von Pius IX. zunächst Provinzialconcilien dringend empfohlen worden, das erste Provinzialconcil in Paris gehalten, dem der berühmte Dupanloup als erwählter Bischof von Orleans anwohnte (Coll. Lac. IV, 1 sqq.). (Vgl. besonders Gerardus Dubois, Hist. eccl. Paris., Par. 1690 à 1710, 2 voll.; Gallia christ. VII, Paris 1744; J. Lebeuf, Hist. de la ville et du diocèse de Paris, Paris 1754—1758, 15 tom. [neue Ausg. von Cocheris, Paris 1863 ff.]; H. E. Bordier, Les églises et monastères de Paris, Paris 1856; Moroni, Dizion. LI, 181 sgg.; Gams, Ser. Epp. 595—597; Werner, Orbis cath. 64; Fisquet, La France pontif., Paris 1864 ss.; Tanon, Hist. des justices des anciennes églises et communautés monastiques de Paris, Paris 1883. — J. A. Dulaure, Hist. physique, civile et morale de Paris, Paris 1820 ss., 7 vols. [neue Ausgaben, von Leynadier u. A. erweitert, 1856 u. später]; de Gaulle, Nouvelle hist. de Paris, Par. 1839—1842, 5 vols.; Gabourd, Hist. de Paris, Par. 1863—1865, 5 vols.; Ménorval, Paris depuis ses origines etc., Paris 1889—1892, 2 vols.) [Neher.]

IV. Universität. Der Name der Pariser Universität bezeichnet zunächst das hochberühmte mittelalterliche Lehrinstitut, welches sich aus den vorangegangenen Pariser Schulen entwickelte. Von einer Gründung kann bei ihr, wie überhaupt bei den ältesten Hochschulen, nur in dem Sinne Rede sein, daß man darunter den Zeitpunkt versteht, an welchem die Magister sich zu einer Corporation zusammenschlossen. Es ist gegenwärtig ausgemacht, daß die mittelalterliche Meinung, Karl der Große habe die Universität Paris gestiftet, ebenso unhaltbar ist, wie sie allgemein verbreitet war. Auch Savigny's Ansicht genügt nicht zur Erklärung des Entstehens der ältesten Universitäten. Er schreibt (Gesch. des röm. Rechts III, 2. Aufl., Heidelberg 1834, 155) über die beiden ältesten Hochschulen von Paris und Bologna: „Wenn ein Mann, von höherem Lehrtrieb erregt, eine Anzahl lernbegieriger Schüler um sich versammelt hatte, so entstand leicht eine Reihenfolge von Lehrern, der Kreis der Zuhörer erweiterte sich, und so war ganz durch inneres Bedürfniß eine bleibende Schule gegründet." Diese Behauptung hat jedoch, so sehr sie sich auf den ersten Anblick empfiehlt, in den thatsächlichen Verhältnissen keinen Halt, wie Denifle (Die Universitäten des Mittelalters I, Berlin 1885, 41 ff.) eingehend nachgewiesen hat. Zwei Momente waren ohne Zweifel im höchsten Grade mit wirksam für die Ausbildung der Pariser Schulen zur Universität, nämlich die neue Methode in der Lehrweise an denselben und die ihnen verliehenen Privilegien. Gewiß waren die ersten Privilegien gerade eine Folge der Blüte, in welcher die Pariser Schulen bereits standen, und des hohen Ansehens, dessen sie auch weit über die Grenzen Frankreichs hinaus sich erfre[illegible] aber ebenso sicher wirkten sie auch mächtig auf [illegible] weitere Entfaltung dieser Schulen zurück. [illegible] welcher Bedeutung die Privilegien für die [illegible] Scholaren waren, zeigt die Energie, mit welche[illegible] die Schulen für dieselben, wo sie bedroht wa[illegible] in die Schranken traten; man ging hierbei so [illegible] daß von der Erhaltung derselben die Existenz [illegible] Schulen abhängig gemacht wurde. Der oben [illegible] gedeutete Umschwung in der Methode an [illegible] Pariser Schulen, unter denen für die Bildun[illegible] Universität vorzugsweise die Schulen im [illegible] der Cathedrale Notre-Dame und die von St. Gen[illegible]vefa in Betracht kommen, vollzog sich im 12. Jahrhundert. Die Dialektik wurde vollkommener [illegible]gebildet, besonders aber wurde der Theologie [illegible] der Hauptlehrgegenstand an jenen Schulen [illegible] ein ganz neues Gepräge aufgedrückt. Als [illegible] Vertreter dieser neuen Richtung in der [illegible] kann Wilhelm von Champeaux, erst Leiter [illegible] Pariser Domschule, dann Abt von St.-[illegible] (gest. 1121 als Bischof von Chalons-sur-Mar[illegible] gelten. An Ruhm übertraf ihn bald bei [illegible] sein gelehrter, geistreicher und beredter S[illegible] Abälard (s. d. Art.), der in Paris an St. Genovefa und an der Cathedralschule lehrte. [illegible] Name hatte eine wunderbare Anziehungs[illegible] nicht nur aus Frankreich, sondern auch aus [illegible] und Spanien, aus England und Deu[illegible] strömte die wißbegierige Jugend herbei, um [illegible] begeisterten Worten zu lauschen. Abälard [illegible] bekanntlich der kirchlichen Lehre nicht in all[illegible] und wurde deßhalb von zwei Concilien verur[illegible] aber für die Entwicklung der Pariser Sch[illegible] ist seine Lehrthätigkeit an denselben in je[illegible] durchschlagend gewesen. Der Strom der S[illegible]renden war einmal nach Paris gelenkt. Es la[illegible] der Natur der Sache, daß die große Zahl [illegible] Studirenden in Paris auch eine Vermehrung [illegible] Lehrkräfte an den dortigen Schulen zur Folge [illegible] und daß jeder Lehrer sein Bestes für den [illegible] derselben einzusetzen suchte. Zur Zeit Ab[illegible] oder kurz nach ihm machten sich als Pariser [illegible] einen berühmten Namen u. A. die Franzosen [illegible]helm von Conches, Gilbert de la Porrée, [illegible] von Poitiers, Petrus Comestor und Petrus [illegible] ferner die Engländer Robert Pulleyn (s. d. [illegible] und Girardus Puella, und ganz besonders [illegible] Italiener Petrus Lombardus (s. d. Art.), der [illegible]gister sententiarum. In der großen [illegible] der Schüler und Lehrer an den Schulen [illegible] dem Zuge der Zeit nach genossenschaftlichen [illegible]bindungen lag es begründet, daß sich [illegible] Wende des 12. Jahrhunderts die Magi[illegible] einer Corporation vereinigten, und so [illegible] Ganzes unter dem Namen der Univer[illegible] Paris gebildet wurde; das an derselben [illegible] Studium nannte man studium genera[illegible] versale. Von da an vollzog sich der [illegible] bau der Universität verhältnißmäßig [illegible] gliederte sich das corpus magistrorum [illegible]

Facultäten (theologische, decretistische, medicinische und artistische). Ziemlich gleichzeitig, jedenfalls nicht lange nachher, scheint sich zu Zwecken der Disciplin und Verwaltung die rechtliche Organisation der vier Nationen, der französischen, englischen, picardischen und normannischen, denen sich die anderen Ausländer anschlossen, vollzogen zu haben. Die Nationen umfaßten die sämmtlichen Scholaren; zu ihnen gehörten aber auch die Magister der artistischen Facultät, da das Magisterium in dieser nicht als Abschluß der Studien, sondern als Durchgangsstadium für das Magisterium in den drei anderen sogen. höheren Facultäten betrachtet wurde. Allmälig wurden dann wegen der bedeutenden Majorität der artistischen Scholaren die vier Nationen mit der artistischen Facultät identificirt. Die geschilderte Entwicklung hatte um 1220 schon einen relativen Abschluß gefunden, und die Pariser Universität bestand nun aus den vier Nationen und den Magistern der drei höheren Facultäten, die nicht dem Verbande der Nationen angehörten. Es war das die universitas magistrorum et scholarium Parisiis, wie sie auf einem aus dem Jahre 1292 erhaltenen Siegel heißt. Als Vorsteher der Nationen fungirten Procuratoren, zu welchen nur Magister von den Magistern gewählt werden konnten. Faßte die Universität allgemeine Beschlüsse, so wirkten dazu sieben Stimmen mit, von welchen die Magister der oberen Facultäten drei, die nach Nationen geschiedenen Magister der artistischen Facultät vier besaßen. Schon in der Entwicklung der Pariser Universität war es begründet, daß dieselbe in einer gewissen Abhängigkeit vom Bischofe bezw. vom Kanzler des Capitels von Notre-Dame und zum Theil auch des Abtes von St. Genovefa stand; ein vom Könige Philipp August im J. 1200 gegebenes Privileg entzog überdieß die Scholaren von Paris dem städtischen Prévôt und unterstellte sie der geistlichen Gerichtsbarkeit, deren ständiger Vertreter der bischöfliche Kanzler wurde. Zwischen diesem und der Universität entstanden über die Gerechtsame nur zu bald Streitigkeiten; diese führten im J. 1213 zu einem Vergleich, welcher die Grundlage des im J. 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert de Courçon gegebenen Statuts bildete. In demselben wurde namentlich bestimmt, daß der Kanzler die Erlaubniß, Unterricht zu ertheilen (Licenz), die bis dahin ganz von seinem Belieben abhing, niemandem verweigern dürfe, der vorschriftsmäßig geprüft sei; die Licenz in den artes sollte nicht vor dem 21., die in der Theologie nicht vor dem 35. Lebensjahre verliehen werden. Der Streit hatte jedoch damit sein Ende nicht erreicht. Schon 1219 mußte Honorius III. der Universität wieder zu Hilfe kommen. Er verbot, daß irgend jemand ohne Genehmigung des apostolischen Stuhles die Excommunication gegen dieselbe anwende, und 1222 gab er ein Statut, welches ähnlich wie das von 1215 die gegenseitigen Rechte normirte. Gregor IX. erließ 1231 die berühmte Bulle Parens scientiarum, welche gewissermaßen die magna charta der Universität bildete. Die Gerichtsbarkeit des Bischofs und des Kanzlers wurde durch dieselbe noch mehr eingeschränkt. Dem Kanzler wurde die Pflicht auferlegt, bei seinem Amtsantritt vor einem besonders dazu bestimmten Ausschuß den Eid abzulegen und niemandem ohne vorhergegangene Prüfung die Licenz zu ertheilen; die Facultäten erhielten weitgehende Rechte bei Feststellung ihrer Statuten, und zugleich wurde der Universität das Privileg zuerkannt, im Falle eines ihr geschehenen Unrechts Vorlesungen und Predigten einzustellen. Freilich wurde gerade dieses Privileg in der Folge ein zweischneidiges Schwert für die Universität; sie machte nämlich von diesem Rechte der „Cessation" bei wirklich oder vermeintlich erlittenem Unrecht einen so übermäßigen Gebrauch, daß sie oft den allgemeinen Unwillen gegen sich erregte, und daß Sixtus IV. auf Drängen Ludwigs XI. sich veranlaßt sah, 1482 dieses Privileg aufzuheben. Im J. 1246 wurde auch der lange Kampf, welchen die Universität gegen den Kanzler um das Recht eines eigenen Siegels geführt hatte, durch Innocenz IV. zu ihren Gunsten entschieden. Ein weiteres Glied in der Entwicklung der Universität bildete die Einführung des Rectorats. Rector war in Paris merkwürdigerweise zunächst der Vorstand der artistischen Facultät; die anderen Facultäten hatten anfangs vielleicht keine ständigen Vorsteher, sie erhielten aber später solche in den Decanen, welche von den wirklich lehrenden (actu regentes) Magistern gewählt wurden. Das Decanat in der Theologie wird zuerst 1264 erwähnt, aber als ein schon lange bestehendes Amt. Der Rector der Artisten wurde bald, obschon er den Decanen der anderen Facultäten im Range nachstand, aus verschiedenen Gründen der Geschäftsführer der ganzen Universität. Allein allmälig trat seine geschäftliche Stellung zurück, und er nahm die rechtliche Stellung als Haupt der Universität ein. Natürlich konnte das nicht ohne Kampf geschehen. Gegenüber dem Kanzler, der diese Würde für sich beanspruchte, und gegenüber den Decanen der übrigen Facultäten, welche ihm das Recht bestritten, von ihm anders als durch persönlichen Besuch zu den allgemeinen Versammlungen eingeladen zu werden, blieb er siegreich. Die theologische Facultät beglich sich in dieser Beziehung zuletzt mit ihm (1341), und damit war die Stellung des Rectors endgiltig gefestigt. Der Kanzler erschien von nun an mehr und mehr als eigentliches Mitglied der Universität, das zugleich ein Canonicat an der Cathedrale innehatte.

Von großer Bedeutung für die Pariser Universität wurde die Lehrthätigkeit der beiden Bettelorden, der Dominicaner und der Franciscaner, an derselben. Die Jünger des hl. Dominicus erhielten schon 1221 von der Universität selbst ein Heim; 1229 besetzte der Orden einen theologischen Lehrstuhl, und im folgenden Jahre wurde ein

zweiter Dominicaner Magister in der theologischen Facultät. Im J. 1230 wurde den Franciscanern ein theologischer Lehrstuhl eingeräumt. Ihnen folgten in kurzen Zwischenräumen andere Orden: die Prämonstratenser, Bernhardiner, Carmeliten, Augustiner und Cluniacenser. Das gute Einvernehmen zwischen der Universität und den beiden Bettelorden währte leider nicht lange. Da im Jahre 1252 die Professoren aus dem Dominicaner- und Franciscanerorden einem Beschlusse der Magister, die Vorlesungen einzustellen, sich nicht fügen wollten, kam es zu einem aufregenden Kampfe, welcher durch den Streit über den Introductorius in evangelium aeternum (s. d. Art. Evangelium IV, 1052) noch größere Dimensionen annahm. Nach sieben Jahren endete derselbe mit einem entschiedenen Siege der Mendicanten, indem die Majorität der Universität die schon 1255 zu Gunsten derselben erlassene Bulle Alexanders IV. Quasi lignum vitae anzunehmen beschloß. Von da an bahnte sich allmälig ein friedliches Verhältniß zwischen den Parteien an. Der Universität selbst gereichte das zu großem Vortheil. Namentlich mußte die klar durchdachte und fest geregelte Studienordnung der Dominicaner einen günstigen Einfluß auf den Gang des Studiums und die Besetzung der theologischen Lehrstühle in Paris ausüben. Der Umstand ferner, daß die in Paris studirenden Ordensleute gewöhnlich schon in einem reifern Alter standen und durch die Klosterdisciplin an Zucht und Ordnung gewöhnt waren, konnte nur heilsam und veredelnd auf die vielfach recht lockeren und rohen Sitten der Pariser Scholaren einwirken. Auch sah man bald ein, daß die Befreiung von der Sorge um des Lebens Unterhalt und die Subsidien zum Studium, wie sie die Ordensleute in ihren Häusern, im Gegentheil zu einem großen Theil der außerklösterlichen Scholaren, genossen, der Wissenschaft selbst im höchsten Grade zu gute kam. In Nachahmung dieser Ordensinstitution entstanden seit der Mitte des 13. Jahrhunderts verschiedene Collegien, d. h. durch Stiftungen fest gegründete Institute, in welchen eine bestimmte Anzahl von Lehrern und Schülern Wohnung u. s. w. erhielt und nach einer gewissen Regel ein gemeinsames Leben führte. Bis dahin gab es wohl einige Stiftungen für arme Scholaren, aber der eigentliche Gründer der sogen. Collegien wurde erst Robert von Sorbon, Canonicus von Cambrai, später von Paris, ein Vertrauter Ludwigs des Heiligen. Er stiftete 1257 die nach ihm benannte Sorbonne. In dieses Colleg konnten ohne Unterschied der Nation solche Scholaren aufgenommen werden, welche die Magisterprüfung in den artes bestanden oder auch schon in der artistischen Facultät docirt hatten und sich der Theologie befleißigen wollten. (Ueber die Weiterentwickelung der Sorbonne s. d. Art.) Das Doctorencollegium der Sorbonne nahm bald nicht nur in der theologischen Facultät, sondern an der [illegible] Universität den ersten Platz ein. An Weltruf zunächst stand ihr das Collegium von Nav[illegible] von Johanna, der Gemahlin Philipps des [illegible]nen, 1305 gestiftet, dessen Mitglieder jed[illegible] Königreich Frankreich angehören mußten. [illegible] diesen entstanden noch viele, weniger bede[illegible] Collegien; im Ganzen wurden von 1200–1[illegible] deren gegen 50 gegründet, die meisten in der [illegible] Hälfte des 14. Jahrhunderts. Die an den Col[illegible]legien bestehenden stiftungsmäßig genau no[illegible] Stellen, deren Inhaber die Wohlthaten der [illegible]tung genossen, hießen Bursen. Von etwa [illegible] Dritteln der Collegien kennt man die Anzahl [illegible] Bursen; sie belief sich nämlich auf 680. [illegible] diesen Collegien eröffneten besonders im 14. [illegible] 15. Jahrhundert vielfach Magister sogen[illegible] Paedagogia, Pensionate, in denen die Zög[illegible] Unterhalt und Unterricht erhielten und [illegible] beaufsichtigt wurden. Es war dieß ein [illegible]unternehmen von Magistern der artistischen [illegible]cultät und blieb ein Privileg derselben, [illegible] wegen dessen lucrativen Charakters auch Ma[illegible] der oberen Facultäten den Versuch machten, [illegible] Institute zu errichten. Die Facultät und [illegible]versität übten übrigens ein gewisses Aufsich[illegible] über die Pädagogien aus. Diese Collegien [illegible] Pädagogien wurden im 15. Jahrhundert ein [illegible]radezu maßgebender Factor an der Univer[illegible]

Die Verfassung der Pariser Universit[illegible] nichts weniger als einfach. An der Spitze [illegible] wie oben gesagt, als Rector der Vorstand der [illegible]tistenfacultät, welcher von dieser in der erste[illegible] auf einen Monat oder sechs Wochen, seit [illegible] auf drei Monate gewählt wurde; erst im 1[illegible] 18. Jahrhundert erstreckte sich die Dauer [illegible] Rectorats auf ein, zwei, selbst drei Jahre. [illegible]wohl das Amt des Rectors ein höchst ehre[illegible] war, waren seine Befugnisse für die ganze [illegible]versität doch nur gering. Er berief die Ge[illegible]versammlungen, präsidirte in ihnen und ha[illegible] Beschlüsse zu vollziehen. In seine Hand le[illegible] neuen Scholaren den Eid ab, er führte den [illegible]sitz beim Universitätsgerichte, ihm unter[illegible] gemeinschaftliche Kasse und das Archiv, [illegible] führte das Universitätssiegel. Ihm lag [illegible] Sorge um die Aufrechterhaltung der Privi[illegible] ob. Neben dem Rector gab es noch eine R[illegible] Personen und Corporationen, welche an der [illegible]waltung und Leitung der Universitätsge[illegible] Theil nahmen; diese waren der Bischof von [illegible] der Kanzler und das Capitel der Cathedr[illegible] Abt von St. Genovefa und sein Kanzler, [illegible] oberen Facultäten und ihre Decane, die [illegible] und ihre Procuratoren u. s. w.; aber die [illegible] der Einzelnen waren vielfach nicht gen[illegible]ben und gegen einander abgegrenzt [illegible] nicht selten zu Collisionen unter ihnen [illegible] in Paris während des 12. Jahrhunderts [illegible]schende Lehrfreiheit konnte, als sich durch [illegible]versitätsbildung geordnete Zustände zu [illegible] begannen, nicht bestehen bleiben. Die [illegible] des Lehramts mußte durch eine Prüfung [illegible]

fähigung zu demselben nachweisen und erhielt dann durch den Kanzler die Licenz, d. h. er wurde Magister. Allmälig wurde diese eine Prüfung in mehrere zerlegt, und die Magister- oder Doctorwürde bildete den höchsten akademischen Grad. In der artistischen Facultät ging der Prüfung für die Licenz das sogen. Determinationsexamen voraus, durch welches das Recht erworben wurde, öffentliche Disputationen zu halten (zu determiniren). Derjenige, welcher dieses Examen bestanden hatte, erhielt den Titel Baccalareus. Ein solcher konnte erst nach mehrjährigen Uebungen und fortgesetzten Studien den Magistergrad erlangen. In der theologischen Facultät (und ähnlich bei den Decretisten) gelangte das Baccalareat zu größerer Bedeutung. Derjenige, welcher sich dem Examen für dasselbe stellte, mußte 6—7 Jahre Theologie studirt haben, und wenn er es bestanden hatte, ebenso lang bestimmte Vorlesungen halten, ehe er zur Magisterprüfung zugelassen wurde. Später wurde die ursprünglich einen Act bildende Uebergabe des Magisteriums in zwei Acte getheilt, nämlich in die Verleihung der Licenz und in die von ganz besonderen Feierlichkeiten umgebene Aufnahme in das Doctorencollegium (daher der noch bestehende Unterschied zwischen Licentiat und Doctorat). Nur derjenige, welcher sich der letztern Cerimonie, die übrigens mit einem großen Kostenaufwande verbunden war, unterzogen hatte, war ein vollgültiges Mitglied der Facultät. Ein eigenes Universitätsgebäude existirte nicht; auch wurde anfangs keine allgemeine Universitätsmatrikel geführt. Jeder Magister legte ein Verzeichniß seiner Schüler an und hielt seine Vorlesungen in seinem Hause oder in einem zu diesem Zwecke gemietheten Saale. Für die Facultätsversammlungen diente den Theologen das Kloster der Trinitarier oder Mathuriner, den Decretisten die Kapelle des hl. Johannes von Jerusalem, die Artisten versammelten sich in St-Julien und die Mediciner in der Wohnung des zeitigen Decans.

Der Schwerpunkt der Pariser Universität ruhte, wie sich das aus ihrer Bildung und weitern Entwicklung von selbst ergab, in der theologischen Facultät; ihr verdankte sie auch in eminenter Weise ihren Weltruf während des Mittelalters. Docirten doch auch in Paris die größten Theologen jener Zeit: der Franciscaner Alexander von Hales und der Dominicaner Albertus Magnus, das Doppelgestirn Thomas von Aquin, der Doctor angelicus, und Bonaventura, der Doctor seraphicus, ferner Johannes Duns Scotus, der dem herrschenden thomistischen System gegenüber ein anderes (das scotistische) ausbildete; ferner, um Andere zu übergehen, der durch seine extrem spiritualistische Richtung und durch seine leidenschaftliche Parteinahme für Ludwig den Bayer gegen Papst und Papstthum stark compromittirte Wilhelm Occam (s. d. Art.). Durch ihn erhielt der Nominalismus über den bis dahin allgemein vertretenen Realismus das Uebergewicht, nachdem in Bekämpfung des letztern schon der gefeierte Lehrer Wilhelm Durand de St-Pourçain mit Erfolg vorangegangen war. Später glänzten in Paris Peter d'Ailly, Nicolaus von Clemanges und ganz besonders der berühmte Johannes Gerson (vgl. über die Einzelnen d. betr. Artt.). Das Ansehen der theologischen Facultät war so groß, daß sie von allen Seiten um Lösung schwieriger Fragen angegangen wurde und selbst der apostolische Stuhl sie gern zu Rathe zog. Ihr Ruhm während der Blütezeit des Mittelalters spiegelt sich auf's Klarste wieder in einer ganzen Reihe von Zeugnissen der damaligen Zeit. Wenn daher d'Ailly vor Clemens VII. von der Pariser Universität sagt: „Die Religion und das allgemeine Wohl der Kirche zu fördern, ist stets ihre Freude. Sie ist die hellstrahlende Leuchte für die ganze Kirche; sie hat aus den christlichen Königen Frankreichs die allerchristlichsten gemacht; sie hat Frankreich allein vor dem Ungeheuer des Unglaubens und Irrglaubens bewahrt; sie hat immer Männer hervorgebracht, die sich bewährten als tapfere Vertheidiger des orthodoxen Glaubens und sich auszeichneten durch heiligmäßigen Lebenswandel", so klingt das freilich etwas hochtrabend, aber d'Ailly sprach damit nicht nur das Urtheil der Universität selbst und Frankreichs, sondern im Wesentlichen das der ganzen gebildeten Welt aus. Es ist daher sehr erklärlich, daß der Universität auch aus dem ganzen Abendlande die Wissensdurstigen schaarenweise zuströmten; verschiedentlich konnte die Stadt den Andrang wegen Mangels an Wohnungen nicht fassen. Gleichwohl ist es stark übertrieben, wenn die Zahl der Studirenden für den Anfang des 14. Jahrhunderts auf 20—30000 angegeben wird. An der Universität Paris und besonders in der theologischen Facultät studirt, zumal den Doctorgrad erworben zu haben, galt überall als Auszeichnung und Empfehlung. Auch mehrere Päpste, wie Innocenz III., Honorius IV., Innocenz V., Bonifaz VIII., Clemens VI., hatten ihr angehört, wodurch ihr Interesse für dieselbe gewiß gefördert ward. Den Clerikern wurde das Studium an der Universität dadurch erleichtert, daß sie gemäß einem von Clemens VI. im J. 1346 gegebenen Privileg während eines siebenjährigen Besuches derselben die Einkünfte ihrer Beneficien beziehen durften. Ein Ausfluß ihrer Bedeutung war auch der auf Johannes XXII. zurückzuführende sogen. Rotulus (s. d. Art.), ein Verzeichniß von Lehrern, welche die Universität in der angegebenen Reihenfolge alljährlich dem Papste zur Verleihung von Beneficien empfahl. — Die Zeit der höchsten Blüte der Pariser Universität war das 13., 14. und 15. Jahrhundert. Während dieser Zeit steht sie mit der Geschichte der Wissenschaften, namentlich der theologischen, im innigsten Zusammenhange, ja für die Theologie war sie eigentlich maßgebend. Auch auf die Entwickelung der Staaten und der Kirche im Abendlande übte sie mehrfach bedeutenden Einfluß aus. Besonders

zur Zeit des großen päpstlichen Schismas spielte sie eine hervorragende Rolle. Wenn sie auch nach einigem Schwanken zur Obedienz des Avignoner Papstes überging, so entwickelte sie doch schon bald (seit 1381) eine ungemein rege Thätigkeit, um das ärgerliche Schisma zu beseitigen. Die Führer dieser Bestrebungen waren Peter d'Ailly, Nicolaus von Clemanges und Johannes Gerson. Die unablässigen Bemühungen der Pariser Theologen hatten denn auch einen hervorragenden Antheil daran, daß endlich nach vielen höchst unerquicklichen Verhandlungen die Unionsconcilien zu Pisa (1409) und zu Konstanz (1414—1418; s. d. Artt.) zu Stande kamen. Die Wirren des Schismas waren übrigens einer unkirchlichen bezw. papstfeindlichen Richtung an der Pariser Universität besonders günstig. Die Anschauungen, welche durch Occam bereits angebahnt waren, griffen immer weiter um sich und führten zu Theorien über den Primat und seine Rechte, welche durchaus nicht mehr mit der Doctrin der früheren großen Scholastiker zu Paris harmonirten. Namentlich bildeten die Pariser Theologen die Lehre von der Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst aus; die Theorie fand bekanntlich in der damaligen wirrevollen und aufgeregten Zeit solchen Anklang, daß sie auf den Concilien zu Pisa und Konstanz feierlich sanctionirt und zu Basel (s. d. Art. Basel, Concil von), wo auch wieder die Doctoren der Pariser Universität eifrigst thätig waren, ein über das andere Mal von Neuem aufgestellt wurde. Unterdessen hatte die „Königin der Universitäten" die Höhe ihres Ruhmes und Glanzes schon überschritten. Nach und nach erging man sich statt in Vorträgen und Disputationen vielfach in Spitzfindigkeiten und subtilen Distinctionen, das ernste Studium erlahmte, die Licenz und die akademischen Grade wurden leichtfertig auch an Unwürdige verliehen. Zum größten Nachtheile gereichte es der Universität und namentlich der theologischen Facultät, von der jene nach wie vor ihre Bedeutung erhielt, daß sie immer mehr in Abhängigkeit von der Krone Frankreichs kam, die sogar, wie z. B. Ludwig XI. im J. 1473 im Streite der Nominalisten und Realisten, durch Edicte Lehrstreitigkeiten zu entscheiden unternahm. In demselben Grade, wie dadurch die Hochschule ihren internationalen Charakter verlor, büßte sie auch an ihrem allgemeinen Ansehen ein. In der Folgezeit trat sie noch bei der durch Luther hervorgerufenen Bewegung, dann in den jansenistischen, molinistischen und quesnelschen Streitigkeiten hervor; allein dabei zeigte sich klar, daß sie die Hegemonie in der Theologie, die sie früher unbestritten behauptet, nunmehr abgegeben hatte. Der Humanismus, der trotz des Bestrebens einzelner bedeutender Männer, wie des Guillaume Budé (Budäus; s. d. Art.), in Paris keinen rechten Boden fand, und die durch denselben gegebenen neuen Bahnen, in welche das wissenschaftliche Streben gelenkt wurde, die neuen Mittelpunkte gelehrter Bildung, welche um diese Zeit fast in allen Ländern Europa's entstan[illegible] und die große kirchliche Revolution des 16. Jahrhunderts, alles dieses wirkte mit den angegeben[illegible] Gründen zusammen, so daß die Pariser Univer[illegible]sität seit dem Ausgange des Mittelalters [illegible] zurückging und sich über andere Universitä[illegible] Frankreichs kaum noch erhob. Die Sorbonne insbesondere, in welcher allmälig die theologische Facultät eigentlich aufgegangen war, degradir[illegible] sich mit der Zeit vollends zur Staatsanstalt, besonders seitdem sie ihre Doctoren auf die [illegible] gallicanischen Freiheiten verpflichtete. Sie w[illegible] damit zu ihrem eigenen Unheil eine Pflanzschul[illegible] des Gallicanismus und blieb dieß, bis sie in der Stürmen der großen französischen Revolution a[illegible] Ende des 18. Jahrhunderts zu Grunde g[illegible] (Vgl. Bulaeus (du Boulay), Historia univer[illegible] sitatis Parisiensis, Paris. 1665 sqq., 6 vol[illegible]; Crevier, Histoire de l'université de Paris, Paris 1761, 7 vols.; Meiners, Geschichte der Entstehung und Entwicklung der hohen Schulen, Göttingen 1802 ff., 4 Bde.; Dubarle, Histoire de l'univ. de Paris, Paris 1829, 2 vols.; Hahn, Das Unterrichtswesen in Frankreich mit einer Geschichte der Pariser Universität, Breslau 18[illegible] Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris, Par. 1850; Schwab, Johannes Gerson, Würzb. 1858, 57 ff.; Jourdain, Index chronologicus chartarum pertinentium ad historiam universitatis Paris. Paris. 1862; Le même, Histoire de l'univ[illegible] de Paris au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, Paris 1866; Franklin, La Sorbonne, 2[e] éd. Paris 1875; Budinszky, Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter, Berlin 1[illegible] Bernard, Les Dominicains dans l'universit[illegible] de Paris, Paris 1883; Denifle et Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis I—III Auct. I. Paris. 1889—1894; Denifle, Ein Registrum der Procuratoren der englischen (deutschen) Nation an der Universität Paris, im Archiv f[illegible] Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters [illegible] [1889], 226 ff.; Rashdall, The origines of the University of Paris, in The English Historical Review I [1886], 639 ff.; Kaufmann, Die Geschichte der deutschen Universitäten I, Stuttgart 1888; Luchaire, Statuts et privilèges des universités françaises, in der Revue internationale de l'enseignement XXI, Paris 1[illegible] 346 ss.; Feret, Les origines de l'univers[illegible] de Paris, in d. Revue des questions historiq[illegible] LII [1892], 337 ss.; Le même, La faculté [illegible] théologie de Paris et ses lecteurs les p[illegible] célèbres I, Paris 1894; Kaemmel, Die Universitäten im Mittelalter, in Schmid, Geschichte der Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit [illegible] 1, Stuttgart 1892, 334 ff.) [Fechtrup.]

Unter Napoleon I. ward die Universität [illegible] Paris wiederhergestellt oder vielmehr eine [illegible] Hochschule an Stelle der frühern errichtet. [illegible] zwischen den beiden Lehranstalten kein Zusammen[illegible]

hang wahrnehmbar ist. Die jetzige Universität hat nur mehr vier Facultäten: Jurisprudenz, Medicin, Lettres (Philosophie, Geschichte und Geographie) und Sciences (Naturwissenschaft, Mathematik u. s. w.). Die Facultäten hängen wenig zusammen und haben meist eigene Gebäude; dagegen hat die Universität als Ganzes heute noch ihren Sitz in der Sorbonne. Die vier Facultäten haben gegen 200 Lehrstühle und über 8000 Studirende. Bis vor Kurzem waren es noch fünf Facultäten; im J. 1882 jedoch wurde die (staatliche) theologische Facultät aufgehoben, angeblich „aus Sparsamkeit", da sie den Staat jährlich 12—16000 Francs koste. Uebrigens war sie ganz überflüssig geworden, nachdem im October 1874 eine freie katholische Universität gegründet worden war, zunächst mit drei Facultäten (Theologie, Rechtswissenschaft, Philosophie), welche im Jahre 1889 durch Leo XIII. die canonische Institution erhielt. Um die vierte Facultät, die der Medicin, vorzubereiten, wurde neuestens ein Spital mit 400 Betten gegründet. Bis 1876 waren für die katholische Universität schon 1528474 Fr. gesammelt, und 1877 fand die erste feierliche Sitzung mit Preisvertheilung statt. Bis 1892 wurden 536 Licentiaten und 60 Doctoren creirt, die heute alle in öffentlichen Diensten angestellt sind. Gerechten Ruf genießt besonders die juristische Facultät, und keine andere, auch keine staatliche, kann sich gleicher Erfolge rühmen. Die Bischöfe der Pariser Kirchenprovinz erließen 1891 einen gemeinsamen Hirtenbrief bezüglich dieser katholischen Universität, in welchem sie zuerst die Nothwendigkeit derselben bei der zunehmenden Glaubenslosigkeit darlegten, dann, nach einem Bericht über den gegenwärtigen Bestand derselben, mittheilten, daß der Aufwand jährlich 360000 Fr. betrage. Dieser sei bisher größtentheils durch Sammlungen aufgebracht worden, während die Fundationen erst 85000 Fr. abwürfen; deßhalb hofften sie, daß die festen Fundationen vervollständigt würden (Kathol. Kirchenzeitung, Salzburg 1891, 135). [Neher.]

Paris, Franz de, s. Jansenius VI, 1233.

Paris (Parisius), Matthäus, O. S. B. (auch Parisiensis genannt), ein englischer Geschichtschreiber des 13. Jahrhunderts, war um das Jahr 1200 geboren, trat im J. 1217 in das Benedictinerkloster des hl. Alban zu Alt-Verulam ein und starb dort im J. 1259. Als sein Hauptwerk gilt die Historia major (eigentlich Chronica majora [ed. Luard, Londini 1872 ad 1883, 7 voll.]), welche aber nur zum geringsten Theil von ihm selbständig herrührt. Der erste Theil derselben stützt sich mit wenigen Ausnahmen auf die Flores historiarum (ed. Coxe, London 1841—1844, 5 vols.) des Benedictiners Roger von Wendover (gest. 1237), die Periode von 1259 bis 1273 fügte nach Paris' Tode W. Rishanger hinzu. Außerdem verfaßte Matthäus noch eine Historia minor (ed. Madden, London 1866 ad 1869, 5 voll.), welche in der Darstellung mancher Ereignisse genauer ist. Als Geschichtsquelle ist Matthäus Paris durchaus unzuverlässig; seine Abneigung gegen alles, was ihm nicht zusagte, verleitete ihn zu rücksichtslosem Urtheil über geistliche und weltliche Auctoritäten, wobei er statt verbürgter Thatsachen oft genug grundlose Verdächtigungen, ja offenbar erfundene Geschichten erzählt (vgl. Lingard, History of England III, London 1837, 160, note). Daneben wird allerdings von ihm berichtet, daß er trotz seiner Angriffe auf die anderen Orden (Minoriten und Dominicaner) ein eifriges Mitglied seines Ordens gewesen sei und sogar Reisen zur Reformation der Benedictinerklöster in Norwegen gemacht habe. (Vgl. J. Felten, Robert Grosseteste, Freiburg 1887, 3 f.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, Berlin 1894, 452 [gegen Wattenbach s. die Bemerkung in d. Zeitschrift für kath. Theol. XIII, 1889, 721 f.]; sonstige Literatur bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v. Matthieu Paris.) [A. Esser.]

Parisio, Peter Paul, Cardinal, besonders als Lehrer des weltlichen und des canonischen Rechtes berühmt, war zu Cosenza im J. 1473 geboren. Er trat besonders an den Universitäten zu Padua und Bologna auf, und sein Ruf veranlaßte Papst Paul III., ihn als Auditor der Rota nach Rom zu ziehen. Nachdem er sich in der neuen Stellung bewährt, vertraute ihm der Papst die Leitung der beiden Bisthümer Nusco und Anglona (im Königreich Neapel) an und ernannte ihn 1539 zum Cardinal. Eine besondere Rolle war ihm beim Concil von Trient zugedacht; er sollte nämlich einer der Präsidenten des Concils sein, nachdem er schon bei den Vorverhandlungen als päpstlicher Legat beim Kaiser Karl V. thätig gewesen war. Parisio starb aber ein halbes Jahr vor der wirklichen Eröffnung des Concils (1545), nachdem er zuletzt zu Rom das Amt des Prodatarius bekleidet hatte. Sein Grab fand er in St. Maria von den Engeln, wo sein Neffe Flaminius Parisio, Bischof von Bitonto (gest. 1603) und ebenfalls Rechtslehrer, ihm ein Denkmal setzte (s. die Inschrift bei Eggs, Purpurae doctae 4, n. LIV). Von Schriften Peter Paul Parisio's werden besonders genannt Commentare zu den Decretalen, Vorlesungen über das Civilrecht und 4 Bände Consilia (Venedig 1570). (Vgl. Moréri, Dict. s. v.; Moroni, Diz. LI, 212; über seinen Neffen Flaminius auch Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed. Oeniponte 1892, 231.) [A. Esser.]

Parisius, 1. Bezeichnung Wilhelms von Paris (s. d. Art.). 2. Beiname des Cardinals Stephan de Poissy (s. d. Art. Poissy).

Parisot, Pierre Curel, bekannt unter seinem Ordensnamen als P. Norbert, abtrünniger Kapuziner und Feind der Jesuiten, war 1697 zu Bar-le-Duc (Lothringen) aus niederem Stande geboren. Seit 1716 Kapuziner, begleitete er 1734 als Secretär den Provinzial nach Rom, verschaffte sich dort Gönner und wurde 1736 als General-Procurator

der auswärtigen Missionen nach Pondichery geschickt. Er ward dort sehr freundlich aufgenommen, trat aber bald mit Auffrischung des alten Streites über die malabarischen Riten (s. d. Art. Accommodationsstreit) heftig gegen die Jesuitenmissionare auf, selbst in öffentlicher Predigt; dann kam er auch mit dem Diöcesanbischof (von St. Thomas), einem portugiesischen Jesuiten, in offenes Zerwürfniß wegen der Einrichtung einer französischen Ursulinen-Niederlassung. Er war zum Rector und Beichtvater derselben ernannt, wollte aber unabhängig vom Bischof und den Kirchengesetzen schalten. Wiewohl er sich hierbei als den Verfechter der französischen Nationalehre gegen den portugiesischen Prälaten aufzuspielen suchte, entschieden die französischen Behörden sowohl in der Colonie wie im Mutterlande gegen ihn. Parisot wurde außer Landes, nach der gewöhnlichen Angabe nach Amerika, transportirt, kam aber später zurück und reiste über Frankreich nach Rom. Hier traf er im Mai 1741 ein, nicht um in seiner Sache den Rechtsweg zu betreten, sondern um sich zu rächen. Der Haß gegen die Jesuiten wurde bei ihm immer mehr zur Manie; für die zahlreichen und mächtigen Feinde, die der Orden eben hatte, wurde er dadurch zum geeigneten Werkzeug (Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Culturgeschichte III, Wien 1882, 9). Der jahrzehntelang mit Heftigkeit geführte Accommodationsstreit war beschwichtigt, Benedict XIV. stand im Begriff, durch eine Endentscheidung die ganze Frage aus der Welt zu schaffen, als P. Norbert zu Avignon (mit Ortsangabe Lucca) eine Denkschrift über einen Prozeß der Kapuziner von Pondichery gegen die dortigen Jesuiten drucken ließ, die er Benedict XIV. widmete, und für deren Zusendung er mit einem Breve geehrt wurde. Einer hiervon ganz verschiedenen größern und heftigern Streitschrift, nach Benedict XIV. „voll der Verleumdungen gegen die Jesuiten", wurde 1744 in Rom die Approbation verweigert; Parisot wußte sich jedoch eine solche vom Erzbischof von Lucca zu verschaffen und hatte die Keckheit, jenes für die frühere Denkschrift erhaltene Breve des Papstes diesem Werke vorzudrucken. Das Buch, zusammengesetzt aus Documenten, welche den Ritenstreit betreffen, und aus Anklagen und Angriffen gegen den Jesuitenorden in der verschiedensten Art und Richtung, erschien in drei Bänden (französ. und italien.) Ende Juli 1744 zu Lucca, wurde jedoch am 1. April 1745 vom Papst verboten; die Bischöfe von Sisteron und Marseille traten gegen dasselbe auf, und es wurde in mehreren Streitschriften näher beleuchtet. P. Norbert wurde angewiesen, in ein Kloster seines Ordens in der Schweiz sich zurückzuziehen, entfloh aber unter seinem Familiennamen Parisot nach Holland; „zu Amsterdam und Haag bekannte er sich öffentlich zum Cultus der Calviner, und zu Utrecht war er längere Zeit Mitglied der jansenistischen Gemeinde" (Theiner zu Card. Pacca, Nachrichten über Portugal, Augsburg 1836, 105). Benedict XIV. selbst gab in einem Schreiben [illegible] 11. November 1747 dem Brüsseler Nuntius [illegible] Kenntniß von dem höchst zweifelhaften Chara[illegible] des flüchtigen Mönches (Feller, im Journal [illegible] et litt. 1787, 340—346). In England, [illegible] Parisot sich in der Folge begab, versuchte er [illegible] mit Unterstützung des Herzogs von Cumber[illegible] in der Anlegung von Fabriken. (Näheres i. [illegible] Jos. Baretti, Reise von London nach Genua, Le[illegible]zig 1771, 1. Thl., 4. Brief: Plymouth, 18. [illegible] 1760.) Der Mißerfolg trieb ihn erst nach [illegible] dann nach Wolfenbüttel, wo er mehrere [illegible] lebte (Harenberg, Pragmat. Gesch. d. Orden[illegible] Jes. I, Halle u. Helmstädt 1760, 839; [illegible] Jes.-Gesch., . . . stark beleuchtet . . . von [illegible] Liebhaber der Wahrheit, Frankfurt und [illegible] 1765, 238). Die Besetzung der Stadt durch [illegible] Franzosen trieb ihn abermals nach England. [illegible] kam er in große Noth und bat, um in katholisch[illegible] Ländern als Weltpriester leben zu können, [illegible] Papst, ihn von den Ordensgelübden zu entbinden. In der Hoffnung, den Apostaten zurückzuführen, gewährte dieß Clemens XIII. auf die von [illegible] selben vorgeschützten Titel hin (1759). [illegible] der den Namen Abbé Platel annahm, traf [illegible] August 1760 über Frankreich in Lissabon ein, [illegible] als Soldschreiber gegen die Jesuiten in Pomb[illegible] Dienste zu treten. Ueber seinen unglücklichen [illegible]enthalt und unerbaulichen Wandel daselbst [illegible] die Berichte des österreichischen Gesandten [illegible] Duhr, Pombal, Freiburg 1892, 24 ff.) [illegible]licht. Von Lissabon aus sandte er 1761 eine [illegible]theidigungsschrift an das Generalcapitel der K[illegible]ziner in Rom, aber bereits im Mai 1763 [illegible] er Lissabon wieder verlassen. In Paris [illegible] 1766 sein Buch gegen die Jesuiten in einer [illegible] Umarbeitung (7 Bde.) erscheinen und widme[illegible] dießmal Joseph I. von Portugal. Nach Lothring[illegible] zurückgekehrt, verzichtete er auf sein Privileg [illegible] Säcularisation, mußte nun, wie er sich vorbeh[illegible] hatte, bei den Kapuzinern wieder aufgenommen werden, verließ aber bald das Kloster zum [illegible] Mal und starb im Elend in einem Dorfe bei [illegible]mercy (1769). (Vgl. Imposturae CCXVIII [illegible] Dissertatione R. P. Benedicti Cetto de [illegible]sium imposturis detectae et convulsae. [illegible] 1781, 63 ss. Authentische Documente über [illegible]risot bietet Raccolta d' apologie . . . in risp[illegible] agli opusculi . . . contra la Compagn[illegible] Gesù VII, Venezia 1760, 67 sgg.; das [illegible]zeichniß der Streitschriften s. bei de Back[illegible] Bibliothèque II, 2e éd., 944; sonst vgl. [illegible] [Fr. A. Chevrier,] Vie du fameux P. Norbert Ex-capucin, connu aujourd'hui sous le nom de l'abbé Platel, London 1762 [satirisch]; Feller Dictionnaire hist. s. v. Norbert; aus [illegible] wörtlich entnommen bei Fr. Pérennès, Diction[illegible] de Biographie III, 113.) [O. Pfülf S. J.]

Parität (Gleichstellung) ist der Ausdruck [illegible] dem man zur Zeit des römischen Reiches der[illegible] Nation das Verhältniß der drei Confessionen [illegible]

Katholiken, Lutheraner und Reformirten, in bürgerlicher und politischer Beziehung, im Reiche sowohl als in den einzelnen Territorien zu bezeichnen pflegte. Diese Gleichstellung wurde zuerst durch den Religionsfrieden und Reichsabschied vom Jahre 1555 den Lutheranern oder sog. Augsburger Confessionsanverwandten neben den Katholiken zugestanden, dann durch den westfälischen Frieden vom Jahre 1648 auch auf die Calvinisten oder sogen. Reformirten ausgedehnt. Von da an wurden die beiden Parteien der Lutheraner und Reformirten als Ein Religionskörper unter dem Namen der Evangelischen begriffen und den Katholiken gegenübergestellt. Der § 1, Art. 5 des Osnabrücker Friedensinstruments bestimmte, daß „zwischen den Kurfürsten, Fürsten und sämmtlichen Ständen der beiderlei Religionen genaue und wechselseitige Gleichheit bestehen solle, so daß, was einem Theile recht, dem andern billig sei". Beide Theile sollten in gleicher Weise des kaiserlichen Schutzes genießen, unbeschadet der kaiserlichen Advocatie der römischen Kirche (§ 10 ebd.). Dieß galt jedoch nur für das Reich und das Verhältniß der Reichsstände als solcher unter sich und zu Kaiser und Reich. Hinsichtlich der Territorien aber kam es auf den Besitzstand vom 1. Januar 1624 an (s. d. Art. Normaljahr); darnach bestand die Gleichheit der beiden Religionstheile und ihrer Angehörigen nur in einigen wenigen Reichslanden, die man gemischte nannte, während in den anderen, und zwar den meisten, entweder die katholische oder die protestantische Confession in der Art herrschend war, daß nur ihre Bekenner daselbst öffentlichen Gottesdienst halten und auf den Vollgenuß der bürgerlichen und politischen Rechte Anspruch machen konnten; andere Religionen und deren Bekenner sollten dagegen „für immer ausgeschlossen sein und ihnen kein Raum noch Statt gelassen, sie sollten nicht gelitten noch geduldet werden" (I. P. O. art. 7, § 2). Letzteres hatte jedoch nur auf die sich christlich nennenden Secten Bezug, ohne den nach wie vor geduldeten Juden Eintrag zu thun. Dabei war allen Einzelnen die volle Gewissensfreiheit gewährt. Es ist bekannt, wie im Verlaufe der Zeit die rationalistische Denkweise allenthalben auf Kosten des positiven Glaubens sich geltend machte und in den protestantischen Ländern das Ansehen der symbolischen Bücher, in den katholischen aber das Ansehen des Papstes und der kirchlichen Ueberlieferung immer mehr schwächte. Die Säcularisation der geistlichen Fürstenthümer im J. 1803 brachte die meisten katholischen Reichslande unter protestantische Herren; in dem katholischen Bayern kamen mit dem Regierungsantritt des Kurfürsten (nachmaligen Königs) Maximilian von Zweibrücken die Illuminaten zur Herrschaft. Als daher im J. 1806 mit der Auflösung des deutschen Reiches fast überall auch die alten Landesverfassungen einstürzten, war dieß ein willkommener Anlaß, um in allen bis dahin katholischen Ländern die Gleichstellung der Protestanten mit den Katholiken auszusprechen. Ein Gleiches geschah nicht zu Gunsten der Katholiken in den protestantischen Ländern, die sich außerhalb des Rheinbundes hielten. Aber Napoleon erwirkte es in Sachsen und den übrigen norddeutschen Staaten, als er sie nöthigte, sich dem Rheinbunde anzuschließen, und so war die Gleichstellung der beiden, vormals nur im Reiche gleichgestellten Confessionen auch in allen einzelnen vormaligen Reichslanden, mit Ausnahme der österreichischen Provinzen, wenigstens gesetzlich, wenn auch nicht der That nach durchgesetzt. Als im J. 1815 der Sturz Napoleons zur Stiftung des deutschen Bundes führte, bestimmte die deutsche Bundesacte im Art. 16: „Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied im Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen." In dieser Bestimmung wurde aus der ursprünglichen Fassung des Antrags das Wörtchen „drei" vor „christlichen Religionsparteien" absichtlich weggelassen. Da aber andererseits im Wiener Congreß auf die Frage, ob die Bestimmung des Artikels auch auf andere als die drei seit 1648 im Reiche gleichgestellten christlichen Confessionsverwandten, z. B. auf Wiedertäufer, Waldenser u. dgl. zu beziehen sei, diese Auslegung für bedenklich erklärt wurde, so scheint jene Auslassung nur in einer Rücksicht auf die Mitglieder der griechischen Kirche ihren Grund zu haben, welche im J. 1814 durch ein Patent des kaiserlich russischen Generalgouverneurs des Königreichs Sachsen, Fürsten Repnin, gleiche Rechte mit den Katholiken und Reformirten erhalten hatten. Demnach ist die Bestimmung des Art. 16 nur auf die christlichen Confessionen zu beziehen, welche damals in Deutschland zum Vollgenuß der bürgerlichen und politischen Rechte gelangt waren. (Die Griechen sind erst im J. 1834 in Bayern ausdrücklich zur vollen Gleichberechtigung mit den genannten drei anderen öffentlich anerkannten Religionstheilen zugelassen worden.) Diese Gleichstellung hat zur Folge, daß die Mitglieder der fraglichen Confessionen in keinem deutschen Lande der Religion wegen für besitz-, erwerbs-, erb- oder successionsunfähig erklärt, oder in Absicht auf Schutz, Rechtspflege, Activbürgerrecht und Anspruch auf öffentliche Aemter, bürgerliche Ehre und Vortheile u. s. w. hinter Anderen von Seiten der Staatsgewalt zurückgesetzt werden dürfen. Ob auch die Confessionen oder Kirchen als solche, d. h. als öffentliche Corporationen, nach dem angeführten Art. 16 der Bundesacte in ihrem Verhältnisse zur Staatsgewalt einander gleichgestellt sein sollen, so daß, wie der westfälische Friede sich ausdrückt, das, was dem einen Theile recht, auch dem andern billig sei, läßt sich bestreiten und ist namentlich in Sachsen und Preußen von Seiten der Protestanten wirklich bestritten worden; die öffentliche Meinung hat sich jedoch aus allgemeinen Gründen darüber bejahend ausgesprochen, und diese Gleichstellung besteht nach den Verfassungen aller deutschen

Staaten wenigstens insoweit, daß eine herrschende oder bevorzugte Confession unter den genannten gesetzlich nirgends anerkannt ist, und die das bürgerliche und politische Leben berührenden Amtshandlungen der kirchlichen Beamten dieser Confessionen überall die gleiche Freiheit genießen und die gleiche Anerkennung finden. Eine Ausnahme besteht jedoch auch jetzt noch in Braunschweig und Mecklenburg. Für den Norddeutschen Bund wurde durch Bundesgesetz vom J. 1869 und entsprechend für das neue Deutsche Reich im J. 1871 nochmals ausdrücklich bestimmt, daß alle noch bestehenden Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte, welche aus Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses herrührten, aufgehoben sein sollten. — Man hat aber den durch die Noth der Verhältnisse herbeigeführten Zustand einer Gleichstellung aller Confessionen unter einen allgemeinen Grundsatz zu stellen gesucht und behauptet, die Religion dürfe überhaupt keinen Einfluß auf die bürgerlichen und politischen Rechte der Staatsgenossen äußern. Diese Behauptung ist offenbar falsch, und das Irrige derselben ist leicht einzusehen. Denn nach dem eigenen Zugeständnisse derjenigen, die den Satz aufstellen, setzt der Anspruch auf alle bürgerlichen und politischen Rechte auch die Erfüllung aller bürgerlichen und politischen Pflichten voraus; diese aber ist nicht möglich von Seiten derjenigen, welche die religiösen und die damit zusammenhangenden sittlichen Grundsätze, auf welchen der Staat und der gesammte gesellschaftliche Verband in ihm beruht, nicht anerkennen. Es heißt in der That die bürgerlichen und politischen Pflichten allzu niedrig und zu sehr nur aus dem Standpunkte einer despotischen Regierung auffassen, wenn man sie auf die Entrichtung der Steuern, die Stellung zum Militärdienst und die mechanische Unterwerfung unter die Verordnungen der Staatsgewalt und die Aussprüche der Gerichte beschränkt; der wichtigere Theil derselben besteht in der Mitwirkung, die jedes selbständige oder wohl gar über Andere gesetzte Mitglied der Staatsgesellschaft innerhalb seines Wirkungskreises zu leisten schuldig ist zur Erhaltung und Bethätigung der religiösen und sittlichen Wahrheiten, in welchen der Bestand der Familien und die sittliche Haltung der Einzelnen, die letzte Sanction des gesammten bestehenden Rechtes und das Band des Vertrauens und der Anhänglichkeit wurzelt, welches die Mitglieder der einzelnen Familien und Haushaltungen, der Corporationen und Stände, wie endlich die Regierenden und die Regierten erst zu einem lebendigen Ganzen verbindet. Die fragliche Behauptung beruht auf der Voraussetzung einer gänzlichen Trennung des Staates von Kirche und Religion; da aber der Staat nicht ohne Recht bestehen kann, das Recht aber ohne die Sitte, die Sitte ohne Religion todt ist, so begreift sich, daß die gänzliche Trennung des Staates von Kirche und Religion, wenn sie gelingen könnte, nothwendig zu seinem Untergange führen müßte. — Allerdings haben die Klagen, daß die principiell etablirte Parität nicht im Entferntesten zur Wirklichkeit geworden, niemals aufgehört, und sie konnten wohl in Zeiten, wo diese Klagen berechtigt und besonders laut waren, leicht zu der Ansicht führen, daß man in der völligen Trennung von Staat und Kirche den einzigen Ausweg finden könne, um die Durchführung der Parität zu erreichen. [v. Moy.]

Parker, Matthew, Erzbischof der englischen Hochkirche zu Canterbury, ist besonders bekannt aus den Erörterungen über die Gültigkeit der anglicanischen Weihen (s. u. 2). 1. Parker wurde zu Norwich am 6. August 1504 als Sohn eines Kaufmanns geboren, studirte zu Cambridge, wurde 1527 Priester und Fellow des Corpus-Christi-Collegs daselbst und begann 1533 mit Erfolg zu predigen. Da er schon frühe sich der in Cambridge vorherrschenden reformationsfreundlichen Richtung zugewendet, erhielt er von Erzbischof Cranmer (s. d. Art.) die Ermächtigung, im ganzen Königreiche zu predigen, ward an den Hof berufen und von Anna Boleyn zum Hauskaplan und Religionslehrer ihrer zweijährigen Tochter Elisabeth ernannt. Seit 1537 war er Hofkaplan Heinrichs VIII.; 1544 wurde er zum Vorsteher des Corpus-Christi-Collegs in Cambridge und 1545 mehrmals zum Vicekanzler dieser Universität erwählt. Beim Regierungsantritt Eduards VI. mußte er seine Dechantei von Stoke wegen Aufhebung des Stiftes mit einer Pension vertauschen, konnte aber jetzt seinem siebenjährigen Verhältniß zu einem Mädchen aus Norfolk den gewünschten Abschluß geben. Im J. 1550 wurde er Mitglied der zur Bekehrung und Bestrafung der Wiedertäufer eingesetzten Commission und vereinigte bald in seiner Person eine Reihe einträglicher Pfründen. Dem ihm nahe befreundeten M. Butzer (s. d. Art.) hielt er 1551 die Leichenrede. Unter der Regierung Maria's der Katholischen wurde ihm als beweibtem Priester und beharrlichem Protestanten eine um die andere seiner Pfründen entzogen; seit Mai 1554 lebte er zurückgezogen in der Grafschaft Norfolk mit der Uebersetzung der Psalmen und einer Vertheidigung der Priesterehe beschäftigt. Sobald Elisabeth zur Herrschaft kam (17. November 1558), zog sie Parker aus der Verborgenheit, beauftragte ihn mit Anderen zur Visitation der Universität Cambridge und zur Revidirung der Liturgie und bestimmte ihn endlich zum Erzbischof von Canterbury. Nach längerem Sträuben und mehrfachen Verhandlungen erfolgte am 1. August 1559 durch den kleinern Theil des Capitels Parkers Wahl. Keiner der gesetzlich anerkannten Bischöfe des Reiches wollte sich jedoch zu seiner Weihe herbeilassen. Drei abgesetzte Bischöfe aus der Zeit Eduards VI. und ein Weihbischof gaben sich bereitwillich dazu her, am 9. December seine Bestätigung und am 17. December seine Consecration zu vollziehen, nachdem die Königin aus höchster Machtvollkommenheit alle gesetzlichen Defecte [illegible]

hatte. Parker entfaltete in seiner kirchlichen Thätigkeit durch Kirchenvisitationen, Aenderung der Liturgie u. dgl. den größten Eifer zur Ausrottung des noch immer fest eingewurzelten Katholicismus; auch zur Einführung der neuen Bibelübersetzung (1568), die bis Jacob I. die herrschende blieb, hat er namhaft mitgewirkt. An seinen Namen knüpft sich aber auch der offene Ausbruch der bereits seit 1550 vorbereiteten Spaltung innerhalb des neugläubigen anglicanischen Kirchenwesens. Seine über Einheitlichkeit der priesterlichen Kleidung und der Liturgie erlassenen Verordnungen fanden Widerspruch; sein hartes Verfahren gegen die Widerspänstigen führte zur förmlichen Lossagung der Dissenters oder Non-Conformisten von der Hochkirche. Parker unterhielt einen fürstlichen Hofhalt; einen Theil des Lambeth-Palastes der Erzbischöfe von Canterbury hat er neu erbaut. Manche rühmen ihn als gastfreundlich und wohlthätig; viel mehr aber wird er als stolz und hart getadelt. Elisabeth gegenüber legte er eine wenig beneidenswerthe Geschmeidigkeit und Gefügigkeit an den Tag. Die Universität Cambridge, namentlich das Corpus-Christi-Colleg, verdankt ihm mehrere Stiftungen, werthvolle Bücherschenkungen und andere Gunsterweise. Ein Verein von Alterthumsfreunden, der erste in England, wurde theilweise durch ihn in's Leben gerufen. Parker sammelte und rettete zahlreiche Manuscripte und Bücher aus den der Zerstörung preisgegebenen Klosterbibliotheken; vier alte Chroniken, wie die des romfeindlichen Matthäus Paris (s. d. Art.), hat er selbst herausgegeben; auch beförderte er eine angelsächsische Homilie Aelfrics und die angelsächsische Uebersetzung der Evangelien zum Druck, machte sich überhaupt um die Kenntniß der altsächsischen Sprache verdient. Zu dem unter seinem Namen (Lond. 1572. 1605. 1629) erschienenen Werke De antiquitate Britannicae Ecclesiae scheint er nur die geistige Inspiration gegeben zu haben; der erste Theil (über die Alterthümer) wird Dr. Ackworth, der zweite, die Leben von 70 Erzbischöfen, Parkers Secretär Josselyn zugeschrieben. Seiner 1570 verstorbenen Lebensgefährtin, die ihm vier Söhne geboren, folgte Parker im Tode am 17. Mai 1575. Zur Zeit der Republik (1648) wurden seine Gebeine von den Puritanern ausgegraben und beschimpft, fanden jedoch später wieder Bestattung. Vgl. Joh. Strype, The Life and Acts of Mathew Parker, London 1711; W. T. Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury. New Series IV, London 1872, 1 ff.; Master's History of the College of Corpus Christi, d. Lamb, Cambridge 1831; Lingard, Gesch. von England, übers. von Frhr. v. Salis, Frankfurt 1828, VII, 300; VIII, 76. 136.)

2. An Parkers Bischofsweihe knüpft sich hauptsächlich der Anspruch der anglicanischen Kirche auf die apostolische Succession ihres Episcopates. Denn mit Ausnahme des einzigen Middleton von St. Davids hat Parker alle Bischöfe seiner Kirchenprovinz consecrirt, unter ihnen auch Th. Young, der nachmals als Erzbischof von York in der andern Kirchenprovinz Englands die sämmtlichen Bischofsweihen spendete. Zwar müßte, auch die Gültigkeit von Parkers Weihe zugegeben, die Gültigkeit ihrer spätern Fortpflanzung noch immer in Frage gezogen, ja bestimmt verneint werden; aber thatsächlich dreht sich der Streit fast ausschließlich um die Weihe Parkers selbst. Von Anfang an ist von Seiten der Altgläubigen die Weihegewalt Parkers bestritten worden; schon 1561 brachte eine Schrift: Morwen, An Addition to the causes of the Burning of St. Paul's Church, die Frage zur öffentlichen Discussion, und fast ohne Unterbrechung erschien von da an über dieselbe eine unabsehbare Reihe von Streitschriften. Das Parlament hielt es für nothwendig, 1566 die nach dem neuen Formular vollzogenen Weihen ausdrücklich als gültig zu erklären. Die katholische Kirche hat die englischen Weihen von Anfang an und ganz ohne Schwanken als ungültig betrachtet und anglicanische Geistliche, welche zur Kirche zurückkehrten, bedingungslos wieder geweiht; so noch 1704 den anglicanischen Bischof Dr. Gordon, der 1688 feierlich und öffentlich die englische Bischofsweihe erhalten hatte. — Es steht fest, daß die Consecration Parkers am 17. December 1559 in der Kapelle des Lambeth-Palastes Morgens gegen 5 bis 6 Uhr wirklich stattgefunden hat. (Das notariell beglaubigte Protokoll nebst der Bezeugung des Earl of Nottingham s. bei Burnet-Pocock, History of the Reformation of the Church of England V, Oxford 1865, 553 ff.) Von den drei Bischöfen, welche dem Consecrator assistirten, war Weihbischof Hodgskin von Bedford bestimmt noch nach römischem Ritus geweiht. Der Calvinist Coverdale weigerte sich, bei der Weihehandlung der bischöflichen Kleidung sich zu bedienen (non nisi toga lanea talari utebatur). Consecrator war Barlow, ehemals Augustiner, jetzt beweibt und Vater von 12 Kindern, unter Heinrich VIII. nach der Reihe zu den Bisthümern St. Asaph, St. Davids, Bath und Wells befördert; wegen seiner unter Maria bewiesenen Schwäche war er von Elisabeth nur zum Bischof des geringern Bisthums Chichester ernannt worden. Die Gründe gegen die Gültigkeit der von ihm vollzogenen Consecration Parkers beruhen a. auf dem Zweifel, ob Barlow selbst je geweiht worden; b. auf dem von ihm angewendeten zweifelhaften Weiheritus; c. auf dem Zweifel an einer wirklichen bei ihm vorhandenen Weiheabsicht (Intention). — Darüber nun, daß Barlow jemals selbst zum Bischof geweiht worden, fehlt in einer ganz auffallenden Weise jede documentirte Nachricht und selbst jeder Anhaltspunkt. Noch ist der Act vorhanden, durch welchen Heinrich VIII. ihm die Temporalien des Bisthums Bath und Wells für Lebenszeit überwies; in demselben vermißt man jeden Hinweis auf vorausgegangene oder nachfolgende Consecration, wie er sonst in dergleichen

Instrumenten sich findet. Allein die Papiere des bischöflichen Archivs von St. Davids, wo zunächst der Nachweis zu suchen wäre, sind überhaupt zum großen Theile verbrannt. Barlow hat unbestritten unter Heinrich VIII. alle Titel und Rechte eines Bischofs besessen und manche bischöfliche Functionen geübt. Bei der Zähigkeit, mit welcher Heinrich VIII. an den alten Kirchengebräuchen und vorzüglich an der Sacramentenlehre festgehalten wissen wollte, bei der Macht und Entschiedenheit der Anhänger des Old-learning, der kirchlich-conservativen Partei, und bei der Menge von persönlichen Gegnern und Feinden, die Barlow besaß, ist es kaum denkbar, daß es niemals öffentlich zur Sprache gekommen wäre, wenn er, ohne je geweiht zu sein, bischöfliche Befugnisse geübt hätte. Kurz bevor Barlow das Bisthum Bath und Wells antrat (im Mai 1536), hatte bei der Convocation des Clerus der Hauptkampf sich um die sieben Sacramente gedreht, und der König selbst hatte den Sieg des Old-learning entschieden; Barlow hatte die sechs Artikel und später auch das King's Book unterschrieben, in welchem die katholische Sacramentenlehre noch festgehalten war. Elisabeth ihrerseits zeigte 1559, daß sie auf die Bischofsweihe Gewicht legte; sie hatte es sich Mühe kosten lassen, trotz großer entgegenstehender Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, eine feierliche Consecration Parkers durchzusetzen. Sie würde also schwerlich einen Consecrator bestimmt haben, von dem es nicht unbekannt geblieben wäre, wenn er wirklich nie die Bischofsweihe empfangen hätte. Dazu kommt Barlows anerkannt feiler und feiger Charakter, der sich schwerlich um einer innern Ueberzeugung willen durch Verabsäumung der Weihe dem Mißfallen Heinrichs VIII. ausgesetzt hätte. Es ist somit ein Zweifel an Barlows eigener Weihegewalt zwar nicht ganz ausgeschlossen, aber es bleibt doch unwahrscheinlich, daß er die Bischofsweihe nicht empfangen haben sollte. — Die in Anwendung gebrachte Consecrationsweise war die neue, unter Eduard VI. eingeführte. Aus dem katholischen Ritus war die Handauflegung mit der Anrufung des heiligen Geistes festgehalten; alle vier an der Weihe betheiligten Bischöfe vollzogen sie. Auch die Ueberreichung der Bibel fand statt, nicht aber die des Stabes. Die zur Handauflegung gesprochene Weiheformel lautete: Accipe Spiritum Sanctum, et gratiam Dei, quae jam per impositionem manuum in te est, excitare memento. Non enim timoris, sed virtutis, dilectionis et sobrietatis spiritum dedit nobis Deus. Bei nur oberflächlicher Betrachtung könnte diese Form der Weihe als ebenso gut erscheinen wie die eine oder andere der orientalischen, bei welchen ohne weitere Ueberreichung der Instrumente die einfache Handauflegung mit dem Accipe Spiritum Sanctum zur Anwendung kommt und doch die Weihe gültig erachtet wird. Allein zwischen der [illegible]n und der anglicanischen Weihe waltet [illegible]terschied ob. Nach katholischer Lehre muß die forma sacramenti (in diesem Falle das Gebet Accipe Spiritum Sanctum) die durch das Sacrament zu ertheilende besondere Gnade [illegible] folglich die zu verleihende Gewalt deutlich [illegible] Ausdruck bringen. Sie thut dieß entweder, indem sie dieselbe bestimmt und ausdrücklich bezeichnet oder dieselbe wenigstens durch den Zusammenhang [illegible] den übrigen Bestandtheilen des Weiheactes [illegible] der Absicht des Spenders bestimmt erkennen läßt. Bei den erwähnten Consecrationsweisen ist [illegible] Form in sich unbestimmt; sie bezeichnet keine [illegible]sondere sacramentale Gnade und kann daher [illegible] an und für sich, sondern muß im Zusammenhang der ganzen Handlung, als Bestandtheil [illegible] ganzen Ritus, betrachtet werden. Dieser ist [illegible] den Orientalen ein als ächt und gültig von [illegible] anerkannter; nicht so bei den Anglicanern. [illegible] heutige anglicanische Weihe muß nothwendig [illegible]trachtet werden in Verbindung mit den 39 [illegible]tikeln, dem speciellen Bekenntniß der anglicanischen Kirche, welche das Priesterthum im katholischen Sinne überhaupt aufheben, das Opfer verwerfen, die Sacramentalität der Weihe läugnen; ebenso in Verbindung mit den dem Weiheact unmittelbar vorangehenden Fragen und Antworten, in welchen stets betont wird, daß es sich handle um ein Priesterthum „nach der Ordnung dieses Königreiches" u. dgl. Diese Betrachtungsweise ist auch entscheidend für die Consecration Parkers. Das [illegible] Book of Common Prayer, das Pfingsten 15[illegible] in Kraft trat, hatte den alten Ordinations[illegible] noch fortbestehen lassen, erst am 1. April 15[illegible] folgte auch ein neues Cerimoniale Episcoporum. Die sechs Prälaten und sechs andern [illegible]glieder, welche der Commission zur Herstellung desselben angehört hatten, waren fast ausschließlich neugläubiger Richtung. Bischof Day von Chichester wurde als Anhänger des Old-learning aus der Commission gestoßen; der an seine Stelle gewählte Bischof Heath von Worcester wurde, da er [illegible] Unterschrift verweigerte, in's Gefängniß geworfen (Burnet-Pocock III, 339). Unmittelbar [illegible] dem der neue Ordinationsritus in Kraft getreten, wurden allenthalben die Altäre zerstört und [illegible]zerne Tische an die Stelle gesetzt. Der neue [illegible] betraf die Weihe des Diacons, Priesters [illegible] Bischofs. Die Bischofsweihe war am meisten [illegible]stümmelt; der Unterschied zwischen Bischof [illegible] Priester sollte möglichst gering erscheinen. [illegible] Neuerung bei der Ordination war nur ein [illegible] in der Kette von Maßregeln, welche von Erzbischof Crammer und seinen calvinischen Gesinnungsgenossen ausgingen, um den Protestantismus des Festlandes, speciell die calvinische Richtung, [illegible] England einzuführen. Der neue Ritus sollte [illegible] Stelle des katholischen Priesterthums ein [illegible]testantisches Ministerium des Wortes [illegible] äußere Aehnlichkeit mit dem katholischen [illegible] die Unterscheidung von Diacon, Priester [illegible] Bischof wurde mit Rücksicht auf Pfründe[illegible]nisse und Volksanschauungen beibehalten [illegible]

mit Absicht alles ausgemerzt, was auf eine besondere sacramentale Gnade und Weihegewalt Bezug nahm, so daß derselbe sogen. Weiheact ohne Bedenken auch vom lutherischen Superintendenten oder dem calvinischen Presbyterium zur Aufstellung ihrer Prediger hätte angewendet werden können. Mit dem neuen Book of Common Prayer trat (1. November 1552) eine durch Butzer und Vermigli nochmals revidirte Form des Ordinationsritus in Kraft; derselbe war noch mehr verflacht, die Ueberreichung des Stabes abgeschafft, die bischöfliche Kleidung nicht mehr vorgeschrieben. Im Mai 1553 folgte dann die Publication der 42 Eduard'schen Artikel, worin die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie sowie die Sacramentalität der Priesterweihe geläugnet waren. Nach der so zu Stande gekommenen zweiten revidirten Ordinationsordnung wurde im Wesentlichen die Consecration Parkers vorgenommen. In diesem geschichtlichen Zusammenhang betrachtet und als Theil eines in dieser Weise neugeschaffenen Ritus enthält eine so unbestimmte sacramentale Form wie die Handauflegung mit dem Accipe Spiritum Sanctum keine nähere Beziehung und keine Fähigkeit der Bezeichnung für irgend eine besondere Gnade oder Gewalt, sondern sinkt zur Bedeutung eines einfachen Segensgebetes herab. Demnach ist sie als forma sacramentalis durchaus ungenügend, und eine auf diese Form sich stützende Weihehandlung unfähig, ein Sacrament zu sein. Parker war also nicht gültig geweihter Bischof, und die anglicanischen Weihen sind bis heute zweifellos ungültig. Die Orientalen haben bei ihrer Losreißung von der Kirche einen alten, öffentlich anerkannten katholischen Ritus mit herübergenommen; die Anglicaner aber haben bei ihrer Trennung einen neuen, ihrer Irrlehre angepaßten und mit derselben in enge Verbindung gesetzten Ritus geschaffen. Jene haben eine alte Münze mit altem ächten Gepräge bewahrt, diese eine neue Münze mit gefälschtem Gepräge, wenn auch zum Theil mit alten Bruchstücken, sich gegossen. — Ueberdieß endlich herrschen gegründete Zweifel an einer Weiheabsicht bei Barlow, der an Parker die Consecration vollzog. Die Gültigkeit der Weihe hängt vom Consecrator ab, zwar nicht von seinem Glauben und seinem Gnadenstand, aber von seiner Intention. Es genügt nach sicherer Lehre die allgemeine Intention des Weihenden, „zu thun, was die Kirche thut"; aber ebenso sicher würde die Intention aufgehoben und das Sacrament ungültig, wenn die Willensmeinung dessen, der das Sacrament spendet, wäre, „nicht zu thun, was die Kirche thut" (vgl. den 28. der von Alexander VIII. am 7. December 1690 verurtheilten Lehrsätze, bei Denzinger, Enchirid. n. 1185). Nun gehörte Barlow unbestritten zu den allerradicalsten Köpfen der Reformationspartei, der gegen die Siebenzahl der Sacramente und speciell gegen die Sacramentalität der Priesterweihe und den Unterschied zwischen Priester und Bischof, ja gegen die wesentliche Unterscheidung zwischen Priester und Laie sich in der allerplattesten Weise öffentlich ausgesprochen hat (vgl. das Protokoll der Verhandlungen, die der Abfassung des King's Book vorhergingen, bei Burnet-Pocock IV, 443 ff., besonders 454. 464. 480, wo Barlow nach seinem damaligen Bischofssitz als „St. Davids" oder Menevensis bezeichnet ist). Es ist gewiß, daß er 1540 die Sacramentalität wie die Nothwendigkeit irgend einer Weihe zur Ausübung geistlicher Functionen entschieden verwarf; 1550 war er beim Sturm gegen die Altäre und Bilder hervorragend betheiligt. Sein Verweilen bei den Neugläubigen auf dem Continent während Maria's Regierung (1553 bis 1558) hat ihn jedenfalls in diesen Anschauungen nur bestärken können. Es ist wohl kaum denkbar, daß bei einem solchen Manne, der durch Befehl der Königin zur äußern Weihehandlung sich genöthigt sah, die Absicht vorhanden gewesen, zu „thun, was die Kirche thut". Eine Sicherheit ist indeß nach der Natur der Sache nicht zu gewinnen. Daß Theologen sich finden, welche auch wegen der Nichtüberreichung des Stabes die Weihe anzweifeln, sei nebenbei noch erwähnt. (Vgl. The Question of Anglican Ordinations, discussed by E. E. Estcourt, Lond. 1873; Stimmen aus Maria-Laach VII [1874], 418 u. 553, vgl. VI [1874], 486; The Month XVIII [1873], 456, dazu die interessante theologische Controverse wegen der abessinischen Weihe zwischen Canonicus Estcourt und P. J. Jones S. J., in Month XIX [1873], 451; XX [1874], 97. 229. 384, und die Entscheidung von Rom bei A. Bellesheim, Henry Edward Manning, Mainz 1892, 140; ferner Month LXXXII [1894], 184. 380. 543. — W. Bender, War Parker ein gültig geweihter Bischof? Würzburg 1877. Für die theologische Seite der Frage vgl. die gediegene Darlegung bei Wilmers, Lehrb. der Religion IV, 4. Aufl., Münster 1886, 775 ff. Ueber das Eduard'sche Weiheformular s. Aidan Gasquet and Edm. Bishop, Eduard VI. and the Book of Common Prayer, Lond. 1890. Ueber die neuere Streitliteratur s. „Katholik" 1894, II, 502 ff.) [O. Pfülf S. J.]

Parochiale, s. Pfarrrechte.

Parochianen, s. Pfarrkinder.

Parochie, s. Bisthum und Pfarrei.

Parochus proprius, s. Eheschließung.

Parricidium heißt der durch nahe Verwandtschaft zwischen dem Thäter und dem Getödteten qualificirte Mord (s. d. Art.). Das Wort ist wohl aus patri- oder parenticidium entstanden; Andere dagegen (vgl. Brunnenmeister, Das Tödtungsverbrechen im altrömischen Recht, Leipzig 1887) vertheidigten die Ableitung von paricidium, Mord des Gleichen, des ebenbürtigen Volksgenossen. [R. v. Scherer].

Parsimonius, s. Karg.

Parsismus (Parsi-ism; keilinschriftlich pârsa = der Perser) heißt die Religion und Literatur

der Parsen oder Gebern (Pehlevi: gabrâ), der Nachkommen der alten Perser und Iranier überhaupt. Er ist die Entwicklung der Religion, welche die iranischen Völker nach ihrer Trennung von den Indern bekannten. Das älteste iranische Reich war das medische. Diesem folgte unter Cyrus das persische, welchem Alexander der Große ein Ende machte. Um 250 v. Chr. rissen die parthischen Arsaciden die Herrschaft an sich und verloren sie 251 n. Chr. an die Sassaniden. Im J. 651 fiel Persien den Arabern anheim, welche den Parsismus durch den Islam verdrängten. Zersprengte Parsen hielten sich noch länger in Yezd, Kerman, Ormuz, Herat. Gegenwärtig zählt man in Persien (Yezd und Kerman) etwa 5000, in Vorderindien mit dem Sitz Bombay etwa 90 000 Bekenner des Parsismus.

I. Quellen. Die den iranischen Völkern gemeinsame Religion kannte man bis in die neuere Zeit nur aus den Berichten der griechischen und römischen Schriftsteller. Seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurde das Abendland durch Anquetil-Duperron mit den alten canonischen Schriften der Iranier bekannt. Sie wurden von Burnouf, Brockhaus, Spiegel, M. Müller herausgegeben und durch Anquetil, Kleuker, Spiegel, de Harlez, Darmesteter, Mills übersetzt. Eine kritische Ausgabe besorgt gegenwärtig Geldner. Dazu kamen in neuester Zeit die Keilinschriften von Behistan und Persepolis. Die heiligen Schriften der Iranier heißen Avesta (Text, Gesetz) und zerfallen in die drei Bücher des großen Avesta: Vendidad, Yasna, Vispered, und in den kleinen Avesta (Khorda-Avesta). Der große Avesta diente für die große öffentliche Liturgie, der kleine für die Privatandacht. Eine Ergänzung des Avesta ist der aus der Sassanidenzeit stammende Bundehesch, der in der (parthischen) Pehlevi- oder Huzwareschsprache geschrieben ist, während die Zendsprache des Avesta einen isolirt dastehenden, mit dem alten Sanskrit verwandten, aber selbständigen Zweig des arischen Sprachstammes darstellt. Die Achämenidenschriften sind nur dialektisch davon verschieden. Ueber die Zeit der Abfassung läßt sich nichts Sicheres angeben. Weil das Avesta in den Keilinschriften nicht erwähnt wird, so wollte man die Abfassung desselben in die parthische Zeit herabrücken. Dagegen spricht aber die sachliche Uebereinstimmung und das hohe Alter der ausgebildeten iranischen Religion. Die in alterthümlicher Sprache geschriebenen fünf Liedersammlungen (gâtha) in den Yasna werden neuestens wieder in das 14. Jahrhundert verlegt. Sie enthalten aber bereits alle Hauptsätze des spätern Parsismus. Sicher gab es schon vor Alexander dem Großen eine Sammlung der heiligen Bücher, denn dieser ließ sie verbrennen. Die Arsaciden sammelten die zerstreuten Reste; die Sassaniden, welche den Parsismus (Zoroastrismus, Mazdeismus) zur Staats-[illegible] erhoben haben, gaben der Sammlung die [illegible] Gestalt. Die ursprüngliche Heimat des Avesta ist Ostiran (Baktrien), nicht Medo-Per[illegible] dieses scheint ihm unbekannt zu sein. Als Be[illegible] bezeichnet die Tradition Zarathustra (= glän[illegible] wie Gold?), den Zoroaster der Griechen. Die [illegible]rischen Nachrichten über ihn sind unsicher [illegible] widersprechend. Als iranische Quellen für [illegible] Leben sind die Gathas und Vendidad Far[illegible] zu nennen. Im Bundehesch wird er als Pr[illegible] als Typus der Schöpfung, als der erste Pr[illegible] als Haupt der irdischen Schöpfung neben [illegible] Haupte der himmlischen Schöpfung, Ahura-ma[illegible] dargestellt. Die griechische Ueberlieferung be[illegible] (seit Ktesias) einstimmig die geschichtliche E[illegible] Zoroasters. Nach Berosus, mit dem die pers[illegible] Tradition übereinstimmt, soll Zoroaster in Rag[illegible] der alten Hauptstadt Mediens, geboren sein; [illegible] Avesta weist nach Baktrien. Von Ragha [illegible] in die baktrische Hauptstadt Kalkh an den [illegible] des Königs Vishtaspa (Gusthasp) gekommen [illegible] Da Hystaspis, der Vater des Darius, in den Ke[illegible]inschriften Vishtaspa genannt wird, so ver[illegible] man Zoroaster in das 7. Jahrhundert v. [illegible] Diese Identificirung ist aber unzulässig; [illegible] Avesta-Forschung weist vielmehr weiter hin[illegible] Wahrscheinlich ist mit Geldner das 14. [illegible]hundert anzunehmen. Andere (Spiegel, [illegible] Tornev) wollen ihn wieder in die vorhi[illegible] Zeit zurückversetzen. Lenormant spricht mit [illegible]nouf und Oppert für das 25. Jahrhundert. [illegible] muß jedenfalls mit Harlez (Avesta I, Liège 18[illegible] 11; vgl. Des origines du Zoroastrisme [illegible] Journal asiatique, Paris 1878—1880) er[illegible]kennen, daß die Existenz und das hohe Alter [illegible] Zoroaster nicht mehr Gegenstand eines [illegible] Zweifels sein können.

II. Religionslehre. Die heiligen [illegible] führen die iranische Religion unmittelbar auf [illegible] dem Zoroaster von Ahura-mazda gewordene [illegible]barung zurück. Zoroaster ist nicht bloß der [illegible]mator einer alten, sondern der Stifter einer [illegible] Religion, sofern diese sich als eine festgeglie[illegible] Dogmatik oder als ein philosophisches [illegible] darbietet, das nicht aus einer Volksreligion [illegible]gewachsen ist. Er hat die alte Religion [illegible] dem Einfluß der veränderten Verhältnisse [illegible] neue Form eines geschlossenen, eigenartigen [illegible] merkwürdigen Systems umgebildet. Die ge[illegible]samen Züge der persischen und indischen Reli[illegible] des Avesta und des Veda, im Unterschied [illegible] Religion der übrigen indogermanischen Spr[illegible]familie, sind sehr zahlreich: Heiligkeit des [illegible] Opfertrank Soma-Haoma, Verehrung der [illegible] Mitra-Mithra, Apam-Napat (Sohn des [illegible]wässers), Yama-Yima (erster Mensch und [illegible]licher Ahnherr) und die meisten Mythen [illegible] haben eine analoge frühe Entwicklung des [illegible]lichen Cultus und theilweise für den [illegible]hang der Welt, sowohl der Götter als der [illegible] und des Cultus einen einheitlichen Begri[illegible] Ordnung (rita; asha?). Auch philolog[illegible] die Uebereinstimmung zu Tage. Die [illegible]

nungen für die Familienglieder haben die gleiche hohe Bedeutung, die zahlreichen Ausdrücke für Gedanke, Kenntniß u. s. w. nehmen in den Veden und im Avesta eine hervorragende Stelle ein. Diesen Uebereinstimmungen stehen allerdings auch große Verschiedenheiten gegenüber. Daraus folgt, daß beide Religionen zwar aus einer gemeinsamen Quelle hervorgingen, sich aber selbständig entwickelt haben. Beide Völker waren schon lange geschieden, als Veda und Avesta geschrieben wurden. Die frühere Annahme, daß religiöse Zwistigkeiten eine plötzliche Scheidung herbeigeführt haben (Haug, Lenormant), hat sich nicht bestätigt. Freilich weiß man etwas Befriedigendes nicht an die Stelle dieser Annahme zu setzen. Ein Gegensatz zu der polytheistischen Zersplitterung und pantheistischen Materialisirung des alten Monotheismus bei dem indischen Stamme könnte wohl die Veranlassung zur Trennung gegeben haben (Spiegel, Strauß). Wahrscheinlich sind aber die Inder zuerst über den Hindukusch in das Fünfströmeland hinabgezogen. Der principielle Dualismus hat sich bei den Iraniern sicher später ausgebildet. Die Gegensätze des Landes und der Bevölkerung gaben den äußern Anlaß, und das Bedürfniß nach einer reinern Gotteserkenntniß und einer Erklärung der Welt mit ihren Uebeln den innern Beweggrund. Dazu war ein Religionsstifter wie Zoroaster nöthig, der sich zu jener höchsten Höhe religiöser Erkenntniß emporschwang, die überhaupt dem menschlichen Geiste ohne besondere göttliche Offenbarung zu ersteigen möglich ist. In der vorvedischen Religion können höchstens die Mythen über die atmosphärischen Vorgänge (Indra-Vritra) als Voraussetzung gelten. Bei den Iraniern verschwand der Gewittersturm, wurde aber die Veranlassung zu einem neuen dualistischen Religionssystem. Doch blieb dasselbe auch nicht ohne Widerspruch. Die Gatha lassen scharfe religiöse Kämpfe erkennen. Die Priester der Feinde des Propheten tragen Namen, die in den vedischen Hymnen im günstigen Sinne vorkommen. Auch in den übrigen Theilen des Avesta klingen solche religiöse Gegensätze nach. Es war wohl der Widerstand der Turanier, die beim Eindringen der Iranier nach Medien verdrängt wurden. In der Kanzlei der Achämeniden war die vedische Sprache neben der persischen gleichberechtigt. Die medischen Magier (altpers. magu, ist nicht arisch; neupers. mobed, von magûpat = Haupt der Magier; dastur mobed = der gelehrte Priester) spielten eine hervorragende Rolle in der Religion, Wissenschaft und Politik. Im Avesta heißt Priester athrava = Mann, Priester des Feuers. Dieser Widerstand der Meder gegen den Dualismus bewirkte eine Amalgamirung mit den religiösen Ideen der Eroberer, das System des Magismus, welcher lange das Schicksal des reinen Mazdeismus gefährdete. Ob die Verehrung der Elemente, die Behandlung der Todten und der Leichenaussetzung turanische Reste seien, läßt sich verschieden beantworten. Auch der semitische Einfluß ist trotz der Nähe von Assyrien und Babylon unbedeutend. In der Lehre vom großen Drachen und von der Göttin Anahita sowie in den vielen Beschwörungen dürfte ein solcher vorliegen. Auch die Paradiese um die königlichen Paläste herum haben in Babylon Vorgänger. Die abstracten Götter erinnern an semitische Gottheiten, und Zoroaster hat viele Aehnlichkeiten mit den Propheten. Im Uebrigen ist das zarathustrische System als ein selbständiges anzuerkennen.

Der Zoroastrismus, nach den Keilinschriften der „rechte Weg", ist der erste und einzige großartige Versuch des menschlichen Geistes, den naturalistischen Pantheismus und Polytheismus zu überwinden, das Wesen der guten Götter von jeder feindlichen und bösen Beimischung vollkommen zu reinigen und im Vertrauen auf den Schutz und die Hilfe der guten Götter den bösen jede Art von Anbetung und Verehrung zu versagen und den Kampf gegen sie aufzunehmen. Die Grundlage ist monotheistisch. Die arischen Nebengötter (deva) sind zu Dämonen (daeva) geworden. Die guten Geister sind weder gleichewig mit Gott noch gleichmächtig. Auch das böse Princip steht nicht ebenbürtig neben dem guten. Zwar sind die physischen Grundlagen des Dualismus ebenso wenig ganz beseitigt als die Mythologie, doch herrscht die geistige und moralische Seite durchaus vor. Der Monotheismus bildet den Grundton in den Gathas, der Dualismus im Vendidad, der Naturalismus im Yasna. Der oberste Gott ist Ahura-mazda (weiser Herr), Ormuzd (seit Plato) genannt und oft mit Zeus verwechselt. Er ist geistigen Wesens und wohnt im obersten Himmel. Durch ihn als den Gott der Ordnung (asha) wird der Weltlauf im Stand gehalten und werden die guten Geschöpfe, besonders die Menschen, beschützt. Seine Hauptwirksamkeit ist die Offenbarung des Gesetzes. Er hat die vollkommenen Geister amesha-spenta (Amshaspand), die „unsterblichen Heiligen, Vermehrer" geschaffen. Es sind deren sechs. Ihre Namen (vohu-mano, ashavahishta, khshathra-vairya, spenta-armaiti, haurvatat, ameretat) kommen aber nicht bloß als Eigennamen, sondern auch als Appellativnamen zur Bezeichnung abstracter Ideen und Functionen des göttlichen Wesens vor. Sie gelten jetzt als Personificationen der Eigenschaften und Boten Ormuzds. Spiegel, Harlez, Lenormant wollen hierin einen semitischen Einfluß erkennen. Dem stehen aber der semitische Polytheismus und die semitischen Götterabbildungen entgegen. Die Abstraction und Vergeistigung ist das Werk Zoroasters, nicht des Volksglaubens. — Aehnlich abstract ist die zweite Klasse der geschaffenen Geister, der (gewöhnlich 22) iazata (Jezds), in den Inschriften Baga genannt, eigentlich die „Götter, Verehrungswürdigen". An ihrer Spitze steht Mithra (s. d. Art.). Seine Begleiter sind Sraosha, Genius des Lichtes und Beschützer der Verträge; Rashnu, Genius der Gerechtigkeit; Veretraghuma, Genius des Sieges; Vayu, Genius

des Windes; Tistrya, glänzender Stern (Sirius). Ormuzd, Mithra und Sraosha werden oft zusammen genannt. Die dritte Klasse, die Fravashi (Ferved), stellt dagegen recht concrete Geister dar. Sie waren ursprünglich, wie die indischen Pitri, die römischen Manes, die nordischen Einhariar, die Seelen der Verstorbenen, gute segnende Geister. Allmälig wurden sie überhaupt zu Schutzgeistern für die Götter, Menschen und Elemente (babylonisch-akkadisch). — Die Iranier haben aber wie Genien oder Ideen, so auch die Elemente selbst verehrt. Obenan steht die Verehrung des Feuers, wegen der die Parsen Feueranbeter heißen. Die Pflege des Feuers gehört zu den ersten religiösen Pflichten. Es brennt auf den Bergen und in den Häusern. Später wurden zahlreiche Pyräen (Feuertempel) errichtet. Erde und Luft wurden gleichfalls verehrt. Die Luftgötter wurden bisweilen angerufen, blieben aber im Hintergrund. Wichtiger war das Wasser. Die guten Wasser werden als Gemahlinnen und Töchter Ormuzds gefeiert und mit der großen Göttin ardvisura anâhita combinirt. Der Dienst dieser Göttin wurde ein Hauptcult der Perser (vgl. Windischmann, Die persische Anahita oder Anaitis, München 1856). Clemens von Alexandrien berichtet (Coh. ad gentes c. 5 [Migne, PP. gr. VIII, 167] nach Berosus, die Sitte, Götterbilder mit Menschengestalt aufzustellen, sei von Artaxerxes bei den Persern zuerst eingeführt worden, denn er habe die Statue der Aphrodite Tanais, die er in Babylon, Susa und Ekbatana aufstellen ließ, durch sein Beispiel den Persern, Baktriern, Damascus und Sardes zur Verehrung empfohlen. Bald hatten die persischen Hauptstädte große Tempel der Anahita-Mylitta. Sie erscheint als Artemis und als Aphrodyte. Iranisch ist sie die Göttin des irdischen und himmlischen Wassers, der fruchtbaren Quelle, aus welcher die irdischen Wasser entspringen. Mit der Verehrung der Elemente überhaupt steht die Verehrung der Elemente des Cultus im Zusammenhang. Namentlich wurde der Opfertrank Haoma zum Gott des Trankes, die heiligen Zweige, das Weihwasser und der heilige Spruch zu Genien gegen die Macht der bösen Dews (daeva). Hinter all' diesen Genien stand zwar der oberste Gott, trat aber in der Anrufung und im Cultus sehr zurück. — Der Hierarchie der guten Geister steht eine ähnlich gegliederte Hierarchie der bösen Geister gegenüber. Den Amshaspands entsprechen die Darvands, den Jezds die Dews und die weiblichen Drujus. Sie sind geschaffen von angro-mainyu (schlagender, tödtender Geist), seit Aristoteles bei den Griechen Ahriman genannt. Der Name kommt aber weder in den Gathas noch in den Keilinschriften vor, obwohl beide den Dualismus kennen. Im Avesta wird Ahriman fast als ebenbürtiger Gegner Ormuzds dargestellt. Doch steht er demselben an Macht und Wissen nach. In der parsischen Tradition hat er die Gestalt der Schlange als Emblem des Bösen und Personification des bösen Geistes. Er wohnt in der Hölle und ist Ur[illegible]heber von Sünde, Tod und Uebel. Er hat [illegible] Dews und die schädlichen Thiere geschaffen. [illegible]durch entstand ein heftiger Kampf zwischen [illegible] guten und bösen Geistern und den guten und [illegible] von Ahriman verführten bösen Menschen. [illegible] Kampf dehnt sich auf die ganze Natur aus und [illegible] mit der Ueberwindung und Vernichtung Ahri[illegible] und seines Anhanges enden. Die Versuche, [illegible] Principien im Interesse des Monotheismus [illegible] die zwei Seiten eines und desselben Wese[illegible] deuten, sind ebenso verfehlt als der Zervanis[illegible] der durch ein Mißverständniß Anquetils in der [illegible]nischen Religion gefunden worden ist. Die [illegible] von einem Urwesen für beide Principien, Zer[illegible] Akrana, ist dem Avesta fremd. Der Commen[illegible] Dinkart schreibt diese Lehre dem Dämon Are[illegible] der die Lüge über den verschiedenen Ursprung [illegible] Licht und Finsterniß und damit von dem Brude[illegible] paar Ormuzd und Ahriman aufgebracht [illegible] Indeß ist doch für diesen Zervanismus, der [illegible] griechische, armenische, arabische und auch spä[illegible] persische Zeugnisse beglaubigt wird, eine [illegible] physische Voraussetzung in der Lehre Zoroa[illegible] von der ewigen Zeit zu finden. — Die Kos[illegible]logie des Parsismus ist die reinste unter den [illegible]schen Kosmologien. Nach Zoroaster ist Or[illegible] „Schöpfer Himmels und der Erde, der Mensche[illegible] und aller guten Dinge". Ob Zoroaster aber [illegible] Schöpfung aus nichts darunter versteht, ist [illegible] seiner Lehre von der ewigen Zeit und von der ewigen Raum mindestens zweifelhaft. Jeden[illegible] erscheint das Lichtprincip als ein materiali[illegible] Wesen neben dem Gott des Lichtes. Zum [illegible] Schöpfungsbegriff fehlt auch das „allmä[illegible] Wort". Denn die Lehre vom Honover (ahu[illegible] vairya) ist jüngern Datums und nur aus [illegible] gründlichen Mißverständniß des mazde[illegible] Hauptgebots zu erklären. An eine Paralle[illegible] Logos des vierten Evangeliums ist nicht zu den[illegible] Die materielle Welt hat ihr Vorbild in der ge[illegible]gen Welt. Ihre Schöpfung wurde später, [illegible] Avesta, auf sechs Epochen von zusammen 365 Ta[illegible] vertheilt: Himmel, Wasser, Erde, Bäume, [illegible] Menschen. Im Bundehesch, dessen Titel ur[illegible]lich Schöpfung bedeutete, wird die Schöpfung [illegible] ein Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman [illegible]gestellt. Dieser dauert drei Perioden von je [illegible] Jahren lang und endigt mit der Niederlage [illegible]mans. Die Erneuerung der Welt verläuft [illegible]falls in drei Perioden von je 1000 Jahren [illegible] d. Art. Messias VIII, 1409 ff.). In der letzten [illegible]ode bewirkt der Sosiosch die Auferstehung, [illegible] jetzt allgemein als eine ostiranische Lehre ang[illegible] wird. Die Apokatastase und die damit ver[illegible] Auferstehung ist ein altes, der Bildung[illegible] der Perserkönige vorausgehendes zoroa[illegible] Dogma. Die Erschaffung des Menschen ge[illegible] einen arischen Mythus zurück. Der erste [illegible] Yima, ist ein Sohn des Himmels und [illegible] in sich die Züge, welche die Genesis [illegible]

Wetzer und Welte's
Kirchenlexikon
oder
Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,
in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von
Joseph Cardinal Hergenröther,
fortgesetzt von
Dr. Franz Kaulen,
Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Siebenundneunzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1895.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

und Noe vertheilt. Nach einiger Zeit beging der Mensch die Sünde des Ungehorsams (der Lüge), welche ihm und seiner Nachkommenschaft die Herrschaft kostete, ihn aus dem Paradies vertrieb und der Gewalt der Schlange überlieferte. Im Bundehesch geht der Sünde Yima's die Sünde des ersten Menschenpaares voraus. Die Sintflutsage knüpft an Yima an. Er wird gerettet, indem er sich in einen auf Befehl Ormuzds mit großen Mauern umgebenen Garten flüchtet. Nachher lebte er glücklich und lehrte die Menschen den Gebrauch des Fleisches. — Dieses in seinen Hauptzügen einzige und festgeschlossene Religionssystem ist ein Beweis für die Erhaltung der Reste der Uroffenbarung wie für die Fähigkeit des menschlichen Geistes zur Erkenntniß Gottes und seiner Schöpfung. Es ist eine vergebliche Mühe, die idealen Gedanken in naturalistische Mythen zu verflüchtigen oder aus diesen die ganze christliche Erlösungslehre abzuleiten.

III. Cultus und Moral. Die Iranier hatten ein erbliches Priesterthum. Im Avesta werden sechs Kategorien genannt. Die allgemeine Bezeichnung, die sich aber in den Gathas noch nicht findet, ist athrava = Priester des Feuers. Nach dem Falle der persischen Monarchie wurden alle priesterlichen Functionen auf zwei reducirt, die des zaota (Zot) oder des fungirenden Priesters und die des raspi (Rathwi) oder des Dieners. Der gemeinsame Name ist Mobed. Der Gottesdienst bestand im Vorlesen des Avesta und im Darbringen der Opfer. Tempel und Altäre hatten die alten Iranier ebenso wenig als Bilder. Das Feuer wurde im Freien auf natürlichen Altären unterhalten und die Opfer auf natürlichen Erhöhungen dargebracht. Die Opfer des alten Iran waren blutige. Zoroaster hat dieselben beseitigt und Baktrien hat sie auch nicht mehr eingeführt. In Persien wurden sie durch die Magier wieder angeordnet und erhielten eine weite Verbreitung. Das Opferthier durfte aber nicht im (heiligen) Feuer verzehrt werden. Die Gottheit begnügte sich mit der Seele des Thieres. Die unblutigen Opfergaben bestanden in Brod, Körnern, Blumen, Früchten u. s. w. Das Hauptopfer war das Haoma. Es bestand aus dem Saft einer heiligen Pflanze (Asclepias acida), welcher durch Reibung der Zweige in einem Mörser gewonnen wurde. Der Genuß galt neben dem Essen der Brode draonô (Darun) als das Mittel zur Erlangung göttlicher Kräfte. Außerdem diente ein Wahres und Falsches, Erhabenes und Lächerliches mit einander vermengendes System von Bußen und Reinigungen zur Herstellung der körperlichen Reinheit. Neben dem Wasser spielte der Urin der Kuh eine Hauptrolle. Auch der Hund fand vielfach, namentlich bei Sterbenden, Verwendung. — Die Sünden, die in absichtliche und unabsichtliche, in Gedanken-, Wort- und Thatsünden unterschieden wurden, fanden ihre Sühne in guten Werken, in Reue und Beicht vor dem Priester oder auch vor einem Laien, der bestimmte Genugthuungswerke nachfolgen mußten. Die Religion oder das „Gesetz" regelte aber auch das ganze Privatleben von der Wiege bis zum Grabe. Religiöse Cerimonien und Unterweisungen waren für das tägliche Leben und für die Hauptabschnitte des ganzen Lebens vorgeschrieben. Die zahlreichen Feste steigerten noch die religiösen Verpflichtungen. Die Ehe war für die Gläubigen vorgeschrieben. Eine schändliche Sitte waren die incestuosen Ehen zwischen Eltern und Kindern und zwischen Geschwistern. Die heutigen Parsen kennen sie nicht mehr, aber wohl die Verwandtenehe. Die Ehe ist unauflöslich, Vielweiberei nicht Sitte. Die Unzucht ist auf's Strengste verboten. Auch für das Leben in der Ehe sind weise Vorschriften gegeben. — Für die Todten wird peinliche Sorge getragen. Der Leichnam wurde früher auf eine natürliche Anhöhe, jetzt in einen Todtenthurm (dakhma) getragen, damit er von Raubthieren und Raubvögeln verzehrt werde. Die Seele bleibt in den ersten drei Tagen bei dem Körper, dann kommt sie auf der Brücke Tschinwat (cinwat) vor die Todtenrichter Mithra, Rashnu und Sraosha. Wird sie rein erfunden, so geht sie zur Wohnung Ormuzds, zum glücklichen Paradies. Die Bösen kommen in die Hölle. Die Hinterbliebenen bringen am 3., 7., 30. und am Jahrestag Opfer und Gebete für die Verstorbenen dar. — Diese religiösen Pflichten haben zugleich einen moralischen Charakter. Das Gesetz enthält aber außerdem zahlreiche Sittengebote. Die Moral stützt sich auf die Attribute des höchsten Gottes und auf die Idee von der Geistigkeit der Seele. Weil Ormuzd rein und heilig ist, so schreibt das Gesetz die Reinheit und Heiligkeit, den Abscheu vor der Lüge, die Treue im Wort und Vertrag, das Wohlwollen und die Achtung vor der Auctorität vor. Der Mensch kämpft mit Ormuzd und den guten Geistern gegen alles Böse in der Natur und im Leben, fördert die guten Geschöpfe durch Pflege und Nächstenliebe und hält Leib und Seele rein. Die Würdigung der Handlung wird genau beachtet. Die Dreitheilung: Gedanken, Worte und Werke, kommt beim Guten und Bösen in Betracht. Da in keiner heidnischen Religion der Grundsatz, daß ein Jeder nach seinen Werken gerichtet werde, so streng durchgeführt ist, so läßt sich der hohe Charakter der iranischen Moral nicht bestreiten. (Vgl. die Literatur zu den Artt. Messias und Mithra VIII, 1410. 1659; Lenormant, Hist. ancienne de l'Orient, I, 9e éd., Paris 1881; V, 1887; Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgeschichte II, Freiburg 1889, 1—56; Darmesteter, Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique I, Paris 1892 [Annales du Musée Guimet XXI]; Lajard, Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident, Paris 1867.) [Schanz.]

Parsons, s. Persons.

Particularexamen, s. Gewissenserforschung V, 574.

Partikeln (particulae) werden 1. die für die Communion der Gläubigen consecrirten kleinen Hostien genannt; diese Bezeichnung kennen auch die liturgischen Bücher (vgl. Missale Romanum, Ritus celebr. Missam X, 6 et 7; Rituale Rom. 4, 4, 9 et 20). Der Ordo Missae des Missals, welcher die beiden Hälften der gebrochenen Hostie als partes bezeichnet, nennt particula den aus der einen Hälfte gebrochenen kleinern Theil, welcher in das heilige Blut eingesenkt wird. Von diesem „Brodbrechen" als nächster Zurüstung des Opfermahles der Communion und dem Gebrauche des christlichen Alterthums, die consecrirten größeren Opferbrode zum Zwecke der Laiencommunion zu theilen, ging die Bezeichnung particulae naturgemäß auf die Theile über, welche den Gläubigen als Communion gereicht wurden; der herkömmliche Name blieb, auch nachdem es üblich geworden war, daß die Communicanten nicht ein gebrochenes Stücklein, sondern eine ungetheilte Hostie empfingen. — Partikeln heißen auch häufig in rubricistischen Werken (das Missale nennt sie fragmenta) die kleinen Theilchen, welche von der heiligen Hostie während der heiligen Messe abbröckeln und bei der Communion mit der Patene vom Corporale gesammelt werden.

2. Das Wort Partikeln bezeichnet ferner kleinere Reliquien, namentlich von den Leidenswerkzeugen unseres Herrn, welche durch Theilung von einer größern abgetrennt wurden, z. B. Kreuzpartikeln, d. h. kleine Splitter vom heiligen Kreuzholze, Partikeln von der Dornenkrone. [K. Schrod.]

Parusie, s. Antichrist, Chiliasmus.

Parvi, Johannes, s. Johannes Parvus.

Parvi (Petit), Wilhelm, O. Pr., berühmt als gelehrter Theologe und frommer Ordensmann, war zu Montevillar in der Normandie geboren und trat um 1480 in den Convent der Dominicaner zu Rouen ein. Seine Studien machte er vorzüglich zu Paris und erlangte dort mit Auszeichnung die akademischen Grade. Er wurde Prior in verschiedenen Klöstern, daneben Beichtvater bei König Ludwig XII. (1509) und bei Franz I. Im J. 1508 war er auch Generalinquisitor geworden. Auf Grund des Concordates vom Jahre 1516 ernannte ihn der König 1518 zum Bischof von Troyes; 1528 wurde er nach Senlis transferirt. Dort starb er 1536. Literarisch machte sich Parvi verdient durch die Herausgabe einer Anzahl älterer Auctoren; auch hatte er großen Antheil an der Origenes-Ausgabe Merlins (Paris 1512). Von ihm selbst rühren mehrere kleinere Schriften, meist ascetisch-praktischen Charakters, und einige Trauerreden her. (Vgl. Quetif-Echard, Scriptt. O. Pr. II, Paris. 1721, 100 sqq.; Nat. Alex. H. E. XVII, ed. Bing. ad Rh. 1789, 373; Brunet, Manuel s. v.) [A. Esser.]

Parvus (Petit), Beiname Wilhelms v. Newbury (s. d. Art.).

Pas, Angelo del, O. Min., ein ebenso [illegible]gezeichneter Theologe wie heiligmäßiger Ordensmann, wirkte im Kloster zu Perpignan und [illegible] daselbst im J. 1596. Sein Wissen erstreckte [illegible] über die meisten Gebiete der Theologie; besonders gerühmt werden seine Commentare zum Evangelium nach Marcus und nach Lucas (Rom 16[illegible] u. 1625, von dem bekannten Minoriten Wadding herausgegeben) und seine Expositio symboli apostolorum ll. 14, Rom. 1596 et 1614, [illegible] Andere Werke von Pas s. bei Nic. Anton. Bibl. hisp. nova I, 91 sqq. (Vgl. auch Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., Oeniponte 18[illegible] 89 sq.) [A. Esser.]

Pasagii, s. Passagier.

Pascal, Blasius, gleich gefeiert als Mathematiker, Physiker, christlicher Philosoph, jansenistischer Polemiker und französischer Stilist, [illegible] am 19. Juni 1623 als Sohn des Parlamentsmitgliedes und zweiten Präsidenten des St[illegible]hofes, Stephan Pascal, zu Clermont in der Auvergne geboren. Wenige Jahre nach dem frühen Tode seiner Gattin zog Stephan mit seinem Sohne und seinen zwei Töchtern Gilberte und Jacqueline nach Paris (1631), um hier seinen mathematischen Lieblingswissenschaften und der von [illegible] selbst ausschließlich geleiteten Erziehung seiner Kinder zu leben. Besonders war es der Sohn, [illegible] er nach einer ihm eigenthümlichen Methode in [illegible] Wissenschaften einführen wollte. Blasius [illegible] zuerst nur einen Unterricht über die Sprachen [illegible] Allgemeinen erhalten, dann die Muttersprache [illegible] wie Latein und Griechisch erlernen und erst [illegible] nach mit den Wissenschaften, besonders der Mathematik, bekannt gemacht werden; deßhalb [illegible] dem Knaben vorderhand auch jedes wissenschaftliche Buch vorenthalten. Aus einigen in der Unterhaltung des Vaters mit seinen gelehrten Freunden aufgegriffenen Worten und der bloßen [illegible] bestimmung der Mathematik wußte Blasius [illegible] so viel zu entnehmen, daß er sich in den Erholungsstunden mit großem Eifer an die Er[illegible] geometrischer Aufgaben machte. So [illegible] der Vater denn eines Tages den Zwölfjährigen, wie er auf dem Boden des Zimmers gerade [illegible] 32. Satz des ersten Buches von Euklid zu [illegible]suchte, worauf Blasius ihm erklärte, er [illegible] durch eigenes Nachdenken und Weiterschließen [illegible] gekommen. Der Knabe wurde nunmehr zu [illegible] Versammlungen der Gelehrten zugelassen, [illegible] denen sich mit der Zeit die französische Akademie der Wissenschaften entwickelte. Durch seinen [illegible]drang, in Allem nach dem wirklichen Grund [illegible] Erscheinung zu fragen und sich nicht durch [illegible] abspeisen zu lassen, kam er bereits als [illegible] auf mancherlei Probleme der Physik, [illegible] Schalles; auch lieferte er zu den gelehrten [illegible]sammlungen Arbeiten über Kegelschnitte [illegible] welche berechtigtes Aufsehen machten. Im J. 16[illegible] erhielt Stephan Pascal eine Stelle als [illegible] Intendant in Rouen, um die dortigen [illegible]

Bauernaufstände sehr verworrenen Steuerverhältnisse zu ordnen. Blasius, der ihm dabei zur Hand ging, kam auf den Gedanken, die vielen Rechnereien durch ein todtes Instrument besorgen zu lassen, und erfand so eine auf scharfsinnigen Combinationen beruhende Rechenmaschine. In Rouen machte die Familie Pascal, zu der bald auch der Gatte Gilberte's, Florin Périer, gehörte, die erste Bekanntschaft mit der jansenistischen Bewegung durch zwei Aerzte, welche Stephan eine Zeit lang behandelten. Diese gewannen durch Unterredungen und Schriften zuerst den Sohn, dann durch diesen den Vater und die Périers, zuletzt auch die jüngere Schwester Jacqueline für die Secte, der auch alle bis zu ihrem Tode mit wachsendem Eifer treu blieben. Blasius' Gesundheit hatte inzwischen durch Ueberanstrengung sehr gelitten, und ein räthselhafter Zustand hochgradigen Kräfteverfalls zwang ihn, nach Paris überzusiedeln, wo er die besten Aerzte zu Rathe ziehen wollte. Jacqueline begleitete den Bruder, und beide knüpften zu Paris eine nähere Bekanntschaft mit Port-Royal (s. d. Art.) an. In diese Zeit fallen Pascals epochemachende Studien über den Luftdruck, das Barometer, die Hydrostatik u. s. w. Nach dem Tode des Vaters (1651) trat Jacqueline, obwohl ihr Bruder, wie früher ihr Vater, dagegen war, in das Noviciat von Port-Royal und legte daselbst 1653 als Schwester Jacqueline de Ste. Euphémie Profeß ab. Die kleine Entfremdung Pascals von Port-Royal wuchs wegen der Mitgiftfrage, und da Blasius um jene Zeit wegen seiner immer noch nicht kräftigen Gesundheit sich mancherlei Erholung und Umgang gönnte, sowie an eine Heirat dachte, so kam er bei den Jansenisten in den Ruf eines Weltlings. Später ging diese Meinung Port-Royals mit starker Uebertreibung in die Literatur über, so daß man von einer schlimmen Periode Pascals redet, in der er nicht bloß dem Spiel und den Vergnügen gelebt haben, sondern auch dem Skepticismus und der Freigeisterei anheimgefallen sein soll. Indeß sind sowohl sittliche Verirrungen wie atheistische Neigungen als durchaus unwahr von ihm zurückzuweisen, und die spätere sogen. „zweite Bekehrung" kann als solche nur in jansenistischem Sinne bezeichnet werden, insofern eine neue und dießmal rückhaltlose Hingabe Pascals an die Sache von Port-Royal statthatte. War diese Aussöhnung mit der Secte nun eine Folge der Rettung aus augenscheinlicher Lebensgefahr auf der Brücke von Neuilly (October 1653 oder 1654) oder einer geheimnißvollen „Gnadenstunde" in der Nacht vom 23. November 1654 (während welcher Pascal das sog. „Amulet" verfaßte): fest steht, daß seit dem 8. December 1654 Pascal sich in die Leitung Singlins begab und selbst eine Zeit lang bei den Einsiedlern von Port-Royal verlebte, ohne sich indeß weder jetzt noch später dieser klösterlichen Gemeinde förmlich anzuschließen. Ein Jahr lang lebte er nur seiner Heiligung, kleineren pädagogischen Arbeiten und philosophisch-apologetischen Studien. Schon kurz nach seiner Ankunft in Paris hatte er den Plan gefaßt, den immer anwachsenden Atheismus seiner Zeitgenossen wo möglich mit dessen eigenen Waffen zu bekämpfen; er forschte daher fleißig in philosophischen Schriften, besonders denen Epiktets und Montaigne's. Die Beschäftigung mit diesen Schriftstellern und der Gebrauch, den er von ihnen machte, waren es, die ihn später in den unverdienten Ruf eines Skeptikers brachten. Aus diesen stillen Studien ward er endlich im Januar 1656 auf den großen Kriegsschauplatz gedrängt, indem er erst anonym, dann pseudonym als Louis de Montalte in den Kampf eingriff, der sich seit 1653 zwischen dem Vorkämpfer der Secte, Arnauld (s. d. Art.), und zwischen der Sorbonne entsponnen hatte (vgl. auch d. Art. Jansenius, der jüngere VI, 1223). Um durch den Zwang der öffentlichen Meinung die Verurtheilung Arnaulds durch die Sorbonne zu hintertreiben, veröffentlichte Pascal einen Brief an einen Bewohner der Provinz, datirt vom 23. Januar 1656, in welchem er diesem vom Laienstandpunkt aus die ganze Sachlage, Streitfrage wie Richter, zu beschreiben vorgibt. Der geistreich satirische Ton fand bei den Pariser Schöngeistern und bei den Freunden der Secte ungemein reichen Anklang. Dem ersten folgten bald noch zwei andere Briefe mit demselben ausgesprochenen Zweck, Arnauld durch Verächtlichmachung seiner Gegner, besonders der Mönche und unter diesen wieder vorzüglich der Dominicaner, zu vertheidigen. Als das Urtheil der Sorbonne nun doch ungünstig ausfiel, ging Pascal in seinen immer mehr beliebten und verbreiteten Briefen aus der Defensive zur Offensive über und wählte sich als Hauptgegner die eifrigsten Vorkämpfer der römisch-katholischen Lehre, die Jesuiten. Diese suchte er in den Augen Aller gehässig und verächtlich zu machen. Da es unklug gewesen wäre, den dogmatischen Streit fortzusetzen, spielte er den Kampf geschickt auf das Gebiet der Moral hinüber, und zwar so, daß einmal die Jesuiten fälschlich in Gegensatz zu der allgemeinen Lehre der Kirche gesetzt, dann richtige Theorien und Entscheidungen durch Uebertreibung, Mißverständnisse und Entstellungen zu haarsträubender Unsittlichkeit umgebildet, endlich wirkliche Irrthümer Einzelner dem ganzen Orden zur Last gelegt werden. Inwieweit Pascal der Vorwurf ursprünglich bewußter Fälschung zu machen ist, kann nicht entschieden werden. Die Quellen, aus welchen er seine Anklagen schöpfte, waren unmittelbar die Auszüge seiner jansenistischen Auftraggeber und Handlanger, mittelbar eine calvinistische Sammlung (Catalogue et dénombrement des traditions romaines, Genève 1632). Was der heterodoxe Sammler gegen die Kirche überhaupt vorbringt, brauchte Pascal ausschließlich gegen die Jesuiten. Als endlich von jesuitischer Seite sowohl die Quellenbenutzung als auch die Ehrlichkeit der Schlußfolgerungen Pascals in Gegenbriefen beleuchtet und der unbekannte Schreiber

der Provinzialbriefe als Verleumder hingestellt, im Uebrigen aber das Hauptgewicht auf die Bekämpfung der jansenistischen Irrlehre gelegt wurde, sah Pascal sich wider Willen gezwungen, zur Defensive zurückzukehren, so daß die Briefe 16—18 nur wieder eine Vertheidigung des jansenistischen Standpunktes in der Gnadenfrage sind. Pascal behauptet, 1. die jansenistische Lehre sei keine Irrlehre, und 2. es handle sich in dem ganzen Streit nur um eine quaestio facti, in welcher auch der Papst irren könne. Die Jesuiten drängten den Gegner aber so weit, daß er am Schluß des 18. Briefes verschämt um Frieden bat und den Kampf für dießmal aufgab. — Die Provinzialbriefe sind bis heute nicht bloß als ein Denkmal classischer Sprache und geistreicher Polemik hochberühmt, obwohl in letzterer Beziehung die späteren ganz bedeutend gegen die ersten zurückstehen, sondern sie gelten auch als das reichhaltigste und am leichtesten zugängliche Waffenarsenal gegen die sog. Jesuitenmoral. Daran haben weder die gründlichen Widerlegungen aller Pascal'schen Anklagen noch auch die vielgepriesene objective Quellenforschung akatholischer Wissenschaft viel geändert. Von Seiten der Kirche wie des Staates wurden die Provinzialbriefe bald nach ihrem Abschluß mit den strengsten Censuren und Strafen belegt. Im Verlauf des Kampfes der „kleinen Briefe" war ein Ereigniß eingetreten, das Pascal in der einmal eingeschlagenen Richtung gegen Rom und der Feindschaft gegen die Jesuiten bis zum Aeußersten bestärkte, indem an seiner Nichte das sog. Wunder mit dem heiligen Dorn geschah. Durch dieses Zeichen vom Himmel, dessen Aechtheit keineswegs zweifellos ist, war für Pascal nicht bloß die jansenistische Gnadenlehre erwiesen, sondern auch sein persönliches Eintreten für dieselbe gutgeheißen, und so trug er denn auch später kein Bedenken, sich gegen die heuchlerischen Häupter Port-Royals offen und ehrlich dahin auszusprechen, daß es sich wirklich bei der Verurtheilung des „Augustinus" um eine quaestio juris handle, daß aber der Papst auch in diesen Fragen nicht unfehlbar sei; daß mithin keiner, der seinen Glauben nicht verläugnen wolle, die Unterschrift unter das Formular setzen dürfe. Derselben Ansicht war seine Schwester Jacqueline, die denn auch kurz nach ihrer mit größter Gewissensunruhe gegebenen Unterschrift (wie man glaubt, an gebrochenem Herzen) starb. Da seine Freunde aus Gründen der Klugheit für die Unterschrift waren, redete und schrieb sich Pascal in eine immer wachsende Empörung und Entrüstung gegen den Papst hinein, besonders nachdem Rom seine Provinzialbriefe verurtheilt hatte; er appellirte sogar vom Papst an Christus. Die letzten Lebensjahre brachte Pascal, von einer Badereise abgesehen, meistens in seiner Privatwohnung in Paris zu, theils mit Abfassung von Flugschriften für den Streit der Pfarrer von Rouen, Paris, Amiens u. s. w. gegen die Jesuiten, theils mit mathematischen Arbeiten, theils endlich mit fragmentarischen Aufzeichnungen von „Gedanken" zu dem großen apologe[illegible] Werk gegen die Gottesläugner beschäftigt. [illegible] Zeit nahm indeß die Kränklichkeit und Schw[illegible] seines Körpers so zu, daß er zu jeder Arbei[illegible] fähig wurde. In den zeitgenössischen Quelle[illegible] aber von einer Trübung seines Verstandes [illegible] einer Hallucination, die ihm fast beständig [illegible] Abgrund neben Stuhl oder Bett gezeigt [illegible] nirgendwo die Rede. Höchstens kann die W[illegible]scheinlichkeit zugegeben werden, daß zeitweilig [illegible] solche Hallucination nach jenem Zufall auf [illegible] Brücke von Neuilly statthatte, ohne indeß [illegible] Mindesten auf das sonstige geistige Leben Pa[illegible] einzuwirken. Nach den Aufzeichnungen [illegible] Schwester Gilberte waren die letzten Leben[illegible] Pascals eine stete Uebung christlicher Tugend [illegible] Frömmigkeit, besonders einer ständigen [illegible]lichen Abtödtung und großer Nächstenliebe. [illegible] starb am 19. August 1662 im Alter von 39 Jah[illegible] und 2 Monaten, nachdem er wiederholt [illegible] zuständigen Pfarrer gebeichtet und von ihm [illegible] vor seinem Ende auch die heiligen Sterbsacramen[illegible] empfangen hatte. Von einem Widerruf auch [illegible] zugestandenen Verleumdungen gegen die Je[illegible] oder einer Aussöhnung mit dem Papst war [illegible] Rede. Ohne daher dem vielen Guten und From[illegible] das die Freunde Pascals von ihm erzählen [illegible] Mindesten zu nahe zu treten, und ohne dem Urt[illegible] des höchsten Richters vorzugreifen, darf man [illegible] mit dem hl. Hieronymus sagen: Nihil aliud di[illegible] quam Ecclesiae hominem non fuisse. [illegible] Jansenismus war der Fluch des Pascal'schen [illegible]bens, der seinen reichen Geist in falsche [illegible] und seinen Charakter in eine bedauernswerthe [illegible]tung getrieben hat. Nach seinem Tode fanden [illegible] Freunde unter seiner Hinterlassenschaft auf [illegible] Blättchen, die entweder auf einen Faden ge[illegible] oder in Bündelchen zusammengebunden [illegible] Aufzeichnungen, welche in oft kaum zu entziffernde[illegible] Schrift aphoristisch hingeworfen waren. Sie [illegible] Material bilden zu der großen Apologie, [illegible] Plan Pascal wiederholt besprochen hatte, zu der Ausführung ihm aber theils die jansenisti[illegible]itische Polemik, theils mathematische Arbeiten, [illegible] zunehmende Kränklichkeit keine Zeit ließen. [illegible] glaubte diese „Gedanken" nicht der Vergessen[illegible] anheimgeben zu sollen, und die Häupter der [illegible] einigten sich unter einander über die Art [illegible] Weise der Herausgabe. Wollte man der [illegible] Port-Royals nicht schaden, so galt es vor [illegible] die schroffen Stellen gegen Rom sowie einze[illegible] zu scharfe jansenistische Ansichten und [illegible] Uebertreibungen der Einwürfe u. s. w. durch [illegible]lassungen, Aenderungen, Zusätze, Abschwäch[illegible] u. dgl. unschädlich zu machen, so daß die [illegible] senistische Ausgabe von 1669 eine authentische [illegible] genannt werden kann. Nicht viel gewissenhafter [illegible] fuhren die späteren Herausgeber, bis endlich 1[illegible] auf Victor Cousins Anregung Prosper [illegible] eine kritische ungekürzte Ausgabe besorgte. [illegible] indeß das von Cousin und Anderen [illegible]

sultat zu erzielen, nämlich ohne Pascal auf Grund dieser authentischen Veröffentlichung als einen vollständigen Skeptiker erscheinen zu lassen. Bis in die letzte kleinste Aufzeichnung hinein erstreckt sich, wenn man die Sache in dem bekannten Plane des Ganzen auffaßt, das sichtbare Streben Pascals, die Nothwendigkeit und Thatsache einer göttlichen Offenbarung und deren Verwirklichung im Christenthum gegen die Ungläubigen seiner Zeit zu erweisen. In den Beweisversuchen mag er sich täuschen, seine Ueberzeugung aber ist sonnenklar die eines unerschütterten Glaubens an die Göttlichkeit des Christenthums. Von einem subjectiven Zweifel oder gar Zweifelsystem ist keinen Augenblick die Rede. Am nächsten kommt man der Wahrheit, wenn man ihn einen taktischen Skeptiker, einen Pyrrhonisten aus Diplomatie nennt, der sich der Waffe des Gegners zu dessen Besiegung bedient. Was dann an wirklichem Skepticismus übrig bleibt, ist Jansenismus. Andererseits fanden sich aber auch diejenigen enttäuscht, welche sich eine wirkliche Hilfe im Kampf gegen den Unglauben von diesem Buche versprachen. Einestheils übertreibt Pascal die Schwäche der gefallenen Natur auch auf natürlichem Gebiet und scheint manchmal jede Sicherheit natürlich erworbener Kenntniß zu läugnen, wodurch er, abgesehen von der Unrichtigkeit der Behauptungen in sich, seiner eigenen Sache schadet; andererseits faßt er das Christenthum ganz von seinem jansenistischen Standpunkt auf, spricht über Papst und Kirche in heterodoxester, maßlosester Weise, so daß nur vereinzelte Gedanken wirklich apologetischen Werth haben, das Buch als Ganzes aber nur zum gelehrten Studium dienlich sein kann. Mit der jansenistischen, von Pascal auf's Aeußerste getriebenen Auffassung von Natur, Gnade und Freiheit war es überhaupt unmöglich, einen richtigen Standpunkt für eine philosophische Apologie des Christenthums zu gewinnen. Das berühmteste und fragwürdigste Fragment der Apologie ist wohl die „Wette". Der Ungläubige kann einerseits keine Sicherheit über Gott und das künftige Leben erlangen; andererseits ist Gott und sein Verhältniß zum Menschen, wie die Kirche es lehrt, möglich. Da Sicherheit nicht zu erlangen ist, eine Entscheidung für das eine oder das andere aber nothwendig getroffen werden muß, so bleibt nur Eines übrig: zu wetten oder zu spielen. Die Wahrscheinlichkeiten sind in beiden Fällen gleich groß, also die Gewinnchancen ebenfalls, die Gewinnpreise dagegen verschieden. Setze ich auf „Existenz Gottes" und gewinne, so habe ich ein ewiges glückliches Leben gewonnen; verliere ich, so habe ich nichts verloren als dieses irdische Leben, das auf keinen Fall ein glückliches ist. Nach allen Wett- und Spielregeln muß ich also auf „Existenz Gottes" setzen, d. h. von jetzt an so leben, wie die Kirche es vorschreibt. Ueber diese Wette ist sehr viel gestritten worden; jedenfalls konnte nur ein Mathematiker wie Pascal auf den Gedanken verfallen. Trotz der fragmentarischen Entstehung zeigt die Mehrzahl der „Gedanken" eine oft überraschende Feinheit und Energie der Sprache, nicht selten auch Tiefe und Originalität des Geistes und Schärfe wie Großartigkeit des Verstandes.

Von Pascals Werken fehlt noch immer eine kritische Gesammtausgabe, wie Frankreich sie von den meisten Schriftstellern des großen Jahrhunderts in der herrlichen Hachette-Regnier'schen Sammlung der Grands Écrivains besitzt. Aeltere Ausgaben veranstalteten Abbé Bossut (Paris 1779, 5 vols.), Didot (Paris 1816, 2 vols.), Lefèbre (Paris 1819, 5 vols.) u. A. Eine sehr vollständige, textkritisch genügende Handausgabe erschien in 3 Bänden bei Hachette (Paris 1887). Unter den Separatausgaben der Provinzialbriefe ist wegen der Reichhaltigkeit ihrer geschichtlichen Einleitungen, ihrer fortlaufenden sachlich berichtigenden Anmerkungen nicht minder als wegen des genauen kritischen Textes diejenige von Abbé Maynard (Les Provinciales, Par. 1851, 2 vols.) zu empfehlen. Außer der classischen Ausgabe der Pensées von Faugère gab Havet eine solche im J. 1852, A. Molinier 1877 und Louandre 1886. — Die Literatur über Pascal ist eine äußerst reichhaltige. Neben den biographischen Skizzen seiner Schwester Gilberte und anderer Zeitgenossen, sowie der oft ausführlichen biographischen Einleitungen in den Ausgaben der Gesammtwerke und den sog. Éloges académiques von Dumesnil, Raymond, Demoulin, Faugère u. s. w. seien erwähnt der Essai sur Blaise Pascal von J. H. Monnier, Paris 1822; Études sur Pascal von Flotte, Vinet, Cousin u. s. w.; ferner Maynard, Pascal, sa vie, son caractère etc., Paris 1850, 2 vols.; sodann bilden die einschlägigen Kapitel von Sainte-Beuve's Geschichte von Port-Royal (4e éd., 7 vols., Paris 1878) eine ausführliche Lebensbeschreibung. Die neueste Schrift ist Jos. Bertrand, Blaise Pascal, Paris 1891. Von deutschen Verfassern: H. Reuchlin, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften, Stuttgart und Tübingen 1840 (von orthodox protestantischem Standpunkt); J. G. Dreydorff, Pascal, sein Leben und seine Kämpfe, Leipzig 1870 (von protestantenvereinlichem Standpunkt). Der Unterzeichnete veröffentlichte Studien über Pascal in den „Stimmen aus Maria-Laach" XLII ff. — Ueber die Frage nach der Skepsis Pascals besteht ebenfalls eine reiche Specialliteratur, von der hier nur die abschließende Abhandlung von M. Sierp, Pascals Stellung zum Skepticismus (Philosoph. Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft II und III [1889 u. 1890]), erwähnt sein soll. [Wilh. Kreiten S. J.]

Pascha, s. Ostern.

Pascha der Juden, s. Feste IV, 1437 ff.

Πάσχα ἀναστάσιμον und πάσχα σταυρώσιμον waren die beiden Ausdrücke, mit welchen man den Doppelcharakter der christlichen Osterfeier als einer Erinnerung einerseits an den Opfertod und andererseits an die Auferstehung des Heilandes

zu bezeichnen pflegte. Diese Namen sind indeß erst spätern Ursprungs, wie denn auch erst im Verlaufe des Osterfeierstreites (s. d. Art.) ein Gegensatz zwischen beiden hervortrat. Denn Christi Tod und Auferstehung gehören nothwendig zusammen und können nicht von einander getrennt, geschweige einander entgegengesetzt werden; im Princip hat daher die christliche Osterfeier jedenfalls von Anfang an die Feier des πάσχα ἀναστάσιμον mit der des πάσχα σταυρώσιμον enge verbunden, wie auch der Name pascha beide Tage bezeichnen konnte (s. d. Art. Ostern). (Vgl. auch die im Art. Osterfeierstreit angegebene Literatur.) [A. Esser.]

Pascha annotinum hieß im frühen Mittelalter ein besonderer Festtag, der nach der wahrscheinlichsten Erklärung für die Täuflinge des nächstvergangenen Jahres eine Erinnerungsfeier an ihren Tauftag vorstellte. Weniger Wahrscheinlichkeit hat die Meinung Anderer für sich, daß es eine Erinnerung an das Osterfest des vorhergehenden Jahres gewesen sei, da zu einer solchen Feier kaum ein Anlaß vorlag. Chronologisch fällt allerdings der Jahrestag der Taufe mit dem Jahrestag des Osterfestes zusammen. — Aus den verschiedenen Mittheilungen über das pascha annotinum ergibt sich, daß dasselbe an verschiedenen Orten auch verschieden angesetzt wurde, so auf den Samstag vor oder den Montag nach dem Weißen Sonntag; anderswo stets an einem Sonntage; ferner, wenn es (als Jahrestag gerechnet) in die Fastenzeit des laufenden Jahres fallen würde, an einem Wochentage nach der Osteroctave u. s. w. Messe und Officium pflegte wie am Ostertage gehalten zu werden. Nach dem Micrologus de eccl. observ. c. 56 kamen die Täuflinge des vorhergehenden Jahres zusammen und wohnten der feierlichen Messe bei, in der sie Oblationen darbrachten. Auch die Taufpathen pflegten sich einzufinden, und das Taufgelübde wurde in ihrer Gegenwart erneuert. Die Feier des pascha annotinum war stellenweise durch Statuten geboten (s. z. B. Harduin V, 456), verschwand aber, wenigstens als öffentliche Feier, schon im Mittelalter; das Aufhören der alten Taufpraxis (vgl. d. Art. Katechumenat) entzog ihr ohnehin ihren eigentlichen Grundgedanken. Als ein Analogon und Ersatz kann die private Feier zur Erinnerung an den Tauftag betrachtet werden, zu welcher auf Provinzialconcilien und sonst häufig von den Bischöfen ermahnt wurde. (Vgl. Du Cange, Gloss. s. v.; Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1, 245 ff.; Nilles, Kal. man. II, 336.) [A. Esser.]

Pascha clausum, Name des Weißen Sonntags (s. d. Art. Oesterliche Zeit, ob. 725 f.). — Pascha floridum, petitum, Name des Palmsonntags (s. d. Art.). — Pascha rosarum, Name des Pfingstsonntags (s. d. Art. Oesterliche Zeit, ob. 727).

Paschalis, zwei Päpste. — 1. Paschalis I., der hl. (817—824), vorher ein römischer Priester, wurde nach dem Tode Stephans IV. einstimmig erwählt. Er trat mit Ludwig dem Frommen in Verbindung, und dieser verlieh ihm im J. 817 ein Privilegium, die erste uns erhaltene Urkunde über den weltlichen Besitzstand des römischen Stuhles. Theodor Studita wandte sich an Paschalis um Hilfe gegen den Bilderstürmer Leo den Armenier (813—820), und der Papst richtete Trostbriefe an die Verfolgten (Baron. ad a. 818). Im J. 821 schickte Paschalis an Ludwig den Frommen zwei Gesandtschaften; die zweite kam mit großen Geschenken zur Hochzeitsfeier Lothars, des ältesten Sohnes Ludwigs. Dieser Lothar war von Ludwig im J. 820 nach der Zusammenkunft von Attigny nach Italien zur Uebernahme der Regierung entsandt worden. Dort weilte er eine Zeit lang und wurde von Papst Paschalis freundlich nach Rom geladen. Nach der andern Bericht hätte er von seinem Vater Ludwig den Auftrag erhalten, nach Rom zu gehen. Soviel ist jedenfalls gewiß, daß Lothar kurz vor Ostern des Jahres 823 nach Rom kam, dort von Paschalis in allen Ehren aufgenommen und am Osterfeste selbst als „Augustus" mit dem kaiserlichen Diademe gekrönt wurde. Damit hatte er die Vollmacht und die Pflicht erhalten, den Papst gegen die aufrührerischen Römer und gegen jeden andern Feind zu vertheidigen. Nach Lothars Abreise erhoben sich die Römer auf's Neue; Gewaltthätigkeiten geschahen gegen Anhänger der sog. fränkischen Partei, es hieß, einige seien ermordet worden, weil sie so fest an Lothar, den jungen Kaiser, gehalten, und selbst der Papst sei nicht ohne Schuld. Zur Untersuchung der Sache sandte König Ludwig zwei Boten nach Rom, den Abt Adalung und den Grafen Hunfried. Indeß erschienen vor ihrer Abreise bei dem König Ludwig Gesandte des Papstes, um dessen Unschuld darzuthun. Die Boten des Königs gingen dennoch nach Rom, und vor ihnen reinigte sich Paschalis mit einer großen Zahl von Bischöfen durch einen Eid von dem Verdachte der Theilnahme an den erwähnten Gewaltthätigkeiten. Den zurückkehrenden Boten des Königs gab der Papst zur Begleitung vier Gesandte mit. Ludwig aber glaubte nun die Angelegenheit beruhen lassen zu sollen und entließ die erwähnten Gesandten mit einer entsprechenden Antwort nach Rom. — Im J. 823 reiste der Erzbischof von Reims, Ebo (s. d. Art.), mit Genehmigung des Papstes zur Bekehrung der Dänen ab, zu welchem Werke ihn Paschalis durch apostolische Briefe bevollmächtigte. Als Papst Paschalis zu Anfang des Jahres 824 gestorben war, wollten die Römer nicht zugeben, daß er in der Kirche des hl. Petrus bestattet werde. Sein Nachfolger Eugen II. ließ ihn in der Kirche der hl. Praxedis begraben, die Paschalis von Grund auf neu gebaut hatte. Die Wohlthätigkeit und die Tugenden des hl. Paschalis werden im Liber Pontificalis gerühmt; sein Gedächtniß wird am 14. Mai gefeiert. (Vgl. Liber Pontificalis, ed. Duchesne-

II, Paris 1892, 52 sqq.; Jaffé, Regesta Pontif. Rom. I, 2. ed., Lipsiae 1885, 318—320; Simson, Ludwig der Fromme, 2 Bde., Leipzig 1874—1876; Hergenröther, Kirchen-Geschichte, 3. Aufl., I, 729 f., Anm. 1; II, 3.)

2. **Paschalis II.** regierte von 1099—1118. Seine Regierung fiel in eine sehr bewegte Zeit, in die Zeit des ersten Kreuzzugs und der Gründung des Königreichs Jerusalem, vor Allem aber des Kampfes zwischen dem Papstthum und dem Kaiserthum, oder überhaupt der fürstlichen Gewalt, welcher Kampf in dem Investiturstreite sich concentrirte. Zur Entscheidung gebracht wurde dieser Kampf während der Regierungszeit Paschalis' II. in England (s. d. Art. Anselm I, 890); zum größern Theil entschieden wurde der Streit in Deutschland (s. d. Art. Investiturstreit). Paschalis, vorher Cardinal Rainer oder Reginer mit dem Titel des hl. Clemens, wurde im August 1099 gewählt. Als Mönch von Clugny war er früher in Angelegenheiten seines Ordens nach Rom gekommen und dort wegen seiner Vorzüge zurückgehalten worden. Seine Wahl wurde mit großen Erwartungen aufgenommen; er selbst aber hatte sich gegen die Annahme gesträubt. Der Gegenpapst Wibert (s. d. Art.) oder Clemens III. seit den Zeiten Gregors VII. starb im J. 1100. Das Schisma nahm aber noch kein völliges Ende. Es folgten vielmehr drei weitere Gegenpäpste, freilich ohne größeres Ansehen zu erlangen. Im September 1100 wurde ein gewisser Theodorich erhoben; er behauptete sich einige Monate, worauf er gefangen genommen und in ein Kloster gesperrt wurde. Den zweiten Gegenpapst, Namens Albert, der im Februar oder März 1102 erhoben wurde, traf dasselbe Schicksal noch am Tage seiner Wahl. Der dritte, der Erzpriester Maginulf oder mit dem Papstnamen Sylvester IV., wurde im Herbst 1105 gewählt und behauptete sich bis zum Frühjahr 1111, in welchem er durch Heinrich V. beseitigt wurde. Im J. 1100 schickte Paschalis einen Legaten, Mauritius, nach Palästina. Im J. 1101 bestätigte der Papst den Primat des erzbischöflichen Stuhles von Toledo über ganz Spanien, was vor ihm auch Urban II. gethan hatte. In den Fasten des Jahres 1102 hielt Paschalis eine größere Synode zu Rom (s. d. Art. Heinrich IV. od. V, 1672), worin Heinrich IV. auf's Neue excommunicirt wurde. In demselben Jahre sandte der Papst den Bischof Galo von Paris als Visitator nach Polen, welcher auch daselbst zwei Bischöfe ihrer Stellen entsetzte. Im J. 1103 kam der hl. Anselm (s. d. Art.) nach Rom; im Jahre 1106 Otto von Bamberg (s. d. Art.), nachmals Apostel der Pommern. Ueber den Streit des Papstes mit Philipp I. von Frankreich in den Eheangelegenheiten des letztern s. d. Art. Ivo von Chartres. Der Kampf dauerte bis zum Jahre 1104 und endete mit der Unterwerfung Philipps, sowie seiner Lossprechung von dem Banne. Im J. 1106 hielt der päpstliche Legat Bruno eine Synode in Frankreich, zu Poitiers, um zur Unterstützung der Kreuzzüge aufzufordern. Auch Boemund, Fürst von Antiochien, war dort gegenwärtig. Ende des Jahres 1106 reiste Paschalis selbst nach Frankreich. In Florenz hielt er eine Besprechung mit dem dortigen Bischof über den Antichrist; sodann veranstaltete er zu Guastalla eine Synode über die Wiederaufnahme der im Schisma geweihten Bischöfe und Priester. Auch die Gesandten Heinrichs V. waren daselbst anwesend, um dem Papste die Wünsche und Bitten desselben vorzutragen. Von hier aus, glaubte man, werde der Papst nach Deutschland reisen. Derselbe ging aber, nachdem er zu Parma den Bischof Bernard geweiht, durch Burgund nach Frankreich, weil wegen der Gesinnung Heinrichs V. und der Deutschen überhaupt die Reise dahin gefährlich schien. Weihnachten des Jahres 1106 feierte der Papst in Clugny. Im nächsten Jahre weihte er verschiedene Kirchen in Frankreich ein. Zu St-Denis bei Paris hielt er eine Zusammenkunft mit dem König Philipp I. sowie dessen Sohn Ludwig. Sie bezeigten dem Papst ihre Ehrfurcht, er aber hielt mit ihnen eine Besprechung über die Angelegenheiten der Kirche und ermahnte sie, der Kirche treu zu sein und ihr zu Hilfe zu kommen. Bald erschienen auch Gesandte Heinrichs V. und verlangten für den Kaiser das Recht der Investitur mit Ring und Stab. Ostern feierte der Papst wohl bei Bischof Ivo zu Chartres. Um Christi Himmelfahrt (23. Mai) hielt er eine Synode zu Troyes, wo wieder Gesandte Heinrichs erschienen. Verhandelt wurde daselbst auch über die Unterstützung der Kreuzzüge und über den Gottesfrieden (s. d. Art.). Im Herbst desselben Jahres kehrte der Papst nach Italien zurück. Im J. 1108 hielt Paschalis eine Synode zu Benevent gegen die Laien-Investitur und im J. 1110 im Lateran eine Kirchenversammlung in derselben Sache. Gegen Ende dieses Jahres erschien Heinrich V. in Italien (s. d. Art. Investiturstreit od. VI, 855 ff.). In den Kämpfen mit Heinrich gingen die übrigen Jahre des Pontificats Paschalis' II. hin, ohne daß er selbst den Ausgang des Kampfes erlebte. Er starb den 21. Januar 1118. (Vgl. Liber Pontif., ed. Duchesne II, Paris 1892, 296 sqq.; Jaffé, Regesta Pontif. Rom. I, 2. ed., 702—772; Hefele, Conciliengeschichte V, 2. Aufl., 259 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II, Berlin 1867, 390 ff.; Sdralek, Wolfenbüttler Fragmente, Münster 1891, 53.) [Gams O. S. B.]

Paschalis (I.), Gegenpapst, s. Sergius I. — **Paschalis III.**, zweiter Gegenpapst im Schisma Barbarossa's, vorher Bischof Guido von Crema, wurde hauptsächlich auf Betreiben des kaiserlichen Kanzlers Rainald von Dassel, Erzbischofs von Köln, am 22. April 1164 in Lucca erhoben, nachdem Victor IV. zwei Tage früher daselbst gestorben war; er brachte die drei nächsten Jahre in jener Stadt, in Pisa und in Viterbo zu. Rom öffnete sich ihm im Sommer 1167, als es Friedrich I.

gelang, die Stadt zu erobern. Paschalis starb daselbst am 30. September 1168. Bekannt ist er besonders auch deßhalb, weil er Karl d. Gr. auf Wunsch des Kaisers canonisirte (s. d. Art. Karl d. Gr. VII, 170). (Vgl. Jaffé, Regesta Pont. Rom. II, 2. ed., 426—429; Hefele, Conciliengeschichte V, 2. Aufl., 640. 646. 692.) [v. Funk.]

Paschalis Baylon, der hl., O. Min., gehört dem großen Kreise der Heiligen an, welche im Zeitalter der sogen. Reformation durch ihre wunderbare Heiligkeit der Kirche die Edelsteine ersetzten, welche die Neuerer in Deutschland aus ihrer Krone gebrochen hatten. Von armen Eltern im J. 1540 zu Torre-Hermosa im Königreich Aragonien geboren, wurde Paschalis Hirte und hieß schon damals nur „der heilige Schäfer". Im J. 1564 trat er in ein sehr armes Kloster der unbeschuhten Minoriten strengerer Observanz aus Demuth als Laienbruder ein, trotzdem man ihn in das Chor hatte aufnehmen wollen. In der kirchlichen Oration auf sein Fest wird seine wunderbare Liebe zum heiligsten Sacrament besonders hervorgehoben; auf Abbildungen erscheint er stets mit der heiligen Hostie. Er starb am 17. Mai 1592 zu Villareal und wurde von Paul V. im J. 1618 selig und von Alexander VIII. im J. 1690 heilig gesprochen. Sein heiliges Leben schrieb zuerst der Bruder Johannes Ximenes, welcher sein Klostergenosse war und als Augenzeuge dessen, was er beschreibt, alle Glaubwürdigkeit verdient. Es steht in den AA. SS. Boll. Maji IV, 48; ib. 95 auch eine Gloria posthuma, welche kirchliche Actenstücke enthält. (Vgl. Kirchhueber, Leben des hl. Vaters Joh. von Kapistran und des hl. Bruders Paschalis Baylon u. s. w. Neu bearbeitet von Sintzel, Augsburg 1847; Stadler, Heiligenlex. IV, 681 ff.) [Holzwarth.]

Paschasius, der hl., Diacon der Kirche zu Rom um die Wende des 5. Jahrhunderts, ist vornehmlich aus einer Erzählung Gregors d. Gr. (Dial. IV, 40; bei Migne, PP. lat. LXXVII, 396—397) bekannt. Nachdem er nämlich, so erzählt Gregor, unter Papst Symmachus (498 bis 514) gestorben war, erschien er dem Bischofe Germanus von Capua in den warmen Bädern von Angulum (jetzt Città S. Angelo) und erklärte auf Befragen, er habe in diesen Bädern seine ehemalige Parteinahme für den Gegenpapst Laurentius zu büßen (quia in parte Laurentii contra Symmachum sensi). Dem Ersuchen des Büßers, für ihn zu beten, entsprach Germanus mit großem Eifer, und schon nach wenigen Tagen ward ihm über den Erfolg seines Gebetes dadurch Gewißheit, daß er Paschasius nicht mehr in den Bädern fand. Gregor fügt bei, Paschasius sei ein Mann von außerordentlicher Heiligkeit, ein Vater der Armen und Verächter seiner selbst gewesen (vgl. AA. SS. Boll. Maji VII, 438 sqq.), und es seien durchaus correcte und klare Bücher über den heiligen Geist von ihm vorhanden (cujus apud nos rectissimi et luculenti de sancto Spiritu libri exstant). Diese letztere Bemerkung hat bis in die jüngste Zeit hinein vielfach als die älteste Spur zweier Bücher De Spiritu sancto gegolten, welche in fast allen Handschriften den Namen des Diacon Paschasius tragen und bis vor Kurzem immer nur unter diesem Namen gedruckt worden sind (zuletzt bei Migne, PP. lat. LXII, 9—40). Indeß sind diese zwei Bücher in Wirklichkeit, wie namentlich C. P. Caspari (Ungedruckte u. s. w. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel II, Christiania 1869, 214—224) und A. Engelbrecht (Studien über die Schriften des Bischofs von Reji, Faustus, Wien 1889, 3 bis 46) nachgewiesen haben, Eigenthum des Bischofs Faustus von Reji (s. d. Art.); Engelbrecht hat dieselben dementsprechend auch in seine Ausgabe der Werke des Bischofs Faustus aufgenommen (Corpus scriptorum eccles. lat. XXI, Vind. 1891, 99—157). Paschasius' Bücher über den heiligen Geist müssen zu Grunde gegangen sein. Erhalten blieben zwei Briefe, welche Paschasius und Eugippius (s. d. Art.) im J. 513 über die berühmte Vita s. Severini mit einander wechselten (Migne, PP. lat. LXII, 39—40. 1167—117., auch in den Ausgaben der Vita s. Severini von H. Sauppe [Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. I, 2, 1 sqq.] und von P. Knöll [Corp. script. eccles. lat. IX, 2, Vindob. 1886, 1— 68—70]). [Bardenhewer.]

Paschasius, Mönch zu Dumio unweit Braga (in Portugal) in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, übersetzte im Auftrage und unter Beihilfe seines Abtes, des hl. Martin von Braga (s. d. Art.), das Werk eines unbekannten Griechen Verba seniorum oder Interrogationes et responsiones Aegyptiorum patrum in's Lateinische. Wenn Paschasius in der Aufschrift dieser Uebersetzung (bei Migne, PP. lat. LXXIII, 1025—1062) S. Romanae ecclesiae diaconus genannt wird, so beruht dieß ohne Zweifel auf einer Verwechslung des Uebersetzers mit dem römischen Diacon Paschasius (s. d. vorigen Art.). Vielleicht ist auch die Bezeichnung des Uebersetzers als diaconus bei Sigebert von Gembloux (De vir. ill. c. 11. bei Migne, PP. lat. CLX, 572) auf diese Verwechslung zurückzuführen. (Vgl. C. P. Caspari, Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum, Christiania 1883, S. XII— XXIII f.) [Bardenhewer.]

Paschasius Radbertus, der hl., O. S. B., einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit, wurde um 786 zu Soissons geboren und trat unter dem heiligen Abt Adalhard in das Kloster zu Corbie (s. d. Art.) in der Picardie. Er war hier Anfangs namentlich als Lehrer thätig, und der jüngere Adalhard, der hl. Ansgar, sowie Hildeman und Otto, Bischöfe von Beauvais, gingen aus jener Schule hervor. Aus Bescheidenheit empfing er die heiligen Weihen nur bis zum Diaconat, wurde aber doch nach dem Tode der auf einander folgenden Aebte Adalhard, Wala, Hedon und Isaac

Abte des Klosters bestellt (844), sowohl wegen seines heiligen Lebens und seiner großen Gelehrsamkeit, als weil er bei dem Kaiser Ludwig wie bei dessen damals regierendem Sohne Karl in hohem Ansehen stand. Er stand der Abtei bis zum Jahre 851 vor, worauf er die ihm lästig gewordene, durch Streitigkeiten verbitterte Würde niederlegte und sich von nun an mit erneuerter Frische und Freude seinen Studien ergab (vgl. seine Praef. libr. IX. in Matth.). Er starb jedenfalls nach dem Jahre 858, da er den Normanneneinfall dieses Jahres noch in seinen Schriften erwähnt. Mabillon setzt seinen Tod auf 860, Andere wahrscheinlicher auf 865. Sein Gedächtniß begeht die Diöcese von Soissons seit seiner 1073 erfolgten Erhebung am 26. April. Seine Schriften (Gesammtausgabe von Sirmond, Paris 1618, mit reichen Nachträgen abgedruckt bei Migne, PP. lat. CXX) sind: das Buch De corpore et sanguine Domini, identisch mit dem ihm zugeschriebenen, De sacramentis betitelten (vgl. Mabillon P. sec. saec. IV. Bened. Praef. n. 7 sqq.), welches er 831, zur Zeit des Exils des Abtes Wala, für die Mönche des westfälischen Klosters Corvey und dessen Abt, seinen Schüler Placidus Warinus, schrieb, und welches er später überarbeitet mit einem Einleitungswort an Karl den Kahlen schickte. Dieses wichtigste unter den Werken des Radbertus, welches besonders in den berengarischen Kämpfen und noch mehr in den Abendmahlsstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts zu großer Bedeutung gelangte, ist besonders herausgegeben verstümmelt und im Parteiinteresse interpolirt von Job Gast (Hagenau 1528) und G. Ratus (Rouen 1540), vollständiger und getreuer in Köln 1550. 1551, Löwen 1551 u. 1561, am genauesten in Martène et Durand, Ampl. coll. vett. mon. IX; der Brief an Frudegard, desselben Inhalts, von Paschasius in hohem Alter zur Rechtfertigung seiner Abendmahlslehre geschrieben; zwölf Bücher Comment. in Matth., worin er besonders zum 26. Kapitel des Matthäus die kirchliche Abendmahlslehre gegenüber den häretischen Ansichten des Scotus Erigena darlegt, vier von ihm als Mönch, vier von ihm als Abt und vier nach seiner Abdication geschrieben; die Vita S. Adalhardi und Walae (erstere vgl. Bolland. 2. Jan., letztere ed. Mabillon; vgl. den Art. Adalhard); die Passio Ruffini et Valerii Mart.; drei Bücher Expos. in Psalm. 44; fünf Bücher In Threnos; drei Bücher De fide, spe et caritate (zuerst ed. Pez, Thes. Anecd. I, pars 2). — Endlich vindicirt ihm Luc. d'Achery zwei Bücher De partu virginis, die sonst Ildephons von Toledo zugeschrieben wurden (Spicileg. XII) als Entgegnung auf das Buch des Ratramnus De nativitate. Der Name des Paschasius hat eine besondere Bedeutung und Berühmtheit erlangt durch den ersten Abendmahlsstreit, den er nach Ansicht der Calvinisten wie schon früher des Berengar (s. d. Art.) dadurch angefacht haben soll, daß er in seinem Buche De corp. et sang. Domini Neuerungen in die Kirchenlehre gebracht und die Transsubstantiation, wie sie nachher dogmatisch festgestellt worden, zuerst ersonnen habe. Zeugniß dafür, daß eine derartige Neuerung stattgefunden, gäben die Stimmen, welche Rabanus Maurus, Amalarius von Metz, Ratramnus, Joh. Scotus im 9. Jahrhundert, Ratherius von Verona und Abt Heriger im 10. Jahrhundert gegen Paschasius erhoben. Die Sache liegt aber folgendermaßen. Paschasius hatte in jenem Buche die altkirchliche Lehre von der realen Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl in möglichst bestimmter und faßlicher Weise vorgetragen und war sich dabei auf das Klarste seiner Uebereinstimmung mit den Auctoritäten der Kirche, mit Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Augustin, Cyrillus von Alexandrien und Leo dem Großen, bewußt (vgl. Ep. ad Frudeg.). Aber die dogmatische Sprache war in diesem Punkte noch wenig bestimmt und schulgerecht ausgebildet, so daß es möglich war, einige seiner Ausdrücke mißzuverstehen; auch war in einigen Stücken, welche untergeordnete Bedeutung haben, das dogmatische Bewußtsein der Theologen jener Zeit noch nicht vollständig entwickelt, so daß es auf den ersten Blick erscheinen konnte, es würde Neues vorgebracht, wo nur Gegebenes und Ueberliefertes sich in nothwendigem wissenschaftlichem Prozesse entfaltete. Das Erste nun, worüber sich Streit erhob, war die Identität des heiligen Leibes Christi auf dem Altare mit dem Leibe, der von der Jungfrau Maria geboren und am Kreuze gestorben war. Paschasius hatte, besonders an Ambrosius' Ausdrucksweise sich lehnend, diese Identität insbesondere jeder spiritualistischen Auffassungsweise gegenüber einfach und bündig ausgesprochen. Gegen seine Darstellung erhoben sich Rabanus Maurus und Ratramnus. So berichtet Gerbert in seiner Schrift De corp. et sang. Domini, welche Pez (Thes. Anecd. I, pars 2) herausgegeben und ihrem wahren Verfasser vindicirt hat (s. die Prol. ad tom. I), während man sie früher unter dem Titel Anonymus Cellotianus (herausg. von P. Cellotius) kannte, oder seit Mabillon (Praef. saec. IV. Bened. P. 2, n. 47 et 48) den Abt Heriger (s. d. Art.) für ihren Verfasser hielt. Gerbert nun, dessen Schrift ein klares Bild des ganzen Streites gibt, tritt entschieden auf Paschasius' Seite und weist seinen Anklägern gegenüber nach, daß er, wenn auch nicht in dem Buchstaben, doch in dem Geiste mit den bedeutendsten Lehrern der Kirche, insbesondere mit Ambrosius, übereinstimme. Die Gegner hatten sich besonders auf Hieronymus und Augustinus berufen, welche ein duplex und triplex corpus Christi (seinen Leib auf Erden, seinen Leib im Sacrament und endlich auf mystische Weise in der Kirche) unterschieden, und Gerbert weist nach, daß trotz dieser Unterscheidung alle in dem Glauben an die reale Gegenwart übereinstimmen, naturaliter sei der heilige Leib im Sacrament mit dem von Maria geborenen identisch, specialiter, d. h. nach dem modus existendi, verschieden (ähnlich

Lanfranc. De euchar. c. 18). — Ein zweiter von denselben Gegnern gegen Paschasius gerichteter Vorwurf war, er habe zugleich eine figura und eine veritas im Sacrament des Altars angenommen (vgl. cap. 4 in dem Buche des Paschasius). Auch hier nimmt Gerbert mit Recht Paschasius gegen die mißverstehenden Ankläger in Schutz; die Figur sei das sinnlich Erscheinende, die Wahrheit das vom Glauben innerlich Erfaßte. — Der dritte Punkt des Gegensatzes endlich betraf die angebliche Behauptung des Paschasius, totiens Christum pati, quotiens Missas contingat quotidie celebrari. Gerbert gesteht, und auch hier mit Recht, er habe in der angefochtenen Schrift nichts Derartiges gefunden. Es ist aber leicht erklärlich, wie Paschasius' Gegner zu dieser Anklage kamen. Wenn sie daher Recht hatten, daß Paschasius eine absolute Identität des Leibes Christi in altari und in cruce behauptet habe, so war es nur eine nothwendige Consequenz seiner Ansicht, daß, wenn sein Leib am Kreuze passibilis war und wirklich litt, dieß auch beim Opfer auf dem Altare stattfand. Nun aber hatte Paschasius nur die wesentliche Identität, nicht aber auch die Identität in unwesentlichen Attributen behauptet, und er hat wahrscheinlich mit Beziehung auf diesen ihm gemachten Vorwurf in der Epist. ad Frudeg. die klaren Worte geschrieben: Haec victima nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui licet surgens a mortuis jam non moritur, tamen, in seipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc Mysterio sacrae oblationis immolatur. Hinc pensemus, quale sit pro nobis sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitetur. Auf die Stimme des Priesters, setzt er hinzu, steige Christus vom Himmel (also in verklärtem Leibe) herab auf den Altar. (Vgl. M. Haußherr, Der hl. Paschasius Radbertus. Eine Stimme über die Eucharistie vor tausend Jahren, Mainz 1862; Fr. Sardemann, Der theologische Lehrgehalt der Schriften des Paschasius Radbertus [Inaug.-Dissertation], Marburg 1877. Ueber die Lehre von der heiligen Eucharistie im Besondern vgl. auch J. Bach, Die Dogmengesch. des Mittelalters vom christologischen Standpunkte, Thl. 1, Wien 1873, 172 ff.; J. Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben u. seine Lehre, München 1890, 133 ff.; C. Rodenberg, Die Vita Walae als hist. Quelle (Inaug.-Diss.), Göttingen 1877. Sonstige Literatur verzeichnet Chevalier, Répert. des sources hist. Bio-Bibliogr. 1721 s. 2761.) [J. G. Müller.]

Paschastreit, s. Osterfeierstreit.

Pasqualigo, Zacharias, gelehrter Theologe des Theatinerordens, war geboren zu Verona, lehrte zu Padua Philosophie und zu Rom viele Jahre die scholastische Theologie. Im vorgerückten Alter wurde er beinahe blind und starb den 17. Februar 1664 im Alter von 64 Jahren. Sein Name ist besonders bekannt geworden durch das Werk De sacrificio novae Legis quaestiones theologicae, morales, juridicae, Lugdun. 1662, 2 voll., welches das gestellte Thema in 1347 Fragen ganz erschöpfend behandelt. Minder berühmt sind seine übrigen Werke, von denen [illegible] Erwähnung verdienen: Decisiones morales (5[illegible]) juxta principia theologica et sacras atque civiles leges difficultatum, quae in utroque foro occurrunt. Opus, in quo breviter et dilucide recensentur, rejiciuntur vel approbantur opiniones tum veterum tum recentiorum theologorum et canonistarum, Veronae 1681 (auf dem Index seit dem 25. Jan. 16[illegible] mit dem beschränkenden Zusatz donec corrigatur); Singulares quaestiones morales juridicae (520), Rom. 1662; Variarum quaestionum moralium canonicarum Centuria I., in qua [illegible] ex principiis theologicis et sacris et civilibus plura dubia, quae ad praxin utriusque [illegible] pertinent tam quoad regulares quam quoad seculares breviter et dilucide explicantur, Rom. 1647; Centuria II—IV, ib. 1647. 16[illegible], 3 voll.; Sacra speculativa doctrina de [illegible] ceterisque divinitus revelatis, Venetiis 16[illegible]; Sacra moralis doctrina de statu supernaturali humanae naturae ejusdemque operationibus atque ipsum concernentibus, ib. 1650 (ebenfalls auf dem Index seit dem 29. März 165[illegible] [illegible] dem Zusatz nisi fuerit ex correctis); Theoria et praxis magni jubilaei atque etiam extraordinarii, Rom. 1650; Praxis jejunii ecclesiastici et naturalis, ib. 1644; Theoria et praxis, in qua jura, obligationes et privilegia eorum exponuntur, qui in periculo [illegible] mortis constituuntur, ein seltenes, [illegible] Werk, nach Pasqualigo's Tode zu Rom 16[illegible] herausgekommen; 448 Fragen finden in ihm [illegible] Lösung. Dazu kommen Disputationes metaphysicae, Rom. 1634. 1636, 2 voll., in denen er keinem bestimmten System huldigt. Auch gab er Werke Anderer mit Anmerkungen [illegible] heraus, so zum ersten Mal Prosp. Farinacii Repertorium judiciale et repertorium de [illegible] tractibus aus dessen handschriftlichem [illegible] (Lugd. 1639. 1642, 2 voll.). Aus den angeführten Titeln seiner Werke ersieht man, daß Pasqualigo sich besonders mit der Moral befaßt, worin [illegible] seiner Hinneigung zu milderen Ansichten, die [illegible] auch das beschränkende Verbot einiger seiner [illegible] veranlaßt haben mögen, dem hl. Alfons als [illegible] scher Auctor gilt. (Vgl. Vezosi, I Scrittori de' Chierici regolari detti Teatini II, 1[illegible] 161; Reusch, Index II, 318; Hurter, Nomenclator literarius II, 2. ed., Oeniponte 1[illegible] 290 sqq.) [Hurter S. J.]

Pasqualis, Martinez, s. Saint-M[illegible]

Passagier heißt eine oberitalienische Secte des 12. Jahrhunderts, über welche nur [illegible] nachrichten vorhanden sind. Die [illegible] findet sich in der Schrift des Bonacursus [illegible] die Häretiker unter der Aufschrift [illegible]

haereticos qui Pasagii nuncupantur, bei d'Achery, Spicil. I, Paris. 1723, 211—214, die andere in der des Gregor von Bergamo gegen die Katharer und Passagier, bei Muratori, Antiqq. Italiae medii aevi V, Mediol. 1741, 152. Der Name Passagier (Pasagii, Pasagini, Passageres, Passagieri) wird zuerst in dem Decrete des Papstes Lucius III. vom Jahre 1181 (Mansi XXII, 477) gebraucht und weist auf ihr herumschweifendes, unstätes Leben zurück. Daneben werden sie auch circumcisi genannt, weil sie die jüdische Beschneidung beibehielten. — Als Hauptlehren der Passagier werden in beiden Berichten folgende einstimmig aufgeführt. Sie behaupteten, das mosaische Gesetz sei buchstäblich zu beobachten, daher Sabbat, Beschneidung und die anderen Gesetzesvorschriften mit Ausnahme der Opfer noch jetzt in Kraft ständen. Christus sei nicht dem Vater gleich, die drei Personen Vater, Sohn und heiliger Geist nicht Ein Gott und Ein Wesen. Christus sei die erste Creatur Gottes, rein und vollkommen, jedoch, weil geschaffen, geringer als Gott. Diese und ähnliche häretische Ansichten suchten sie möglichst zu verbreiten und stützten sich zum Erweise ihrer Aufstellungen auf das Alte sowohl als auf das Neue Testament. Auf die heilige Schrift gründete man denn auch katholischerseits ihre Widerlegung, wie die Polemik gegen sie bei Bonacursus (l. c. 212 sqq.) ausweist. (Vgl. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter III, Stuttg. 1850; Schmidt, Histoire et doctrine des Cathares II, Paris 1849, 294; Molinier, Les Passagiens, in den Mém. de l'acad. des sciences ... de Toulouse, Série VIII, vol. X [1888], 428—458.) [Floß.]

Passau, Stadt und Bisthum in Niederbayern. I. Vorgeschichte des Bisthums Passau. Der erste Bischofssitz für den Sprengel, welcher sich zur Zeit seiner größten Ausdehnung von der Raab unterhalb Vindobona (Wien) bis Quintana (Künzing bei Osterhofen in Niederbayern) erstreckte und den Osten des Herzogthums Bayern, Ober- und Nieder-Oesterreich und einen Theil von Ungarn umfaßte, war Lorch (Laureacum) an der Mündung der Enns in die Donau, eine römische Gründung aus dem 2. Jahrhundert. Im 9. Jahrhundert tauchte ein angebliches Schreiben des Papstes Symmachus (498—514) an einen vorgeblichen Erzbischof Theodor von Lorch auf, in welchem ausgesprochen ist, daß die Kirche von Lorch von denselben Aposteln gegründet worden sei wie die von Rom (Mon. Boic. XXVIII, 2, 95; vgl. Jaffé, Regest. Pont. I, 2. ed., Lips. 1885, 99, n. 767). Darauf gestützt, hat man die hl. Marcus und Lucas, dann Marcus' Schüler, den hl. Hermagoras von Aquileja, ferner einen hl. Syrus und Juventius als Apostel jener Gemeinden bezeichnet. Jene Bulle ist jetzt allgemein als Fälschung anerkannt (s. d. Art. Bayern II, 92); nur wahrscheinlich ist, daß das Christenthum von Aquileja aus nach Noricum, besonders an den wichtigen Handelsort Lorch gebracht worden ist. Sicherer ist die Missionsthätigkeit des hl. Maximilian daselbst (s. d. Art.), wenn er auch noch nicht seßhafter Bischof von Lorch war; sicher ist auch der Martertod des hl. Florian (s. d. Art.) zu Lorch (304). Auch der hl. Valentin soll um 450 als Regionarbischof in Lorch gewirkt haben. Der erste sichere, wahrscheinlich auch der erste seßhafte Bischof von Lorch ist Constantius (vor 482), welcher in der Vita s. Severini (s. d. Art. Bayern II, 93 f.) als Zeitgenosse des hl. Severin (s. d. Art.) genannt wird. Aus der genannten Biographie ist ersichtlich, daß das Gebiet geordnete kirchliche Verhältnisse hatte, und daß daselbst Kirchen, gottesdienstliche Versammlungen, Priester, Diaconen, niedere Cleriker, gottgeweihte Jungfrauen waren. Klöster gab es in Bojodurum, der Innstadt bei Passau, und in Passau (Batavis) selbst. Auf Constantius (ca. 454—482) soll jener Theodor gefolgt sein, an welchen Papst Symmachus sein vorgebliches Schreiben gerichtet. Mag Theodor auch als historische Person betrachtet werden, so ist doch seine erzbischöfliche Würde zweifelhaft. Eine Reihe von folgenden Bischofsnamen: Erchanfried, Otkar, Gerhard, Philo, Bruno, Theodor II. (s. ob. II, 101), ist nicht sicher beglaubigt. Mehrere waren wohl nur Wanderbischöfe, die sich vorübergehend in Lorch und in Passau aufhielten. Der letzte Bischof von Lorch und der erste von Passau war Vivilo, welcher 737 oder Anfangs 738 nach Passau übersiedelte. Um jene Zeit wurde Lorch von den über die Enns vordringenden Avaren überschwemmt, das ganze umliegende Gebiet verwüstet, das Kloster St. Florian zerstört und Vivilo zur Flucht genöthigt; mit Genehmigung des bayrischen Herzogs Odilo verlegte er seinen bischöflichen Sitz dauernd nach dem gegen feindliche Einfälle gesichertern Passau. (Vgl. Filz, Ueber den Ursprung der einstmaligen bischöflichen Kirche Lorch, in den Wiener Jahrbüchern der Literatur LXIX [1835], Anzeige-Bl., 49 ff.; LXX [1835], ebd. 27; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands I, Göttingen 1846, 150 ff. 221 ff.; Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands I, Bamberg 1867, 199 ff. 343 ff.)

II. Bischöfe von Passau. 1. Vivilo hatte die Bischofsweihe zu Rom von Papst Gregor III. (nach 731) erhalten (Jaffé, Mon. Mog., Berol. 1866, 106, n. 38). Seine Cathedrale wurde die St. Stephanskirche in Passau, deren Gründung in die Römerzeit fällt. Wenn er in den ältesten Bischofskatalogen Erzbischof genannt wird, so rührt das von der irrigen Annahme her, daß Lorch Metropolitansitz für Pannonien gewesen sei. Als der hl. Bonifatius 739 Bayern in vier Diöcesen theilte (s. ob. II, 103), blieb Vivilo auf seinem Bischofssitz. Er starb ca. 745. 2. Von Beatus ist nichts als der Name bekannt. 3. Sidonius (749—756) war noch als Priester neben dem Bischof Virgilius von Salzburg in die Streitigkeiten mit dem hl. Bonifatius betreffs der Lehre von den Antipoden verwickelt, welche dieser und Papst Zacharias verwarfen, wenn damit behauptet

werden sollte, daß unter der Erde eine andere Welt und andere Menschen seien (Epp. Bonifat., in Jaffé, Mon. Mog. 191, n. 66); dagegen stimmte der Papst ihrer Ansicht zu, daß die unter der grammatisch fehlerhaften Form in nomine patria et filia et spiritus sancti vorgenommene Taufe gültig sei (Ep. 58, l. c. 168). 4. Anthelm (756 bis 765); meritis et dogmate magnus (Regensburger Poet, bei Pez, Scriptt. rer. Austr. I, Lipsiae 1721, 10). 5. Wisurich (765—774) wohnte der um 770 zu Dingolfing gehaltenen Synode bei (Mon. Germ. hist. Legg. III, 459), auf welcher auch die Aebte von Mondsee, Niederaltach und Osterhofen zugegen waren. Auf den Stifter dieser Klöster, Herzog Odilo (Oatilo; 737—748), werden zurückgeführt das Frauenkloster Niedernburg auf dem linken Donauufer in Passau und Pfaffenmünster (später Collegiatstift). In Osterhofen fanden Odilo und seine Gemahlin Hiltrude ihre Grabstätte; bei einem Einfall der Ungarn zerstört, wurde es im 12. Jahrhundert als Prämonstratenserkloster neu gegründet. Niederaltach (s. d. Art.) war 741 durch 12 Mönche aus Reichenau besiedelt worden; 9 Bischöfe und über 30 Aebte für auswärtige Klöster gingen aus ihm hervor. Bei mehreren der genannten Klöster wird der Regionarbischof St. Pirmin als Mitstifter genannt. (Ueber St. Florian s. d. Art.) Unter Wisurich wurden ca. 769 die Reliquien des hl. Valentin von Trient nach Passau übertragen. Unter 6. Walderich (774—804) stiftete Herzog Tassilo ca. 760 das Kloster Mattsee, ca. 777 Kremsmünster (s. d. Art.); zwei bayrische Adelige gründeten das Collegiatstift St. Hippolyt (St. Pölten; s. d. Art.). Nach der Beendigung des Krieges gegen die Avaren (799) kam das Gebiet zwischen der Enns und der Raab, welches wahrscheinlich schon vor der Avarenherrschaft zu Lorch gehört hatte, an Passau. 7. Urolf (804—806) erhob einen Competenzstreit gegen Erzbischof Arno von Salzburg (s. d. Art.), indem er, gestützt auf die angeblichen Metropolitanrechte Lorchs, auch das an Salzburg gekommene Unterpannonien beanspruchte; infolge dieses Streites wurde er abgesetzt und 8. Hatto (806—818) zum Bischof ernannt. Urolf war nach seiner Absetzung als Missionar bei den Avaren und Mähren thätig. Daß er aber zwei Bischöfe in Pannonien und zwei in Mähren eingesetzt und von Papst Eugen II. (824—827) das Pallium und den Titel eines Erzbischofs von Lorch erhalten habe (Hansiz, Germ. sacra I, Aug. Vind. 1727, 149; Jaffé, Reg. Pont. I, 322, n. 2566), wird bestritten. Unter 9. Reginar (Reginmar; 818 bis 838) wurden die Grenzstreitigkeiten zwischen Passau und Salzburg durch Urkunde Ludwigs des Frommen vom Jahre 829 (Mon. Boic. XXXI, 1, 56) geschlichtet. Nach zweijähriger Sedisvacanz folgte 10. Hartwich (840—866); er erhielt von Ludwig dem Deutschen (852) für sich und seine Nachfolger das wichtige Privilegium, Theile des Hochstiftsbesitzes aus Zweckmäßigkeitsgründen vertauschen zu dürfen (Mon. Boic. XXVIII, 2, 70). 11. [illegible]manrich (866—874) reiste 867 im [illegible] Kaisers mit Priestern, liturgischen Büchern [illegible] Gefäßen nach Bulgarien, wohin der [illegible] Fürst Boris (Bogoris) Missionare erbeten [illegible] Als er aber dort römische Missionare, welche [illegible] Nicolaus I. gesandt hatte, bereits in voller [illegible]keit traf, kehrte er bald wieder zurück (Annal. [illegible] ad a. 867, in Mon. Germ. hist. Scriptt. I, [illegible] 12. Engelmar (874—899) erhielt von Kaiser [illegible] dem Dicken 887 die erste Immunitätsurkunde [illegible] sein Hochstift mit besonderen Privilegien für [illegible] Unterthanen und Zollfreiheit für die [illegible] Kaufleute (Mon. Boic. XXVIII, 2, 71 [illegible] 1, 77). Im J. 876 war das Benedictiner[illegible] Alt-Oetting (s. d. Art. Oettingen) gegründet [illegible]den. 13. Wiching, der 880 von Papst Johann VIII. zum Bischof von Neutra in Mähren (jetzt [illegible] in Ungarn) consecrirt worden und unter [illegible] hl. Methodius, aber nicht im Einklang mit [illegible]selben, gewirkt hatte (s. d. Artt. Cyrill und [illegible]thodius III, 1298 und Mähren VIII, [illegible] wurde nach seiner Rückkehr (895) König [illegible] Kanzler, dann Dompropst und nach Engel[illegible] Tod Bischof von Passau. Aber schon im [illegible] Jahre seiner Amtsführung wurde er auf [illegible] Salzburger Synode abgesetzt, weil er im [illegible]spruch mit den canonischen Vorschriften [illegible] ein anderes Bisthum habe versetzen lassen (Ann. Fuld. ad a. 899, in Mon. Germ. hist. [illegible] I, 414). 14. Richar (899—902) [illegible] (900) mit den sämmtlichen bayrischen [illegible] und dem Erzbischof von Mainz zu Rom [illegible] die Aufstellung eines Erzbischofs und dreier [illegible]fraganbischöfe für Mähren, weil dieses [illegible] zum Bisthum Passau gehöre (Hansiz I. [illegible] Durch die baldige Auflösung des mährischen [illegible] wurde die Beschwerde gegenstandslos. Zum [illegible] für einen in demselben Jahre vom [illegible] Luitpold dem Schyren, dem Ahnherrn der [illegible]bacher, und Bischof Richar über die [illegible] Ungarn erfochtenen Siege wurde das Frauen[illegible] Traunkirchen gestiftet. Unter 15. Burkart [illegible] bis 915) fiel durch den Verlust der großen [illegible] bei Preßburg (907) die ganze Ostmark [illegible] Enns an die Ungarn. Er und sein [illegible] 16. Gumpold (915—931) mußten [illegible]sehen, wie in der Hälfte des Kirchensprengels [illegible] der Herrschaft der heidnischen Magyaren [illegible]turerrungenschaften des Christenthums [illegible]loren gingen. Bis Altötting herauf [illegible] die Raubzüge. Durch den Verlust der [illegible]cessirte auch das Institut der Passauer Chor[illegible] welche bisher dort gewirkt hatten. Für [illegible] der letzte war Madalwin, von welchem [illegible] für jene Zeit sehr bedeutende Bibliothek [illegible]den erwarb; sie enthielt außer der heiligen [illegible] und Auslegungen derselben Evangeliarien, [illegible]larien, Ritualien, Homilien, Legenden [illegible] von Orosius, Boethius, Cassiodorus, [illegible] Sevilla, Beda, aber auch Schriften von [illegible]

Virgil, Cato, Martianus, Felix Capella, Donatus, die Lex Bavariorum, Francorum et Alemannorum &c. (s. Mon. Boic. XXVIII, 2, 201 sq.). An den Namen 17. Gerhards (931—946) und 18. Adalberts (946—970) knüpft sich die allerdings bestrittene Behauptung, daß ersterer als Erzbischof von Lorch von Leo VII. das Pallium, letzterer von Agapet II. Metropolitanrechte für das östliche Pannonien, das Land der Mähren, Avaren und Slaven erhalten habe (Jaffé, Reg. Pont. I, 456, n. 3602 und 460, n. 3644; vgl. dagegen Schrödl [s. u.] 75 f.). Jedenfalls unterzeichnet sich Adalbert auf der Synode zu Ingelheim (948) nicht als Erzbischof, sondern als Lauriacensis ecclesiae episcopus (Mon. Germ. hist. Legg. II, 25), und diese historische Bezeichnung wurde bald zur Wahrheit durch die Niederlage der Ungarn auf dem Lechfeld (10. Aug. 955), infolge deren die Ostmark wieder der Hirtensorge der Bischöfe von Passau unterstellt ward. 19. Piligrim (971 bis 991; s. d. Art.). 20. Christian (991—1012) erhielt von Otto III. Markt-, Münz- und Zollrecht für die Stadt und den Gerichtsbann, auf Grund welcher Privilegien die Bischöfe von da an Reichsunmittelbarkeit und Landeshoheit in Anspruch nahmen. Er wohnte 1007 der Synode zu Frankfurt bei, auf welcher das Bisthum Bamberg (s. d. Art.) gestiftet wurde (Jaffé, Mon. Bamb. Berol. 1869, 29). 21. Berengar (1012—1045) stand in besonders freundschaftlichen Beziehungen zum hl. Gotthard (s. d. Art.), Abt von Niederaltach, späterem Bischof von Hildesheim. Dessen Schüler, der selige Günther, gründete, nachdem er 30 Jahre als Einsiedler gelebt, das Kloster Rinchnach im bayrischen Wald, wo er 1045, über 90 Jahre alt, starb. Berengar führte im Stift St. Pölten die Regel des hl. Chrodegang ein. Im J. 1041 trat Gisela, die Wittwe des Königs Stephan von Ungarn, Schwester Heinrichs des Heiligen, in das Kloster Niedernburg, wo sie 1095 als Abtissin starb. 22. Engelbert (1045—1065) war früher Hofkaplan der Kaiserin Agnes, der Gemahlin Heinrichs III. Durch des Kaisers Munificenz wurde 1049 die Propstei Ardagger gegründet und 1051 die Propstei Haimburg dotirt. Im Jahre 1051 empfing Engelbert den Papst Leo IX. in seiner Bischofsstadt; er förderte die Klöster seines Sprengels, besonders die Umwandlung des 1040 der Canoniker gegründeten Stiftes Lambach in ein Benedictinerkloster (1056) durch den hl. Adalbero (s. d. Art.). 23. Altmann (1065—1091; s. d. Art.). Nachdem Heinrich IV. auf einer Aftersynode zu Mainz (April 1085) die päpstlich gesinnten deutschen Bischöfe, unter diesen Altmann, abgesetzt hatte, übergab er das Bisthum Hermann von Eppenstein, einem Bruder des Herzogs Leopold von Kärnthen, welcher von dem beweibten Clerus mit Jubel empfangen wurde, aber schon nach zwei Jahren reuig starb. Dann verkaufte Heinrich das Bisthum an einen Würzburger Canonicus Thiemo. 24. Ulrich I., Graf von Hoest aus Tirol (oder Graf von Veringen aus Schwaben; 1092—1121), bisher Dompropst in Augsburg, konnte erst um 1100 von seinem Bisthum ruhig Besitz nehmen, nachdem Thiemo freiwillig oder gezwungen abgetreten war. Ulrich wirkte eifrig für die Reform des Clerus, besonders der disciplinlosen Klöster, wandelte 1094 das Stift Göttweig in ein Benedictinerkloster um, gründete 1112 das Chorherrenstift St. Georg an der Traisna und bestätigte 1116 das neugestiftete Benedictinerkloster Seitenstetten. Im J. 1095 wohnte er der Synode zu Piacenza bei, wo Papst Urban II. den ersten Anstoß zu den Kreuzzügen (s. d. Art. VII, 1143) gab. Ulrich erreichte ein Alter von 94 Jahren. Ein Jahr vor seinem Tode erhob er den Leib des hl. Valentin, welcher nach langer Vergessenheit wieder aufgefunden worden war. 25. Unter Reginmar (1121—1138) wurden zahlreiche Klöster gegründet: Gleink, Ranshofen, Klosterneuburg, Heiligenkreuz, Klein-Mariazell; ferner wurden von Otto dem Heiligen (s. d. Art.) Aldersbach, Asbach, Osterhofen reformirt. Unter 26. Reginbert, Grafen von Hagenau und Heyda (1138—1147), entstanden die Klöster Zwettl, Baumgartenberg, Suben am Inn, Altenburg in Niederösterreich, Wilhering, Waldhausen u. a. Auf der Reise zum zweiten Kreuzzug (1147) consecrirte er die Stephanskirche in Wien; er starb aber auf der Rückreise vom Kreuzzuge am 10. November 1148 an der Grenze Griechenlands. 27. Konrad I. (1149 bis 1164), der jüngste Sohn Leopolds IV. des Heiligen, bisher Abt des Cistercienserklosters Heiligenkreuz, begünstigte als ehemaliger Ordensmann die Klöster seines Sprengels, förderte die Gründung mehrerer neuen, unter anderen die des Chorherrenstiftes St. Andrä an der Traisna, der Prämonstratenserklöster Pernegg und Geras, des Schottenklosters in Wien (1158) durch seinen Bruder Heinrich Jasomirgott, Herzog von Oesterreich, und drang scharf auf Reform der Klosterzucht. Als Herzog Heinrich seine Rechte auch auf die Unterthanen des Bisthums in der Ostmark ausdehnen wollte, leistete ihm sein Bruder Bischof Konrad kräftigen Widerstand. Da nach der Auflösung der vita communis die Canoniker zerstreut in der Stadt wohnten, schenkte ihnen der Bischof 1155 Bauplätze auf dem Domberg, damit sie von den Laien abgesondert an Einem Ort brüderlich und angenehm beisammen wohnen könnten (Mon. Boic. XXVIII, 2, 229). Bei dem durch Kaiser Friedrich I. (1159) hervorgerufenen Schisma erklärte sich Konrad auf der Synode zu Pavia (Februar 1160) für den kaiserlichen Papst Victor IV. Bald aber schloß er sich, wenn auch aus Furcht vor dem gewaltthätigen Kaiser mehr im Geheimen, an Erzbischof Eberhard von Salzburg und Bischof Hartmann von Brixen, die treuen Anhänger des Papstes Alexander III., an. Als Eberhard am 22. Juni 1164 starb und Konrad vom Clerus und Volk als dessen Nachfolger gewählt wurde, unter der Bedingung, daß er sich an den recht-

mäßigen Papst halte, that er das offen und rückhaltlos, wofür er von dem Kaiser bis zu seinem Tode (Sept. 1168) viel zu leiden hatte. Nachdem Konrad nach Salzburg gegangen, riß in Passau das Schisma ein. Der bisherige Domdechant 28. Rupert I. (1164—1165) verpflichtete sich auf dem Reichstag zu Würzburg (Mai 1165) eidlich, Alexander nie als Papst anzuerkennen, und wirkte in diesem Sinne bei seinem Clerus, fand aber lebhaften Widerspruch bei vielen Klöstern, namentlich den Cisterciensern. Er starb sine poenitentia (Ann. Reichersperg. ad a. 1165, in Mon. Germ. hist. Scriptt. XVII, 472). Ihm folgte 29. Dompropst Albo, welcher, mit dem Domcapitel und den Bürgern zerfallen, nach Jahresfrist vertrieben wurde, ohne die Consecration empfangen zu haben. Auch 30. Heinrich I., Graf von Bergen (1169 bis 1172), resignirte bald. Erst dessen Bruder 31. Theobald (Dietpold; 1172—1190) schwor zu Venedig mit dem Kaiser (1177) das Schisma ab, wurde von Alexander anerkannt und wohnte 1179 der Synode im Lateran bei, welche die Befestigung des kirchlichen Friedens zum Zweck hatte. Von da an war er ein eifriger, gewissenhafter Bischof. Nach einem großen Brande (1181) stellte er die bischöfliche Residenz wieder her und begann den Wiederaufbau des Domes. Mit dem Domdecan Tageno, fünf anderen Domherren und vielen Vasallen nahm er an dem dritten Kreuzzug von 1187 theil, starb aber am 3. November 1190 zu Tripolis an der Pest, nachdem die sechs Domherren schon vor ihm der Seuche zum Opfer gefallen waren. Seine Leiche wurde zu Accaron begraben. Dem Domdecan Tageno verdankt man die Descriptio expeditionis asiaticae Friderici I. imperatoris contra Turcos (Mon. Germ. hist. Scriptt. XVII, 509 sqq.). 32. Wolfker von Ellenbrechtskirchen (1191—1204) hatte mit den raubsüchtigen Grafen von Bogen und von Ortenburg zu kämpfen, vermehrte aber klug den Besitzstand des Hochstiftes. Unter ihm wurden die Klöster Schlägl und Lilienfeld gegründet. In den Jahren 1197 und 1198 weilte er mit Herzog Friedrich I. von Oesterreich im heiligen Land. Als Anhänger des excommunicirten Königs Philipp wurde er zweimal nach Rom citirt, konnte aber jedesmal befriedigende Erklärungen geben. Von 1204—1218 bekleidete er ehrenvoll die Würde des Patriarchen von Aquileja. Sein redendes Wappen, einen rothen Wolf, adoptirten später die Bischöfe und die Stadt Passau. Sein Nachfolger 33. Poppo regierte nur kurz (1204 bis Anfang 1206). 34. Mangold von Berg (1206—1215), Bruder Heinrichs (30) und Theobalds (31), war Abt von Kremsmünster und dann von Tegernsee gewesen; er verschaffte den Stiften und Klöstern seiner Diöcese mancherlei Vortheile und wendete noch mühevoll die von Herzog Leopold VII. auf Kosten des Passauer Sprengels beabsichtigte Gründung eines Bisthums Wien ab. In's Jahr 1210 fällt ein Volksaufstand gegen die in Passau ansässigen Juden, 1212 eine siegreiche Fehde gegen den unruhigen Rapoto von [illegible]burg. 35. Ulrich II., Graf von Andechs-Dießen (1215—1221), wohnte der vierten lateranensischen Synode (1215) bei, erhielt auf dem Reichstag zu Nürnberg 1217 das Fahnenlehen über den Ilzgau und damit die formelle Anerkennung als Reichsfürst, erbaute 1219 die Festung St. Georgsburg, später Oberhaus genannt, gegenüber [illegible] Passau, und löste sein 1215 zugleich mit Friedrich II. gemachtes Gelübde eines Kreuzzugs [illegible] Theilnahme an dem Zug nach Damiette, [illegible] welchem er am 31. October 1221 starb. 36. Gebhard, Graf von Plaien, gab 1225 die erste bekannte Gerichtsordnung für die Stadt, suchte dem Hochstift eine sichere Gestaltung und Frieden zu verschaffen, reformirte aber, wie es scheint, infolge eines von Gregor IX. erhaltenen Auftrags [illegible] streng und rücksichtslos. Darüber zerfiel er mit seinem Domcapitel, welches ihn in Rom verklagte, und resignirte, ohne daß eine Sentenz gegen ihn gefällt worden wäre (1232). 37. Rüdiger von Radeck (1233—1250) hatte als erster Bischof von Chiemsee (s. d. Art.) das Bisthum musterhaft verwaltet. Auch um die Kirche und die Klöster seiner neuen Diöcese erwarb er sich viele Verdienste. Aber durch seine blinde Anhänglichkeit an Kaiser Friedrich II. und seine Weigerung, die über denselben verhängte Excommunication zu verkündigen, kam er mit dem Legaten Albert von Behaim (s. d. Art.) in scharfen Conflict, und der Legat setzte Rüdigers Absetzung durch. Der auf Alberts Betreiben schon nach Rüdigers Excommunication (Sommer 1248) erwählte 38. Konrad, Prinz von Polen und Schlesien, Propst zu Glogau, führte nur den Titel Electus Pataviensis und kam nie nach Passau. 39. Berthold, Graf von Sigmaringen (1250—1254), setzte sich, unterstützt von böhmischen Truppen, in den Besitz seiner Bischofsstadt und verhängte das Interdict über den bayerischen Theil seiner Diöcese, regierte aber nachher nicht unrühmlich, drang insbesondere bei den Domherren auf Einhaltung der Residenzpflicht. Mit 40. Otto von Lonsdorf (1254—1265) beginnt wieder eine glänzende Bischofsreihe. Er füllte die großen Lücken im Clerus aus, hielt Visitationsreisen, schritt streng gegen verweltlichte Klöster ein, traf aber im Uebrigen liebevolle Fürsorge für Welt- und Klostergeistliche. Namentlich förderte er die Niederlassungen der eben gestifteten Dominicaner und Franciscaner und begünstigte das Studium, indem er werthvolle Bücher an die Klöster zum Abschreiben lieh. Die Dombibliothek zählte 226 Bände, seine eigene 151 titulirte und eine Anzahl untitulirte Bücher (Catalogus librorum Ottonis episc., in Mon. Boic. XXVIII, 2, 484). Die sämmtlichen Urkunden des Bisthums und der Klöster sammelte er in dem Codex Lonsdorfianus (Mon. Boic. XXVIII, 2, u. XXIX, 2) und ließ ein Archidiaconatsverzeichniß und eine Zusammenstellung der Pfründen bischöflichen Patronats anlegen (l. c. XXVIII, 2, 487 sqq.). [illegible]

J. 1256 hielt er den ersten bekannten Landtag, auf welchem zweckmäßige Verordnungen getroffen wurden. 41. Ladislaus, Prinz von Schlesien, Enkel der hl. Hedwig, Dompropst von Prag, wurde bald nach seiner Wahl für Salzburg postulirt und bestätigt. 42. Petrus (1265—1280), bisher Canonicus in Breslau, hielt mit dem Cardinallegaten Guido 1267 in Wien eine wichtige Reformsynode (Mon. Germ. hist. Scriptt. IX, 699 sqq.); im J. 1274 wohnte er einer solchen in Salzburg bei und hielt 1275 selbst eine Synode in Passau. Durch die sofortige Anerkennung und treue Unterstützung Rudolfs von Habsburg als Königs erwarb er sich dessen Gunst und wichtige Privilegien. Zur Charakterisirung des damaligen Domcapitels dient, daß während Petrus' Regierungszeit die Bisthümer Seckau, Prag und Chiemsee mit Passauer Domherren besetzt wurden. 43. Wichard von Polheim starb nach nur zweijähriger Regierung. Auch 44. Gottfried I., ein Westfale, König Rudolfs Protonotar, regierte nur kurz (1283—1285), hielt aber in St. Pölten eine über das ganze kirchliche Leben sich erstreckende Reformsynode (Hansiz I, 427 sqq.). 45. Bernhard von Prambach (1285—1313) hielt drei Synoden, ordnete das Fest des seligen Gotthard (s. d. Art.) an, erwies sich als ein wahrer Vater des Regularclerus, stiftete 1293 das Kloster Engelhardszell und erfüllte auch treu die Pflichten als Landesherr. Trotzdem wurde er 1298 durch einen Bürgeraufstand, dessen Ziel Reichsunmittelbarkeit war, vertrieben. Sein milder Sinn machte den Bürgern die Unterwerfung leicht; er gab den Zünften sogar große Freiheiten. Unter ihm schritt der Wiederaufbau des 1181 abgebrannten Domes der Vollendung entgegen. Während seiner Regierung zeigten sich die ersten Spuren der Waldenser (s. d. Art. Bayern II, 115). Bernhard erreichte ein Alter von nahezu 100 Jahren. Eine zwiespältige Wahl 46. Gebhards von Walsee und Albrechts I. von Oesterreich fand dadurch ihre Erledigung, daß ersterer 1315 in Avignon, wo er persönlich sich die Bestätigung erholen wollte, starb, letzterer aber, der noch keine Weihe empfangen hatte, zurücktrat und als Albert der Weise einer der besten Fürsten Oesterreichs wurde. Erst 1320 wurde 47. Albert II., Prinz von Sachsen, Pfarrer bei St. Stephan in Wien, von Papst Johannes XXII. ernannt und vom Capitel acceptirt. Ein eifriger Bischof, der besonders neue Niederlassungen der Karthäuser und Augustiner-Eremiten förderte, hielt er als Herzog auch einen glänzenden Hof und zahlreiche Soldmiliz und unterstützte damit seinen Verwandten, Herzog Friedrich, in der Schlacht bei Ampfing; dann aber erkannte er Ludwig den Bayern an und suchte, wenn auch vergeblich, eine Aussöhnung zwischen ihm und dem Papste herbeizuführen. Schon im J. 1315 waren in Krems und anderwärts Untersuchungen gegen die Waldenser angeordnet worden. Unter ihnen war ein gewisser Neumeister, welcher angeblich 50 Jahre lang der Secte in Oesterreich als Bischof vorgestanden und die Anhänger derselben dort auf 80000, in Böhmen und Mähren auf eine unzählbare Menge geschätzt haben soll; man erkannte sich an einem geheimen Gruß (Annal. Matseens., in Mon. Germ. hist. Scriptt. IX, 825—827). Um's Jahr 1338 fällt die Austreibung zahlreicher Waldenser aus Klosterneuburg und eine Verfolgung der Juden, welche mit einer consecrirten Hostie Frevel getrieben haben sollten. Albert starb nach einer thätigen und klugen Regierung am 19. Mai 1342. 48. Gottfried II. von Weissenegg (1342—1362) wurde auf Grund einer vom Domcapitel aufgestellten und von ihm anerkannten Wahlcapitulation gewählt. Er war ein friedliebender kluger Herr, der es verstand, in dem nach Ludwigs des Bayern Tod zwischen dessen Söhnen ausgebrochenen Wirren sich neutral zu halten; ebenso stand er mit den österreichischen Herzogen in bestem Einvernehmen. Er war ein sorgsamer Fürst, aber auch ein eifriger Bischof. Indeß wurde seine Regierung durch schwere Unglücksfälle getrübt: im Januar 1348 fand ein zerstörendes Erdbeben statt; in demselben und im folgenden Jahre grassirte der schwarze Tod, an welchem in Passau der dritte Theil der Bevölkerung starb; dann kam das Auftreten der Geißler (s. d. Art. Flagellanten), welches Herzog Albrecht der Weise und der Bischof energisch unterdrückten; eine Verfolgung der Juden erfolgte wegen vorgeblicher Vergiftung der Brunnen, und endlich entstand am 7. Mai 1354 eine Feuersbrunst in Passau, welche vielen Menschen das Leben kostete. Es folgte 49. Albrecht III., Freiherr von Winkel (1363—1380). In das Jahr 1365 fällt die Umwandlung der St. Stephanskirche zu Wien in ein Collegiatstift mit 24 Chorherren und 26 Kaplänen, in dasselbe Jahr die Stiftung der dortigen Universität. Im J. 1367 rebellirten die Bürger wieder, erlitten aber eine blutige Niederlage durch die bischöflichen und österreichischen Truppen. Durch die erbetene Vermittlung der österreichischen Herzoge erhielten sie zu billigen Bedingungen Frieden, den sie auch ihrerseits hielten. Dagegen hatte der Bischof nun viel mit trotzigen Vasallen zu kämpfen, und er wurde einmal von den Herren von Ehrenfels, steierischen Edelleuten, fast ein Jahr lang gefangen gehalten. Die dadurch erwachsenen Kosten machten Verpfändungen von Hochstiftsgütern und wiederholte subsidia charitativa von Seiten des Clerus nothwendig. Krieger aus Zwang der Verhältnisse, war Albrecht III. doch ein eifriger Bischof, welcher vielen Klöstern Beweise seines Wohlwollens gab. 50. Johann I. von Schärffenberg (1381 bis 1387) glänzte durch Wissenschaft und reinen Wandel; er demüthigte die räuberischen Grafen von Schauenburg, mußte aber den Oesterreichern für ihre Hilfe mancherlei Zugeständnisse machen. Nach seinem Tode wählte das Domcapitel den Domdecan Hermann Digni, welcher aber auf Betreiben der bayrischen Herzoge vom römischen

Stuhle nicht bestätigt wurde; vielmehr wurde von dort 51. Ruprecht II., Herzog von Jülich-Berg, ernannt (1388). Hermann resignirte; aber das Domcapitel wählte jetzt 52. Georg I., Grafen von Hohenlohe. Schon war es zwischen den beiderseitigen Anhängern zum offenen Krieg gekommen, da wurde derselbe durch die Translation Ruprechts nach Paderborn (1390) beendigt. Aber erst 1393 resignirte Ruprecht auf Passau, worauf Georg die Huldigung erhielt. Der Krieg und seine Baulust nöthigten diesen, Schulden zu contrahiren, zu deren Deckung er sehr unpopuläre Steuern auflegte. Als während dieser Wirren die Waldenser namentlich auf dem österreichischen Gebiete mit Mord und Brand auftraten, wurde Fr. Peter, Provinzial der Cölestiner in Deutschland, berufen, welcher das Inquisitionsverfahren gegen die Ketzer einleitete und einige Hartnäckige verbrennen ließ. Dadurch wurde die Häresie in einigen Jahren unterdrückt; viele Anhänger derselben aber hielten sich an der böhmischen Grenze verborgen und traten später zu den Husiten über. Dem Versuch des Hieronymus von Prag (s. d. Art. Hus VI, 440 ff.), während seines Aufenthaltes in Wien (im Winter 1409/1410) diese Lehre zu verbreiten, trat der Official für Unterösterreich, Andreas Grillenberg, energisch und erfolgreich entgegen. Hieronymus folgte der Citation vor sein Gericht nicht, sondern floh (s. ob. VI, 450). Auf der Synode zu Konstanz nahm Bischof Georg eine hervorragende Stellung ein und erwirkte von Johannes XXIII. (d. d. 1. Febr. 1415) für die Diöcese Passau die Exemtion von Salzburg und das Pallium. Auf Reclamation des Erzbischofs von Salzburg wurde von Martin V. die Exemtion auf Georgs Lebenszeit beschränkt. Das Ende seiner Regierung war durch die beginnenden Husitenkriege beunruhigt, an welchen er 1420 persönlich Antheil nahm. Von Kaiser Sigismund 1418 zum Reichskanzler für Deutschland ernannt, machte er sich um die Staatsgeschäfte hoch verdient und starb am 8. August 1423 zu Gran, wohin er als Administrator des erledigten Erzbisthums berufen worden war. Ihm folgte 53. Leonhard von Laymingen (1423—1451). Ein Theil des Domcapitels hatte den Domdecan Heinrich Flöckl, früher Professor des canonischen Rechts in Wien, gewählt, welcher durch Albrecht V. von Oesterreich unterstützt wurde. Auch nachdem Martin V. Leonhard bestätigt hatte, dauerte es noch bis 1428, bis dieser allgemeine Anerkennung fand. In den Baseler Wirren blieb er unentwegt auf Seiten Eugens IV. und trug durch seinen Einfluß bei Friedrich III. viel zur völligen Hebung des Schismas bei. Die in Konstanz beschlossene und von seinem Vorgänger schon begonnene Reform der Klöster setzte er eifrig fort. Aeneas Sylvius, später Papst Pius II., macht in einem Brief an Johann Campisius eine glänzende Schilderung von der Persönlichkeit, der Mildthätigkeit und dem Regierungseifer des Bischofs (Hansiz I, 528). — Nach einer 1429 gefertigten Matrikel hatte die Diöcese Passau 11 De[illegible]canate resp. Archidiaconate: für Oesterreich [illegible] der Enns die Decanate Wien, Zwettl, Ma[illegible], Ravelsbach (später Wulderstorf = Wullersdo[illegible]), Neuburgum forense (Korneuburg; späte[illegible] Aspern, auch in Stockerau); für Oesterreich [illegible] der Enns die Decanate Lorch und Gallneukirche[illegible], die Archidiaconate Lambach und Mattsee; für [illegible] Fürstenthum Passau das gleichnamige Archidiaconat; für den bayrischen Theil der Diöcese [illegible] Archidiaconat Inter amnes (d. i. zwischen [illegible] und Donau). Die Gesammtzahl der P[illegible] war 807, der Kapellen und Altarbeneficien [illegible] (s. Schmieder, Matricula Episcopatus Pa[illegible]viensis saec. XV, Wels 1885). 54. Ulrich [illegible] von Nußdorf (1451—1479) wurde einstimmig gewählt, aber es dauerte mehrere Jahre, bis er [illegible] Bestätigung erhielt, weil Friedrich III. seinen Einfluß für Albert von Schauenburg, den P[illegible] von Wien, geltend machte. Die drohende Türkengefahr und unruhige Adelige vermochten nicht [illegible] friedliches Wirken zu stören; er sorgte für [illegible] würdige Ausstattung des Domes, gründete, [illegible]anlaßt durch die Anwesenheit des hl. Johannes Capistranus (1455; s. d. Art.), neue Franciscanerklöster, und hielt die große Diöcesansynode [illegible] 1470 ab (Hansiz I, 553). Wegen abermaligen Frevels gegen die heilige Eucharistie wurden 14[illegible] einige Juden hingerichtet, die übrigen aus [illegible] Stadt verwiesen und an Stelle der Synagoge [illegible] St. Salvatorkirche erbaut. Gegen die durch [illegible] vom 18. Januar 1468 decretirte Errichtung [illegible] Bisthums Wien, wodurch der Passauer Sp[illegible] 28 Pfarreien verlor, protestirte Bischof U[illegible] und erst nach dessen Tod wurde 1480 das [illegible]thum thatsächlich errichtet. 55. Georg II. Cardinal Hasler (1479—1482), früher Pr[illegible] und Priester des päpstlichen Palastes, ein gelehrter und verdienter Mann, wurde auf Empfehlung des Kaisers vom Papst ernannt. [illegible] Capitel aber hatte schon vorher trotz des [illegible]lichen Verbotes den Domherrn Friedrich Mauerkircher gewählt, welcher von Herzog Georg [illegible] Bayern-Landshut gestützt wurde. Selbst Excommunication für die widerspänstigen Domherren [illegible] Reichsacht über die Stadt und die Belagerung derselben durch die Bayern führte nicht zum [illegible]. Endlich kam 1482 eine Einigung zu Stande, laut welcher Mauerkircher nach Haslers Tod [illegible] Nachfolger werden sollte. Dieser starb schon [illegible] 30. September dieses Jahres auf der Reise [illegible] Wien. 56. Friedrich Mauerkircher (1482—14[illegible]) erhielt jetzt die päpstliche Bestätigung, weilte [illegible] als herzoglicher Kanzler meistens in Land[illegible]. 57. Friedrich II., Graf von Oettingen (14[illegible]—1490), stand in großer Abhängigkeit von [illegible] von Landshut, empfing nie die heiligen [illegible] kümmerte sich nicht um die Regierungsge[illegible] starb, wie Einige glaubten, an Gift zu Linz, [illegible] vom Kaiser die Regalien empfangen wollte. [illegible] folgte 58. Christoph von Schachner (149[illegible]—1[illegible])

ein gelehrter frommer Herr, von dessen Regierung nur Rühmliches zu berichten ist. 59. Wiguleus Fröschl von Marzoll (1500—1517) erholte wie sein Vorgänger die Bestätigung persönlich in Rom, hielt 1503 eine Synode, ließ 1513 ein einheitliches Rituale drucken und führte das Fest der Translation des hl. Leopold (15. Februar) ein, welcher er 1506 in Klosterneuburg beigewohnt hatte. Er war ein strenger Ascet, eifriger Prediger, wohlthätig, ein Freund der Wissenschaften. 60. Ernst, Herzog von Bayern (1517—1540), seit 1514 Coadjutor, empfing nie die höheren Weihen und nannte sich selbst nur Administrator. Aber er trat kräftig dem Lutherthum entgegen, wohnte 1521 dem Reichstag zu Worms, 1530 dem zu Augsburg bei und war Mitglied des 1524 zu Regensburg geschlossenen Fürstenbündnisses. Ein apostasirter Priester, Leonhard Käser (Kaiser), welcher hartnäckig lutherische Irrlehren behauptete, wurde nach Herzog Wilhelms IV. Urtheil am 16. August 1527 zu Schärding verbrannt. Gleiche Strafe erlitten im folgenden Jahre zwölf andere Irrlehrer; eine größere Anzahl von Wiedertäufern wurde zu lebenslänglicher Haft verurtheilt. Durch solche Strenge wurde der bayrische Theil der Diöcese vor weiterem Umsichgreifen der Häresie bewahrt. Aber noch im J. 1539 apostasirte des Bischofs eigener Domdechant Rupert von Mosheim (s. d. Art.). Im österreichischen Theil der Diöcese dagegen, wo König Ferdinand minder energisch der Neuerung entgegentrat, griff diese namentlich unter dem Adel derart um sich, daß bei der Kirchenvisitation von 1528 die größere Hälfte der Adeligen und Beamten lutherisch befunden wurde. Im J. 1540 wurde Bischof Ernst für das Erzbisthum Salzburg postulirt, welches er bis 1554 administrirte. Da er aber auch damals sich noch nicht zum Empfang der Weihen entschließen konnte und der Papst nicht weiter dispensirte, resignirte er und starb 1560 als Privatmann auf seinen Gütern in der Grafschaft Glatz. 61. Wolfgang I., Graf von Salm (1540—1555), erst 26 Jahre alt, ein vielseitig gebildeter Mann und musterhafter Bischof, vermochte trotz seines Eifers dem Verfall des Glaubens im österreichischen Gebiet einen Einhalt zu thun. Dagegen gründete er in Passau ein Gymnasium unter Georg Eder von Freising, dem spätern Rector der Universität in Wien, berief den Jesuiten Nicolaus Bobadilla nach Passau und führte den Katechismus des sel. Petrus Canisius ein. Eine Zeitlang wohnte er als Gesandter König Ferdinands dem Concil von Trient bei, auch war er thätig bei dem Abschluß des Passauer Vertrags (1552). 62. Wolfgang II. von Klosen (1555—1561) war kränklich und wegen seines Nepotismus, und weil er die Rechte des Domcapitels mißachtete, unbeliebt. Ueberdieß stand er in französischem Sold. Doch schritt er gegen einige der Häresie verdächtige Aebte ein und hielt 1558 eine Synode. 63. Urban von Trennbach (1561—1598) bemühte sich um Schutz und Wiedereinführung des katholischen Glaubens. Herzog Albrecht V. von Bayern hatte Anfangs geglaubt, die Protestanten durch Nachgiebigkeit gegen ihre Forderungen (Priesterehe, Laienkelch) gewinnen zu können. Aber die Entdeckung einer Adelsverschwörung unter Leitung des Grafen Joachim von Ortenburg (s. d. Art.) öffnete ihm die Augen, so daß er nunmehr die Bemühungen Urbans kräftig unterstützte. Dagegen hatte der Bischof in Oesterreich, wo Maximilian II. selbst dem Protestantismus sich zuneigte, wenig Erfolg. Erst unter Rudolf II. (seit 1576) fanden er und sein Generalvicar für Niederösterreich, Melchior Klesl (s. d. Art.), kräftige Unterstützung für ihre reformatorischen Bestrebungen. Durch die Bemühungen der Jesuiten wurden viele Verirrte wieder zurückgeführt. Um feste Normen für die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit zu gewinnen, schloß Urban 1583 mit Bayern, 1592 mit Oesterreich Concordate ab. — Bischof Urban ist der letzte Fürstbischof aus bayrischem Geschlecht; die folgenden waren alle Oesterreicher, die drei nächsten Erzherzoge. 64. Leopold I. (1598—1625), bei seiner Wahl erst 12 Jahre alt, empfing niemals die höheren Weihen und kam bei seiner vielfachen Verwendung zu politischen Aufgaben selten nach Passau; 1607 wurde er auch für Straßburg gewählt. Aber er war eifrig katholisch, einer der Ersten, welche (1609) der Liga beitraten. Er gründete mehrere Kapuzinerklöster, berief die Jesuiten nach Linz und (1612) nach Passau. Als sein Bruder Ferdinand 1619 Kaiser geworden war und nach der Schlacht am weißen Berge (1620) die katholische Reformation in Oesterreich kräftig in die Hand nahm, stand er ihm treu zur Seite. Da man ein Aussterben des habsburgischen Stammes fürchtete, resignirte er im Interesse der Familie, und der Papst löste das Band, welches ihn an seine Bisthümer knüpfte. Er vermählte sich (18. April 1626) mit Claudia von Toscana und wurde der Gründer der Tiroler Linie. Auch sein Nachfolger 65. Leopold II. Wilhelm (1625—1662), Kaiser Ferdinands dritter Sohn, blieb Minorist. Er war ebenfalls Bischof von Straßburg, 1627 von Halberstadt, 1637 von Olmütz, 1655 von Breslau. Wiederholt mußte er die Regierung in Oesterreich übernehmen; mit päpstlicher Erlaubniß führte er, wenn auch widerstrebend, 1640—1646 mit Auszeichnung das Commando über die kaiserlichen Truppen; dann war er bis 1656 Statthalter der Niederlande. In seinem Palast zu Brüssel legte Christine von Schweden (s. d. Art.) am 24. December 1654 das katholische Glaubensbekenntniß ab. Leopold war ein aufrichtig frommer Mann, von heiligmäßig reinem Wandel, voll Eifer für seine Diöcesen, wenn er sich auch in keiner lang aufhalten konnte. Bei einem großen Brand in Passau (27. April 1662) bewies er eine wahrhaft fürstliche Municifenz. Sein Neffe 66. Karl I. Joseph (1662—1664) starb minderjährig vor Antritt der Regierung. 67. Wenceslaus, Graf von

Thun (1664—1673), erhielt wegen Verarmung seines Bisthums 1665 auch das Bisthum Gurk, lebte äußerst sparsam, um der Noth seines Sprengels abzuhelfen und die Brandschäden der Cathedrale zu heben, für welche er 100 000 Ducaten hinterließ. Er sah streng auf gute Sitten der Geistlichen und verbesserte die Rechtspflege. 68. Sebastian, Graf von Pötting (1673—1689), Domdechant in Passau und Bischof von Lavant, mußte letzteres Bisthum abgeben und widmete sich nun ganz und mit großem Eifer der Passauer Diöcese, trieb aber auch eifrig alchemistische Studien. Die von seinem Vorfahrer angeregte Exemtion von Salzburg führte er thatsächlich weiter, indem er im Kirchenkalender die Passauer Kirche als exemt bezeichnete und bei kirchlichen Feierlichkeiten sich das erzbischöfliche Doppelkreuz vortragen ließ. Zur Abwehr der Türkengefahr (1683) hielt er eine Bittprocession, welcher der Kaiser und seine Gemahlin, die während der Belagerung Wiens in Passau weilten, beiwohnten. Von 1684—1688 war er kaiserlicher Gesandter beim Reichstag in Regensburg, wurde dann aber geisteskrank und starb in diesem Zustand. 69. Johann Philipp, Graf von Lamberg (1689—1712), ein gewandter Staatsmann, sehr wohlthätig, wurde 1700 Cardinal wegen seiner Verdienste um die Wahl des Kurfürsten Friedrich August von Sachsen zum König von Polen. Die letzten 12 Jahre seines Lebens war auch er kaiserlicher Reichstagsgesandter in Regensburg, kam aber zu allen Hauptfesten nach Passau. Durch seine Klugheit und Nachgiebigkeit rettete er im spanischen Erbfolgekrieg (1703 bis 1704) Passau vor der Gefahr, von den bayrischen Truppen erobert zu werden. 70. Raimund Ferdinand, Graf von Rabatta (1713—1722), ließ eifrig Missionen halten und firmte persönlich 105 766 Firmlinge; 500 Priester wurden unter seiner Regierung geweiht. 71. Joseph I. Dominicus, Graf von Lamberg (1723—1761), Neffe des Cardinals Johann Philipp (69), seit 1712 Bischof von Seckau, leuchtete dem Clerus vor als Muster der Frömmigkeit, hielt 191 Pfarrvisitationen und führte die in Rom entstandene Christenlehrbruderschaft ein. Als 1722 Wien zum Erzbisthum erhoben wurde und eine Erweiterung dieses Sprengels wünschenswerth erschien, trat Bischof Joseph 1728 die Pfarreien im Viertel unter dem Wiener Wald und das Stift Klosterneuburg ab, wogegen unter Anderem die dauernde Exemtion Passau's und das Pallium für die Passauer Bischöfe zugestanden wurde. Im J. 1738 wurde der Bischof auch Cardinal, blieb aber der einfache bescheidene Mann, der eine großartige Wohlthätigkeit übte. Sein goldenes Priesterjubiläum überlebte er noch acht Jahre. 72. Joseph II. Maria, Graf von Thun und Hohenstein (1761—1763), Bischof von Gurk, [illegible] eigentliches Clericalseminar und die [illegible]he Liebesversammlung" zur Unter[illegible] Hausarmen; er starb auf einer Visi[illegible] 73. Leopold III. Ernst, Graf von Firmian (1763—1783), zuvor Bischof von Seckau, erbaute ein allgemeines Krankenhaus, gründete [illegible] bayrischen Wald mehrere Ortschaften, ließ [illegible]chetische Missionen halten, dotirte das [illegible] gründete ein solches zu Gutenbrunn für den [illegible] österreichischen Theil der Diöcese und sorgte [illegible] die Dotation des Seminars, welches 1762 zu [illegible] für Oberösterreich gegründet worden war. [illegible] Aufhebung des Jesuitenordens behielt er [illegible] säcularisirte Jesuiten als Professoren bei sich [illegible] fügte zu den in Passau bestehenden Lehrstühlen [illegible] Philosophie und Theologie auch noch solche [illegible] Jurisprudenz und Medicin; 1782 wurde er C[illegible]dinal. 74. Joseph III. Franz Anton, Graf [illegible] Auersperg (1783—1795), zuvor Bischof [illegible] Lavant und von Gurk, 1789 Cardinal, konnte [illegible] durch einen Gewaltstreich Kaiser Josephs II. [illegible] decretirte Aufhebung der Passauer Jurisdiction [illegible] über die österreichischen Gebiete, aus welchen [illegible] Diöcesen Linz und St. Pölten (s. d. Art.) geb[illegible] wurden, nicht mehr rückgängig machen. [illegible] hatte die Diöcese zwei Drittel ihres bisherigen Umfangs verloren und erstreckte sich nur noch [illegible] das Fürstenthum Passau und den bayrischen [illegible] der Diöcese. Trotz der Vergewaltigung durch [illegible] Kaiser regierte der Bischof im Geist des Josephinismus und war ein Freund der französischen [illegible]klärung. Es folgten 75. Thomas Johann [illegible] Graf von Thun und Hohenstein (1795—[illegible]) und 76. Leopold IV. Leonhard Raimund, Graf von Thun; der letztere verließ nach der Säcularisation seinen Bisthumssitz und begab sich auf [illegible] Familiengüter in Böhmen, wo er 1826 [illegible] ohne je wieder nach Passau zurückgekehrt [illegible]. Die Güter, welche das Bisthum noch in Oesterreich besaß, wurden dem Religionsfonds einverleibt. Das Patronat aller bischöflichen und domcapitelschen Pfarreien in Oesterreich wurde landesfürstlich. Ein Theil des fürstlichen Territoriums [illegible] an Bayern, das Uebrige an den Großherzog [illegible] Toscana.

Infolge des 1817 mit Bayern abgeschlossenen Concordats wurde 1821 das Domcapitel [illegible] organisirt. Als Fürstbischof Leopold am [illegible] October 1826 auf seinem Gute Cybulla bei [illegible] starb, hörte die Exemtion auf, und Passau [illegible] Suffraganbisthum unter der Metropole [illegible] Freising. Die seit jener Zeit regierenden [illegible] sind: Karl Joseph II., Edler von Riccabona [illegible] Reichenfels (1826—1838); Heinrich II. [illegible] stätter (1839—1875); Joseph Franz von [illegible] (1875—1889); Antonius von Thoma [illegible] 24. März bis 23. Oct. 1889; dann [illegible] auf das Erzbisthum München-Freising); [illegible] von Rampf (seit 8. Dec. 1889).

III. Statistisches. Nach dem Schematismus von 1895 zählt die Diöcese 332 0[illegible] [illegible]liken. Außer dem Stadtcommissariat [illegible] sie 18 Decanate, 168 Pfarreien, 67 [illegible] 8 Pfarrcuratien, 21 Expondituren, 34 [illegible] Cooperaturen (im ganzen Bereich [illegible]

stantische Pfarreien: in Passau und Ortenburg), 60 Weltpriester (unter diesen 413 Seelsorgspriester), 51 Kapuzinerordenspriester in 5 Conventen. (Der seit 1841 in Altötting bestehende Convent der Redemtoristen wurde durch den Culturkampf aufgehoben.) Die englischen Fräulein haben Mutterhäuser in Altötting mit 9 Filialen, in Burghausen mit 4, in Passau mit 10 Filialen. Arme Schulschwestern de notre Dame vom Mutterhause München finden sich in 7 Filialen; Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul in 13, Schwestern des allerheiligsten Heilandes aus dem Mutterhaus in Niederbronn im Elsaß in einer, Franciscanerinnen von Mallersdorf in 8 Filialen. Passau hat seit 1833 ein Lyceum mit philosophischer und theologischer Section, ein bischöfliches Knabenseminar in Passau (in zwei Abtheilungen) mit 295, in Burghausen mit 69 Zöglingen; Gymnasien sind in Passau und Burghausen. (Vgl. Codd. tradit. eccl. Passav., in Mon. Boic. XXVIII et XXIX; Hundius, Metrop. Salisburg. I, Ratisbonae 1719, 190 ad 94; Catalogi et Chronica epp. Passav., in Pez, Scriptt. rer. Austriac. I, Lipsiae 1721, sqq. 1296 sqq.; Hansiz, Germania sacra I, Aug. Vindel. 1727; Buchinger, Geschichte des Fürstenthums Passau, München 1816—1824, 2 Bde.; Schöller, Die Bischöfe von Passau, Passau 1844; Schrödl, Passavia sacra, Passau 1879; Das historische Alter der Diöcese Passau in ihrem gegenwärtigen Umfang, Passau 1880. Weitere Literatur in dem letztcitirten Werke 354 f.; dann in Oesterley, Wegweiser durch die Literatur der Urkundensammlungen I, Berlin 1885, 418, und in Nirschl, Propädeutik der Kirchengeschichte, Mainz 1888, 151 f.) [Weber.]

Passerani, Albert Radicati, Graf von, Freidenker des 18. Jahrhunderts, stammte aus Piemont; Weiteres über sein Geburtsjahr, seine Jugend und späteren Verhältnisse ist nicht bekannt. Längere Zeit stand er in Diensten des Königs Victor Amadeus II. von Sardinien und kämpfte für seinen Monarchen gegen Rom. Als das Inquisitionsgericht von Turin eine Anklage gegen ihn erhob, floh er im J. 1727 nach England und trat daselbst mit den Deisten, namentlich mit Collins und Tindal, in nähere Verbindung. Weil er in einer Schrift den Selbstmord als erlaubt vertheidigt hatte, wurde er eine Zeit lang gefangen gehalten. Als er wieder frei geworden, ging er nach Frankreich und von da nach Holland. Sein Vermögen vermachte er den Armen und ersuchte die reformirten Prediger, bekannt zu machen, daß er die zu Turin von ihm erschienenen Schriften nur auf den Antrieb seines Monarchen verfaßt, und daß dieselben gegen seine bessere Ueberzeugung stritten. Er starb zu Amsterdam im J. 1737. Eine Sammlung seiner Schriften erschien nach seinem Tode unter dem Titel Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes, par Albert Radicati, comte de Passeran, Rotterdam 1737. Diese Sammlung ist „ein Chaos von übertriebenen und paradoxen Einfällen", in denen sich ein starker Haß gegen Rom ausspricht. (Vgl. Ersch u. Gruber, Allgem. Encyklop., Sect. III, s. v.) [Gams O. S. B.]

Passion heißt der den Evangelien entnommene Bericht über das Leiden Christi, welcher der Meßliturgie an vier Tagen der Charwoche statt des Evangeliums eingefügt ist und mit dem Titel Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Matthaeum bezw. Marcum, Lucam, Joannem eingeleitet wird. I. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts wurde zu Jerusalem bei dem Stationsgottesdienste in Gethsemane während der Nacht vom Gründonnerstag auf den Charfreitag der Bericht über die Gefangennahme des Herrn, sodann in der Kreuzkirche die Gerichtsverhandlung vor Pilatus, am Schlusse des Morgengottesdienstes der Bericht über den Tod des Herrn und am Abend in der Grabkirche der über die Grablegung vorgelesen (Peregrinatio Silviae, bei Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris 1889, 487 ss.). In Afrika fand der hl. Augustinus den Gebrauch vor, an einem Tage der Charwoche die Passion nach Matthäus vorzulesen; seine Anordnung, sie aus den vier Evangelien vorzutragen, erregte Unzufriedenheit im Volke (Sermo 232 [al. 144 De temp.], 1). Nach der gallicanischen Liturgie wurde nur die Passion nach Johannes, und zwar auf verschiedene Stunden vertheilt, am Charfreitage gelesen. In Deutschland trat die Passion nach Matthäus am Palmsonntage und Charfreitage, die nach Lucas am Mittwoch ein; in einzelnen Kirchen wurde sie am Charfreitage nach Johannes vorgelesen. Im 13. Jahrhundert bestand nach W. Durandus (Rationale div. off. 6, 68, 3 sq.) eine allgemein geltende Vertheilung dieser Lesungen nicht. In der mozarabischen Liturgie wurde am Gründonnerstage die erste Hälfte der aus den vier Evangelisten zusammengestellten Leidensgeschichte (bis zur Verläugnung des Petrus) und am Charfreitage die zweite Hälfte vorgelesen. Die ambrosianische Liturgie schreibt nur am Gründonnerstage und Charfreitage die Passion (nach Matthäus) vor. In manchen Kirchen gehörte die Passion nach Matthäus zur Matutin des Palmsonntags (s. Martène, De antiqua Ecclesiae disciplina in div. celebr. off. 20, 17 [ed. Antwerp. 1737, I, 205]).

Im römischen Ritus entfällt die Passion nach Matthäus (26, 2 bis 27, 66) auf den Palmsonntag, die nach Marcus (14, 1 bis 15, 46) auf den Dienstag, die nach Lucas (22, 1 bis 23, 53) auf den Mittwoch und die nach Johannes (18, 1 bis 19, 42) auf den Charfreitag. Diese Ordnung gibt schon der Ordo Romanus I gegen Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts an. Es unterbleibt dabei die Feierlichkeit, mit welcher sonst die Recitation des Evangeliums in der solennen Messe umgeben ist. Die Lesung wird da, wo das

Verscheiden des Herrn berichtet wird, durch kurzes Niederknieen unterbrochen. Früher wurden in einzelnen Kirchen, wie noch jetzt im ambrosianischen Ritus, an dieser Stelle am Charfreitage die Altäre entblößt und die Lichter ausgelöscht. Wurde noch am Ausgange des 14. Jahrhunderts die Passion von dem Diacon recitirt, der zur Messe ministrirte, so sollen nach dem jetzt geltenden Ritus da, wo die Liturgie mit der gesammten im Missale und Cerimoniale Episcoporum vorgezeichneten Feierlichkeit vollzogen werden kann, drei mit Alba, Manipel und Stola von violetter, am Charfreitage von schwarzer Farbe bekleidete Diaconen die Passion an der Evangelienseite in der Nähe des Altares vortragen, während der Celebrant dieselbe still an der Epistelseite des Altares liest. In einem eigenen Gesangtone recitirt der eine Diacon die laufende Erzählung, der zweite die Worte des Volkes und der redend eingeführten Personen und der dritte das, was der Herr gesprochen hat; einzelne Worte des Herrn am Kreuze werden durch besondere Modulation hervorgehoben. Mancherorts wurden die Worte der Magd, welche den Petrus anredete, durch einen Knaben und die Rufe des Volkes durch den Chor gesungen. Daß Laien zum Vortrage der Passion mitwirken, hat die Ritencongregation am 16. Januar 1677 und 17. Juni 1706 untersagt. Wo nicht drei Diaconen zur Ausführung der Passion zur Verfügung stehen, trägt der bei der Messe ministrirende Diacon an der Stelle des Chores, wo sonst das Evangelium gesungen wird, den Passionsbericht, der Celebrant an der Evangelienseite die Worte Christi und der Subdiacon an der Epistelseite die der anderen Personen vor. Die Textvertheilung für die drei Sänger ist im Missale durch die Siglen in rother Farbe C (= Chronista oder Cantor), S (= Synagoga oder Succentor) und † (= Christus) vorgemerkt. Aeltere Particularmissalien haben andere Zeichen, z. B. die von der Stimmlage bei dem Singen hergenommenen A (= vox alta), M (= vox media), B (= vox bassa) oder C (= Cantor), T (= turba) und X (= Christus). — Der Schlußabschnitt der Passion wird bei beiden Vortragsweisen von dem ministrirenden Diacon als Evangelium gesungen. In der stillen Messe liest der Celebrant die ganze Passion an der Evangelienseite. — Die Leidensgeschichte nach Johannes hat das Rituale Romanum (5, 7, 5) auch unter die Sterbegebete (Ordo commendationis animae) aufgenommen. [K. Schrod.]

II. Als die mehrstimmige Musik aufkam, gab die Passion den Componisten Veranlassung zu musikalischen Bearbeitungen derselben. Die Künstler benutzten dabei entweder die von der Kirche sanctionirten Formeln zu einem fortlaufenden mehrstimmigen Tonsatze, in welchem der Text der Geschichte in erzählender Form eingeflochten ward, ohne besondere Individualisirung der einzelnen Personen, oder sie behielten die auf drei Personen vertheilte dramatische Form bei. Dadurch er[illegible] sich zwei Gruppen der Bearbeitung. In [illegible] zählender, mehrstimmiger, motettischer [illegible] componirten lateinische Passionen Jacob [illegible] (vor 1505), Johannes Galliculus (153[illegible], [illegible] thasar Resinarius (1544), Mestre Je[illegible] 1543), Cyprian de Rore (1557), Johann M[illegible] gon (1574), Ludwig Daser (1578), Paulus [illegible] cenus (1578), Vincentius Ruffus, Jacobus Ga[illegible] (1587), Jacob Regnart (gest. 1599) und [illegible] tholomäus Gesius (um 1613). Deutsche Pa[illegible] nen dieser Art bearbeiteten Joachim von [illegible] (1568 und 1573), Johann Steurlin (15[illegible] Johann Machold (1593), Leonhart (Le[illegible] 1594?), Christophorus Demantius (1631). — Die in unterschiedliche Personen vertheilte [illegible] matische Form weist Compositionen der [illegible] nischen Passion auf von einem Anonymus aus [illegible] Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunder[illegible] desgleichen anonym (1610?) und anonym (15[illegible] ferner von Claudin de Sermisy (1534), von [illegible] Anonymus (o. J.), von Johann Mangon (15[illegible] Orlandus Lassus (1575, 1580, 1582 und [illegible] ohne Jahresbezeichnung), Jacob Reiner ([illegible] 1579), Giovanni Matteo Asola (3 Passionen [illegible] Jahresangabe), Th. L. Vittoria (2 Pa[illegible] 1585), Fr. Guerrero (2 Passionen vor 15[illegible] William Byrd (1607), F. Soriano (1619). [illegible] sionen mit deutschem biblischen Text bearbei[illegible] Johann Walther (3 Passionen aus den Ja[illegible] 1530 u. 1552), Antonius Scandellus (vor 15[illegible] und als Geschichte der Auferstehung, vor 15[illegible] Jacob Meiland (3 Passionen 1568, 1570 [illegible] eine ohne Jahresangabe), Bartholomäus Ge[illegible] (1588), ein Anonymus (Michael Rogier, [illegible] 1590?), Thomas Mancinus (2 Passionen 16[illegible] Samuel Besler (4 Passionen 1612), Melc[illegible] Vulpius (1613), O. S. Harnisch (1621), He[illegible] rich Schütz (Geschichte der Auferstehung 16[illegible] In den beiden genannten Formen, der erzähl[illegible] und der dramatischen, bewegen sich die bis[illegible] nannten Compositionen sowohl auf kathol[illegible] wie auf protestantischer Seite bis zum Anfang [illegible] 17. Jahrhunderts, wo die zweite Gattung [illegible] Oberhand gewann. Mit Schütz fanden die [illegible] Vocalcompositionen ihren Abschluß. In den [illegible] an letzter Stelle angeführten Werke finde[illegible] bereits Sologesang auf instrumentaler Grund[illegible] und Chorgesang mit Instrumentalbegleitung. [illegible] den im J. 1666 herausgegebenen Passionen [illegible] den vier Evangelisten kehrte Schütz zwar [illegible] reinen Vocalsatze zurück, vermochte aber nich[illegible] Einfluß des sogen. concertirenden Stils (vgl. [illegible] Art. Musik VIII, 2052) wieder abzustreifen. [illegible] die äußere Form der Passion war dieser [illegible] weniger von Bedeutung als für die Umgesta[illegible] der Melodie. Während Schütz noch in der M[illegible] steht zwischen der alten und neuen Kunstricht[illegible] läßt Johann Sebastiani in seiner Passion (16[illegible] den recitirenden Choralton des Evangelisten [illegible] fallen und setzt an seine Stelle das ariose Rec[illegible]

nit Instrumentalbegleitung. Der Titel seiner Composition lautet: „Das Leyden und Sterben unsers Herrn und Heylandes Jesu Christi, nach dem Matthaeo. In eine recitirende Harmonie von 5 singenden und 6 spielenden Stimmen nebst dem Basso continuo gesetzet. Worinnen zur Erweckung mehrer Devotion unterschiedliche Verse aus denen gewöhnlichen Kirchenliedern mit eingeführet und dem Texte accomodiret worden." Eine Neuerung, welche später Bach acceptirte, ist darin zu finden, daß hier zum ersten Male Kirchenlieder in den Bibeltext eingeflochten sind. Vor und nach der Passion ein passendes Kirchenlied zu singen, war übrigens auch früher schon üblich gewesen. Eine weitere Ausbildung, allerdings im Opernstile, erhielt die Passion durch Reinhard Keiser, der die Texte der Hamburger Dichter Hunold-Menantes, „Der blutige und sterbende Jesus" (1704), und B. H. Brockes, „Der für die Sünden der Welt gemarterte und sterbende Jesus aus den vier Evangelisten in gebundener Rede vorgestellt" (1712), in Musik setzte. Das contemplative Element, welches Sebastiani schon betonte, tritt hier noch mehr hervor, indem den Scenen aus der Leidensgeschichte die Betrachtungen und Gefühlsäußerungen zweier allegorischen Personen entgegengestellt werden: der „Tochter Zion" und der „gläubigen Seele", als Vertreter einer Christi Handeln und Leiden auf Erden mit ihren Gedanken begleitenden und auslegenden Gemeinde. Auch Telemann (1716), Händel (1716) und Mattheson (1718) setzten die Brockes'sche Passionsdichtung in Musik. Während die Genannten über den kirchlich-gottesdienstlichen Zweck der Passion mehr oder minder aus den Augen verloren, suchte Johann Kuhnau in seiner Passion nach dem Evangelisten Marcus (1721), die im Stile der ältern Kirchencantate gehalten ist, den kirchlichen Charakter wieder mehr zu wahren. Ihre höchste Vollkommenheit erlangte die Passion als Kunstgattung in den beiden von Johann Sebastian Bach geschaffenen Werken, in der Johannespassion und noch mehr in der Matthäuspassion. Mit dieser letztern erstieg Bach den höchsten Gipfel seiner Kunst. Indem er, was die äußere Form angeht, die Errungenschaften seiner Vorgänger sich zu eigen machte, verstand er es, den alten polyphonen Stil mit dem neuen harmonischen so zu verschmelzen, daß er für die protestantische Kirche ein ähnliches Monumentalwerk schuf, wie Palestrina anderthalb Jahrhunderte früher mit seiner Missa papae Marcelli für die katholische Kirche geschaffen hatte. Versuche einer Fortentwicklung hat die Passion seit Bach nicht erfahren, nicht einmal von einigermaßen nennenswerthen Nachahmungen läßt sich sprechen. „Zwar hat es," sagt A. von Dommer (Handbuch der Musikgeschichte, Leipzig 1868, 478), „nach wie vor nicht an Tonwerken gefehlt, welche, der Form nach oratorien- oder cantatenartig, das Leiden Jesu zum Inhalt hatten; doch vermochte weder der Rationalismus der Folgezeit so tief und mit solcher Liebe in die heilige Geschichte sich zu versenken, noch erstand innerhalb des Umkreises der kirchlichen Tonkunst ein Genius, der mit Bach sich hätte vergleichen können." — Ueber die Passionsschauspiele s. d. Art. Theater. (Vgl. über den Passionsgesang Böckeler, Gregoriusblatt, Aachen 1880 u. 1881; Otto Kade, Die ältere Passionscomposition bis zum J. 1631, Gütersloh 1893.) [W. Bäumker.]

Passionale oder Passionarius liber hieß in der alten Kirche dasjenige liturgische Buch, in welchem die Martyreracten enthalten waren (Passionarius est liber continens Passiones Sanctorum: et legitur in festis Martyrum; Durand. Rationale div. off. 6, 1, 29). Am Festtage (dies natalis) eines heiligen Martyrers wurde das auf ihn Bezügliche beim Officium vorgelesen (vgl. Harduin I, 968), auch wohl daran eine besondere Lobrede auf ihn angeschlossen. Von den Martyrologien unterschieden sich die Passionalien durch ihre größere Ausführlichkeit, so daß man sie eher mit dem spätern Ausdruck als Legenden bezeichnen kann (vgl. d. Artt. Acta Martyrum und Acta Sanctorum). Daß bei der Aufnahme eines Heiligen in das Passionale mit Vorsicht verfahren wurde, ist selbstverständlich; namentlich wurde gewöhnlich dessen öffentliche Anerkennung seitens der Kirche erfordert. [A. Esser.]

Passionei, Domenico, Cardinal, ein ebenso gelehrter und gewandter wie leidenschaftlich heftiger Prälat, war geboren zu Fossombrone am 2. December 1682 und stammte aus angesehener Familie. Seine Bildung erhielt er zu Rom im clementinischen Colleg, dann unter Tommasi und Fontanini als Lehrern. Im J. 1706 überbrachte er das Cardinalsbiret an den Nuntius in Paris und verblieb daselbst zwei Jahre im Mabillon'schen Freundeskreise; 1708 wurde er in nichtofficieller Eigenschaft zur Wahrung der päpstlichen Interessen auf die Friedensverhandlungen im Haag, 1712 auch officiell nach Utrecht geschickt. Das „Utrechtische Friedens-Diarium" (Frankf. 1712) verzeichnet jedoch bloß seinen Titel und ein Breve des Papstes an P. Tellier S. J., daß dieser seinen Einfluß aufbieten solle, damit Ludwig XIV. auf der Ryswick'schen Religionsclausel bestehe. Dieß wurde auch erreicht; jedoch Passionei's fernere Missionen zum Friedensschluß von Baden (1714) und von da nach Turin waren ohne Erfolg, und eine Sendung nach Malta lehnte er ab. Seit 1721 war er wieder Nuntius in der Schweiz, gerieth aber mit der Eidgenossenschaft in Zerwürfniß; seine kirchliche Thätigkeit daselbst hat er selbst geschildert in Acta apostolicae legationis Helveticae ab a. 1723—1729, Tugii 1729. Rom. 1738. Kiem (Gesch. d. Benedictinerabtei Muri-Gries II, Stans 1891, 177 ff.) beschreibt seine nahen Beziehungen zum Kloster Muri; nicht zu allen Schweizer Abteien stand Passionei in gleich friedlichem Verhältniß. — Seit 1730 Nuntius in Wien, übte er Einfluß auf die im Geheimen erfolgte Con-

version des Prinzen Friedrich Ludwig von Würtemberg, der bald nachher in der Schlacht fiel, vollzog die Trauung Maria Teresia's und hielt eine italienische Leichenrede auf den Prinzen Eugen (seine Freundschaft mit diesem schildert Arneth, Prinz Eugen III, Wien 1858, 72 ff.). Später war er heftiger Gegner Oesterreichs (Arneth, Maria Theresia's erste Regierungsjahre II, Wien 1864, 334). Im J. 1738 wurde er als Secretär der Breven nach Rom berufen und bald darauf Cardinal; zuerst vertrat er in Quirini's Abwesenheit diesen als Probibliothekar der Vaticana, 1755 wurde er dessen Nachfolger als Bibliothekar. Schon früh hatte Passionei begonnen, selbst eine reiche Bibliothek zu sammeln; seine herrliche Villa bei Frascati füllte er mit Antiquitäten, Inschriften und Kunstwerken. Die Bibliothek, etwa 32 000 Bände, kam nach seinem Tod für 30 000 Scudi an die Augustiner; von den Inschriften wurden 400 durch seinen Neffen veröffentlicht. Passionei war Kenner der alten Literatur. Fontanini half er bei der Ausgabe eines ungedruckten Briefes von Alcuin und bei der Revision des Liber diurnus; sonst sind nur einige Reden, Briefe und diplomatische Actenstücke von ihm gedruckt; ein Aufsatz über das römische Straßenwesen kam nicht zur Vollendung. Die nach seinem Tode unter seinem Namen herausgegebene Schrift Memorie storiche ... del Cardinale ... di Tournon war schon 1733 französisch gedruckt und hat nicht ihn zum Herausgeber (vgl. Stimmen aus Maria-Laach III [1872], 282). Großes Ansehen erwarb er sich durch Förderung gelehrter Studien; er gewährte Benutzung seiner Bücherschätze und schützte manche Schrift vor den Censuren der Inquisition. Winckelmann hatte ihm viel zu danken; Montesquieu erfreute sich seiner Protection (vgl. Reusch, Index II, 870); mit zahlreichen anderen Gelehrten verschiedener Länder und Religionen stand er im Briefwechsel. Mit Voltaire wechselte er nur Einen Brief, doch gefällt sich der Freigeist, den Cardinal als seinen Gönner darzustellen (Brief an P. de la Tour [7. Febr. 1746] in den Oeuvres complètes LXX, Deux-Ponts 1792, 316; vgl. LXXXII [1792], 178). Auch zu heftigen Jansenisten unterhielt Passionei Beziehungen; namentlich soll er G. du Pac de Bellegarde und Abbé Goujet zu der Herausgabe der Werke Arnaulds ermuthigt haben. Mesenguy wandte sich an ihn um Hilfe, als seine Exposition de la doctrine chrétienne auch in der italienischen Uebersetzung verboten werden sollte. Als die Verurtheilung erfolgte, zog Passionei sich auf's Land zurück, mußte die Censur aber doch unterschreiben. Die Aufregung hierüber führte einen Schlaganfall herbei, der am 5. Juli 1761 seinem Leben ein Ende machte. — Passionei's leidenschaftliche Heftigkeit war bekannt; in Rom war er gefürchtet; Winckelmann schien er „ein Feind aller Römer zu sein". Nie setzte er in Rom seinen Fuß über jemandes Schwelle; im Empfang von Besuchen war er sehr wählerisch, im vertrauten Umgang ließ er das Cardinals-Decorum stark außer Acht. Winckelmann hebt jedoch an dem „fröhlichen Greis" auch manche liebenswürdige Seite hervor; auch Wohlthätigkeit wird von Anderen an ihm gerühmt. Eigenthümlich waren Passionei eine leidenschaftliche Vorliebe für die französische Nation und leidenschaftlicher Haß gegen den Jesuitenorden. Er war in Rom der Mittelpunkt aller jesuitenfeindlichen Bestrebungen, man glaubte, daß die Aufhebung des Ordens schon von ihm vorbereitet und mit den bourbonischen Ministern, mit denen er in regem Briefwechsel stand, im Voraus verabredet war. Offen trat er gegen den Orden auf im Seligsprechungsproceß Bellarmins (s. d. Art.), dessen Ausgang schon gesichert schien, als Passionei noch dessen Unterbrechung durchsetzte; andererseits war er 1741 bis 1761 eifriger Betreiber (ponens causae) des seit 1726 anhängigen Tendenz-Beatifications-Prozesses des Bischofs Palafox (s. d. Art.). Passionei's Feindschaft gegen den Jesuitenorden war übrigens eine offene und hatte nichts Kleinliches an sich; daß er kein Jesuitenbuch in seiner Bibliothek geduldet habe, scheint Anecdote. (Vgl. übrigens d'Alembert, Sur la Destruction des Jésuites en France, s. l. 1765, 23.) Eine Schrift Bellarmins nahm er selbst in seine Acta ap. legationis auf, und dem mit Bearbeitung der Bibliographie des Ordens betrauten P. Oudin gewährte er bereitwillige Förderung (s. Études religieuses V, Paris-Lyon 1870, 291); Winckelmann hat er den freundschaftlichen Verkehr mit den Jesuiten nie verübelt. — Wichtige Notizen über Passionei enthalten Winckelmanns Briefe (Ausgabe von Förster, Berl. 1824); P. Paciaudi (O. Theat.), Lettres au comte de Caylus, Paris 1802; Denkwürdigkeiten des Jesuiten J. Cordara (s. Döllinger, Beiträge u. s. w. III, Wien 1882, [illegible] von dessen durchaus maßvollem und anderweitig beglaubigtem Urtheile Döllinger nebst Anderem auch den Satz unterdrückt: Magnam apud omnes existimationem habuit majorem etiam habiturus, si minus magnifice de se ac suis rebus existimasset. At quam laudatus foris, tam ferme invisus ob animi elationem in Urbe erat. Interessante Briefe Passionei's finden sich in Ouvrages posthumes de D. J. Mabillon I, Paris 1724, 542; Tempe Helvetica IV, [illegible] guri 1739, 707; Schelhorn, Ergötzlichkeiten u. s. w. I, Ulm u. Leipzig 1762, 526; Nova Acta historico-eccl. IX, Weim. 1769, 953 f.; Catalogue raisonné de la collection des livres de [illegible] Crevenna V, (Amsterdam) 1776, 254; [illegible] Convertiten IX, 386 ff. (Vgl. Guarnacci, Vitae PP. RR. et Cardinal. II, Rom. 1751, [illegible] L. Galletti, Memorie per servire alla storia della vita del Cardinale Dom. Passionei, Roma 1762; Goujet, Éloge hist. du Card. Passionei, La Haye 1763; Le Beau, Éloge du Card. Passionei, in den Mém. de l'Acad. des Inscriptions XXXI [1768], 331 ss.) [O. Pfülf S. J[illegible]

Passionisten, s. Paulus vom Kreuz.

Passionsofficien heißen sieben Votivofficien, ›elche in der neuern Zeit zur besondern Verehrung es Leidens Christi in vielen Diöcesen Aufnahme efunden haben und an den Dienstagen der 5eptuagesimalzeit sowie an den Freitagen der Quadragesima als Tagesofficium recitirt werden; s sind dieß die Officien 1. vom Gebete des Herrn m Oelberg, 2. Gedächtniß des Leidens Jesu hristi, 3. von der Dornenkrone, 4. von der heigen Lanze und den heiligen Nägeln, 5. vom eichentuch, 6. von den fünf Wunden und 7. vom ›stbaren Blute unseres Herrn. Von diesen findet ch das zweite auch unter den wöchentlichen Votivfficien für die freien Freitage, und das siebente itt als Festofficium am ersten Sonntag im Juli nieder ein. [K. Schrod.]

Passionsschauspiele, s. Theater.

Passionssonntag (im Missale Dominica de 'assione, im Brevier Dominica Passionis, bei en Liturgikern auch Dominica in Passione, einıchhin Passio oder Passio Domini) heißt der ünfte Sonntag der Quadragesima, der vorletzte or Ostern. Er eröffnet die Passionszeit (tempus 'assionis) und hat daher seinen Namen. Von en beiden Wochen, welche diese Zeit umfaßt, stellt ich die dem Osterfeste unmittelbar vorhergehende nit ihrem eigenen Namen Hebdomada major, Charwoche (s. d. Art.), als eine abgeschlossene Zeit ›ar, infolge dessen die erste dieser zwei Wochen gewöhnlich, wenngleich nicht ganz zutreffend, Passionswoche genannt wird. In der Passionszeit beschäftigt sich das Officium in den Hymnen, Versikeln, Lesungen und Responsorien mit dem zum Tode verfolgten Heilande, indem es bis zum Triduum der Charwoche der Andacht des Liturgen das Hauptwerkzeug der Passion, das Kreuz, als concreten Gegenstand der Verehrung vorhält. Zutreffend umschreibt Durandus den Namen des Sonntags: Dominica de Passione Domini, scilicet de Cruce (Rationale div. off. 6, 60, 1). Der Name Judica ist vom Introitus der heiligen Messe, die Bezeichnung Isti sunt dies vom ersten Responsorium der Matutin hergenommen. Mit Rücksicht auf die Bezeichnung Dominica mediana für den vorhergehenden Sonntag, den vierten der Fastenzeit, wurde der Passionssonntag hin und wieder auch Octava mediana, dann auch repositus (abgekürzt repus) von dem Gebrauche benannt, die Crucifixe und Bilder von diesem Tage an bis zum Charfreitag mit einem dunkeln (violetten) Schleier zu verhüllen; die Böhmen und Slaven nennen ihn darum den schwarzen Sonntag, eine Bezeichnung, welche vordem auch in manchen Gegenden Deutschlands üblich war. Der Gebrauch, in der Kirche die Bilder wie zur Trauer zu verhüllen, der dem Charakter der Festzeit ganz entspricht, ist wohl durch die Evangelien des Sonntags und einiger Tage der folgenden Woche veranlaßt, welche von einem Verbergen, einem Fliehen Jesu berichten. In manchen Gegenden werden übrigens die Bilder bereits mit dem Beginne der Fastenzeit verhüllt. — Der Passionssonntag, als Dominica 1. classis, läßt zwar die Commemoration eines einfallenden Heiligenfestes zu, schließt jedoch jede selbständige Feier desselben aus. An den Wochentagen der Passionszeit bis zur Charwoche können einfallende und verlegte Feste gefeiert werden; dem Freitage (Schmerzensfreitag genannt) ist seit 1727 das Fest der sieben Schmerzen Mariä zugewiesen. Im Invitatorium zur Matutin, in den Responsorien, im Psalme zur Aspersion und zur Handwaschung wie auch im Introitus der heiligen Messe fällt die Doxologie Gloria Patri aus; die Suffragien unterbleiben. In der Temporalmesse fällt bei dem Staffelgebet der Psalm Judica aus, wohl wegen des gleichlautenden Introitus der Messe am Sonntage, nach der sich die Messen der Wochentage richten; die Orationen sind, von speciellen Commemorationen abgesehen, auf zwei beschränkt; seit Pius V. ist die Praefatio de Cruce zu sprechen, welche vordem erst in der Charwoche eintrat. Die Lectionen zur Matutin (an den Ferialtagen auch zu den übrigen Horen) sind dem Propheten Jeremias entnommen, der wegen seiner leidenvollen Hingabe für sein Volk stets als Vorbild unseres leidenden Herrn angesehen wurde, so daß dem Heilande manches seiner Worte in der Liturgie der Passionszeit in den Mund gelegt wird (vgl. Kaulen, Einleitung, 3. Aufl., Freib. 1890, 363.) [K. Schrod.]

Passive Assistenz, Ausdruck des katholischen Eherechtes, bezeichnet die Anwesenheit des zuständigen Pfarrers zur bloßen Entgegennahme der Consenserklärung eines Brautpaares außerhalb der Kirche, ohne daß der Pfarrer sonst durch vorhergehende oder nachfolgende Thätigkeit (Aufgebot bezw. Einsegnung der Ehe) zum Abschluß der Ehe mitwirkt. Eine solche passive Assistenz erscheint an Orten, wo die tridentinische Ehevorschrift betreffs der Clandestinität in voller Geltung ist, als eine Concession, welche Brautpaaren gemischter Religion den Abschluß einer gültigen Ehe ermöglicht, vorausgesetzt, daß die bekannten Cautelen vorher geleistet sind. Uebrigens ist diese strengste Form der passiven Assistenz für verschiedene Länder in mehrfacher Weise gemildert, stellenweise auch bei gemischten Ehen die active Assistenz, d. h. volle Mitwirkung des Pfarrers beim Eheabschluß wenigstens geduldet (vgl. d. Art. Ehe, gemischte). [A. Esser.]

Pastoralbriefe, s. Paulus, Apostel.

Pastoralconferenzen, s. Conferenzen.

Pastorale bezeichnet 1. den Stab (baculus pastoralis) als bischöfliches Insigne (s. d. Art. Hirtenstab). — 2. Pastorale war in einzelnen deutschen und niederländischen Diöcesen der herkömmliche Titel für die Sammlung der liturgischen Formulare, welche bei den Functionen der pfarrlichen Seelsorge (bei der Sacramentenspende, den Processionen und Segnungen) zu befolgen waren. Andere öfters vorkommende Bezeichnungen

für dasselbe Buch sind: Agende, Manuale, Sacerdotale, Sacramentale. Diese Titel sind durch den Namen Rituale, und die damit bezeichneten Bücher zum größten Theile durch das Rituale Romanum ersetzt worden. Zaccaria (Bibliotheca ritualis I, Romae 1776, 155) verzeichnet sechs Ritualien mit dem Buchtitel Pastorale. In dem Pastorale Mechliniense hat sich der Name wohl am längsten, bis zur Annahme des römischen Rituals unter dem Erzbischof V. A. Dechamps (gest. als Cardinal 1883), erhalten. — 3. Pastorale wird auch das Ausschreiben genannt, welches ein Bischof entweder zu einer bestimmten Zeit oder bei einem besondern Anlaß an seinen Clerus oder an die Gläubigen seiner Diöcese oder an beide zugleich erläßt (epistola pastoralis, franz. lettre pastorale; s. d. Art. Hirtenbrief). [K. Schrod.]

Pastoralis officii, Bulle Clemens' XI., s. Appellanten I, 1154.

Pastoralmedicin, eine Hilfswissenschaft der praktischen Theologie, hat die Beziehungen des natürlichen Leibeslebens zur sittlichen und übernatürlichen Ordnung als Gegenstand. Das Sittengesetz muß auch am Leibe des moralischen Subjectes und durch denselben realisirt werden; auch der Leib hat ferner wenigstens mittelbar Antheil an der von Christus in seiner Kirche festgesetzten Gnadenmittelordnung. Der praktischen Theologie liegt es daher auch ob, die hierfür geltenden, aus dem göttlichen und natürlichen sowie auch aus dem positiv kirchlichen Gesetze hervorgehenden Normen darzulegen. Da aber die Uebernatur die Natur voraussetzt, ist die Darstellung der gedachten Normen nicht im vollen Maße möglich ohne sorgfältige Bezugnahme auf die Natur und die natürlichen Beziehungen des Leibes. Die letzteren zu untersuchen ist zwar zunächst Aufgabe der Anthropologie, der Psychologie und der Arzneikunde. Aber auch der Physiologe und Arzt darf nie die positiv von Gott gewollte und geoffenbarte sittliche und übernatürliche Bestimmung des Leibes außer Acht lassen, wenn er nicht in seinen Anschauungen über die Bedingungen des wohlgeordneten Leibeslebens und seine zweckmäßige Pflege auf falsche Wege gerathen will. Es gibt also ein Gebiet, auf welchem sich Fragen der Theologie und der Medicin berühren und gegenseitig ergänzen; diese Fragen bilden den einen Bestandtheil der Pastoralmedicin. — Da es ferner zum Pflichtkreise der priesterlichen Pastoration gehört, nicht nur die Seelsorgsbefohlenen nach den oben erwähnten Normen in ihrem freien Handeln hinsichtlich des Leibeslebens zu leiten, sondern auch überhaupt für ihr leibliches Wohl zweckentsprechende Sorge zu tragen, muß die Thätigkeit des Priesters mit der ärztlichen in diesem Punkte zusammentreffen. Hinwieder wird der gläubige Arzt den Einfluß nicht verkennen, welchen einerseits vielfach die Sünde auf Krankheitszustände, andererseits [illegible] Gnadenstand der Seele auf Erhaltung und [illegible]herstellung der Gesundheit ausüben (vgl. c. 13, X De poenit. et remiss. 5, 38; Pius [illegible] Supra gregem a. 1566); deßhalb muß der Ar[illegible] die Thätigkeit des Priesters zur Entsündigung und Heiligung des Kranken unterstützen. So ergeben sich vielerlei Berührungspunkte zwischen dem Berufe des Leibes- und dem des Seelsorgers. Dieses gemeinsame Zusammenwirken von Priester und Arzt ist ein zweiter Hauptgegenstand der Pastoralmedicin. — Die unter die beiden genannten Hauptpunkte fallenden Fragen sind öfters, einzelne derselben auch vielfach monographisch bearbeitet worden, und man nannte besonders literarische Leistungen, welche sich mit dem ersten Punkte be[illegible] allmälig allgemein Pastoralmedicin. Weil die Auctoren immer nur das praktische Interesse des Seelsorgers im Auge hatten, kam es bis zur Stunde noch zu keiner genauen Begriffsbestimmung dieser Disciplin. Dem oben Gesagten gefolge könnte man die Pastoralmedicin etwa definiren als „Wissenschaft vom Verhältnisse der leiblichen Natur des Menschen zur sittlichen und übernatürlichen Ordnung und von den darauf bezüglichen Pflichten des Seelsorgers und des Arztes[illegible] Mit Unrecht würde man die Pastoralmedicin auffassen als eine Heilkunde für den Seelsorger zum Zwecke der eigenen Ausübung ärztlicher Praxis. Eigentliche ärztliche Thätigkeit muß vielmehr als für den priesterlichen Beruf ungeziemend, gefahrvoll und in hohem Grade hinderlich angesehen werden. Weil sie ihm gänzlich fremd [illegible] ist, könnte sich der Priester ihr nicht widmen ohne Einmischung in ein fremdes Rechts- und Pflichtgebiet und auch nicht ohne sehr große Verantwortlichkeit. Die Kirche hat es deßhalb nie gebilligt, wenn Priester sich mit Ausübung der Arzneikunde befaßten, ganz besondere Fälle ausgenommen. Strengstes Verbot ist ausgesprochen gegen Ausübung der Chirurgie unter Anwendung von Schneiden und Brennen (c. 9, X 3, 50). [illegible] genügt für den Seelsorger, die am häufigsten vorkommenden Krankheitserscheinungen richtig zu erkennen, die unmittelbar nöthige Hülfeleistung bis zum Erscheinen des Arztes bieten und die Durchführung des vom Arzte angeordneten Heilverfahrens überwachen zu können. Dagegen fallen in den Bereich der Pastoralmedicin nach der obigen Begriffsbestimmung insbesondere die Erörterungen über Zustände und Qualificationen des Leibes, welche und insoweit sie von Einfluß sind auf erlaubte und gültige Eheschließung, sowie über die vom göttlichen Schöpfer dem Leibesleben ge[illegible]dene Aufgabe, in der Ehe der Erhaltung und Entwicklung des Menschengeschlechtes zu dienen; über den pflichtgemäßen Schutz des Leibes in den Stadien seiner Entwicklung bis zur vollen Selbständigkeit der individuellen Person; über die Bedingungen für pflichtmäßige oder zweckmäßige [illegible]theilnahme des leiblichen Wesens an [illegible] der Religion und der kirchlichen Heilsordnung; über die Normen der vernünftigen und sittlichen P[illegible] des Leibes zur Erhaltung des Lebens und der [illegible]

rufstüchtigkeit der Person, und der Heilung des erkrankten Leibes in berufsgemäßem Zusammenwirken des Leibes- und des Seelenarztes.

Geschichte und Literatur der Pastoralmedicin. Seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts finden sich, wie oben angedeutet, monographische Bearbeitungen einzelner der bezeichneten Materien für seelsorgliche Zwecke. Die wichtigste derselben aus älterer Zeit ist wohl: **Cangiamila, Embryologia sacra, sive de officio sacerdotum, medicorum et aliorum circa aeternam parvulorum in utero existentium salutem libri 4, Panormi 1758.** Mehr oder weniger vollständige Behandlungen der Pastoralmedicin trifft man in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts; z. B. die Pastoralmedicin von Britzger (3. Aufl., Regensb. 1859), Macher (zuletzt edirt in Augsburg 1860), Bering (2. Aufl., Münster 1835). Diese Auctoren legen noch das Hauptgewicht auf die subsidiär auszuübende Medicin durch den Seelsorger. Weit höhern Werth haben die literarischen Leistungen neuester Zeit auf diesem Gebiete. Dahin gehören **Debreyne, Essai sur la théologie morale considérée dans ses rapports avec la physiologie et la médecine, 5e éd., Paris 1865**; v. Olfers, Pastoralmedicin – die Naturwissenschaft auf dem Gebiete der katholischen Moral und Pastoral, 2. Aufl., Freiburg 1893; Capellmann, Pastoralmedicin, 10. Aufl., Aachen 1895; Stöhr, Handbuch der Pastoralmedicin mit besonderer Berücksichtigung der Hygieine, 3. Aufl., Freiburg 1887 (behandelt sehr eingehend die Pflege der eigenen Gesundheit von Seiten des Priesters); Marx, Pastoralmedicin, Paderborn 1894. — Monographien von Bedeutung aus neuester Zeit sind: **Abbé A. L. (Lecomte), De l'ovulation spontanée de l'espèce humaine dans ses rapports avec la théologie morale, Louvain et Paris 1873; Capellmann, De occisione foetus, quam, abortu provocato, perforatione, cephalotripsia medici audent, Aachen 1875**; Derselbe, Facultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze, Aachen 1883. — Physiologische Schriften, durch welche pastoralmedicinische Fragen beleuchtet werden, sind besonders: **A. v. Haller, Elementa physiologiae corporis humani, Lausannae et Bernae 1757 ad 1766, 8 tom.**; Joh. Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen, Coblenz 1833—1840 u. ö.; **Debreyne, Précis de physiologie humaine, Bruxelles 1848.** [Pruner.]

Pastoralrechte (jura parochialia), Bezeichnung für die dem Pfarrer vermöge seines Amtes zustehenden Rechte, gewisse geistliche Functionen vorzunehmen (s. d. Artt. Pfarrer u. Pfarrkinder) und die ihm für dieselben zukommenden Gebühren zu erheben (s. d. Art. Stolgebühren).

Pastoraltheologie heißt eine Disciplin der praktischen Theologie (vgl. d. Art. Encyklopädie IV, 500 f.). I. Begriffsbestimmung. Dem nächstliegenden Sinne nach ist unter Pastoraltheologie eine theologische Wissenschaft zu verstehen, deren Object die Pastoration oder Seelsorge ist. Die Pastoraltheologie hat daher ohne Zweifel die Aufgabe, alle Gesetze und Regeln darzulegen, nach welchen das Seelsorgsamt in seinen verschiedenen Beziehungen geübt werden soll. Allein sie ist doch nicht bloß, wie man bis gegen die Mitte unseres Jahrhunderts lehrte, eine Zusammenstellung solcher Regeln unter allgemeineren Gesichtspunkten und eine Anleitung zur Seelsorge nach diesen Regeln. Denn bei dieser Anschauung wäre es unmöglich, von einer Pastoralwissenschaft zu reden; es bliebe vielmehr die Pastoraltheologie dann nur eine mehr oder minder vollständige Anleitung, eine Instruction, die übrigen theologischen Disciplinen so heilbringend als möglich auf die Leitung der Seelen, der Familien und sonstiger Gemeinwesen in Anwendung zu bringen. In neuerer und neuester Zeit ist deßhalb mit Recht die Ansicht zur Geltung gekommen, daß die Pastoraltheologie ihr specielles, nicht mit anderen theologischen Wissenschaften gemeinsames Object hat, welches sich für eine wissenschaftliche Behandlung sehr wohl eignet. Dieses Object ist die bis an's Ende der Zeiten durch das Priesterthum geübte Thätigkeit Christi und seiner in innigster Einheit mit ihm verbundenen Kirche zum Heile der Seelen. Christus nennt sich selbst den guten Hirten, ferner den Weg, die Wahrheit und das Leben; er gab uns auch die Gewißheit, daß er in diesen Eigenschaften in seinem Apostolate bis an's Ende der Zeiten fortlebt. Die ganze göttliche Offenbarung hat zu ihrem Gegenstande das immerwährende Lehramt, Priesterthum und Hirtenamt des Weltheilandes. Christus hat seinerseits die Apostel zu Trägern dieses dreifachen Amtes bestellt und ihnen die Sendung übertragen, welche er selbst vom Vater hatte. Durch ihr Ministerium setzt er als der Bräutigam seiner Kirche und als der oberste Hirte und Bischof der Seelen seine heiligende Thätigkeit fort. Christus ist es, welcher opfert, tauft, Sünden nachläßt, Priester weiht u. s. w. Die Kirche thut in ihrem Priesterthum Alles mit ihm. Diese Thätigkeit Christi und der Kirche hat die Pastoraltheologie zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen, und weil es sich um eine Thätigkeit des Gottmenschen handelt, bezeichnet man die Disciplin mit Recht als Pastoraltheologie. Christus als Lehrer, Priester und Hirte in seiner eigenen heiligsten Person ist allerdings zunächst Gegenstand des Glaubens und daher auch der Dogmatik. Die in göttlicher Offenbarung gleichfalls kundgegebene Art und Weise aber, auf welche er in dieser dreifachen Eigenschaft in seiner Kirche und durch sie fortwirken will, und die dadurch bedingten Pflichtverhältnisse des Priesterthums sind Inhalt der Gesetzgebung Jesu Christi und der Kirche, deren unendlich heiliges Urbild und Ideal in der allerheiligsten Opferliebe und Hirtensorgfalt des Erlösers zu finden ist. Die

systematische Darstellung dieser Gesetzgebung ist specielle Aufgabe der Pastoraltheologie, welche daher füglich definirt werden könnte als „Wissenschaft von der göttlich angeordneten und kirchlich determinirten Thätigkeit des Priesterthums Christi zur Heiligung der Seelen in der Wahrheit und Gnade Christi des Erlösers". Sie hat zu behandeln 1. das Subject dieser Thätigkeit, welches der von Gott berufene, von der Kirche gebildete, geweihte und als Seelsorger angestellte Priester ist; 2. die göttlich angeordnete Thätigkeit, ausgesprochen Matth. 28, 19. 20 und Marc. 16, 15: Euntes docete (Lehramt, Homiletik und Katechetik); baptizantes (Verwaltung der im Opfer Christi begründeten gesammten Gnadenmittelordnung, Opfer, Sacramente, Sacramentalien, Liturgie); Docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis (Hirtenamt im engen Sinne, d. h. äußere Leitung der Gemeinde in allen Verhältnissen nach den Gesetzen Christi als seiner Heerde und einer Familie Gottes).

II. Verhältniß der Pastoraltheologie zu den anderen theologischen Disciplinen. Die Dogmatik und Moraltheologie sind wissenschaftlich-systematische Darlegungen der geoffenbarten Wahrheiten als des Inhaltes des katholischen Glaubens, und des göttlichen Gesetzes als der Norm und Regel des christlichen Handelns. Da aber in Wahrheit und Gnade die ganze Seelsorge sich bethätigt, hat die Pastoraltheologie in Dogmatik und Moral ihre Grundlage und Voraussetzung. Ein Hauptbestandtheil der Pastoration ist Vermittlung der Erkenntniß der Wahrheit und des Gesetzes an den Menschen, und die Erweckung, Entfaltung und Erhaltung des Glaubens, sowie des Lebens nach dem Glauben in Kraft der göttlich gewirkten Gnade. Die Pastoraltheologie zeigt daher, wie in Gemäßheit des Beispieles und Wortes Christi (coepit facere et docere; Apg. 1, 1) der Seelsorger die seiner Sorge anvertrauten Seelen durch sein Beispiel und sein Wort im Glauben und in freudiger Hingabe an Gottes heiligen Willen zu erziehen hat. Die Kraft des Glaubens und des christlichen Lebens aber liegt in der Gnade des heiligen Geistes, wie sie vermittelt wird durch die göttlich gegebene Gnadenmittelordnung. Deren wunderbare Geheimnisse gehören zum Objecte der Dogmatik. Die zweite hauptsächliche Aufgabe der Seelsorge ist es, die Seelen zu den Quellen des Heiles zu führen und die Gnadenmittel, Sacramente und Sacramentalien zu spenden. Die Pastoraltheologie behandelt daher auch die dem Beispiele und Worte Christi, den Gesetzen der Kirche und der Praxis ihrer Väter und Heiligen entsprechende Art und Weise, wie die Gläubigen segensreich zu den göttlichen Gnadenmitteln hingeführt und ihnen dieselben gespendet werden. Zum Kirchenrechte steht die Pastoraltheologie in der engsten Beziehung. Kirchenrecht hat ja Bestand, Gliederung, Uebertragung, Rechte und Pflichten des [illegible] die Seelsorge constituirenden Amtes [illegible]. Der Pastoraltheologie nun kommt es zu, zu [illegible]klären, wie diese canonistischen Bestimmungen zum Heile der Seelen und des Seelenhirten [illegible]zuführen sind. Von der Kirchengeschichte wird [illegible] hierbei vor Augen gehalten, mit welcher [illegible] und Liebe die Kirche stets und allerwärts bei [illegible] Thätigkeit, die Gläubigen durch Handhabung [illegible] Gesetze zu erziehen, den nach Zeit und [illegible]schiedenen Verhältnissen und Bedürfnissen [illegible] christlichen Gesellschaft Rechnung trug, aber [illegible] so, daß die unwandelbaren Grundsätze göttl[illegible] Offenbarung und göttlichen Rechtes aus [illegible] Praxis in immer gleich ungetrübter Klarheit [illegible]vorleuchteten. Aus den erklärten Beziehungen [illegible] Pastoraltheologie zu den übrigen theolog[illegible] Wissenschaften folgt, daß die letzteren durch [illegible] erst ihre volle Fruchtbarkeit für die Kirche [illegible]winnen. Denn die Pastoraltheologie zeigt [illegible] Theologen, wie die Resultate aller übrigen [illegible]schaften für die mannigfachen Bedürfnisse [illegible] Gläubigen in den verschiedenen Verhältnissen [illegible] welchen sie ihr Heil wirken sollen, zu [illegible] sind. Nichtsdestoweniger ist die Pastoraltheo[illegible] eine selbständige, den anderen ebenbürtige [illegible]schaft.

III. Quellen der Pastoraltheologie sind [illegible]nächst die Quellen der göttlichen Offenbarung [illegible]haupt, die heilige Schrift und die Tradition. [illegible] welchen das unendliche Ideal aller Seelsorge, [illegible] menschgewordene Sohn Gottes selbst, als [illegible]priester, Wahrheit und Lehrer der Wahrheit, [illegible]ligkeit und Führer zur Heiligkeit durch [illegible] Hirtenthätigkeit und Erziehung seiner Apostel [illegible]gestellt ist. Die Briefe der heiligen Apostel [illegible]besondere sind Ausdruck der durch Christus [illegible] heiligen Geiste gegebenen unabänderlichen [illegible]men, nach welchen die Apostel selbst die Seelen [illegible]leiten hatten, und nach denen die gesammte [illegible] katholische Pastoration stets geregelt werden [illegible] Dieselben offenbaren in höchster Vollendung [illegible] Wege Gottes zum letzten Ziele, welche [illegible] schon kundgegeben sind in den Führungen [illegible] auserwählten Volkes, in den prophetischen [illegible] den didaktischen Büchern des Alten Testaments. — Zeugen der Tradition sind die heiligen [illegible] Besonders seien genannt die Heiligen: Ig[illegible] von Antiochien, Clemens Romanus, Polykarp, [illegible] Cyprian (in ihren Briefen), Ephräm und [illegible]sostomus (De sacerdotio), Cyrillus von Jerusalem (Katechesen), Ambrosius (De offi[illegible] Hieronymus (Epp. ad Nepotianum, He[illegible]rum, Rusticum; Comment. in ep. ad Tim. [illegible] et Tit.), Augustinus (De doctrina chr[illegible] catechizandis rudibus; Enchiridion etc. [illegible]gor d. Gr. (Regula pastoralis), Bernhar[illegible] consider.; Sermo de conversione ad [illegible] cos etc.). — Die nächste und unmittel[illegible] [illegible]storalregel auf Grund göttlicher Offenbar[illegible] Gesetzgebung bietet die Kirche, welche [illegible]

ukommt, unter Leitung des heiligen Geistes zu estimmen, was dem Willen und Geiste des obersten öttlichen Hirten entspricht. Die richtigen Pastoral-rundsätze müssen daher den Canones der all-emeinen Concilien (für die Gegenwart beson-ers den tridentinischen Reformdecreten), den äpstlichen Constitutionen, den Entscheidungen der ömischen Congregationen, dem Catechismus omanus ad parochos und den liturgischen Züchern der Kirche entnommen werden. Pro-inzial- und Diöcesansynoden (in neuerer Zeit zu Bien, Köln, Paderborn, Baltimore u. s. w.) be-wecken die Durchführung derselben in den ein-elnen Provinzen und Diöcesen unter Berücksichti-ung von berechtigten Observanzen und Gewohn-eiten. Aus den Sammlungen der Synodaldecrete ießen mitunter Bischöfe vollständige Instructiones astorales redigiren, welche mit derselben Ver-indlichkeit für den Diöcesanclerus publicirt wur-en wie die Synodalstatuten selbst. Eine der ge-iegensten ist die durch Fürstbischof Raymund An-on (1768) für den Clerus der Diöcese Eichstätt ublicirte und von Bischof Georg (1854) nach euer Redaction abermals als Diöcesangesetz er-lärte Instructio pastoralis Eistettensis. Of-iciellen Charakter haben auch die Verordnungs-lätter der einzelnen Diöcesen und der amtliche Theil der Diöcesan-Pastoralblätter. Tiefen Ein-lick in die dem Gesetze und Geiste der Kirche ent-prechende Seelenführung gewähren die authenti-chen Biographien der heiligen Bischöfe, Missionare nd Seelsorger und deren Briefe und Schriften.

IV. Geschichte und Literatur der Pa-storaltheologie. Was von der Geschichte der Moraltheologie (s. d. Art. VIII, 1894 ff.) bis zur neuen Zeit zu sagen ist, gilt auch von der Pastoraltheologie. Das Mittelalter kannte noch keine specielle wissenschaftliche Behandlung der auf die Pastoration bezüglichen Fragen; diese wurden vielmehr in die moraltheologischen Quästionen der theologischen Summen miteinbegriffen. In her-vorragender Weise haben aber pastoraltheologi-schen Charakter einige Opuscula des hl. Thomas (Opp. 17—20) und des hl. Bonaventura (z. B. De regimine animae; Confessionale; De sex alis Seraphim) und das zweite und dritte Buch der Summe des hl. Antonin. Ueberdieß sind von hoher Bedeutung für diese Wissenschaft die der praktischen Richtung zugewendeten Mystiker des Mittelalters. Die Wirrsale im Zeitalter der sog. Reformation machten eingehende und gründ-liche pastoraltheologische Abhandlungen, welche das ganze Gebiet der Seelsorge oder einzelne Theile umfaßten, zum unabweisbaren Bedürfnisse, und es finden sich solche im 16.—18. Jahrhundert in großer Zahl. Sehr viele derselben haben noch für die Gegenwart Bedeutung. Es seien nur erwähnt die Werke des Joh. von Avila, Ludwigs von Gra-nada, Petrus' de Soto, Claude le Jay's S. J., Lohners S. J. (Institutiones practicae), Neu-mayrs S. J. (Vir apostolicus), Marchantius', Possevins S. J. (Praxis curae pastoralis), Paul Segneri's S. J., Abelly's, Oliers, Anton Mo-lina's, Fr. Toletus' S. J. (De instr. sacerdotum et de pecc. mortal.), Joh. Palomeque's (De cleric. instit. etc., Papst Paul V. gewidmet), des Cardinal Cajetan, des hl. Karl Borromäus (Acta Eccl. Mediol., Instruct. pastorum), des hl. Franz von Sales, Rodriguez' S. J., Scara-melli's (Direct. ascet., Direct. mysticum), Scupoli's u. s. w. — In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts leuchteten als Leitsterne auf pastoraltheologischem Gebiete für alle künftigen Zeiten Papst Benedict XIV. (De synodo dioec.; Notificazioni, Editti ed Istruzioni) und der hei-lige Kirchenlehrer Alfons von Liguori (bes. Homo apostolicus und Praxis confessarii). Im Zeit-alter der Revolution und rationalistischen Auf-klärung wandte man sich auf allen Gebieten immer weiter von der positiven göttlichen Offenbarung und kirchlichen Lehre und Praxis ab. Rationa-listische Anschauungen beeinflußten auch den Clerus, und als Folge davon verlor sich das Bewußtsein des übernatürlichen Charakters des Hirtenamtes. So kam es, daß an die Stelle der bisherigen Normen und Instructionen für den Seelsorge-Clerus, welche im göttlichen Offenbarungsinhalte und in der göttlich gesetzten Gnadenmittelordnung wurzelten, Anleitungen traten ähnlich denen des Protestantismus, welcher gemäß seiner Natur und seiner Principien eine Pastoraltheologie nicht haben kann. Sie bezweckten Erziehung zu einem rein vernünftig sittlich-religiösen Leben unter Zu-hilfenahme der religiösen Culthandlungen und Gebräuche und waren nur der philosophischen Ethik und natürlichen Klugheit und Erfahrung ent-nommen; die heilige Schrift wurde gleich einem Buche von besonderer Auctorität nebenbei benutzt, um diese Klugheitsregeln zu bestätigen. Einige wenige Auctoren machten wohl Versuche, der po-sitiv kirchlichen Richtung wieder die Wege zu bahnen, wie Schenkl und Jais. Aber erst Sailer rang mit dem Aufgebot aller Kräfte dem anti-kirchlichen und antichristlichen Geiste nennens-werthe Erfolge ab. Ein einigermaßen brauchbares Lehrbuch der Pastoraltheologie schrieb Gollowitz (Landshut 1803, 2 Bde.). Wiedemann gab es in neuer Bearbeitung heraus (Regensb. 1825. 1830. 1836). Der Redemtorist P. Vogl unterzog die-selbe (1845) einer neuen Ueberarbeitung und später (1855) in Verbindung mit seinem Ordens-genossen P. Haringer einer großentheils gänzlichen Umarbeitung. Aber vorzüglich anregend für die pastoraltheologische Wissenschaft wurde Ambergers Pastoraltheologie, Regensburg 1850 ff., 3 Bde., welche mehrere Auflagen erlebte. Amberger hat der Pastoraltheologie den Charakter einer Wissen-schaft vindicirt, wozu schon Graf (Kritische Dar-stellung des gegenwärtigen Zustandes der prak-tischen Theologie, Tübingen 1841) die Anregung gegeben hatte. Sein Werk ist von ächt kirchlichem Geiste getragen und zeugt von außerordentlicher

Erudition in der patristischen und ascetischen Literatur, wodurch es sich sehr zur geistlichen Lesung für den Clerus eignet. Es bietet aber auch in ausreichendem Maße die Normen des göttlichen und kirchlichen Rechtes für das seelsorgliche Leben und Handeln in seinen mannigfachen Beziehungen. Gleich werthvoll ist P. Bengers (C. SS. R.) Pastoraltheologie, Regensb. 1861—1863, 3 Bde., von welcher er auch ein Compendium in Einem Bande herausgab (1868). Eine zweite Auflage besorgte sein Ordensgenosse P. Klarmann, Regensburg 1889—1890. Während Amberger mehr die ascetisch-mystische Methode vertritt, befolgt Benger die scholastisch-praktische. Durch beide ist aber sowohl der übernatürliche und positiv kirchliche Charakter der Pastoration zur Geltung gekommen, als den Anforderungen der Wissenschaft Genüge geleistet. Ihnen folgten nun in gleichem Geiste viele pastoraltheologische Werke und Monographien, wie Pohl, Pastoraltheologie oder Wissenschaft von der gottmenschlichen Thätigkeit der Kirche, Paderborn 1862; P. Schüch O. S. B., Handbuch der Pastoraltheologie, welches in 8 Auflagen weite Verbreitung gefunden hat (neueste Auflage Innsbruck 1889); Frassinetti, Praktische Anleitung für angehende Seelsorger, Luzern 1874; Gaßner, Pastoral, Salzburg 1881; Renninger, Pastoraltheologie, herausg. von Göpfert, Freiburg 1893, u. s. w. Um Interesse für alle Pastoralfragen im Clerus immer mehr anzuregen, sowie die Kenntniß der kirchlichen Erlasse und Entscheidungen zu verbreiten und in ihr Verständniß einzuführen, sind sehr dienlich die Sammlungen von Conferenzarbeiten der Seelsorgspriester einzelner Diöcesen, z. B. Acta comitiorum cleri Gallicani, Les conférences d'Angers, Acta parochorum Parisiensium, Archiv für die Pastoralconferenzen im Bisthume Augsburg (begonnen von Merkle), 1848 ff., und die vielen gediegenen theologisch-praktischen Zeitschriften neuerer und neuester Zeit, wie die (Linzer) Theol.-prakt. Quartalschrift (seit 1804) und die monatlich erscheinenden Zeitschriften für praktische Theologie in Augsburg (1858), Bamberg (1858), München (1860), Münster (1863), Köln (1867), Ermeland (1869), Rottenburg (1882), Trier (Pastor bonus, seit 1889), Paderborn (Der kathol. Seelsorger, seit 1889), Passau (Theologisch-praktische Monatsschrift, seit 1891) u. a. [Pruner.]

Pastorellen (Pastorels, Pastoureaux) nannte man im 13. und 14. Jahrhundert bewaffnete Banden von Hirten, Bauern und anderen gewöhnlichen Leuten, welche angeblich als Kreuzfahrer in verschiedenen Gegenden Frankreichs ihr Unwesen trieben. Als Urheber der Bewegung wird ein gewisser Jacob genannt, ein äußerst gewandter Mensch, welcher der lateinischen, deutschen und französischen Sprache mächtig war und durch fanatische Reden die gemeinen Leute zu begeistern verstand. Wahrscheinlich stammte er aus Ungarn, wenigstens nannte er sich selbst Herrn von Ungarn; er wird ferner geschildert als apostasirter Cistercienser, der zum Mohammedanismus übergetreten sei, die geheimen Wissenschaften, Teufelsbeschwörung u. s. w. gekannt habe u. dgl. m., ohne daß es möglich ist, zu entscheiden, wie viel von solchen Erzählungen als spätere Erdichtung zu betrachten ist. Die Idee, welche er unter das Volk warf, war eine Befreiung des heiligen Landes durch die gewöhnlichen Leute, da Gott die Hilfe der Fürsten und Mächtigen zu diesem Zwecke verschmähe. Vorgebliche Offenbarungen Gottes und eine fortdauernde Verbindung zwischen ihm und der heiligen Mutter Gottes sowie den Engeln bildeten die Quelle seiner Anordnungen. Seine Anhänger theilte Jacob in Regimenter und Unterabtheilungen mit Fahnen, auf denen Maria und die Engel abgebildet waren; die Hauptfahne zeigte das Lamm Gottes mit dem Kreuze. — Als größere Schaar erschienen die Pastorellen zuerst im J. 1251 in Flandern, während Ludwig der Heilige in der Gefangenschaft der Saracenen schmachtete. Ihn zu befreien begeisterten sich die friedlichen Landbewohner, besonders die Hirten, und begannen unter Jacobs Leitung einen Kreuzzug, der Anfangs durchaus den Charakter einer frommen Pilgerfahrt an sich trug. Die Königin Blanca glaubte sogar eine Zeitlang Nutzen für König Ludwig aus der Bewegung hoffen zu dürfen; deßhalb gab sie Befehl, die Pastorellen auf ihrem Zuge nicht zu stören. Mit dem Hinzutreten anderer Elemente jedoch zeigte sich bald der wahre Charakter Jacobs. Vagabunden jeder Gattung schlossen sich den Pastorellen an und besaßen das besondere Vertrauen des Anführers; von da ab begannen auch die Waffen die Hauptrolle zu spielen und der Haß gegen die Herren und besonders gegen die Geistlichkeit hervorzutreten. Die Feindseligkeit gegen die bestehende kirchliche Ordnung ging bald so weit, daß die Pastorellen sich eigene Prediger bestimmten, und daß Jacob die Rolle eines Oberpriesters zu spielen begann. Verfolgung und Ermordung von Priestern und Mönchen gingen damit Hand in Hand; auch die Juden waren, wie meist bei solchen Volksbewegungen, besonderes Ziel des Hasses. Nun erst schritten die Königin, die Bischöfe und die bedrohten Städte gegen die Pastorellen ein. Die große Zahl der Anhänger hatte Jacob veranlaßt, seine Schaaren zu theilen. Längere Zeit war die Picardie ihr Aufenthaltsort gewesen; nun hatten sie sich, angeblich um sich nach dem heiligen Lande einzuschiffen, auf verschiedene Städte vertheilt. Eine Bande richtete auf dem Zuge zu Orleans am 11. Juni ein großes Blutbad an, wandte sich dann nach Bourges und wurde in der Nähe der Stadt nach neuen Gewaltthaten vernichtet. Jacob hielt sich während dessen in Paris auf und wurde dort mit einem Beile mitten in einer seiner Reden erschlagen (nach anderer Nachricht wäre er unter den zu Bourges Erschlagenen gewesen). Gegen die noch übrigen Schaaren, welche theils nach Marseille, theils nach Aigues-Mortes ziehen wollten

richtete sich die Volkswuth; sie wurden entweder gleich getödtet oder gefangen und hingerichtet. Andere Pastorellen zerstreuten sich; einige ihrer Anführer suchten nach England zu entkommen. Damit hatte die Bewegung für dießmal ihr Ende erreicht. — Aus ähnlichen Ursachen aber und wohl beeinflußt durch die Erinnerung an die Pastorellen entstand etwa 70 Jahre später eine neue Bewegung. Zur Zeit, als Papst Johann XXII. mit König Philipp V. von Frankreich über einen neuen Kreuzzug verhandelte (1320), schaarten wiederum Hirten und Bauern unter Führung eines abgesetzten Priesters und eines entlaufenen Mönches sich zusammen und zogen erst bettelnd, dann raubend herum. Die Reichthümer der Juden schienen ein besonders lockendes Ziel, und eine große Zahl von Juden ward, angeblich weil sie sich nicht taufen lassen wollten, ermordet. Als die Banden aber sogar Avignon bedrohten, um den Papst und die Cardinäle auszuplündern, bot der Seneschall von Carcassonne ein Heer auf, durch welches die Aufrührer theils niedergehauen theils gefangen wurden. Eine große Menge wurde hingerichtet, die Anderen zerstreuten sich. (Vgl. G. de Nangis, Chron. ad a. 1251, und Continuat. chron. ad a. 1320; Moréri, Dict. s. vv. Jacob u. Pastoureaux; Nouv. Biogr. gén. XXVI, 167 ss. [s. v. Jacob].) [A. Esser.]

Pastoren, protestantische, heißen gewöhnlich die Geistlichen, welche als protestantische Seelsorger fungiren. Der Name deckt sich also nicht völlig mit dem Begriffe des katholischen Pastors oder Pfarrers; es können an Einer Kirche gleichzeitig mehrere protestantische Geistliche als „Pastoren" fungiren, indem sie entweder die Seelsorge collegialisch wahrnehmen oder je einen einzelnen Zweig derselben übernehmen. Statt des Titels „Pastor" ist mancherorts der Name „Pfarrer" üblich, und dem Range nach heißen die zusammenwirkenden Geistlichen an einigen Orten Pastor primarius, Archidiacon, Diacon und Subdiacon. Auch der Name Prediger (Prädicant) wird mit Pastor synonym gebraucht. In Süddeutschland und der Schweiz ist nach allgemeiner Sitte der Name „Pfarrer" für den katholischen, „Pastor" für den protestantischen Seelsorger reservirt. Die Verwendung angehender Geistlicher als „Vicare" ist in manchen Ländern in neuerer Zeit gesetzlich geordnet worden; auch geht das Bestreben dahin, das Institut der Vicare zur Uebung in der praktischen Seelsorge allgemeiner zu machen. — Der protestantische Pastor hat gemäß dem Princip vom allgemeinen Priesterthum im Grunde genommen nichts voraus vor jedem andern Mitglied seiner Gemeinde. Je mehr dieses Princip in den einzelnen Confessionen betont wird, um so mehr verliert die Stellung des Pastors an Bedeutung, und wo es consequent durchgeführt wird, sinkt sein Amt auf die Stufe der Gemeindedienerschaft herab. Alle Versuche, die Stellung des Pastors mehr aus der Gemeinde herauszuheben, müssen überhaupt scheitern, weil demselben nur menschliche Auctorität und nur der Einfluß seiner Person und seiner Beredsamkeit als Rückhalt dienen. Daran läßt sich nichts ändern durch die Erhöhung der Bedeutung der Ordination; denn die protestantische Dogmatik verwirft die Lehre von einer übernatürlichen Wirkung der Weihe, und Reminiscenzen an den character indelebilis, welche sich mehrfach erhalten haben (vgl. Richter, Lehrbuch des kath. u. protest. Kirchenrechts, 7. Aufl., Leipz. 1874, 608, Anm. 13, u. 723), sind Inconsequenzen. Ueberhaupt ist die Lehre vom Wesen der Ordination keine feststehende (vgl. einerseits Kliefoth, Liturg. Abhandl. I, Schwerin-Rostock 1854, 341 ff.; andererseits Hauber in der Real-Encyklop. für prot. Theologie X, 1. Aufl. 681 ff.; beide Theorien sucht von Zezschwitz in der Real-Encyklop. XI, 2. Aufl. 76 ff., in „einer höhern Einheit auszusöhnen"). Unterscheidet man, wie es gewöhnlich geschieht, die Ordination von der Vocation (d. h. dem innern Berufe zum geistlichen Amt, verbunden mit einer äußern Berufung) und von der Introduction (d. h. der Einweisung in das Amt an einer bestimmten Kirche), so muß man sie als die feierliche, mit liturgischen Functionen umgebene Erklärung der „Kirche" betrachten, durch welche die Fähigkeit und Würdigkeit des Ordinanden bezeugt und ihm Gottes Segen zu seiner Amtsführung verliehen wird. Sie erscheint als nöthig zur Vornahme geistlicher Functionen, insofern die kirchliche Ordnung eine feierliche Beurkundung der Vocation verlangt; doch muß man consequenterweise zugeben, daß auch ein Nichtordinirter wenigstens valide fungiren könne. (Ueber einen dießbezüglichen Streit, der sich an die Person des Joh. Frederus knüpfte, s. [Mohnike,] Des Joh. Frederus Leben 2c., Stralsund 1837—1840.) Zur Vornahme der Ordination sind die Superintendenten (s. d. Art.) competent, und dieselbe sollte eigentlich der Introduction unmittelbar vorangehen oder wenigstens nur in Bezug auf ein bestimmtes Amt vorgenommen werden. Doch finden auch Ordinationen am Sitze des Consistoriums und zuweilen (besonders für die Missionen) absolut, d. h. ohne Beziehung auf ein bestimmtes Amt statt. Bei einer Beförderung oder Versetzung eines Geistlichen wird die Ordination nicht wiederholt, wohl aber, wenn derselbe seiner Stelle zur Strafe entsetzt und später wieder angenommen wird. Durch die Ordination findet, theoretisch wenigstens, zugleich eine Verpflichtung auf das Bekenntniß der betreffenden Confession statt; doch ist dieß bekanntlich ein wunder Punkt, der in letzter Zeit zu heftigen Erörterungen Anlaß gegeben hat (vgl. auch die Verhandl. und Beschlüsse der Generalsynode zu Berlin 1894). Der Ritus der Ordination ist in den verschiedenen Landeskirchen verschieden und in die geltende Agende aufgenommen; als gewöhnliche Bestandtheile erscheinen eine Ermahnung an den Candidaten nebst dessen Zusage und die Handauflegung; eine Ausgestaltung der Handlung wird beispielsweise von Zezschwitz a. a. O.

XI, 85 f. versucht. Als Erfordernisse zur Erlangung der Ordination gelten ein bestimmtes Alter (nach Ländern verschieden), körperliche und geistliche Tauglichkeit und Unbescholtenheit, sowie das Bestehen der vorgeschriebenen Prüfungen. Gewöhnlich wird ein doppeltes Examen vorgenommen, das erste pro candidatura oder pro licentia concionandi, das zweite pro ministerio oder pro munere. Der Anstellungsmodus der Pastoren ist verschieden; es gibt Patronatsstellen, Stellen freier landesherrlicher Collation und Stellen, für welche der Gemeinde das Wahlrecht zusteht (s. Genaueres bei Richter a. a. O. 594 ff.). Die Erledigung einer Stelle erfolgt durch Verzichtleistung auf das geistliche Amt, durch Pensionirung (auch strafweise Emeritirung) und durch Versetzung. Die Rechte und Pflichten der Pastoren sind denen der katholischen Pfarrer analog, mit den Beschränkungen, die in der Natur der Sache liegen. Es treten aber auch abweichend vom katholischen Kirchenrecht die Gemeinden mehrfach als mitthätig beim Kirchenregimente ein (besonders in den Presbyterien [s. d. Art.] der reformirten Kirche), worin unter Umständen eine Beschränkung für die Thätigkeit des Pastors liegt. Im Einzelnen setzen die geltenden Kirchenordnungen (s. d. Art.) in der Beziehung Genaueres fest. [A. Esser.]

Patara (τὰ Πάταρα), im N. T. eine bedeutende Seestadt an der südwestlichen Küste von Lycien, der Hafenplatz der 16 km landeinwärts gelegenen Stadt Xanthus (Apg. 21, 1). [Kaulen.]

Pataria (Bettlervolk) war der verächtliche Name, womit im 11. Jahrhundert zu Mailand von dem verkommenen Clerus und dem diesen schützenden Adel die Ordnungspartei bezeichnet wurde (s. d. Art. Mailand VIII, 499). Letztere legte sich diesen Namen als Ehrenbezeichnung bei, seitdem sie sich unter der Führung des Priesters Anselm von Lucca (s. d. Art.), der Diaconen Arialb und Landulf Cotta, sowie später des Ritters Herlembald zu einem Bunde vereinigt hatte, welcher zur Abschaffung des Priesterconcubinats und der Simonie energische Schritte that. Von den Päpsten unterstützt, vermochte die Pataria alle Gutgesinnten in Mailand zu vereinigen und die Begeisterung für kirchliches Leben und sittliche Reformen beim Volk wach zu erhalten. Im J. 1057 konnte die Pataria die Geistlichen zur Unterzeichnung eines Volksbeschlusses nöthigen, wodurch auf strenge Beobachtung des Cölibats gedrungen wurde, und ebenso bewirken, daß die Gläubigen von verheirateten Priestern keine Sacramente mehr empfingen. Allein die Kaiser stellten sich auf die Seite der verbrecherischen Cleriker, die städtischen Obrigkeiten nahmen dieselben in offenbaren Schutz, die Führer des Bundes wurden durch Gewaltthat und Meuchelmord beseitigt, und so erlag endlich die Pataria im Anfang des 12. Jahrhunderts. Die Idee jedoch, von der sie erfüllt war, ging mit unter, und als die Frucht ihrer Bestrebungen ist es anzusehen, daß später der hl. Bernhard das unglückliche Mailand zum Gehor[illegible] gegen den rechtmäßigen Papst und zu einem [illegible]lichen Leben zurückführen konnte. (Vgl. A[illegible] Boll. Jun. V, 279 sqq.; Arnulphi Med[illegible] Historiogr. Rerum sui temp. LL. V; La[illegible]dulphi Sen. Mediolan. Hist. LL. IV [illegible] bei Muratori, Rerum Ital. Scriptt. IV, 1 sqq.; Hergenröther, Handbuch der allgem. K.-G. [illegible] 113. 403.) [Kaulen.]

Patariner, Patarener, zuerst Name für [illegible] zur Pataria Gehörigen (s. d. vor. Art.), war [illegible] die Bezeichnung, womit sich in Oberitalien [illegible] Frankreich her verführten Häretiker des 11. Jahrhunderts zu decken suchten. Letztere waren, wie [illegible] den gleichzeitigen Nachrichten hervorgeht, [illegible] Manichäer und wurden von der Kirche wie [illegible] der weltlichen Gewalt auf's Strengste [illegible]. Die Synode zu Reims 1049 sprach über die Häretiker, wie über alle, welche mit ihnen verkehrten, die Excommunication aus, und Kaiser Heinrich III. ließ eine Anzahl derselben ohne [illegible] an den Galgen hängen. Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts verschwinden sie aus der Geschichte. (Vgl. Landulphi sen. Hist. Mediol. [illegible] 27, bei Muratori, Rer. Ital. Scriptt. IV. [illegible] Hefele, Conciliengesch. IV, 731; Hergenröther, Handb. der allgem. K.-G. II, 178.) [Kaulen.]

Patene (patena), ein liturgisches Geräth, [illegible] ein kleiner Teller oder eine flache Schale aus [illegible] oder vergoldetem Metall. Der Name wird [illegible] pateo in Zusammenhang gebracht und [illegible] gedeutet. Die Patene ist ein Zubehör des Kelches und hat hinsichtlich der Meßhostie dieselbe Bestimmung, welche der Kelch bezüglich des [illegible]weines hat; sie wird daher auch zugleich mit dem Kelche durch den Bischof consecrirt in administrationem Eucharistiae Jesu Christi, ad contra[illegible]gendum in ea Corpus Domini nostri Jesu Christi und zugleich mit dem Kelche bezeichnet als Corporis et Sanguinis Jesu Christi nov[illegible] sepulcrum. Auf ihr wird die Hostie zum [illegible] gebracht und offerirt; nach der Oblation wird [illegible] Patene beseitigt, indem sie unter das Corpor[illegible] geschoben und mit dem Purificatorium [illegible] oder in der feierlichen Messe vom Subdiacon [illegible] den Altarstufen bis zur Brechung der [illegible] Hostie verwahrt wird; auf ihr ruht sodann [illegible] brochene Hostie und über ihr wird diese vom [illegible]branten als Communion genossen. In Erman[illegible]lung eines Speisekelches dient sie gleichfalls [illegible] Spendung der heiligen Communion an die [illegible]bigen. Wo das heilige Sacrament zu Kranken [illegible] wohl in einem Speisekelche (pyxis, cibor[illegible] übertragen werden kann, geschieht dieß [illegible] vermittels einer Patene, welche mit einer [illegible] Kapsel versehen ist, der sog. Krankenpatene. [illegible] Alterthum waren, dem damaligen Oblations[illegible] Communionsritus entsprechend, größere [illegible] Patenen in Gebrauch, die patenae minister[illegible] p. communicales, die bis 30 Pfund [illegible] wogen, während die Patene seit dem [illegible]

einen Durchmesser von einer kleinen Spanne hat, so daß sie bequem auf die Kuppe des Kelches aufgelegt und getragen werden kann. Die patena chrismalis der alten Kirche diente zur Weihe des Chrisams, wie nach dem Pontificale bei der Oelweihe auch jetzt noch die erste Vermischung des Balsams mit dem Oele „auf einer Patene oder in einem kleinen Gefäße" geschieht. Der δίσκος oder λοπάς der Griechen ist größer als die Patene des Abendlandes, ebenso die der Kopten, „so daß der Kelch und die Oblaten zugleich darauf Platz finden" (Renaudot, Lit. Orient. I, Paris 1716, 195). Während die Patene im Alterthum oftmals mit Bildwerk und Edelsteinen reich geschmückt war, wird sie in den letzten Jahrhunderten schlicht und glatt gehalten, damit die kleinen Bruchstücke der heiligen Hostie leicht und sicher aufgenommen werden können. (Vgl. Otte, Handb. der kirchlichen Kunst-Archäologie I, 5. Aufl., Leipzig 1883, 231. 430; Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 4. Aufl., Landshut 1885; Kraus, Real-Encykl. II, 595.) [K. Schrod.]

Pater (Vater) ist theils ohne, theils mit näherem Zusatz in der Kirchensprache pietätvolle Bezeichnung oder Anrede an eine höherstehende geistliche Person. So heißen die unmittelbaren Schüler der Apostel als hervorragendste Zeugen der apostolischen Lehre und Wirksamkeit „Apostolische Väter" (s. d. Art.); ebenso tragen gewisse ausgezeichnete Schriftsteller der christlichen Vorzeit den Namen „Kirchenvater" (s. d. Art.). Als Titel wird das Wort besonders gebraucht bei der Anrede des Papstes (sanctissime pater), auch dem Bischofe (pater reverendissime) und Priester gegenüber (pater [reverende]), wenigstens bei den liturgischen Functionen (Messe, Sündenbekenntniß u. s. w.). Im gewöhnlichen Verkehr ist die Anrede der Geistlichen, besonders des Bischofs, mit „Vater" nur noch stellenweise üblich, während ursprünglich die Bischöfe allgemein mit dem Prädicat Pater oder dem gleichbedeutenden Papa bezeichnet wurden; letzterer Name fiel später dem Papst (s. d. Art.) allein als dem Vater im eminenten Sinne zu. — Eine besondere Bedeutung erlangte das Wort Pater in den Mönchsregeln, indem es bei der schärfern Ausbildung derselben zur speciellen Bezeichnung eines Mönches wurde, welcher die Priesterweihe empfangen hatte. Im Gegensatz dazu hießen dann die Laienmönche Fratres (Brüder). In der ersten Zeit, als meistens noch sämmtliche Mönche eines Klosters Laienbrüder waren, welche durch Einen Priester pastorirt wurden, gab es nur Einen Pater im Kloster, den man aber meist mit dem gleichbedeutenden Namen Abba (Abt, s. d. Art.) anredete. Mit der Aufnahme von Clerikern in die Klöster wurde, besonders seit die Priester die Mehrzahl der Ordensbrüder bildeten, eine Unterscheidung in der Bezeichnung eingeführt, wenn auch die (Laien-) „Brüder" in der Regel ebenfalls Profeß ablegten. Als Ausdruck besonderer Demuth muß es gelten, wenn einige später gestiftete Orden, z. B. die Franciscaner, die Bezeichnung Pater auch für die Priestermönche nicht annahmen, sondern alle Ordensmitglieder Fratres titulirten. [(Permaneder) A. Esser.]

Paternianer, Mitglieder einer Secte, hießen so nach ihrem Urheber, einem gewissen Paternus; wegen ihrer Ausschweifungen wurden sie auch Venustianer genannt. Ueber die Zeit des ersten Auftretens und der Verbreitung der Secte ist wenig bekannt; sie mag wohl mit dem Manichäismus (s. d. Art. Mani) in Zusammenhang gestanden haben. Als Hauptirrthum der Paternianer gibt Augustinus (De haeres. c. 85) die Lehre an, daß der Teufel Urheber der menschlichen Geschlechtstheile sei, woraus sie die Erlaubtheit aller möglichen Schändlichkeiten herleiteten. (Vgl. Gotti, Veritas religionis christ. II, Venetiis 1750, 276 sq.) [A. Esser.]

Paternität, Vaterschaft, bezeichnet das durch die geschlechtliche Zeugung entstandene Verhältniß des Vaters zu seinem Kinde. Als Vater eines in rechtsbeständiger Ehe geborenen Kindes wird der Ehegatte der Mutter angesehen nach dem Rechtsgrundsatze: Pater est, quem nuptiae demonstrant (fr. 5, Dig. De in jus voc. 2, 4), so lange nicht das Gegentheil streng erwiesen, d. h. vollständig dargethan ist, daß der Ehegatte während der Zeit, in welche nach den Gesetzen die Conception des Kindes fallen mußte, den ehelichen Beischlaf nicht habe vollziehen können. Jener Zeitraum läuft nach römischem Rechte vom siebenten Monat nach der Eheschließung (fr. 12, Dig. De stat. hom. 1, 5), genauer vom 182. Tage an (fr. 3, § 12, Dig. De suis et leg. hered. 38, 16) bis zum vollendeten zehnten Monat nach der Ehetrennung (fr. 3, § 11, Dig. eod. 38, 16). Fallen nun diese Fristbestimmungen in die Zeit der bestehenden Ehe, so hat der Ehemann stets den Gegenbeweis der Illegitimität des Kindes (probatio de partu supposito) zu führen, selbst dann, wenn die Frau des Ehebruchs geständig wäre (fr. 29, § 1, Dig. De probat. 22, 3). Die einmal von dem Ehemann erfolgte ausdrückliche Anerkennung des Kindes gibt letzterem vollen Beweis gegen dessen etwaige spätere Abläugnung (c. 10, X 2, 19) und legt jedem Dritten, der die Legitimität des Kindes anficht, die Beweislast auf (Arg. c. 3, X 4, 17). — Außerehelich geborene Kinder haben juristisch betrachtet keinen Vater (sunt sine patre liberi); sie nehmen daher Namen und Stand der Mutter an. Eine Klage auf Anerkennung der Vaterschaft (Paternitätsklage; actio de partu agnoscendo) läßt das römische Recht gegen den angeblichen Vater nicht zu. Auch der französische Code civil (art. 340) gibt der Mutter kein Klagerecht gegen den außerehelichen Vater ihres Kindes, ausgenommen den Fall der Entführung. Die deutschen Gesetze sind der Mutter im Allgemeinen günstiger und gestatten eine Klage auf Entschädigung und Alimentation des Kindes bis zu einem gewissen Alter; doch weichen die in verschiedenen

deutschen Staaten geltenden Bestimmungen von einander ab (s. z. B. Oesterreichisches Allgem. bürgerliches Gesetzbuch § 163 ff.; Allgem. Preuß. Landrecht II, Tit. 1, § 1015 ff.). Auch wo eine Paternitätsklage nicht zulässig ist oder nicht angestellt wird, bleibt der Verführer natürlich im Gewissen verpflichtet, nach den Regeln der Gerechtigkeit (vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. I, 7. ed., Friburg. 1893, 620) für das Kind Sorge zu tragen. — Interessante Erörterungen über die Frage nach der Paternität s. in den Analecta eccles. I, Romae 1893, 365 sqq. [Permaneder.]

Pater noster, s. Vaterunser u. Rosenkranz.

Pathen, vom lat. patrinus, ist der gebräuchliche Name für die Personen, welche bei der Taufe und Firmung dem Täufling bezw. Firmling als Beistände gegeben werden und zu ihm in das Verhältniß einer geistlichen Vaterschaft treten. Der Ausdruck patrini und matrinae für diese Personen findet sich zwar erst seit dem 8. Jahrhundert, allein das Institut der Pathen ist viel älter. Frühere Bezeichnungen waren bei den Griechen ἀνάδοχοι, bei den Lateinern fidei jussores oder sponsores (weil die Pathen Bürgschaft leisteten für die gute Absicht ihres Pathenkindes), offerentes, susceptores, patres spirituales u. a. Bei der ursprünglichen Verbindung von Taufe und Firmung wurde jedenfalls für beide Sacramente derselbe Pathe genommen, so daß ein Unterschied zwischen Tauf- und Firmpathe sich erst später entwickeln konnte. Das erste schriftliche Zeugniß für die Zuziehung von Pathen ist die Stelle bei Tertull. De bapt. c. 18; doch werden dieselben nicht als etwas Neues, sondern wie etwas Bekanntes erwähnt, so daß ihre Zuziehung zur Taufe wohl in die älteste Zeit der Kirche hinaufreicht. Gelegentliche Erwähnungen der Pathen und ihrer Thätigkeit finden sich öfter, z. B. in den Martyracten des hl. Victor (Ruinart, Acta Mart., ed. Ratisb. 1859, 338); andere Stellen s. bei Binterim, Denkwürdigkeiten I, 1, 188 ff. Aus der Stelle Aug. Ep. 98 (ad Bonif.), 6 scheint hervorzugehen, daß vielfach die Eltern selbst Pathenstelle bei ihren Kindern einnahmen; bei Erwachsenen wurde meist der dienstthuende Diacon oder die Diaconissin zugleich Pathe (vgl. Const. Apost. 3, 16). Später wurde es auch üblich, Einem Täufling mehrere Pathen zu geben, so daß schon eine Synode zu Metz im J. 888 sich zu einem Verbote veranlaßt sah (c. 6, bei Mansi XVIII, 79; vgl. auch c. 101, Dist. IV De consecr.). Aufgabe der Pathen war es, ihr Pathenkind zum Sacramente zu führen und für dasselbe Bürgschaft zu leisten, bezw. bei Unmündigen das Taufgelübde abzulegen; dann dem Priester bei dem sacramentalen Acte zur Hand zu gehen durch Entkleiden des Täuflings, beim Steigen in den Taufbrunnen u. s. w.; insbesondere den Getauften aus dem Taufbrunnen zu heben (levare) und mit dem weißen Kleide zu bekleiden, bezw. ihm bei der Firmung die Chrisambinde anzulegen. Folge der übernommenen Pathenschaft war die Pflicht, für die [illegible] Erziehung des Täuflings zu sorgen (vgl. [Pseudo-] Aug. Serm. 158 [al. 163 De temp.], 3). Deshalb waren gewisse Personen von der Pathenschaft ausgeschlossen, weil ihnen die Erfüllung der Pflicht nicht gut möglich war (s. c. 102 et 1[illegible] Dist. IV De consecr.). Die Auffassung des Verhältnisses der Pathenschaft als einer geistlichen Verwandtschaft findet sich zuerst Cod. Justin. c. 26 De nupt. 5, 4 ausgesprochen. — Bemerkenswerth ist noch, daß im Mittelalter manchmal neben den Taufpathen noch ein sogen. Katechismuspathe erscheint. Man bezeichnete damit die Person, welche bei den Cerimonien, Abschwörungen u. s. w. zugegen war, die dem Taufacte vorangingen. Der Katechismuspathe trat nicht in die geistliche Verwandtschaft mit dem Täuflinge ein (vgl. Binterim I, 1, 195 f.).

Das geltende Recht bezüglich der Pathenschaft hat die alten Bestimmungen genauer [illegible] und in Einzelheiten modificirt. Zunächst ist die Zahl der Taufpathen vom Concil von Trient (Sess. XXIV, c. 2 De ref. matr.) auf einen [illegible] höchstens zwei, dann aber verschiedenen Geschlechts beschränkt worden. Das Recht, die Pathen zu bestimmen, steht den Eltern, subsidiär dem Geistlichen zu. Mehr als zwei Pathen zu designiren ist unerlaubt; doch treten alle Designirten, [illegible] wenn ihrer mehr sind, in das Verhältniß wirklicher Pathenschaft ein, sofern sie die Absicht dazu [illegible] und beim Taufacte den Täufling physisch berühren. Nicht Designirte werden aber nicht Pathe, [illegible] genommen, wenn überhaupt keiner als Pathe bestimmt wäre; in diesem Falle würden alle, [illegible] mit der nöthigen Absicht den Täufling berühren, Pathenschaft übernehmen. Betreffs der Firmpathen gilt auch jetzt noch das alte Recht, gemäß [illegible] zur gültigen Pathenschaft nur der [illegible] physische Contact mit dem Firmling während der Firmung nöthig ist. Nach dem Pontif. Rom. De confirmandis sollen die Firmpathen [illegible] gleichem Geschlecht mit dem Firmling sein, [illegible] wo möglich nur einen oder zwei Firmlinge [illegible] Firmung bringen. Es ist zulässig, daß der [illegible] sich bei dem sacramentalen Acte durch einen [illegible] vertreten läßt; er muß aber selbstverständlich [illegible] her Kenntniß von seiner Designation zum [illegible] und die Absicht haben, Pathe zu werden; [illegible] falls würde keine geistliche Verwandtschaft zu Stande kommen. — Wegen der [illegible] des Pathenamtes schließt die Kirche gewisse Personen von der Uebernahme desselben aus, [illegible] weil sie nicht wohl geeignet erscheinen, die [illegible] pflicht zu erfüllen, theils weil sie eines [illegible] Ehrenamtes unwürdig erscheinen. Aus dem [illegible] Grunde werden als Pathen nicht zugelassen [illegible] Rom. 1, 2, 1, n. 25 et 26) infideles, haeretici, qui sana mente non sunt, qui ignorant [illegible] menta fidei, endlich Ordenspersonen [illegible] Geschlechts. Wegen Unwürdigkeit werden [illegible] gewiesen publice excommunicati, [illegible]

publice criminosi aut infames. Ein Unterschied besteht aber insoweit, als die mit einer öffentlichen Censur Behafteten unter Umständen als Pathen zugelassen werden können; wenn es nämlich nicht möglich ist, sie mit der Kirche auszusöhnen, aus der Zurückweisung aber größeres Uebel droht, so soll der Bischof besonders mit Rücksicht auf S. Alphons. Theol. mor. 6, 1, c. 2, n. 54 entscheiden, quid magis expedire judicaverit (S. Poenit. 10. Dec. 1860). Stellt sich dagegen ein haereticus als Pathe ein, so kann diese Bestimmung keine Anwendung finden, sondern es soll dann sogar lieber ohne Pathen getauft werden (S. Rom. et univ. Inquis. 3. Mai. 1893); doch scheint es nicht unzulässig, den Akatholiken als sog. Taufzeugen zuzulassen, wofern er sich damit begnügen will, und ein Anderer wirklicher Pathe wird. Daß Katholiken bei häretischen Taufen keine Pathenschaft übernehmen dürfen, ist von der C. S. Offic. 10. Mai. 1770 ausdrücklich erklärt (s. Lehmkuhl, Theol. mor. II, 7. ed., Friburg. 1893, 5). Bemerkt zu werden verdient noch, daß auch vom deutschen weltlichen Rechte dem Geistlichen das Recht zugestanden wird, einen kirchenrechtlich Unwürdigen von der Pathenschaft zurückzuweisen, sofern dieß nicht in beschimpfender Weise geschieht. — Die Pathen übernehmen die strenge Verpflichtung, für das geistliche Wohl ihres Pathenkindes zu sorgen, insoweit andere vor ihnen Verpflichtete, besonders die Eltern, ihrer Pflicht nicht nachkommen können oder wollen. Sie stehen ferner zu dem Pathenkinde und zu dessen Eltern im Verhältniß der geistlichen Verwandtschaft (Trid. Sess. XXIV, 2 De ref. matr.), welche ein trennendes Ehehinderniß bildet. Diese geistliche Verwandtschaft wird als verschieden betrachtet, je nachdem sie aus der Taufe oder aus der Firmung hervorgeht. Daher kann sie eine doppelte sein, wenn nämlich der Taufpathe eines Kindes zugleich Firmpathe desselben oder bei einem von dessen Geschwistern ist; verdoppelt sich aber nicht den Eltern des Pathenkindes gegenüber, wenn der Pathe mehrere Kinder derselben Eltern zu einem der beiden Sacramente führt (S. C. Inquis. 29. April. 1894). (Vgl. des Weitern den Artikel Verwandtschaft, geistliche, wo sich die canonistische Literatur über das Pathenamt zu geben ist.) [A. Esser.]

Patmus, im N. T. Insel des ägäischen Meeres, den Sporaden gehörig, liegt südwestlich von Samos in der sogen. icarischen See und ist jetzt, wie es von jeher war, ein baumloses Felsengebilde von 41 qkm oder 0,75 Q.-M. Größe. Durch einen tiefen Meereseinschnitt ist es in eine nördliche und eine südliche Hälfte getheilt, welche nur durch einen schmalen Isthmus zusammenhangen. Als der hl. Paulus von Samos nach Cos reiste (Apg. 20, 15; 21, 1), muß es rechts sichtbar geworden sein; indeß wird es in der hl. Schrift hier nicht erwähnt, sondern wird einzig Offb. 1, 9 als der Ort genannt, an welchem der hl. Johannes seine Offenbarungen erhielt. Wie nämlich Patmus unter den römischen Kaisern allgemein als Verbannungsort gebraucht wurde, so ward auch in der letzten Zeit Domitians der Apostel zur Ansiedlung daselbst verurtheilt (Eus. H. E. 3, 18, 1). Auf der südlichen Hälfte der Insel wird in halber Höhe eines steilen Felsberges die Höhle gezeigt, in welcher Johannes seine Offenbarung geschrieben habe. Den Gipfel krönt das berühmte Kloster „Johannes' des Propheten", welches 1080 vom hl. Christodulos an der Stelle eines alten Artemistempels gebaut wurde, und rings herum liegt die kleine von Griechen bewohnte Stadt, welche die einzige Ansiedelung auf der Insel bildet. [Kaulen.]

Patriarch (πατριάρχης), I. in der heiligen Schrift der von den LXX eingeführte Ausdruck für die Stammeshäupter in Israel, welche nach Ex. 18, 25. Num. 11, 16. Deut. 16, 18 eine obrigkeitliche Gewalt zu üben hatten, daher in manchen Handschriften auch durch ἄρχοντες τῶν πατριῶν ersetzt (1 Par. 24, 31; 27, 22. 2 Par. 23, 20; 26, 12 LXX). Das Neue Testament hat diese Bezeichnung für die Stammväter des jüdischen Volkes gewählt, so für Abraham (Hebr. 7, 4), für die zwölf Söhne Jacobs (Apg. 7, 8 ff.) und für David (Apg. 2, 29). Die nämliche Bedeutung behält die apocryphe Literatur bei; so heißen Abraham, Isaac und Jacob Patriarchen (4 Mach. 7, 19), und ein bekanntes Apocryphon führt den Namen „Testament der zwölf Patriarchen". In der christlichen Literatur hat das Wort sehr bald eine weitere Bedeutung erhalten, indem nach Röm. 4, 11. 16 die geistigen Stammväter sowohl der Menschheit als des Volkes Israel, d. h. die Träger der Offenbarung und Uebermittler des Glaubens, Patriarchen genannt werden. Seit Moses sind es die Propheten, welche für den Glauben als Hüter der geoffenbarten Wahrheit auftreten; zum Unterschied von ihnen heißen daher die Glaubenszeugen vor Moses Patriarchen. Nicht zu ihnen können Kain und dessen Gen. 4, 17—24 genannte Nachkommen gerechnet werden. Die Reihe der Patriarchen beginnt vielmehr mit Adam und erstreckt sich über Abel und Seth auf den Abstamm des letztern, der Gen. 5, 1—31 genannt ist. Die Sintflut unterbricht die Reihe, und seitdem ist diese auf Sem und dessen Nachkommen beschränkt, wie sie Gen. 11, 10—32 und in den folgenden Kapiteln aufgezählt wird; nur sind hier Ismael und dessen Nachkommen (1 Par. 1, 28 bis 31), ferner Abrahams Abstamm von Cetura (1 Par. 1, 32. 33) und Esau mit den Edomitern (Gen. 36, 1 ff.) auszuscheiden. Nach kirchlicher Uebung, d. h. bei der Verehrung, welche den Patriarchen in der Kirche zu Theil wird, werden wegen Gleichheit ihres Berufes auch der hl. Johannes der Täufer und der hl. Joseph, der Pflegvater Jesu, zu den Patriarchen gerechnet; ja in der Allerheiligen-Litanei erscheinen diese Beiden als die einzigen Vertreter des Patriarchenstandes. Neuerdings wird auch der hl. Joachim als Patriarch verehrt.

Von den beiden Reihen der Patriarchen, der vorsintflutlichen wie der nachsintflutlichen, hat die heilige Schrift nichts Anderes aufbewahrt als die Jahre ihres Lebens und das Alter bei Geburt des jedesmaligen ersten Sohnes. Ausnahmsweise stehen kurze wichtige Notizen bei Henoch (Gen. 5, 22. 24) und Lamech (Gen. 5, 29). Bei allen diesen Angaben überrascht die ganz außerordentliche Zahl von Lebensjahren, welche sonst in geschichtlicher Zeit nie erreicht worden ist, sowie das vorgeschrittene Alter bei Erzeugung des ersten Sohnes. Mit der einzigen Ausnahme von Henoch, für dessen Aufenthalt auf Erden (nicht Lebenszeit) nur 365 Jahre gezählt werden, liegen die Lebensjahre der vorsintflutlichen Patriarchen zwischen 777 (Lamech) und 969 (Mathusala), die der nachsintflutlichen zwischen 205 (Thare) und 600 (Sem). Als höchster Zeitpunkt für die Geburt eines Sohnes erscheint vor der Sintflut 500 (Noe), nach der Sintflut 100 (Sem), als niedrigster dort 65 (Malaleel), hier 29 (Nachor). Bei allen diesen Angaben verfährt die heilige Schrift ebenso klar und bestimmt wie bei ihren übrigen Mittheilungen, so daß die Absicht des Verfassers, geschichtliche Daten zu liefern, nicht bezweifelt werden kann. Gleichwohl hat die Wissenschaft, theils aus ungläubiger Opposition theils aus feiger Rücksicht, Mittel gesucht, die buchstäbliche Annahme dieser Angaben zu vermeiden. Als ein solches Mittel erschien der Ausweg, die Namen der Patriarchen als Bezeichnung von Stämmen oder Familien aufzufassen, deren gesammter Bestand in der Geschichte als Lebensdauer auf Einen Mann übertragen sei (Crawford, The Patriarchal Dynasties from Adam to Abraham, shown to cover 10 500 years, and the highest human life only 187, Richmond 1877). Ein anderes Mittel war die Annahme, das hebräische Wort שָׁנָה bedeute hier nicht Jahr, sondern Mondumlauf, woraus sich, abgesehen von der sprachlichen Unbeweisbarkeit, die Ungereimtheit ergab, daß die Patriarchen schon im achten (Enos) oder gar im sechsten (Malaleel), Phaleg gar schon im dritten Lebensjahr Söhne gehabt hätten. Unter Berufung auf den hl. Augustinus (Civ. Dei 15, 12; vgl. Theod. Gazaeus bei Migne, PP. gr. XIX, 1187) ward das weitere Mittel ersonnen, das Jahr vor Abraham zu drei, vor Joseph zu acht, nach Joseph erst zu zwölf Monaten zu rechnen (Henslers Bemerkungen über Stellen i. d. Psalmen und i. d. Genesis, Hamburg 1791, 287 ff.). Alle diese Nothbehelfe tragen zu deutlich den Stempel erfundener Willkür, als daß sie ernster Berücksichtigung werth wären; es ist auch nicht einzusehen, wie eine solche Verschiebung oder Entstellung wirklicher Thatsachen sich von fabelhafter oder tendentiöser Darstellung seitens des heiligen Schriftstellers unterscheiden würde. Der Glaube an die Wahrheit der heiligen Schrift schließt auch die Forderung in sich, die Zahlangaben bei den Patriarchen für historische Data zu halten. Innerlich sind dieselben gerechtfertigt durch alles, [illegible] wir über die Zustände vor der letzten Flut [illegible] schließen können. Alle urweltlichen Reste [illegible] von riesiger Kraft und Entwicklungsfähig[illegible] Klima, Witterung und alle anderen Lebensbe[illegible]gungen waren in der Urzeit günstiger als [illegible] das Leben verfloß viel einfacher und kannte [illegible] Unzahl der Störungen nicht, welche die [illegible]lung späterer Zeiten mit sich gebracht hat; [illegible] die Vollkommenheit des Urstandes kann nicht [illegible] gleich der spätern menschlichen Armseligkeit [illegible] gemacht haben. Nach der ewigen Anord[illegible] Gottes aber mußte ein solches langes Leben [illegible] dazu dienen, einerseits die Ausdehnung der M[illegible]heit zu befördern (genuit filios et filias; [illegible] 5, 4. 7 u. ö.), andererseits die Erfindung [illegible] Vervollkommnung der Daseinsbedingungen [illegible] unterstützen, während für die Vererbung [illegible]trübter Offenbarungswahrheit dadurch die [illegible]lässigste Bürgschaft entstand, daß drei Men[illegible]alter zwei Jahrtausende umfaßten. Auch [illegible] anzurufenden positiven Zeugnisse bestätigen [illegible] Ueberzeugung, daß wir in den Nachrichten [illegible] die Patriarchen geschichtliche Wahrheit vor [illegible] haben. Es ist Tradition der Menschheit, daß [illegible] Mensch in der Urzeit ein sehr hohes Lebens[illegible] erreichte (Jos. Arch. 1, 3, 9, auch bei Eus. [illegible] Praep. evang. 9, 13; Plin. H. N. 7, 48 [illegible] Die maßlosen Uebertreibungen, welche hierbei [illegible] heidnischen Schriftsteller sich erlauben, lassen [illegible] Mangels an Uebereinstimmung auf die Entste[illegible] eines wirklichen Factums schließen. Der Pat[illegible] Jacob schlägt seine 130 Lebensjahre gering [illegible] Vergleich zu den Jahren seiner Vorfahren. [illegible] darin bleibt die heilige Schrift ihren An[illegible] getreu, daß nach ihren weiteren Mitthei[illegible] das Lebensalter der Menschheit nach der Sin[illegible] durchaus stetig abgenommen hat. Sem wird [illegible] 600 Jahre alt, sein Sohn Arphachsad 438, [illegible] Urenkel Phaleg 239, dessen vierter Nach[illegible] Thare 205 Jahre; Abraham erreicht 175, [illegible] 147, Moses 120, Josue 110 Jahre, und [illegible] bewegt sich die Lebensdauer des Menschen [illegible]halb der jetzt gewöhnlichen Zahl von Jahren. [illegible] die Nachkommen Seths solche lange Fristen [illegible] bloß zur Vervollkommnung der äußeren Le[illegible]verhältnisse, sondern auch zur Heiligung des [illegible] Menschen benutzt haben, darf aus dem oben [illegible] hervorgehobenen auffälligen Umstande ge[illegible] werden, daß sie erst in so spätem Alter einen [illegible] erhielten. Hierbei ist zweierlei möglich. [illegible] bewahrten sie eine Enthaltsamkeit, deren [illegible]dehnung in jenem Zeitalter nicht genug be[illegible] werden kann, oder sie wurden von Gott wie [illegible]ham geprüft, und dann muß ihr Glaube [illegible] Hoffnung noch mehr bewundert werden.

Für eine Reihe weiterer Fragen, welche [illegible] biblischen Zahlangaben bezüglich der Patr[illegible] geknüpft werden, s. d. Art. Chronologie [illegible] 313 ff., sowie Pannier, Genealogiae bi[illegible] Insulis (Lille) 1886. [illegible]

II. Patriarch, in kirchlichem Sprach-
brauch, ist die erste derjenigen hierarchischen
tufen, welche sich in Betreff der Jurisdiction
s dem Ordo des Episcopats herausgebildet hat
d. Art. Hierarchie V, 2011). In dem Pa-
archate liegt die höchste Metropolitangewalt;
wie diese überhaupt als ein Ausfluß der päpst-
jen Primatialrechte, die sich einzelnen Bischöfen
tgetheilt haben, anzusehen ist, so knüpft sich die
triarchalische Gewalt unmittelbar an die Person
Apostelfürsten an (vgl. Leo I, Epist. 14 ad
iastas. Thessalon. c. 1). „Von Alters her
l. Conc. Nicaen. I, can. 6) erhielten daher nur
r größeren Städte die Patriarchalwürde, deren
rchen der hl. Petrus selbst gegründet hatte (näm-
) Rom und Antiochien, sowie Alexandrien,
lche Kirche von Petrus durch Marcus gegründet
rde), und den Patriarchen lag gleich nach ihrer
ahl nichts mehr am Herzen, als Bestätigungs-
reiben vom Stuhle des hl. Petrus zu erhalten,
n sie wußten, daß nach der Verheißung des
rrn die Würde aller Priester durch ihn be-
tigt werde und von ihm die Patriarchalwürde
bst herfließe" (Pius IX, Constit. Rever-
rus 12. Jul. 1867 [Acta s. Sed. III, Rom.
67, 386 sqq.]). Zu den drei ersten Patri-
hen von Rom für den Occident, von Ale-
andrien für Afrika und von Antiochien für den
rient kamen im Laufe der Zeit zwei andere hinzu,
von Constantinopel (s. d. Art. III, 995 f.)
d der von Jerusalem (s. d. Art. VI, 1347 f.).
iesen Patriarchen stand das Recht zu, die Metro-
liten ihres Patriarchats zu consecriren und ihnen
s Pallium zu ertheilen; auch hatten sie den
orsitz auf den Concilien ihres Sprengels, in
lchem sie die Oberaufsicht führten und ein über
n Metropoliten stehendes richterliches Tribunal
ldeten (s. d. Art. Metropoliticum VIII, 1446 f.).
ämmtliche Patriarchate des Orients gingen
och für die Kirche verloren; Alexandrien, An-
chien und Jerusalem im 7. Jahrhundert an die
raber, Constantinopel aber im 11. Jahrhundert
rch das griechische Schisma. Infolge der Kreuz-
ge und nachdem lateinische Kaiser den Thron
n Byzanz bestiegen hatten, wurden jedoch die
ten orientalischen Patriarchate, wenn auch nicht
dem frühern Umfange, wiederhergestellt, freilich
r für kurze Zeit. Dagegen ernennt der Papst
och immer Bischöfe für die verloren gegangenen
atriarchate; diese residiren aber zu Rom bei ihren
treffenden Patriarchalkirchen, nämlich der Titu-
rpatriarch von Constantinopel bei St. Peter,
r von Alexandrien bei St. Paul und der von
ntiochien bei S. Maria Maggiore. Der von
erusalem residirte früher bei der Kirche S. Lo-
nzo in Rom; seit aber dieses Patriarchat wieder-
rgestellt wurde (1847), hat er seine Residenz in
erusalem selbst (s. d. Art. VI, 1353 f.).

Von den häretischen oder schismatischen Pa-
iarchaten stehen die alten Patriarchate von An-
ochien und Jerusalem heute mit dem von Constantinopel in einiger Verbindung, und an die Stelle des alexandrinischen trat das schismatische Patriarchat der ägyptischen Kopten. Wie von diesem sich ein Patriarchat von Abessinien loslöste, so von dem von Constantinopel schon 1351 ein Patriarchat Serbien mit dem Sitz in Ipek (bis 1765), 1589 das Patriarchat Rußland und neuestens (1848) das Patriarchat der Griechisch-Orientalen serbischer Nation in Oesterreich zu Karlowitz (s. d. Art. Oesterreich IX, 758). Aus der Auflösung der alten orientalischen Patriarchate gingen überhaupt noch mehrere häretische oder schismatische hervor, die sich theilweise wieder mit Rom unirten. Das älteste ist das nestorianische Patriarchat Chaldäa (s. d. Art. Nestorianer IX, 171 u. 173 ff.); daneben entstand ein eutychianisches, nach dem syrischen Mönche Jacob Baradäus Patriarchat der Jacobiten genannt, mit dem Sitz in Antiochien, später in Amida (s. d. Art. Syrer). Auch die eutychianischen Armenier, bei welchen die Häresie zu immer weiteren Spaltungen führte, errichteten ein eigenes Patriarchat, das aus dem angegebenen Grunde sich bis heute noch in die fünf Patriarchate von Etschmiadzin, Sis, Agthamar, Constantinopel und Jerusalem theilt. Dagegen wurde der Bischof der mit Rom wieder unirten Armenier als Patriarch von Cilicien mit dem Sitz in Aleppo von Benedict XIV. anerkannt (s. d. Art. Armenien I, 1340 ff.). Ebenso haben die von jeher rechtgläubigen Maroniten (s. d. Art. VIII, 891 ff.) einen Patriarchen von Antiochien, und dem Patriarchen der Gräcomelchiten von Antiochien (s. d. Art. Melchiten VIII, 1216 ff.) hat erst neuestens Leo XIII. die Jurisdiction über alle Gläubigen desselben Ritus, die innerhalb des türkischen Reiches sich aufhalten werden, übertragen (Constit. Orientalium dignitas eccl. 27. Nov. 1894, n. XIII). Weiter gibt es einen katholischen Patriarchen der Syrer von Antiochien und einen der Syro-Chaldäer von Babylon (s. d. Art. Chaldäische Christen III, 41 f.).

Die Patriarchen des Abendlandes, mit Ausnahme des Bischofs von Rom, werden gewöhnlich Patriarchae minores genannt. Zuerst nahm der Bischof von Aquileja bei Gelegenheit des Dreikapitelstreites den Patriarchentitel für sich in Anspruch; ihm gegenüber erhielt auch der rechtgläubige Bischof von Grado diesen Titel, ein Verhältniß, welches auch dann bestehen blieb, nachdem der Bischof von Aquileja zur Kirche zurückgekehrt war (s. d. Art. Aquileja I, 1184 f.). Das Patriarchat Aquileja wurde von Benedict XIV. aufgehoben, wogegen das von Grado schon 1451 nach Venedig verlegt worden war, dessen Bischof heute noch den Titel Patriarch führt. Auch die Bischöfe von Bourges (s. d. Art. II, 1165) nahmen zeitweilig den Titel Patriarch an. Durch Papst Paul III. erhielt dann der Großkaplan des Königs von Spanien den Titel Patriarch von Westindien, und zu Anfang des vorigen Jahrhunderts erwirkte auch der

König von Portugal für seinen Großkaplan die Würde eines Patriarchen mit dem Sitz in Lissabon (s. d. Art. VII, 2094 f.). Ebenso wurde in letzter Zeit durch das Concordat vom Jahre 1886, welches die portugiesischen Patronatsrechte in Indien regelte, dem Erzbischof von Goa der Ehrentitel eines Patriarchen von Ostindien ertheilt (s. d. Art. Goa V, 780). Ueber das schismatische Project, für die katholische Kirche Deutschlands einen Patriarchen aufzustellen (1817), wie es auch Napoleon I. für Frankreich beabsichtigt hatte, vgl. die bei Müller, Lex. d. Kirchenrechts IV, 2. Aufl., Würzb. 1839, 274 f. angegebene Literatur. [Neher.]

Patriarchen, Testament der zwölf, s. Apocryphen-Literatur I, 1058.

Patricianer, s. Symmachianer.

Patriciat, römisches, hieß im frühen Mittelalter ein Amt und eine Würde, welche zuerst von den christlichen römischen Kaisern, später von den Päpsten verliehen wurden. Der „Patricius der Römer" sollte zunächst der Stellvertreter des Kaisers sein; in diesem Sinne wurden Männer wie Aëtius, Asparius, Odoaker, auch der Frankenkönig Chlodwig vom Kaiser mit dem Patriciat bekleidet. Später erhielt das Wort Patricius noch eine andere Bedeutung, und zwar mit Rücksicht auf die Kirche. Diese betrachtete die christlich gewordenen Kaiser als ihre von Gott bestimmten Beschützer. Als jedoch das weströmische Reich dem Andrang der Barbaren erlag und das oströmische mehr und mehr dem Schisma und der Häresie sich zuneigte, verloren die Päpste nicht nur ihre Beschützer, sondern sie mußten noch dazu die Sorge für das von den Langobarden bedrohte römische Gemeinwesen auf Bitten der Römer auf sich nehmen. Deßhalb richteten sie ihre Augen auf die Beherrscher des mächtigen Frankenstammes, denen ihrerseits zur Hebung ihrer Macht und ihres Ansehens im Abendlande nichts erwünschter kam als das Hilfegesuch des Papstes und der Römer. Wie schon Gregor III. (s. d. Art.) an Karl Martell, so wandte sich mit mehr Erfolg Stephan II. an den inzwischen zum König der Franken erhobenen Pipin, ernannte ihn am 28. Juli 754 im Kloster des hl. Dionysius zu Paris zum „Patricius der Römer" und erhob zugleich dessen zwei Söhne Karl und Karlmann zu derselben Würde (Annal. Mettens., in den Mon. Germ. hist. Scriptt. I, 332). Pipin gelobte dagegen, die Kirche mit ihrem Oberhaupt und ebenso die Rechte und das Besitzthum der Römer (causam beati Petri et reipublicae Romanae) zu schützen und zu schirmen (Vit. Stephan. II., im Liber pontif., ed. Duchesne I, 448). Sollte dieß zuerst nur in stellvertretender Weise für den Kaiser geschehen, so war die Würde doch immerhin eine Art Etappe auf dem Wege zur selbständigen Schutz- und Schirmherrschaft, d. h. zum erneuerten abendländischen Kaiserthume. Karl d. Gr. legte denn auch bei seiner Kaiserkrönung, bei der er feierlich gelobte, der [illegible]che und dem Papste ein treuer Beschützer zu sein, den Titel „Patricius der Römer", den [illegible] dahin gleich seinem Vater mit Vorliebe ge[illegible] hatte, ausdrücklich ab (Mon. Germ. l. c. I, [illegible] 563); als Kaiser übernahm er die [illegible] Patriciatspflichten, aber auch ebenso die [illegible] die, abgesehen von gewissen Ehrenvorzügen [illegible] Hadrian. I., im Liber pontif. I, 497), [illegible] litischer Natur waren und eine Art Oberhoheit [illegible] Souveränität) über Rom umfaßten, [illegible] liche Bedeutung hatten und darin gipfelten, [illegible] in der Regel dem Patricius bezw. dem [illegible] von dem Resultate der vollzogenen P[illegible] officiell Nachricht gegeben und die Co[illegible] des Papstes in Gegenwart des Kaisers [illegible] kaiserlichen Gesandten vorgenommen [illegible] — Bei dem Hinschwinden und gänzlichen [illegible] der abendländischen Kaiserwürde unter Ka[illegible] teren schwachen Nachfolgern etablirten [illegible] Alberich und Crescentius einen neuen P[illegible] der Römer; sie usurpirten aber unter die[illegible] derartige Rechte, daß darunter die kirchliche [illegible] litische und communale Freiheit des Pap[illegible] der Römer zu ersticken drohte. Kein [illegible] daß man in Rom wieder ein Patriciat [illegible] herbeisehnte, wie es unter Pipin und Ka[illegible] segensreich bestanden hatte. Infolge dessen [illegible] die abendländische Kaiserwürde durch [illegible] neuert, wobei durch Vertrag das Maß der P[illegible] und Rechte für den neuen kaiserlichen Sch[illegible] der Kirche und Roms festgestellt wurde (Mon. [illegible] hist. Legg. II, 1, 29; 2, 159—166). [illegible] Crescentier waren nicht gewillt, ihre [illegible] „Patricii der Römer" aufzugeben; nach [illegible] arbeiteten sie der Geltendmachung der ka[illegible] Oberhoheit in Rom entgegen und suchten [illegible] den Einfluß des Kaisers auf die Pap[illegible] schwächen. Daher die langwierigen [illegible] Kämpfe in Rom zwischen dem Kaiserth[illegible] deutschen Könige und dem Patriciat der [illegible] Großen; daher die vielen Gegenpäpste jener [illegible] da jeder jener beiden Rivalen eine ihm [illegible] Persönlichkeit auf den päpstlichen Stuhl zu [illegible] trachtete. Es half nichts, daß Otto III. [illegible] griechischer Staatsmanier in Rom einen P[illegible] ernannte; vielmehr wurden von dem [illegible] Patriciat der tusculanischen Grafen das [illegible] Gemeinwesen, die Kirche, der Papst und die [illegible] wahl mehr als je vergewaltigt. Diesem [illegible] wurde erst dadurch ein Ende gemacht, [illegible] Römer dem bereits zum Kaiser gekrönten [illegible] König Heinrich III. ausdrücklich die P[illegible] würde übertrugen. Heinrich III. selbst [illegible] das Insigne des „Patricius der Römer" [illegible] goldenen Reif, auf das Haupt und [illegible] und die folgenden deutschen Könige den [illegible] an (futurorum regum Patriciatum [illegible] confirmavit et posuit; Mon. Germ. hist. [illegible] V, 469). Als wichtigstes Recht wurde [illegible] Patricius zugestanden, daß Heinrich III. [illegible] dessen bezeichnete, der den päpstlichen [illegible] steigen sollte, jedoch nicht ein für alle[illegible]

ir von Fall zu Fall, wenn die Römer den Kaiser-atricius darum angingen (vgl. d. Art. Papst-ahl). Diese für die Freiheit der Kirche unter mständen immerhin gefährliche Praxis wurde seitigt durch das Papstwahlgesetz Nicolaus' II., :lches einerseits den Antheil des römischen Adels ıd Volkes an der Papstwahl beschränkte, anderts willkürlichen Eingriffen des Patricius der ömer vorbeugte. Der gegen früher viel geringere nfluß des Patricius bei der Papstwahl haftete dem nicht mehr an der Krone oder dem Patricius-fe als solchem, sondern nur an der Person dessen, r jenes Recht vom apostolischen Stuhle ausdrück-) erlangt hatte (qui ab hac apostolica sede rsonaliter hoc jus impetraverint, ad consnsum novae electionis [scil. papae] accdant; Mon. Germ. hist. Legg. II, 2, 178). m eilten Abgesandte des mit der neuen Papst-hlordnung unzufriedenen römischen Adels an ı aus gleichem Grunde mißvergnügten deutschen f; sie erklärten auf der Basler Synode (October 61) in Verbindung mit simonistisch gesinnten nbardischen und den die bisherigen Vorrechte deutschen Hofes eifersüchtig wahrenden deutm Bischöfen, der junge König Heinrich IV. sei Erbe der deutschen Krone auch Erbe des Paiates nebst allen Rechten, wie sie Heinrich III. essen, und bekleideten Heinrich IV. sofort mit dem signe der Patriciatswürde (Bernoldi Chron., Mon. Germ. hist. Scriptt. V, 428). Auf jen seinen Patriciat und die daraus vermeint-) ihm zufließenden Rechte berief sich Heinrich IV. dem großen Kampfe mit Gregor VII., nament-) als er sich auf der Synode von Worms im 1076 gegenüber dem Papste zu dem Ausspruch maß: Omne tibi papatus jus, quod habere ms es, abrenuntio, atque ut a sede Urbis, jus mihi patriciatus Deo tribuente et jurato manorum assensu debetur, ut descendas, ico (Bruno de Bello Saxonico, in Mon. Germ. st. Scriptt. V, 352). Die rücksichtslose und valtsame Geltendmachung der vermeintlichen triciatsrechte seitens Heinrichs IV. hatte zur lge, daß dem römischen Patricius, dem von der her innegehabten Oberhoheit über Rom bereits m noch ein Schatten geblieben war, nunmehr h noch jeder bisher von den Päpsten freiwillig jestandene Einfluß auf die Papstwahl verloren ıg. Der Titel „Patricius der Römer“ erhielt noch eine Zeitlang; allein weder der Patriciat gers von Sicilien, der von Anaclet II., dem genpapste Innocenz' II., zum Patronus der nischen Kirche und zum „Patricius der Römer“ nnt wurde, noch der des Jordanes, den im 1144 die Römer unter Uebertragung der genten richterlichen und executiven Gewalt zu elben Würde erhoben (Otto Frising. Chron. 31), hatte größere Bedeutung. Auch der letzte such zur Herstellung des Patriciates, wie ihn dem Heinrich III. besessen, scheiterte. Friedrich rbarossa nämlich erschien, nachdem er sich von seinem Papste Paschalis III. hatte zum Kaiser krönen lassen, im J. 1176 mit dem Reife des Patricius der Römer geschmückt öffentlich in Rom. Unter der Aegide des Patricius nahm der kaiserliche Papst von der Peterskirche Besitz, Senat und Volk erkannten den von Friedrich I. ernannten Papst an, gelobten dem Kaiser-Patricius Treue und beschworen die Aufrechthaltung der Oberhoheitsrechte Friedrichs innerhalb und außerhalb der Stadt. Indessen konnte schon Friedrich seine Patriciatsrechte nicht auf die Dauer zur Geltung bringen; mit ihm verschwindet überhaupt der Titel „Patricius der Römer“ aus der Geschichte. (Vgl. Grashof, Der Patriciat der deutschen Kaiser, in [Vering,] Archiv für katholisches Kirchenrecht XLI [1879], 193 ff.; XLII [1879], 209 ff. u. 305 ff.) [Grashof.]

Patricius, der hl. (St. Patrick), Apostel von Irland, ist bezüglich aller Abschnitte seiner Lebensgeschichte und schließlich sogar seiner Existenz der Gegenstand von mancherlei Streitigkeiten geworden, während doch seine eigenen Schriften über die meisten bestrittenen Punkte eine historische Gewißheit geben. Es gibt nämlich von ihm eine Autobiographie, welche er Confessio nennt, und eine Epistola ad Coroticum, beide abgedruckt von den Bollandisten Mart. II, 533 sqq. Zwar ist auch die Aechtheit dieser Schriften wiederholt geläugnet, jetzt aber von englischen Forschern über allen Zweifel sichergestellt worden. Nach diesen Quellen, sowie nach einer Reihe von wenig jüngeren Berichten, nahm der Heilige den Namen Patricius erst bei seiner Bischofsweihe an (Analecta Bolland. I, 549; II, 35), nachdem er zuerst Succat, dann Cothraighe, später Magonus oder Munn geheißen hatte. Geboren war er etwa 372 von christlichen Eltern, jedenfalls nicht, wie oft behauptet wird, in der Picardie, sondern in Schottland, und zwar in Kilpatrick bei Dumbarton (Banavem Taberniae; Conf. l. c. 533), wo sein Vater römischer Decurio war. Im Alter von 16 Jahren ward er bei einem der damals gewöhnlichen Raubkriege gefangen und als Sklave in den Nordosten von Irland zu Milcho, dem Clan von Dalaradia, gebracht. Bei dem heutigen Antrim in der gleichnamigen Grafschaft mußte er unter dem Namen Cothraidge Schafe hüten und benutzte die Einsamkeit, worein ihn diese Beschäftigung versetzte, zur Uebung besonders des mündlichen Gebetes. Hierbei empfand er ein solches Glück, daß er bei Nacht wie bei Tage für seine heiligen Uebungen kein Ende finden konnte. So vergingen ihm rasch sieben Jahre, während deren ihm eine harte Behandlung von Seiten seiner heidnischen Herrschaft Gelegenheit gab, die Uebung der Selbstverläugnung mit der des Gebets zu verbinden und so zu einem Heiligen heranzureifen. Schwer lastete in dieser Zeit bei allem innern Glück die unglückliche Lage seines neuen Vaterlandes auf ihm. Wohl gab es im Westen christliche Ansiedler und im Süden einige einheimische

Christen, allein weitaus der größte Theil der grünen Insel war durch den Einfluß der Druiden in unheilvollem Heidenthum festgebannt. Daher wuchs immer mehr das Verlangen in ihm, den Irländern Jesum Christum zu verkünden, und geheimnißvolle Stimmen klangen ihm in's Ohr, welche ihn aufforderten, diesem Verlangen zu folgen. So entlief er endlich der aufgedrungenen Sklaverei und begab sich, ungewiß auf welchem Wege, nach Gallien, um dort dem Mangel an geistiger Bildung, dessen er sich als eines Hindernisses bei seinem Vorhaben wohl bewußt war, abzuhelfen. Er fand zuerst für einige Jahre im Kloster des hl. Martinus zu Marmoutier bei Tours Aufnahme und gelangte von dort auf „die glückselige Insel" Lerin. Nachdem er sich hier zur Verkündigung des Evangeliums hinreichend vorgebildet zu haben glaubte, begab er sich nach Rom, um dem apostolischen Stuhl die unglückliche Lage seines zweiten Vaterlandes Irland zu schildern, konnte aber bei der damaligen politischen Lage keine Vorkehrungen zu einer Missionsthätigkeit unter den Iren erwirken; daher ging er wieder nach Gallien zurück und schloß sich enge an den hl. Germanus zu Auxerre an, um von diesem in Wissenschaft und Gottseligkeit zugleich unterwiesen zu werden. Vier Jahre blieb er in seiner unmittelbaren Nähe, allein bis zum Tode des heiligen Bischofs (448) unterstellte er sich dessen geistlicher Leitung, so daß die ältesten Biographen seinen Aufenthalt in Gallien auf 30 oder 40 Jahre ausdehnen. Jedenfalls verbrachte er einen Theil dieser Zeit auch anderswo. Als Germanus im J. 429 von Papst Cölestin nach Britannien zur Bekämpfung der pelagianischen Irrlehre gesandt wurde, nahm er Patricius als Begleiter mit dorthin. Nach der Rückkehr ertheilte er ihm die Priesterweihe und bestärkte ihn in dem Gedanken, er sei von Gott berufen, den Irländern das Licht des Christenthums zu bringen. Patricius' großes Verlangen hiernach ward nur gesteigert durch den Mißerfolg, welchen kurz vorher die Sendung des Bischofs Palladius nach Irland erlitten hatte (s. d. Art. Irland VI, 876). Daher begab er sich, vom hl. Germanus ermuthigt, von Neuem nach Rom, um dem Papste Cölestin seinen Gedanken auszusprechen und sich von ihm die apostolische Sendung für Irland zu erbitten. Auf die Empfehlung eines Priesters Segetius, welchen Germanus ihm zu diesem Zweck mitgegeben, ertheilte ihm der Papst die apostolische Vollmacht, und mit dieser ausgerüstet segelte Patricius nach Irland. Unterwegs erhielt er die Nachricht von dem inzwischen erfolgten Tode des Bischofs Palladius und ward nun von einem gallischen Bischof Amatorex als erster Bischof von Irland consecrirt. So mit neuer Zuversicht erfüllt, versuchte er zuerst im Südosten von Irland bei Wicklow zu landen; allein ein Hagel von Steinen belehrte ihn, daß er [illegible] bei den heidnischen Bewohnern auf keinen [illegible]g rechnen dürfe. Daher wandte er sich wieder [illegible]wärts bis zur Küste der Grafschaft Down in Ulster, und es gelang ihm, hier ungefähr [illegible] enge Straße, welche in den Meerbusen [illegible] Lough führt, zu passiren. Bei dem heutigen [illegible]patrick landete er und fand bei den [illegible] freundliche Aufnahme. Bald gelang es ihm [illegible] Häuptling der Gegend Namens Dichu [illegible] Christenthum zu gewinnen, und so konnte [illegible] bei dem jetzigen Saul die erste christliche Kirche [illegible] Irland erbauen. Nun aber zog es ihn [illegible] in die Grafschaft Antrim, wo er eine [illegible] Vorbereitungszeit verlebt hatte, und wo er [illegible] seinen ehemaligen Herrn Milcho unter das [illegible] des Kreuzes zu beugen hoffte. Allein den [illegible] Druiden vor dem ehemaligen Sklaven [illegible] verbrannte der heidnische Häuptling sich [illegible] allem, was sein war. Nun beschloß Patricius [illegible] das keltische Heidenthum an seinem [illegible] anzugreifen. Er begab sich deßwegen süd[illegible] die Grafschaft Meath, wo damals der irische [illegible] Laoghaire die Häuptlinge und die Priester [illegible] Landes zu einem heidnischen Feste ver[illegible] hatte. Angesichts dieser Versammlung [illegible] Patrick, mit der größten Feierlichkeit das [illegible] zu begehen, und ließ deßwegen auf einem [illegible] weit sichtbaren Berge das Osterfeuer an[illegible] Dieß war ein Eingriff in die heidnische [illegible] welche bei dem gerade gefeierten Feste kein [illegible] Feuer als das vom König angezündete [illegible] Daher ward Patricius von Laoghaire's [illegible]lingen ergriffen und in die Versammlung [illegible]bracht, um sich dort zu verantworten. [illegible] gewaltige Erscheinung des heiligen Mannes [illegible] auf die Versammelten einen solchen Eindruck [illegible] niemand wagte, ihn zur Rechenschaft zu [illegible] er ward als Gast auf die Königsburg [illegible] geleitet und dort mit den höchsten Ehren [illegible] So konnte er schon am nächsten Tage [illegible] die christlichen Wahrheiten zu verkündigen [illegible] Druiden, welche ihm entgegenzutreten [illegible] zu beschämen. Von seiner überzeugenden [illegible]samkeit hingerissen, ließen alle die [illegible] Großen, den König an der Spitze, [illegible] Anzahl vornehmer Frauen sich taufen. [illegible] hochangesehener Druide, Dubtach [illegible] ward Christ und stellte die große dichter[illegible]gabung, welche er besaß, fortan in den [illegible] wahren Religion. Nun hatte Patricius [illegible] Fundament gelegt, auf welchem er [illegible] konnte. Das Andenken an diese erste [illegible]keit des heiligen Apostels lebt bis heute [illegible] ganzen Grafschaft, und noch steht die Kirche [illegible] Donaghpatrick in den nämlichen Größen[illegible]nissen, in welchen der Heilige nach [illegible] gleichzeitigen Geschichtschreiber sie errichtet [illegible] hier begab sich Patricius nach Connaught [illegible] Westküste zu erreichen, überall predigend [illegible] Wunder wirkend und Kirchen gründend [illegible] bis heute ihren Bestand von ihm her[illegible] durfte er kühner auftreten; in der [illegible] begab er sich nach Lintrim, wo sich ein [illegible] Heiligthum des Götzen Crom-Cruach [illegible]

Moloch, befand, zerstörte das Götzenbild vor den Augen der versteinerten Menge und machte so den Kinderopfern ein Ende. Freilich verlief diese wie eine spätere Wirksamkeit nicht ohne manche Prüfung für seine Standhaftigkeit. Oft bereiteten ihm wie seinen Neugetauften die Druiden große Gefahren, denen er wie durch Wunder entging, und die christlichen Stiftungen hatten sehr viel von den Einfällen der räuberischen Briten zu leiden, obgleich diese selbst schon das Christenthum angenommen hatten. Ein Denkmal hiervon ist die oben genannte Epistola ad Coroticum. Der britische Fürst dieses Namens war in Munster gelandet, hatte einen Theil der Christen daselbst ermordet, einen andern an die Picten und Scoten als Sklaven verkaufen lassen; umsonst versuchte der Heilige durch sein ebenso ernstes als herzliches Schreiben, den Räuber zur Buße und zur Herausgabe des fremden Gutes anzuhalten. Sieben Jahre lang blieb Patricius im Nordwesten Irlands, den er dem Christenthum dauernd gewann, indem er allenthalben für die von ihm gestifteten Gotteshäuser Priester und Bischöfe weihte. Dann setzte er seinen segensreichen Eroberungszug fort und kam zuerst wieder nach Ulster; hier gründete er die Metropolitankirche von Armagh im J. 445. Nun wandte er sich südwärts durch Leinster nach Munster, überall seinen Weg mit Bekehrungen der Heiden, Stiftungen von Kirchen und Gründungen christlicher Gemeinden bezeichnend (s. d. Art. Irland VI, 877). In Munster wirkte Patricius abermals sieben Jahre in unermüdlicher Thätigkeit. Jetzt war ganz Irland für das Christenthum gewonnen, und das gesammte Volk verehrte den Heiligen als seinen Apostel und Vater. Auf diese Auctorität gestützt, dachte er nun auch daran, die äußeren Verhältnisse der Iren so zu regeln, daß die christliche Religion in ihrem Bestand gesichert bliebe, und gestaltete die keltische Gesetzgebung des Landes in einer Weise, welche den Forderungen der Kirche zugleich mit den hergebrachten Einrichtungen Rechnung trug. Der Heilige starb 493 in einem Alter von 120 Jahren zu Saul in der Nähe von Strangford Lough, wo er die erste Kirche auf irischem Boden gegründet hatte.

Das Leben dieses großen Mannes, in welchem sich keltische Zähigkeit mit wunderbarer Glaubenstiefe gepaart hatte, ist reich an wunderbaren Zügen, deren geschichtlicher Charakter nicht geläugnet werden kann. Noch wunderbarer hat die Dankbarkeit späterer Zeit die Lebensgeschichte des heiligen Mannes gestaltet, indem sie seine Person mit einem Kranz von Legenden umgeben hat wie wenige andere Heilige. Bekannt ist die weit verbreitete Angabe, er habe alle Schlangen und schädlichen Thiere aus Irland verbannt und in's Meer gewiesen. Wie es sich auch mit der eigenthümlichen Thatsache verhalten mag, daß bis heute weder Schlange noch Maulwurf und Feldmaus in Irland vorkommt und die gewöhnlichsten Amphibien zu den Seltenheiten daselbst gehören, so ist jene Legende doch wohl nur eine Einkleidung für die Thatsache, daß Patricius durch das Christenthum auch die Cultur des Landes umgestaltete und damit die Ausrottung der schädlichen Thiere bewirkte. Eine andere in Irland noch heute geglaubte Legende knüpft sich an eine eigenthümlich zerklüftete Höhle auf einer Insel in Lough Derg bei Pettigo, Grafschaft Donegal. Dort soll der hl. Patricius, als er einst vor einer ungläubigen Menge von dem Leben und den Strafen nach dem Tode predigte, einen Eingang in die Unterwelt erschlossen haben, so daß jeder seiner Zuhörer, der sich hineinwagen wollte, die Peinen des Fegfeuers und nach einer Angabe auch die Qualen der Hölle durch eigenen Anblick kennen lernen konnte. Diese Erzählung ist viel geglaubt und auch in die Breviere einzelner Kirchen aufgenommen worden; die fragliche Höhle ist unter dem Namen „St. Patrick's Fegfeuer" das Ziel häufiger Wallfahrten geworden und bis heute geblieben, nicht ohne daß Manche in den dunkeln und niedrigen Windungen der Höhle crasse Phantasiegebilde für Wirklichkeit angesehen haben. Allein die kirchliche Auctorität ist gegen diese abergläubische Annahme immer eingeschritten. Die Höhle selbst ward schon 1497 auf Anstehen Alexanders VI. geschlossen, und das Venediger Brevier von 1522, welches die Sage in die Lectionen aufgenommen hatte, mußte auf päpstlichen Befehl schon 1524 ohne dieselben neu gedruckt werden (Ferraris s. v. Purgatorium 24). Ferner wurde seit undenklicher Zeit „St. Patrick's Stab" zu Armagh aufbewahrt; es sollte dieß ein Stab sein, den einst der Heiland getragen, und den der Heilige auf übernatürliche Weise vom Herrn selbst zum Geschenk erhalten hätte; mit diesem Stabe habe er die schädlichen Thiere in das Meer getrieben. Diese als Nationalheiligthum verehrte Reliquie ward beim Einfalle der Normannen 1185 in die Christ Church zu Dublin gebracht und dort 1538 von dem abtrünnigen Erzbischof Brown vernichtet. Noch knüpft sich an den Namen des hl. Patricius der Gebrauch des Kleeblatts als eines Sinnbildes für Irland; er soll dem König Laoghaire an einem solchen das Geheimniß der heiligen Dreifaltigkeit erläutert haben, während auch schon die Druiden das Kleeblatt zu abergläubischen Zwecken verwendeten.

Quellen für die Lebensgeschichte des hl. Patricius bietet vor Allem ein im Trinity College zu Dublin aufbewahrter Sammelband, gewöhnlich The book of Armagh genannt, dessen hierher gehörige Bestandtheile in den Anfang des 7. Jahrhunderts hinaufreichen. Ausführlich berichtet darüber P. Hogan in den Analecta Bollandiana I [1882], 532 sqq. Wichtig sind alte kirchliche Hymnen in Todd's Book of Hymns of the Ancient Church of Ireland, Dublin 1855—1869, 2 vols. Sehr alte Biographien stehen bei Colgan, Trias Thaumaturga, Lovanii 1647. Aus der kaum übersehbaren Literatur ist hervorzuheben Usserii (Ussher) Britannicarum eccle-

siarum antiquitates, ed. sec. Londini 1687; Lanigan, Ecclesiastical History of Ireland, 2. ed., Dublin 1829; Todd, St. Patrick, apostle of Ireland, Dublin 1864; Greith, Gesch. der altirischen Kirche, Freiburg 1867, 95 ff.; Smith and Wace, A Dictionary of Christ. Biogr. IV, Lond. 1887, 200; Bellesheim, Gesch. der katholischen Kirche in Irland I, Mainz 1890, 1—68. [Kaulen.]

Patrimonium Petri, s. Kirchenstaat.

Patripassianer, s. Antitrinitarier.

Patristik, s. Patrologie.

Patrizi, Franz Xaver, S. J. (Patritius), berühmter Bibelforscher, wurde als ältester Sohn der in Rom angesehenen Grafenfamilie Patrizi den 19. Juni 1797 geboren. Er war einer der ersten Novizen in dem nach der Restauration des Ordens (1814) eröffneten Noviciate. Nach Beendigung seiner Studien zum Priester geweiht (1824), wurde Patrizi bald Professor der heiligen Schrift und der hebräischen Sprache am römischen Colleg. Im Revolutionsjahr 1848 flüchtete er sich nach England und unterrichtete erst dort, später zu Löwen die jüngeren Ordenscleriker in den genannten Disciplinen. Nachdem die Ordnung zu Rom wiederhergestellt war, kehrte er dahin zurück, um seine Professur wieder zu übernehmen, bis er 1870 von Neuem aus dem römischen Colleg vertrieben wurde und im deutsch-ungarischen Colleg eine Zufluchtsstätte fand. Hier endigte er am 23. April 1881 sein frommes Leben durch einen erbaulichen Tod. Patrizi stand sowohl wegen seines musterhaften Ordenslebens als wegen seiner Gelehrsamkeit bei seinen Mitbrüdern im höchsten Ansehen. Mit der ängstlichsten Gewissenhaftigkeit versah er bis in sein höchstes Alter die Professur. Er hinterließ mehrere Werke, welche für das Bibelfach bleibenden Werth haben. Bereits im J. 1844 veröffentlichte er zu Rom eine Hermeneutik unter dem Titel De interpretatione Scripturarum sacrarum libri II, deren erstes Buch die allgemeinen Principien der Schrifterklärung enthält (neu aufgelegt und überarbeitet 1862, 3. ed. Rom. 1876; in compendium redactus, Ratisb. 1860); das zweite Buch zeigt die Anwendung derselben in der Erklärung ausgewählter schwieriger Stellen. Noch viel bedeutender sind seine De evangeliis libri III, Frib. Brisg. 1852—1853, 2 tom., in welchen eine großartige Erudition niedergelegt ist. Außerdem seien noch genannt De consensu utriusque libri Machabaeorum, Romae 1856; In Joannem commentarium, ib. 1857; In Marcum commentarium, ib. 1862; In Actus Apostolorum, ib. 1867; Cento salmi tradotti letteralmente dal testo ebraico e commentati, ib. 1875 (nicht streng wissenschaftlich, sondern mehr populärer und paränetischer Natur). Dazu kommen kleinere Abhandlungen, wie Commentationes tres de Scripturis divinis, de peccati originalis propagatione a Paulo descripta, de Christo pane vitae, ib. 1851; De interpretatione oraculorum ad Christum pertinentium prolegomenon, deque Christo Zachariae et Malachiae vaticiniis praenuncia[illegible] commentationes duae, ib. 1853; De immaculata Mariae origine a Deo praedicta disquisitio, cum appendice de feminini gener[illegible] enallage in linguis semiticis usitata [illegible] 1854. Auch hinterließ Patrizi mehrere [illegible] Bücher. Sein besonderes Verdienst ist es, [illegible] tholische biblische Hermeneutik und Exegese [illegible] in der Theorie als auch in praktischer Ausführ[illegible] vor der Emancipation von dem kirchlichen [illegible]begriffe und der lebendigen Tradition gewar[illegible] haben. Leider sind seine gelehrten und gründli[illegible] Werke in einem schweren, sehr gedrängten [illegible] geschrieben und, eben weil er sich einer gar [illegible] suchten classischen Latinität beflissen hat, [illegible] leicht zu lesen. Es bedarf aller Aufmerksam[illegible] um aus den karg zugemessenen Worten den [illegible] Inhalt, den sie in sich bergen, herauszuschälen. ([illegible] „Katholik" 1881, II, 267—272.) [Hurter S. J.]

Patrocinium ist in der Liturgie Titel [illegible] Feste, des von Pius IX. am 10. September 18[illegible] für das ganze Abendland vorgeschriebenen [illegible]festes des heiligen Nährvaters Jesu, Patrocini[illegible] S. Josephi, das als duplex 2. classis dem [illegible] Sonntage nach Ostern zugewiesen ist, und [illegible] Patrocinium B. Mariae Virginis, das 1[illegible] zunächst für die Länder der spanischen Krone [illegible]willigt und dann von vielen Diöcesen als [illegible]ticularfest aufgenommen worden ist; es [illegible] einem Sonntage des November als duplex ma[illegible] gefeiert (s. d. Art. Marienfeste ob. VIII, 82[illegible]). — Patrocinium heißt weiterhin bei deutschen [illegible]gikern, nicht aber in der kirchlichen Sprache, [illegible] Festfeier zu Ehren des Kirchen-, Orts- [illegible] Landespatrons (vgl. d. Art. Patronus). Bei [illegible] Schriftstellern des Mittelalters werden die [illegible]liquien von Heiligen des Oeftern patroc[illegible] Sanctorum genannt (s. Ducange, Glossari[illegible] s. v.). [K. Schrod.]

Patrologie, „Wissenschaft von den Kirchenvätern", heißt seit dem 17. Jahrhundert die [illegible]schichte der kirchlichen Literatur des Alter[illegible] So jung der Name, so alt ist die Idee der [illegible]logie. Ihr Vater ist Hieronymus, dessen [illegible] De viris illustribus, 392 zu Bethlehem [illegible] den ersten Versuch einer christlich-theolo[illegible] Literaturgeschichte darstellt. Den Titel seiner [illegible] hatte Hieronymus der römischen Literaturge[illegible] des C. Suetonius Tranquillus (gest. um 1[illegible] lehnt. Seine Absicht aber ging auf eine [illegible] Würdigung sämmtlicher christlich-theolo[illegible] Schriftsteller vom Tode des Herrn bis zum [illegible] 392. Er beginnt mit den Verfassern der [illegible] des Neuen Testaments und führt im Verlauf [illegible] häretische Auctoren auf, ein Umstand, [illegible] Augustinus (Ep. 40, 9) beanstanden zu [illegible] glaubte. (Ueber die Ausgaben der Schr[illegible] viris illustribus s. d. Art. Hieronymus V, [illegible] eine umfassende und gründliche [illegible]

Untersuchung der Schrift lieferte jüngst St. v. Sychowski in den Kirchengeschichtlichen Studien, herausg. von Knöpfler, Schrörs, Sdralek, Bd. II, Heft 2, Münster 1894.) Die wenigen Literarhistoriker der nächsten Folgezeit führen sich selbst ausdrücklich als Fortsetzer des Werkes des hl. Hieronymus ein, knüpfen da an, wo Hieronymus bezw. der jedesmalige Vorgänger abgebrochen hatte, und behandeln die späteren theologischen Schriftsteller auch wesentlich in der von Hieronymus eingehaltenen Art und Weise. So Gennadius von Marseille, Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo (s. d. betr. Artt.). Im 11.—15. Jahrhundert haben Sigebert von Gembloux, Honorius von Augustodunum, der sogen. Melker Anonymus, Pseudo-Heinrich von Gent, Johannes Trithemius u. A. sich um die theologische Literaturgeschichte verdient gemacht. Sie behandeln auch die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, schöpfen aber ihr diesbezügliches Wissen fast ausschließlich aus Hieronymus; der Werth ihrer Schriften beruht jedesmal auf den Mittheilungen über Schriftsteller der jüngsten Vergangenheit (s. d. betr. Artt.). Seit dem 15. Jahrhundert schwang sich das Studium der kirchlichen Literatur des Alterthums, durch die Bestrebungen der Humanisten mächtig angeregt und durch die Thesen der sogen. Reformatoren ausdrücklich herausgefordert, zu neuer Blüte auf. Besondere Erwähnung verdienen die Leistungen der Katholiken Dupin, Le Nourry, Ceillier u. A., der Reformirten Cave, Oudin u. A. (s. d. betr. Artt.; über andere Bearbeitungen der theologischen Literaturgeschichte s. Th. Ittig, Schediasma de auctoribus qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt, Lipsiae 1711; Walch-Danz, Bibliotheca Patristica, Jenae 1834). Die genannten Gelehrten strebten fast alle eine bis in die neuere Zeit hinabreichende Geschichte der theologischen Literatur an, widmeten jedoch meist den kirchlichen Schriftstellern des Alterthums eine erhöhte Aufmerksamkeit. Die dem 17. Jahrhundert angehörenden Lutheraner Joh. Gerhard, Hülsemann, J. Gottfr. Olearius waren es, welche den auf das Alterthum entfallenden Theil ihrer literargeschichtlichen Werke Patrologia benannten und damit dem Worte Patrologie im Sinne einer Geschichte der kirchlichen Literatur des Alterthums Eingang und Verbreitung verschafften. „Väter" oder „Kirchenväter" war schon längst der ausschließliche Ehrenname derjenigen theologischen Schriftsteller der Vorzeit geworden, welche als Zeugen und Vertreter des Glaubens der Kirche sich eines besondern Ansehens erfreuten. Die Katholiken unterschieden zwischen Kirchenvätern, Kirchenschriftstellern und Kirchenlehrern (s. hierüber den Art. Kirchenvater, welchem jedoch nachzutragen ist, daß Leo XIII. auch Cyrillus von Jerusalem und Johannes von Damascus zum Range von Kirchenlehrern erhoben hat). Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ward es mehr und mehr üblich, die Kirchenschriftsteller des Alterthums, gesondert von denjenigen der spätern Zeit, zum Gegenstande literarhistorischer Darstellung zu machen. Die Abgrenzung des Alterthums blieb schwankend. In neuester Zeit pflegte man bei den Griechen bis auf Johannes von Damascus (gest. um 754), bei den Lateinern bis auf Papst Gregor den Großen (gest. 604) hinabzugehen. Seit dem 16. Jahrhundert beschränkte man sich nicht mehr auf die Besprechung des Lebensganges und der literarischen Thätigkeit der Kirchenschriftsteller, sondern zog in der Regel auch die Lehranschauungen derselben in Betracht. Einläßlicher aber als in den Bearbeitungen der Patrologie ward die Lehre der Kirchenschriftsteller in manchen Darstellungen der dogmatischen Theologie erörtert; insbesondere ward im 17. und 18. Jahrhundert in protestantischen Lehrbüchern der Dogmatik vielfach der Doctrin der Väter als theologia patristica, im Gegensatz zu theologia biblica und theologia symbolica, ein eigener Abschnitt zugewiesen. Aus der Aufschrift Theologia patristica erwuchs das Wort Patristik, dessen Gebrauch indessen stetem Schwanken unterlag. Bald ist dasselbe, im Unterschiede von Patrologie, zur Bezeichnung von Ausführungen über die Lehre der Väter gebraucht worden (so noch in den alsbald zu nennenden Werken von Nirschl und Rézbányay); bald hat man ihm die Bedeutung von Patrologie gegeben (so namentlich auch Chr. Fr. D. Erdmann, Prolegomena in patristicen. I. De patristices notione et finibus [Progr.], Regiomonti 1857; Fr. Nitzsch, Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik: Jahrbb. für deutsche Theologie X, Gotha 1865, 37—63). Aus dem 19. Jahrhundert seien folgende Patrologien von katholischer Hand genannt: J. A. Möhlers Patrologie oder christliche Literärgeschichte. Aus dessen hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen herausg. von F. X. Reithmayr. Bd. I: Die ersten drei Jahrhunderte, Regensburg 1840 (mehr ist nicht erschienen); J. Fessler, Institutiones Patrologiae, quas ad frequentiorem, utiliorem et faciliorem SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit J. F., Oeniponte 1850—1851, 2 tomi. Denuo recensuit, auxit, edidit B. Jungmann, tom. I 1890, tom. II, pars 1 1892; J. Alzog, Grundriß der Patrologie oder der ältern christlichen Literärgeschichte, Freiburg 1866, 4. Aufl. 1888; J. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie u. Patristik, Mainz 1881—1885, 3 Bde.; O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894; J. Rézbányay, Compendium patrologiae et patristicae, Quinqueecclesiis 1894. Von inhaltlich verwandten protestantischen Werken seien erwähnt: A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, during the first eight centuries, edited by W. Smith and H. Wace, Lond. 1877—1887, 4 vols.; A. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius, Th. 1: Die Ueberlieferung und der Bestand, Leipzig 1893; G. Krüger, Geschichte der altchristl. Literatur in

den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg 1895. (Sonstige patrolog. Schriften verzeichnet E. C. Richardson in dem Supplementbande der amerikanischen Ausgabe des Uebersetzungswerkes The Ante-Nicene Fathers, Buffalo 1887, Bibliographical Synopsis, Appendix.) Es sind dogmatische bezw. dogmengeschichtliche Gründe, durch welche die erwähnten protestantischen Auctoren veranlaßt werden, die Patrologie mit einer „Geschichte der altchristlichen Literatur" zu vertauschen. Allerdings hatten auch schon Möhler-Reithmayr und Alzog in dem Titel der angeführten Werke die Patrologie der „(ältern) christlichen Literärgeschichte" gleichgesetzt. Sie wollten indessen doch nur eine Geschichte der kirchlichen Literatur geben, d. h. der theologischen Literatur, welche auf dem Boden der kirchlichen Lehre steht. Eine solche Geschichte der kirchlichen Literatur kann, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden will, einer steten Berücksichtigung der unkirchlichen oder häretischen Literatur sich schon deßhalb nicht entziehen, weil die Entwicklung der kirchlichen Literatur sehr wesentlich bedingt und getragen ist von dem Kampfe gegen die häretische Literatur. Die Bezeichnung der Patrologie als der „(ältern) christlichen Literärgeschichte" aber muß freilich Bedenken erregen. In den Bereich der Patrologie fällt doch nur das theologische Schriftthum, und wenn aus den drei ersten Jahrhunderten keine Schriften christlicher Herkunft vorliegen, welche nicht zugleich auch theologischen Charakters wären, so kann dieser zufällige Umstand die Außerachtlassung des Unterschiedes zwischen christlicher und theologischer Literatur auch für den genannten Zeitraum noch nicht rechtfertigen, ganz abgesehen davon, daß in den folgenden Jahrhunderten der christlich-theologischen Literatur eine Profanliteratur christlichen Bekenntnisses zur Seite geht. Dagegen fußt eine Geschichte der kirchlichen Literatur auf der Voraussetzung, daß die Lehre der Kirche bei aller äußern Entfaltung stets wesentlich dieselbe gewesen und geblieben ist, und daß sie deßhalb einen festen und sichern Maßstab zur Beurtheilung des Inhaltes theologischer Literaturerzeugnisse darbietet. Diese Voraussetzung jedoch können weite Kreise der neueren protestantischen Theologen auch für die früheste Jugendzeit der Kirche nicht mehr zugestehen. Nach ihrer Anschauung ist das ursprüngliche Evangelium in den ersten Jahrhunderten fort und fort umgeprägt, verfälscht oder paganisirt worden, der Inhalt der Begriffe „kirchlich" und „häretisch" hat also fort und fort, nach Zeit und Ort gewechselt. Schwane hat die dogmengeschichtliche Theorie Harnacks als „den Darwinismus in der Theologie" bezeichnet, und Harnack selbst hat diese Bezeichnung als zutreffend anerkannt (J. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, 2. Aufl., Freiburg 1892, 18; A. Harnack in der Theolog. Literaturztg., Jahrg. 1892, Sp. 469). An die Stelle der kirchlichen Literatur muß demnach folgerichtig die theologische Literatur treten, und in der Geschichte dieser theologischen Literatur hat Marcion auf dasselbe Maß von Beachtung Anspruch wie Justinus M. und ist Valentinus ebenso sitz- und stimmberechtigt wie Irenäus. Es liegt indessen nahe, noch einen Schritt weiter zu gehen und die fragliche Literaturgeschichte wenigstens für die drei ersten Jahrhunderte auch des Charakters einer theologischen Disciplin zu entkleiden. Mit der neuen Auffassung und Umgrenzung des Gegenstandes empfiehlt sich aber sofort auch eine neue Behandlungsweise. Die Geschichte einer fachwissenschaftlichen Literatur wird naturgemäß ihr Hauptaugenmerk auf den Inhalt der zu behandelnden Schriften richten, wie ja der Inhalt es ist, nach welchem sie ihr Gebiet abgrenzt und ihren Gegenstand bestimmt. Die allgemeine Literaturgeschichte hingegen betrachtet und würdigt die Schriften unter rein literarischen Gesichtspunkten und rückt insbesondere die Form in den Vordergrund des Interesses. Es ergibt sich, daß jene Geschichte der altchristlichen Literatur, wie auch der neueste Bearbeiter derselben ausdrücklich hervorhebt, innerlich verschieden ist „von der Patrologie, die mit dem der Dogmatik entnommenen Begriff des ‚Kirchenvaters' arbeitet und nach Auswahl und Behandlung des Stoffes als eine Disciplin der katholischen Theologie ... stellt" (Krüger a. a. O. 1). [Bardenhewer.]

Patron (patronus), 1. im liturgischen ... s. patronus; 2. im canonistischen ... wird derjenige genannt, der entweder eine K. nebst dem zu derselben gehörigen Amte ... ständig fundirt und ausgestattet (patronus ecclesiae) oder wenigstens ein neues Kirchen... gestiftet hat (patronus beneficii) und hier... dankbaren Anerkennung seines Verdienstes ... terem Falle das Recht der Ernennung des ... maligen Beneficiaten, im erstern Falle ... noch verschiedene anderweitige Rechte und ... zeichnungen erhält. Der Name „Patron" ... jedoch erst im 9. Jahrhundert vor, obschon ... Art Patronatsverhältniß sein Dasein ... um drei Jahrhunderte weiter zurückführt. ... findet sich in derselben Bedeutung nicht ... Name Senior (z. B. Capit. Aquisgran. a. ... c. 10, in den Mon. Germ. hist. Legg. I. ... oder Senior saecularis (Hincmari Cap. ... I, c. 17, bei Migne, PP. lat. CXXV. ... Beide Ausdrücke deuten darauf hin, daß ... Rede stehende Recht seine Elemente aus dem ... wesen geschöpft hat. Die Decretalen ... advocatus und patronus synonym (z. B. ... 24. 25, X De jure patron. 3, 38), obwohl ... Vogtei sich vom Patronate dadurch ... unterscheidet, daß sie kein Präsentationsrecht ... gründet (s. d. Art. Kirchenvogt), allerdings ... zur Entstehung vieler Patronate über ... Veranlassung gegeben hat. [Permaneder.]

Patronatsrecht (jus patronatus) ... Inbegriff derjenigen Rechte, welche ... oder moralische Person durch Stiftung ... nebst Kirchenamt oder des letztern ...

worden hat. I. Geschichte des Patronatsrechtes. 1. Im Allgemeinen. Die Dankbarkeit der Kirche erkannte von jeher demjenigen, der eine Kirche erbaut, ein Kirchenamt dotirt oder sonstwie durch besondere Wohlthaten sich um sie verdient gemacht hatte, gewisse Auszeichnungen, namentlich die Erwähnung seines Namens beim Opfer der heiligen Messe, zu (S. Chrysost. In Actt. Apostt. Homil. 18, 4). Das erste Beispiel aber, daß der Stifter einer Kirche das Recht erhielt, auch den Geistlichen für dieselbe zu ernennen, findet sich im 5. Jahrhundert in Gallien; es war jedoch dieses Recht dort vorerst nur einem Bischof zugesprochen, der in einer fremden Diöcese eine Kirche gegründet hatte (Conc. Araus. a. 441, c. 10, in c. 1, C. XVI, q. 7). Laien dagegen erfreuten sich dessen nicht, sondern dem competenten Bischof verblieb das freie und ungeschmälerte Recht der Einsetzung der an den neuerrichteten Kirchen benöthigten Cleriker (c. 26, C. XVI, q. 7). Nur zur Verwaltung des Vermögens der von Laien gestifteten oder dotirten Kirchen wurden die Stifter, wenigstens im Orient, beigezogen (l. 15, Cod. De ss. eccles. 1, 2), bis durch Justinians Gesetzgebung allgemein ausgesprochen wurde, daß der Stifter einer Kirche befugt sei, dem Bischof einen Geistlichen zur Anstellung an derselben zu präsentiren (Nov. 57, c. 2; Nov. 123, c. 18). Um dieselbe Zeit (Mitte des 6. Jahrhunderts) oder bald hernach wurde auch im Abendland Laienpatronen ein Präsentationsrecht eingeräumt (c. 31, C. XVI, q. 1; c. 4, C. XVIII, q. 2), ausdrücklich aber jedes Eigenthumsrecht an der Kirche und dem Stiftungsgute derselben abgesprochen (c. 26. 27, C. XVI, q. 7). Auch war jenes Patronatsrecht cum jure praesentandi Anfangs nur ein persönliches Recht des Stifters (Conc. Tolet. IX. a. 655, c. 2), und nur das Recht der Vermögensverwaltung an der Patronatskirche wurde als eine vererbbare Befugniß anerkannt (c. 31, C. XVI, q. 7). Zu einem erblichen Rechte gestaltete sich das volle Patronatsrecht zunächst im Frankenreiche, namentlich durch zwei Umstände. Die eine Veranlassung dazu gaben die Privatoratorien, welche Gutsbesitzer auf ihren größern Gütern anlegten und wie volles Eigenthum behandelten (vgl. Caroli M. Cap. a. 794, c. 54; c. 1, X De jure patron. 3, 38). Hieraus wurde für den Eigenthümer auch das Recht abgeleitet, mit Vorbehalt der bischöflichen Genehmigung den Geistlichen anzustellen, was die fränkischen Capitularien ausdrücklich bestätigten (Caroli M. Capit. gen. a. 802, c. 13; Conc. Mogunt. I, a. 813, c. 29; Conc. Cabil. a. 813, c. 42; u. v. a.). So vererbten sie denn auch dieses Recht zugleich mit dem Grundbesitze auf ihre Nachfolger. Auch nach der Umwandlung solcher Oratorien und Burgkapellen in Pfarrkirchen blieb dieses Verhältniß im Wesentlichen unverändert, da nunmehr nach der Auffassung des herrschenden Feudalsystems der Grundherr berechtigt war, den Pfarrer zu belehnen. Eine andere Veranlassung zur Uebertragung des Patronatsrechtes auf Andere lag darin, daß weltliche Fürsten und sogar Bischöfe, von den Umständen gedrängt, häufig einzelne Kirchen als Lehen an Laien hingaben (Caroli M. Capit. a. 813, c. 1, in den Mon. Germ. hist. Legg. I, 192), welche sofort wie deren Eigenthümer sich betrachteten, die Einkünfte der Kirche willkürlich an sich nahmen und sich oft nicht einmal mehr mit dem Rechte, die Geistlichen dem Bischof zur canonischen Institution zu präsentiren, begnügten, sondern dieselben ohne Weiteres selbst in das geistliche Amt einsetzten (Caroli M. Edict. pro episcopis a. 800, in den Mon. Germ. l. c. I, 81; Ejusd. Capit. a. 813, c. 2, in den Mon. Germ. l. c. I, 189). Als aber endlich die Kirche im 11. Jahrhundert sich der durch die weltlichen Machthaber geübten Investitur der Bischöfe und Aebte zu erwehren angefangen hatte (s. d. Art. Investiturstreit), begann sie gleichzeitig den Kampf gegen diese widerrechtliche Ausdehnung des Patronatsrechtes auf die Besetzung der niederen Pfründen (c. 4. 23, X De jur. patron. 3, 38) und führte dasselbe wieder auf das alte Recht der bloßen Präsentation, und zwar als eine Vergünstigung, zurück (Conc. Later. III. a. 1179, c. 17, in c. 3, X eod. 3, 38). Häufig wurden im spätern Mittelalter auch von Stiftern, Abteien und Klöstern auf ihrem eigenen Grund und Boden Kirchen errichtet und dadurch das Patronat auf diese erworben; und nicht selten gingen auch Laienpatronate durch Schenkungen und Vermächtnisse oder sonstwie in den Besitz geistlicher Anstalten und Corporationen über, oder es wurde durch Incorporation von Pfarreien ein Besetzungsrecht auf letztere von Seiten des Stiftes oder Klosters, dem sie einverleibt worden waren, begründet (c. 1, X De capell. monach. 3, 37) und ihnen bisweilen durch besondere Indulte oder unter gewissen Beschränkungen sogar das volle Verleihungsrecht zugestanden (c. 18, X De praescr. 2, 26). — 2. Das landesherrliche Patronatsrecht insbesondere. Diese Verhältnisse blieben bis in die jüngste Zeit im Wesentlichen dieselben. Dagegen hat in neuerer Zeit das landesherrliche Patronat in der angemaßten Erweiterung der sogenannten Majestätsrechte in kirchlichen Angelegenheiten (s. d. Art. Jus circa sacra) eine ungemessene Ausdehnung erhalten, die mit dem canonischen Rechte in offenbarem Widerspruche steht. In der That waren nämlich die ehemaligen deutschen Reichsfürsten durch Fundation und Dotation von Kirchen und Kirchenämtern, durch Belehnung mit Kirchengütern, durch Vogteiverhältnisse, durch päpstliche Indulte und verschiedene andere Rechtstitel zum Besitze vieler Patronate gelangt; wie namentlich (um nur Ein Beispiel anzuführen) das Haus Bayern in seinen Landen nicht nur auf alle Propsteien und Decanate der Capitel, sondern auch nach einer vom apostolischen Stuhle 1563 bestätigten Gewohnheit auf alle übrigen Pfründen in den päpstlichen Monaten (s. d. Art. Menses papales) zu präsentiren hatte. So weit also waren die Re-

genten in ihrem guten Rechte. Allein mit der extravaganten Entwicklung der landesherrlichen Rechte in Kirchensachen, wie sie die Neuzeit herbeigeführt, setzte sich die irrige Ansicht fest, als seien jene Patronate nicht durch specielle Rechtstitel erworben und fortgeleitet worden, sondern als inhärirten sie den Regenten in der Eigenschaft landeshoheitlicher Rechte. Noch einen bedeutenden Zuwachs aber erhielten diese Patronate durch die Aufhebung von vielen Stiftern und Klöstern zuerst in Oesterreich, wo die Kirchenämter, Pfarreien und Beneficien, welche früher dem Präsentationsrechte dieser Corporation unterstanden, der landesfürstlichen Collation unterworfen und die Bischöfe dabei nur auf einen Besetzungsvorschlag beschränkt wurden (s. Gr. v. Barth-Barthenheim, Oesterr. geistl. Angelegenh., Wien 1838, 48 ff.); dann auch im übrigen Deutschland durch die zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts eingetretene Säcularisation, infolge derer die betreffenden Landesherren ohne Weiteres die Patronatsrechte der säcularisirten Stifter, Abteien und Klöster, ja sogar die bischöflichen Collationsrechte in Anspruch nahmen. Zur Beschönigung dieses excedenten Verfahrens, für welches man in dem Reichsdeputations-Hauptschluß von 1803, § 36, eine gesetzliche Bestätigung finden wollte, wurde vollends die plausible Theorie von einem sog. allgemeinen landesherrlichen Patronatsrechte erfunden (z. B. Gregel, Das landesherrl. Patronatrecht, Würzb. u. Bamberg 1805), aber in ihrer ganzen Grundlosigkeit nachgewiesen ([Eugen Montag,] Abhandll. über das alte u. neu-landesherrl. Patronatrecht, Bamberg u. Würzburg 1810) und vom päpstlichen Stuhle mit dem entschiedensten Widerspruche belegt (Esposizione dei sentimenti di Sua Santità etc. bei Münch, Concord.-Samml. II, 403 f.). Man übersah, daß jene Patronate, wenn sie auch zum Theil ursprünglich weltliche Patronate waren, doch dadurch, daß sie wie immer von jenen Stiften und Klöstern erworben worden sind, die rechtliche Natur und Eigenschaft geistlicher Patronate angenommen hatten, und daß diese Patronate an die moralische Person der Corporation, an die betreffenden Capitel und Convente, nicht aber gleich dinglichen Laienpatronaten an deren Güter geknüpft waren; der Landesfürst konnte aber jure dominii offenbar nur in den Grundbesitz, die Kapitalien, Renten und nutzbaren Rechte &c., überhaupt in alle Vermögens- und nach Geldwerth taxirbaren Rechte, nicht auch in die geistlichen Standes- und Amtsrechte der aufgelösten Corporationen succediren. Jene Stifter, Abteien und Klöster als solche sind mit deren Aufhebung erloschen, und ihr Präsentationsrecht ist an den ordentlichen Collator, den Bischof der Diöcese, zurückgefallen (Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg 1893, 478). Abgesehen aber von diesem an sich unbestreitbaren Grundsatze des canonischen Rechtes, ist doch so viel augenfällig, daß die ganze Frage durch ein allgemeines Princip, wenn nicht [illegible] der Bischöfe, so noch weit weniger zu Gunsten der Landesherren entschieden werden konnte, sondern daß immerhin eine genaue Scheidung der verschiedenen Rechtstitel, auf denen jene Patronate beruhten, vorgenommen werden müsse. Insbesondere aber ist die Behauptung, daß die vormaligen Fürstbischöfe alle oder doch die meisten Collationsrechte, welche sie ausgeübt, in ihrer Eigenschaft als Landesherren besessen hätten, eine durchaus unstichhaltige, da jedenfalls dem Bischof die in den Grundprincipien des canonischen Rechtes fundirte Vermuthung für das freie Verleihungsrecht zur Seite steht, wogegen jene Einwendung für jeden Exceptionsfall streng bewiesen werden müßte. Indem also die Regenten jene Patronate allgemein und ohne Weiteres an sich nahmen, wurde unläugbar das Recht der Kirche vielfach verletzt. Man hat daher auch in der Folge durch Vereinbarung oder freiwillige Concessionen das frühere Unrecht wenigstens theilweise zu vergüten gesucht. In Bayern namentlich sind diese Verhältnisse durch das Concordat von 1817 geregelt. Hierdurch sind dem Könige nicht nur die erweislich von seinem Vorfahren, den Herzögen und Kurfürsten von Bayern, aus was immer für canonischen Rechtstiteln erworbenen Patronate, sondern auch diejenigen, welche die aufgehobenen geistlichen Corporationen ausgeübt haben, sowie hinwieder den Bischöfen alle von ihren Vorfahren ausgeübten freien Collationsrechte feierlich bestätigt (Concord. Bav. art. 11). Aber auch die meisten übrigen Staatsregierungen des deutschen Bundes haben wenigstens in praxi jenen durchaus verwerflichen Grundsatz eines ausschließlich auf das weltliche Territorial- oder Majestätsrecht basirten allgemeinen landesfürstlichen Patronats allgemach aufgegeben und den Bischöfen in verschiedenem Maße Antheil an freien Collationspfründen zugestanden (s. Phillips, Kirchenrecht VII, 691 f.).

II. **Rechtsgrundsätze**, 1. **hinsichtlich der Erwerbung des Patronatsrechtes.** Man unterscheidet zunächst die primitive Erwerbung desselben durch den Stifter, dann den Uebergang eines schon bestehenden Patronats auf andere fortan Berechtigte und die aus diesen Verhältnissen sich ergebende Eintheilung. a. Ein noch nicht bestehendes volles Patronatsrecht wird durch die mit Bewilligung des Bischofs vorgenommene vollständige Stiftung einer Kirche, und zwar ipso facto, erworben (c. 25, X De jur. patron. 3, 38). Zur vollständigen Stiftung einer Kirche aber gehört die Anweisung von Grund und Boden oder des Bauplatzes (fundatio), die wirkliche Bauführung (exstructio s. aedificatio) und die Ausstattung (dotatio), nach der bekannten Glosse Patronum faciunt dos, aedificatio, fundus (Gloss. ad c. 26, C. XVI, q. 7). Ob auch durch jeden einzelnen dieser drei Acte allein schon das Patronatsrecht begründet wird, ist controvers (Phillips, Kirchenrecht VII, 721 ff.; Vering [illegible]). Wenn aber Mehrere gemeinschaftlich die drei zur vollständigen Stiftung einer Kirche [illegible]

handlungen vornehmen, so erwerben sie auch nur mitsammen ein einheitliches volles Patronatsrecht auf dieselbe. Wird das Patronatsrecht angefochten, so hat der Stifter bloß den Beweis der vollständigen Stiftung zu führen, wogegen der Andere beweisen müßte, daß der Fundator auf sein Recht verzichtet habe (Arg. c. 41, X De testib. 2, 20). Nur beim Wiederaufbau einer verfallenen oder bei der Wiederausstattung einer schon bestehenden aber verarmten Kirche bedarf es eines ausdrücklichen und vom Bischofe genehmigten Vorbehaltes, wenn dadurch das Patronats- und resp. Präsentationsrecht begründet werden soll (Conc. Trid. Sess. XIV, c. 12 und Sess. XXV, c. 9 De ref.). Deßgleichen erlangt der Stifter einer Collegiatkirche oder eines Klosters auch bei vollständiger Gründung nur die übrigen Patronatsrechte außer dem Nominationsrechte, welches letztere erst durch päpstliches Indult erworben wird (c. 25, X De jur. patr. 3, 38; Innoc. VIII. Const. „Cum ab apost. sede" v. J. 1485). Unvordenklicher Besitz des Patronatsrechtes begründet die Vermuthung des rechtmäßigen Erwerbs desselben (c. 1 in VI De praescr. 2, 13). Der Beweis des unvordenklichen Besitzes soll aber aus mehrfachen über Menschengedenken hinausreichenden und ohne Widerspruch von anderer Seite her geschehenen Präsentationen geführt werden (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 9 De ref.). Da das Tridentinum selbst keine Zahl festsetzt, so nahm die Praxis gemeinhin drei Präsentationen an, was jedoch dem Geiste und Buchstaben des Gesetzes nur dann genügen wird, wenn innerhalb dieser drei Präsentationen auch wirklich mehr als 40 Jahre verflossen sind. Insbesondere aber sollen nach jener canonischen Bestimmung Fürsten, Communen, Standes- und Gutsherren mit Gerichtsbarkeit, weil von ihnen leichter eine Usurpation des Patronats vermuthet werden könne, durch Urkundenbeweis herzustellen haben, daß sie mindestens 50 Jahre lang ununterbrochen das fragliche Besetzungsrecht ausgeübt haben. b. Ein bereits bestehendes Patronatsrecht kann, wenn es nicht ausdrücklich nur an die Person des Stifters geknüpft ist, auch auf Andere übertragen werden, und zwar durch Schenkung, wobei jedoch die Schenkung eines persönlichen Patronats an einen Laien nothwendig die bischöfliche Genehmigung erfordert, außerdem aber nur den Bedingungen einer gültigen Veräußerung überhaupt unterliegt (c. 8, X De jur. patr. 3, 38; c. un. in VI eod. 3, 19; c. un. Extr. comm. De reb. eccl. non alien. III, 4); durch Erbschaft, und zwar in der Regel auf alle testamentarischen und Intestaterben (Gloss. ad c. 31. 35, C. XVI, q. 7), wenn nicht der Stifter ausdrücklich den Erbgang bloß auf seine Familie beschränkt hat; durch Tausch, aber nicht gegen weltliches Gut; durch Kauf, wenn es nicht ein persönliches ist, sondern dinglich dem gekauften Hauptobjecte inhärirt, und der Kaufpreis nicht deßhalb erhöht worden ist (c. 6. 13, X De jur. patron. 3, 38); überhaupt durch alle über das Hauptgut ohne simonistischen Nebenvertrag abgeschlossenen Geschäfte. Wird das Gut, woran das Patronatsrecht haftet, als Lehen hingegeben oder in Erbpacht ausgethan, so geht das Patronatsrecht in der Regel auf den Vasallen oder Emphyteuten über (c. 7. 13, X eod.). Endlich wird dasselbe von einem Dritten auch durch Verjährung acquirirt, welche cum titulo gegen den Laienpatron in 10 oder, falls er abwesend ist, in 20, gegen den geistlichen Patron in 40 Jahren, ohne nachweislichen gerechten Titel aber gegen erstern in 30, gegen letztern nur durch Immemorialpräscription vollendet ist (s. d. Art. Verjährung). Der Unterschied der christlichen Confessionen in Ansehung der Person des Erwerbers wird in Deutschland nicht immer beachtet. Dieser confessionelle Indifferentismus sucht seinen politischen Stützpunkt im westfälischen Friedensschlusse (I. P. O. art. 5, § 31), obschon gewiß der Besitz eines kirchlichen Rechtes in den Händen eines der Kirchengemeinschaft nicht Angehörigen dem Geiste der Kirchenverfassung widerspricht; daher hat auch der apostolische Stuhl sich unumwunden dagegen erklärt (Cardinal Consalvi [Esposizione dei sentimenti di Sua Santità etc.] gegen die Frankfurter Declaration der protestant. Fürsten v. 10. August 1819, n. 15). Nichtchristen sind jedenfalls unfähig, ein Patronat zu erwerben und auszuüben, was auch die deutschen Staatsgesetzgebungen noch in neuerer Zeit anerkannt und hie und da ausdrücklich erklärt haben (s. Vering 479, Anm. 2). — Auf den Unterschied der Erwerbstitel und des Umfangs der Patronate gründen sich

2. die verschiedenen **Eintheilungen des Patronatsrechtes**. Man unterscheidet zuvörderst ein geistliches, ein weltliches und ein gemischtes. Geistlich (jus patronatus ecclesiasticum) ist und heißt das Patronat, wenn es zur Zeit einer Kirche oder einer kirchlichen Anstalt zusteht oder mit einem Kirchenamte verbunden ist und, abgesehen von der Person, welche dasselbe in concreto ausübt, eben im Namen der betreffenden Kirche oder geistlichen Corporation exercirt wird; dabei ist gleichgültig, ob es schon ursprünglich ein geistliches Patronat gewesen oder etwa erst von einem Laien an die Kirche abgetreten worden ist. Gemischt heißt das Patronat (j. p. mixtum), wenn das Eine Präsentationsrecht zwei Berechtigten, einem Geistlichen als solchem und einem Laien zugleich zusteht. Jedes andere Patronat ist ein weltliches (j. p. laicale), auch wenn es einem geistlichen Individuum, aber nicht vermöge seines geistlichen Amtes, sondern aus privatrechtlichem Titel zukommt, ja sogar wenn der Geistliche dasselbe durch Stiftung einer Kirche oder eines Kirchenamtes aus Erübrigungen seines Beneficial-Einkommens erworben hat. — Man unterscheidet ferner ein dingliches und ein persönliches Patronatsrecht. Jenes (j. p. reale) ist mit einem Amte, einem Gutsbesitze 2c. so verknüpft daß es auf den jedesmaligen Besitzer des letztern übergeht; dieses aber (j. p.

personale) steht jemandem ohne Rücksicht auf eine Sache als selbständiges Recht zu und heißt, wenn es einzig und allein auf die Person des Stifters beschränkt ist, ein höchstpersönliches Patronatrecht (personalissimum). Ein auf Andere fortleitbares (persönliches oder dingliches) Patronat heißt Erbpatronat (hereditarium j. p.), wenn es auf jedwelchen Erben übergeht, Familienpatronat aber (gentilitium), wenn nur auf solche, welche nach der besonderen Successionsordnung erbfähig sind. Steht das Patronat nur Einer (physischen oder moralischen) Person für sich allein zu, ohne daß noch ein Anderer als mitberechtigt erscheint, so nennt man es ein alleiniges oder ausschließliches (singulare); Mitpatronat heißt es (compatronatus), wenn zwei oder mehrere mit gleichem Rechte an der Ausübung desselben theilnehmen. Endlich unterscheidet man noch ein volles und ein beschränktes Patronat; das volle (j. p. plenum) verleiht seinem Besitzer alle durch Gesetz und Herkommen an das Patronatsrecht geknüpften Befugnisse, das beschränkte aber (j. p. minus plenum) räumt ihm nur einige derselben ein.

3. **Die Rechte und Verbindlichkeiten des Patrons** enthält im Wesentlichen die Glosse zu c. 25, X De jur. patron. 3, 38 in den Versen:
Patrono debetur honos, onus, utilitasque,
Praesentet, praesit, defendat, alatur egenus.
a. Unter den Rechten desselben steht obenan das Recht der Präsentation (s. d. Art.). Ueberdieß aber spricht ihm das gemeine canonische Recht die Befugniß zu, bei Veränderungen, die mit dem Kirchenamte oder der Pfründe seines Patronats vorgenommen werden sollen, besonders bei Vereinigung oder Theilung derselben, sowie bei Veräußerungen des Kirchenvermögens, gehört zu werden (vgl. Conc. Trid. Sess. XXI, c. 7 De ref.), an der Verwaltung des Kirchengutes theilzunehmen oder Einsicht in dieselbe zu verlangen (Conc. Tolet. IX. a. 655, c. 1, in c. 31, C. XVI, q. 7). Selbsteigene oder ausschließliche Verwaltung aber, oder gar ein Recht auf das Vermögen und die Einkünfte der Kirche zu Privatzwecken darf er sich durchaus nicht anmaßen (c. 4. 23, X De jure patr. 3, 38; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 3 und Sess. XXV, c. 9 De ref.). Dagegen hat er im Falle unverschuldeter Verarmung Anspruch auf eine seinen persönlichen Verhältnissen und den disponibeln Rentenüberschüssen der Kirche entsprechende Alimentation (c. 30, C. XVI, q. 7; c. 25, X De jur. patr.). Auch genießt er gewisse Ehrenrechte und Auszeichnungen, namentlich einen besondern Platz in der Kirche und die Erwähnung seines Namens in Inschriften und Kirchengebeten (vgl. Sidon. Apollin. Epist. l. 2, n. 10; l. 4, n. 18; S. Paulin. Nolan. Epist. 32), dann den Vortritt bei Processionen (c. 25, X De jur. patr.), den Empfang des Weihwassers vor den übrigen Parochianen, das Begräbniß in der Kirche, und was [illegible] sonst noch das Provinzialherkommen ihm zu[illegible]n hat. Die Rechte des Patrons sind vielfach in den Bereich der staatlichen Gesetzgebung gezo[illegible] worden. In Oesterreich sind demselben die Th[illegible]nahme an der Vermögensverwaltung, der An[illegible] auf Unterstützung im Nothfalle, sowie alle Ehr[illegible]rechte, mit Ausnahme des Begräbnisses in der Kirche noch fortwährend belassen (v. Barth-Barthe[illegible] Oesterr. geistl. Angelegenheiten §§ 116–1[illegible]). Ebenso in Preußen (nach dem Allg. L.-R. II Tit. 11, §§ 585 ff.), wo der Patron nach de[illegible] Gesetze vom 20. Juni 1875 Mitglied des Kirchenvorstandes ist, sofern ihm eine solche [illegible]schaft oder das Recht zur Bestellung bezw. [illegible]sentation von Kirchenvorstehern früher auf G[illegible] des Patronates zustand. In Bayern sind [illegible] den Standes- und Gutsherren alle Patronats- [illegible] damit verbundenen Ehrenrechte, wo und wie [illegible] herkömmlich sind, bestätigt, namentlich auch [illegible] Todesfällen in der Familie des Patrons [illegible]liche Trauergeläute, welches sich jedoch auf [illegible] drei Wochen zu beschränken hat (Bayr. Verf.-[illegible] Beil. IV, § 4, u. Beil. VI, § 24). Das Begräb[illegible] aber in der Patronatspfarrkirche ist unbeding[illegible] gehoben (Verordn. v. 10. Febr. 1803). Ferner [illegible] der Patron als solcher keinen Antheil an der [illegible]ministration des Kirchenvermögens, da in B[illegible] dafür eigene Kirchenverwaltungsbehörden be[illegible]. Auch in Baden hat der Patron, wenn ihm [illegible] standes- oder gutsherrliche Berechtigungen [illegible] Seite stehen, keine besonderen Ehrenrechte [illegible] Kirche. Der Anspruch auf Alimente aus dem [illegible]mögen der Patronatspfründe ist gesetzlich abge[illegible] (Verordn. v. 24. März 1808; Rescr. d. kgl. [illegible] Kirchensection v. 3. Nov. 1837). b. Die [illegible]bindlichkeiten des Patrons beschränken sich [illegible] gewissenhafte Obsorge für redliche Verwaltung [illegible] Kirchenvermögens (c. 31, C. XVI, q. 7), [illegible] ihm die Gesetze hieran eine Betheiligung [illegible]kennen, und auf die ihm durch Gesetz oder Herkom[illegible]men auferlegte Bauconcurrenz (s. d. Art. Bau[illegible]).

4. **Verlust des Patronatsrechtes.** [illegible] Patronatsrecht geht verloren durch den Tod [illegible] Patrons, wenn sein Recht nur ein höchst[illegible]liches war; oder durch das Aussterben der Fam[illegible], wenn es ein Familienpatronat gewesen; durch [illegible]pression des Kirchenamtes, auf welches es sich [illegible]zieht; durch den Untergang der Kirche, an [illegible] es besteht, wenn dieselbe weder aus eigenen [illegible] noch durch die Concurrenz der aushilfsweise [illegible]pflichteten wiederhergestellt werden kann ([illegible] Trid. Sess. XXI, c. 7 De ref.); durch frei[illegible] Aufgebung mittels Verweigerung der The[illegible] an der Kirchenbaulast, wenn nicht Gesetz oder [illegible]servanz ihn direct zur Theilnahme verpflichte[illegible] Permaneder, Die kirchl. Baulast, 2. Aufl., [illegible] 1856, § 17); durch Union der Kirche oder des [illegible]treffenden Kirchenamtes, wenn der Patron [illegible]gewilligt und sich nicht ausdrücklich seine [illegible]natsrechte reservirt hat (c. 7, X De donat. [illegible] durch Aufhebung der Dignität oder [illegible] welche bisher das Patronat besessen, [illegible] freie bischöfliche Collationsrecht auf die [illegible]

Pfründe wieder eintritt; durch stillschweigende Verzichtleistung, wenn das Patronatsbeneficium mit Wissen und ohne Widerspruch des Patrons in eine andere das Patronat ausschließende Art der Pfründen, z. B. in ein Wahlamt, verändert worden ist; ferner wenn das Gut, woran das Patronat geknüpft ist, in das Eigenthum eines Nichtchristen übergeht, in welchem Falle das freie Collationsrecht des Bischofs wieder erwacht; endlich in gewissen Fällen zur Strafe, namentlich wenn der Patron sein Recht uncanonisch veräußert (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 9 De ref.), wenn er in das Kirchenvermögen eingreift (Sess. XXII, c. 11 De ref.) oder den Beneficiaten thätlich mißhandelt (c. 12, X De poenis 5, 37). Durch den bloßen Nichtgebrauch des Patronatsrechtes devolvirt das Präsentationsrecht nur für jeden einzelnen Fall auf den zuständigen Kirchenobern, unbeschadet der übrigen Patronatsrechte. Wenn aber der Bischof dem angeblichen Präsentationsrechte des Patrons widerspricht und dieser sich dabei beruhigt, so erlischt dasselbe nach 30 bezw. 40 Jahren ganz und macht dem freien Collationsrechte wieder Platz. Indeß gehen auch in diesem Falle die übrigen Patronatsrechte nicht nothwendig verloren, weil das Patronat auch ohne Präsentationsrecht bestehen kann. Totaler Verlust des Patronatsrechtes tritt nur ein, wenn es ein Dritter in der gesetzlichen Zeit ersitzt (s. ob. II, 1, b). (Vgl. hierzu d. Artt. Compatronat, Consens III, 956, Kirchenamt und Kirchenvermögen. Zahlreiche Literaturangaben über das Patronatsrecht s. bei Phillips, Kirchenrecht VII, 611 ff. und bei Vering a. a. O. 472 ff. Ueber die einzelnen Punkte, besonders auch in staatsrechtlicher Beziehung, vgl. das Archiv f. kath. Kirchenrecht, 1. u. 2. Registerband s. v.) [Permaneder.]

Patronus, Schutzheiliger, im liturgischen Sinne, heißt 1. der Heilige, in dessen besondern Schutz Ländergebiete oder Ortschaften gestellt sind: Patronus loci proprie is est, quem certa civitas, dioecesis, provincia, regnum (sc. status, ducatus, patria, quocumque nomine appellatur) sibi delegit velut singularem ad Deum patronum, servatis ... statutis (S. R. Congr. 9. Maji 1857). Ob ein Heiliger als Patron zu verehren sei, ist für die ältere Zeit bis 1630 nach dem Herkommen zu beurtheilen; seit der Bestimmung der Ritencongregation vom 23. März 1630 ist der Patron von den Einwohnern eines Territoriums oder einer Ortschaft unter Zustimmung des Bischofs und des Clerus aus der Zahl der canonisirten Heiligen förmlich zu wählen; die Wahl bedarf zu ihrer Gültigkeit der Bestätigung seitens der Congregation der Riten. Der gültig gewählte Patron kann ohne Zustimmung des apostolischen Stuhles nicht gewechselt werden; durch nachfolgende politische Umgestaltungen wird die rechtliche Stellung des Patrons nicht berührt. Den Pfarreien, Klöstern, religiösen Orden und Ordensprovinzen steht an sich ein Patron nicht zu. Das Fest des Patrons ist an seinem Kalendertage als gebotener Feiertag mit dem Range eines duplex 1. classis und einer Octav zu begehen. Vielerorts, z. B. im Bereiche der altpreußischen Festordnung, ist dem Patronsfeste der nächstfolgende Sonntag als dies propria zugewiesen. — Neben dem Patron im strengern Sinne kennt die Liturgie auch 2. einen Kirchenpatron: „Titulus sive patronus ecclesiae is dicitur, sub cujus nomine seu titulo ecclesia fundata est et a quo appellatur“ (S. R. Congr. 9. Maji 1857). Dieser wird bei der Errichtung des Kirchengebäudes oder vom Bischof bei der Weihe der Kirche bestimmt und in den Weihegebeten namentlich angerufen. Derselbe bleibt Titel oder Patron, so lange die Kirche als solche besteht, und kann, wie der Ortspatron, nur mit päpstlicher Genehmigung gewechselt werden. Ist eine Kirche der heiligen Dreifaltigkeit, einer der göttlichen Personen, einem Geheimnisse oder einem Leidenswerkzeuge geweiht, so trifft nur die Bezeichnung titulus zu. Das Titular- oder Patronsfest einer Kirche ist gleichfalls als duplex 1. classis mit einer Octav, jedoch nicht als gebotener Feiertag, an seinem Kalendertag, und zwar von dem der Kirche adscribirten Clerus, zu begehen. Der Kirchenpatron erhält im canonischen Officium eine Commemoration in den Suffragien; bei der heiligen Messe wird sein Name in der Oration A cunctis eingeschaltet. Dasselbe gilt vom Ortspatron, sofern die Gewohnheit besteht, ihn zu commemoriren, und bezüglich der Oration A cunctis für Oratorien, die keinen Patron haben. — Die kirchliche Feier des Schutz- wie des Titularheiligen wird allgemein Patronsfest, in Deutschland auch Patrocinium genannt; die sich daran anschließende weltliche Feier heißt im Volksmund, allerdings nicht zutreffend, Kirmes, Kirchmesse oder Kirchweihfest. [K. Schrod.]

Patuzzi, Johannes Vincentius, O. Pr., namhafter theologischer Schriftsteller, wurde geboren zu Verona am 19. Juli 1700. Am 2. October 1717 trat er in den Dominicanerorden und vollendete sein Noviciat zu Conegliano. Da er sich durch hervorragende Talente auszeichnete, wurde er nach Vollendung seiner Studien zuerst mit der Professur der Philosophie, später mit der Professur der Theologie an dem Convente zum heiligen Rosenkranz zu Venedig betraut und bekleidete dieses Amt bis zu seinem Tode. Er starb am 26. Mai 1769 zu Vicenza, wohin er sich seiner angegriffenen Gesundheit wegen auf einige Zeit zurückgezogen hatte. Unter seinen zahlreichen Schriften befinden sich einige apologetischen Inhaltes: De futuro impiorum statu LL. III, ubi adversus Deistas, nuperos Origenistas, Socinianos aliosque novatores Eccl. Cath. doctrina de poenarum inferni veritate, qualitate et aeternitate asseritur et illustratur, Veronae 1748, Venet. 1764; De sede inferni in terris quaerenda dissertatio in complementum operis de futuro impiorum statu, tributa in partes tres, Venet. 1763. Die meisten seiner Schriften

jedoch behandeln moraltheologische Fragen. Er war einer der heftigsten Gegner des Probabilismus und kennzeichnet seinen eigenen Standpunkt, wenn er schreibt, daß man der der Freiheit günstigen Meinung nur folgen dürfe, si momenta, quae legis obligationem negant, tam valida deprehenderint, ut, prudenti falsitatis metu sublato, moralem veritatis certitudinem afferant, eam scilicet ... quae cum opinione probabilissima aut longe probabiliore coincidit (Eth. christ. Tr. II, Diss. 2, cap. 9, n. 4). Seine hervorragendsten Schriften auf diesem Gebiete sind folgende: Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste all' autore della raccolta delle molte proposizioni etc. in difesa dell' Istoria del Probabilismo del P. Daniello Concina, In Trento (Venez.) 1751—1754, 6 t.; Osservazione sopra varj punti d' Istoria Letteraria, esposte in alcune lettere da Eusebio Eraniste, dirette al M. R. P. Francesco Antonio Zaccaria, Venez. 1756, 2 t.; Trattato della regola prossima delle azioni umane nella scelta delle opinioni, in cui si demonstra la falsità, improbabilità e assurdità del sistema probabilistico, e il grave periculo di chi in pratica lo segue, Venez. 1758, 2 t.; in's Lateinische übers. Venet. 1761, 2 t.; Breve istruzione sopra la regola prossima delle azioni umane nella scelta delle opinioni, necessaria a tutte quelle anime, che bramano di camminare la via sicura della salute, Venez. 1759, Napoli 1761; Lettere ad un Ministro di Stato sopra le morali dottrine de' moderni Casisti, e i gravissimi danni che ne risultano al pubblico bene, alla società civile, e a i diritti, autorità e sicurezza de' sovrani, Venez. 1761, 2 t. Bekannter sind die Streitschriften Patuzzi's gegen den hl. Alfons von Liguori: La causa del Probabilismo richiamata all' esame da Monsignor D. Alfonso de Liguori e convinta novellamente di falsità da Adelfo Dositeo; ovvero risposta alle breve dissertazione dell' uso moderato dell' opinione probabile, Ferrara (Venezia) 1764, Napoli 1764; Osservazioni teologiche sopra l'Apologia dell' illustrissimo e reverendissimo Monsignor D. Alfonso de Liguori contra il libro intitolato: La causa del Probabilismo ec., nelle quali si espongono con maggior lume la falsità e insussistenza del nuovo sistema probabilistico, da Monsignore proposito e difeso, Ferrara (Venez.) 1765. Dem erstern Werke hatte der hl. Alfons seine Apologia (1765) entgegengesetzt; auf das zweite antwortete er im nämlichen Jahr durch seine Dissertation Dell' uso moderato dell' opinione probabile. Die letzten Jahre seines Lebens benutzte Patuzzi zur Ausarbeitung seiner großen Moraltheologie; diese erschien jedoch erst nach seinem Tode unter dem Titel Ethica [illegible]na sive Theologia moralis ex puriori- [illegible]ripturae divinaeque Traditionis fonti- [illegible]vata et S. Thomae Aquinatis doctrina continenter illustrata, Bassani 1770. 16[illegible] Die Drucklegung besorgte sein Ordensgenoß [illegible]tini. (Vgl. Elogium P. J. V. Patuzzi O. P. P. Sidenio Veronensi auctore, in der Et. christ. I, p. XLIII sqq.; Hurter, Nomencl. III, 168.) [M. Urban, C. SS. R.]

Paucapalea (Pocapaglia), der Verfasser der sogen. Paleae im Decretum Gratiani (s. d. Art. III, 1454), war ein Schüler Gratians. Seine Existenz ist durch alte Zeugnisse gesichert (s. Maassen, Paucapalea, in den Sitzungsberichten der [illegible] Akad. d. Wissensch. zu Wien. Phil.-hist. Kl. XXX [1859], 449 ff.), obschon über seine persön[illegible] Verhältnisse weiter fast nichts bekannt ist. [illegible] ist die Angabe, daß er Cardinal gewesen [illegible] das Werk Gratians als sein eigenes dem [illegible] habe übergeben wollen (s. Maassen 479). [illegible] den Paleae verfaßte Paucapalea Glossen [illegible] Decrete und eine Summa zu demselben (heraus- gegeben von J. Fr. v. Schulte, Gießen 1[illegible] vgl. die Recensionen im Lit. Handweiser 1[illegible] 382 ff. und im Archiv f. kath. Kirchenrecht LX[illegible] [1891], 460 ff.). Auch rührt von ihm die [illegible]theilung des ersten und dritten Theiles des [illegible]cretes (nicht die Abfassung der Rubriken) her. [illegible] noch v. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit. d. can[illegible] Rechtes I, Stuttg. 1875, 109 ff.) [A. [illegible]]

Paul I.—V., Päpste. — Paul I. [illegible] bis 767) folgte seinem Bruder Stephan II. [illegible] leicht von diesem designirt (Holder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste, Freib. i. [illegible] 1892, 44 f.), gegen die Bemühungen einer Par[illegible] welche den Archidiacon Theophylact zum [illegible] haben wollte. Schon vorher war er als [illegible] an der Curie thätig gewesen; so hatte er [illegible] dem Langobardenkönig Desiderius wegen [illegible]gabe des ganzen Exarchats verhandelt und [illegible] auch zugesagt erhalten. Als Papst trat [illegible] die Fußstapfen seines Bruders und schloß [illegible] an den Frankenkönig Pipin an, dessen er [illegible] gegen die Langobarden als gegen die griech[illegible] Kaiser bedurfte. Denn Desiderius dachte [illegible] daran, die gemachten Zusicherungen auszu[illegible] und trat feindselig gegen den Papst auf. [illegible] byzantinische Kaiser hatte ebenfalls seine An[illegible] auf das Exarchat und die Pentapolis nicht [illegible] gegeben und suchte dieselben durch aller[illegible] sowohl am päpstlichen Hofe als auch am frän[illegible] Königshofe geltend zu machen. Pipin [illegible] treu an den Stephan II. gegebenen [illegible] fest und trat für den Papst ein, so daß dieser [illegible] mälig eines ziemlich ruhigen Besitzes der [illegible] Gebiete erfreuen konnte (Schnürer, [illegible] Kirchenstaates, Köln 1894 [Görres-Ges.] [illegible] Ernstliche Sorgen dagegen verursachten [illegible] die religiösen Wirren in Constantinopel [illegible] Bilderstreit); den griechischen Mönchen, [illegible] den Beschlüssen der Aftersynode zu Con[illegible] im J. 754 widersetzten, gewährte er [illegible] Rom und gestattete ihnen die Beibehaltung [illegible] Ritus (Baronius ad a. 761, n. 15). [illegible]

römischen Synode 761 bestätigte er den von ihm gegründeten Klöstern ihre Immunitäten und Privilegien (Mansi XII, 660; Hefele, Conc.-Gesch. III, 602). Auch erhob er viele Gebeine der Heiligen aus den Katakomben und übertrug sie in die Kirchen der Stadt, um sie vor Profanation zu schützen. Er starb am 28. Juni 767. Es folgte ihm nach der Zwischenregierung des Afterpapstes Constantin (s. d. Art. III, 969) als rechtmäßiger Papst Stephan III. (IV.). (Vgl. Hergenröther, Kirchengesch. I, 3. Aufl., 717; Oelsner, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Pippin 319 ff.; Jaffé, Regesta Rom. Pontif. I, 2. ed., Lipsiae 1885, 277 sqq.) [Wurm.]

Paul II. (1464—1471), früher Pietro Barbo genannt, war 1417 zu Venedig geboren. Seine Mutter war eine Schwester Eugens IV., und diesem Papste verdankte der ursprünglich zum Kaufmannsstande bestimmte, aber sehr religiös erzogene Jüngling seine Ausbildung wie sein Emporkommen in der geistlichen Laufbahn. Im J. 1440 wurde er in das Cardinalscolleg berufen; hier nahm er unter seinem Oheim eine einflußreiche Stellung ein und wußte dieselbe auch unter Nicolaus V. und Calixtus III. zu behaupten. Nicht so günstig gestaltete sich sein Verhältniß zu Pius II. Seine Wahl zum Papste am 30. August 1464 erfolgte zum Theil aus Gegensatz zu dem System des genannten Papstes: sie ging aus von den sogen. alten Cardinälen, d. h. denjenigen, die bereits vor Pius II. zum heiligen Collegium gehört hatten und die der Ansicht waren, der verstorbene Papst habe die Cardinäle zu wenig geehrt. Solchen Erwägungen war auch die Wahlcapitulation entsprungen, welche Pietro Barbo zu Beginn des Conclave unterzeichnet hatte. Als Papst hob er aber die Capitulation auf, weil sie ihm derart die Hände band, daß er fast nichts ohne Zustimmung der Cardinäle thun konnte. Dadurch zog sich Paul II. zwar viele Angriffe zu; er war indessen zu diesem Schritt berechtigt und sogar verpflichtet, weil eine derartige Einschränkung der monarchischen Gewalt des Kirchenoberhauptes unerlaubt und daher der zur Beobachtung der Wahlcapitulation verpflichtende Eid ungültig war. Nach der Lehre der katholischen Kirche erhält jeder Papst die Vollgewalt unmittelbar von Gott so, wie sie vom göttlichen Stifter der Kirche eingesetzt worden ist. Einschränkende Bestimmungen einer Wahlcapitulation können deßhalb für den neuen Papst nur Rathschläge, aber nicht bindende Verpflichtungen sein. Ebenso unbegründet ist der gegen Paul II. erhobene Vorwurf des Geizes. Wie als Cardinal, so zeichnete er sich auch als Papst durch große Mildthätigkeit aus. In Rom organisirte Paul die Armenpflege und schenkte überhaupt den Angelegenheiten seiner Residenz große Aufmerksamkeit. Die Revision der Statuten Roms und die prächtige Ausstattung des Carnevals gehen auf ihn zurück. Der Krieg gegen die Türken beschäftigte auch Paul II. während seiner ganzen Regierung, allein die Zeitverhältnisse gestalteten sich so ungünstig, daß Durchgreifendes nicht geleistet werden konnte. Hemmend wirkte neben der allgemeinen Lässigkeit der Christenheit gegenüber der Gefahr im Osten zunächst der Staatsabsolutismus der Venetianer und Ludwigs XI. von Frankreich, dem Paul II. entgegentreten mußte. Dazu kamen der Kampf gegen den hussitisch gesinnten Böhmenkönig Georg Podiebrad, Unruhen im Kirchenstaate, wo Paul II. das Raubrittergeschlecht der Anguillara vernichtete, endlich die vielfachen Zerwürfnisse des Papstes mit dem treulosen Könige Ferrante von Neapel. Trotzdem hat Paul II. den Schutz der Christenheit gegen die Ungläubigen nicht vernachlässigt, wenn er auch diese Angelegenheit nicht derart zum Mittelpunkte seines Pontificates machte wie sein Vorgänger Pius II. (s. d. Art.). Die Ungarn erhielten beträchtliche Hilfsgelder, auch der Albanesenheld Scanderbeg (der 1466 hilfesuchend nach Rom kam) ward unterstützt. Nach dem Fall von Negroponte ließ es der Papst an Eifer zur Abwehr des gemeinsamen Feindes nicht fehlen, aber die Mächte versagten ihre Unterstützung. Auf kirchlichem Gebiete hat Paul eine umfassende Thätigkeit entfaltet. Mit großem Eifer wahrte er die päpstlichen Vorrechte auch gegenüber geistlichen Gewalten; das Streben des Papstes nach Erhöhung des äußern Glanzes des heiligen Stuhles überschritt allerdings vielfach die richtigen Grenzen. Die Reinheit der Kirchenlehre wahrte Paul durch Bestrafung der Fraticellen im Kirchenstaat, auch gegen Irrlehrer in Deutschland und Frankreich schritt er ein. Ein Versuch, Rußland mit der Kirche zu einigen, scheiterte. Im J. 1470 bestimmte Paul, daß fortan das Jubiläum alle 25 Jahre gefeiert werden solle. Segensreich war auch das Auftreten des Papstes gegen die Auswüchse der falschen Renaissance. Die Aufhebung der römischen Akademie, die zu einer classischen Freimaurerloge zu werden drohte, war eine berechtigte Maßregel, ebenso die Verhaftung und Bestrafung der heidnisch gesinnten und unsittlich lebenden Literaten. Einer derselben, Barth. Platina (s. d. Art.), hat später in seinen weitverbreiteten Vitae pontificum (über die Originalhandschr. dieses Werkes u. die Aenderungen im Leben Pauls II. s. Pastor in Quidde's Zeitschr. für Geschichtswissensch. IV [1890], 354 ff.) Rache genommen, indem er Paul II. als ein Ungeheuer von Grausamkeit und als einen gegen alle Wissenschaft erbitterten Barbaren hinstellte. Diese biographische Caricatur hat dann Jahrhunderte lang die geschichtliche Anschauung beherrscht, bis endlich die kritisch-archivalischen Forschungen Klarheit geschaffen haben. Unzweifelhaft ist, daß Paul weder grausam noch principiell der ganzen Renaissance feindlich, auch kein Wissenschaftshasser war. Paul II. förderte Universitäten, Gelehrte aller Art und auch die damals in Rom emporblühende Buchdruckerkunst. Wie wenig er einer systematischen Feindseligkeit gegen das Alterthum beschuldigt werden darf, zeigen die durch Müntz (Les arts à la cour

des papes II, Paris 1882) erschlossenen Rechnungsbücher seiner Regierung; sie führen zu dem Resultat, daß der angebliche Barbar noch mit größerer Sorgfalt über die Erhaltung der antiken Monumente wachte als der classisch gebildete Pius II. Großartig war die von Paul angelegte Kunst- und Antikensammlung. Auch sonst förderte Paul II. Kunst und Künstler; er restaurirte viele Kirchen, nahm den Neubau von St. Peter auf und erbaute den großartigen Palazzo di S. Marco (jetzt di Venezia). Unhaltbar und erfunden wie die Anschuldigungen Platina's sind auch diejenigen des Gregor von Heimburg (s. d. Art.), welcher Paul II. der Unsittlichkeit beschuldigt. Auch manche Anschuldigungen des Cardinals Ammanati sind zurückzuweisen. Sonst enthalten die Briefe desselben viel Material zur Geschichte Pauls II. Hauptquellen sind indessen: Mich. Canensius, Vita Pauli II. (beste Ausg. von Quirini, Rom. 1740), und Gasp. Veronensis, De gestis Pauli II. (gedr. bei Muratori, Rer. Ital. Scriptt. III, 2, Mediol. 1734, 1025 sqq., u. bei Marini, Degli Archiatri Pontifici II, Rom. 1784, 178 sgg.). Zahlreiche Briefe des Papstes s. bei Raynald ad a. 1464—1471 und bei Pastor, Gesch. d. Päpste II, 2. Aufl., Freib. 1894, 279. 696; in letzterem Werke auch sonstige archivalische Mittheilungen aus dem päpstl. Geheimarchiv und aus anderen ital. Archiven, sowie eine vollständige Uebersicht der weit zerstreuten neuern Specialliteratur. [Pastor.]

Paul III. war der Nachfolger Clemens' VII. (1534—1549). Er hieß vorher Alexander Farnese und war 1468 geboren. Nachdem er zu Rom durch Pomponius Lätus seine Bildung empfangen hatte, kam er nach Florenz und trat zum Hause der Medici in nähere Beziehungen. Alexander VI. ernannte ihn zum Schatzmeister der päpstlichen Kammer und erhob ihn am 21. September 1493, da er erst 25 Jahre alt war, zum Cardinal von S. Cosmas und Damian; später wurde er Bischof von Ostia und Decan des heiligen Collegiums. Er war ein Liebhaber von Wissenschaft und Kunst; in Rom begann er den Bau des farnesischen Palastes, in Bolsena baute er sich eine prächtige Villa, die auch von Leo X. einige Male besucht wurde. Aus früherer Zeit hatte er einen Sohn und eine Tochter, welche derselbe Papst legitimirte. „Wie immer auch Alessandro Farnese von der [damaligen] laxen Moral angesteckt worden sein mag, ... so hat er durch Geist, Talent, Wissen, Staatsklugheit, durch vornehme Haltung und verständige Liberalität die ihm gewordene Auszeichnung gerechtfertigt" (Reumont 474). In lateinischer und italienischer Sprache verstand sich Farnese classisch auszudrücken. Nicht minder war er ausgezeichnet durch Geschäftsgewandtheit und durchdringende Klugheit, die er in mehreren Legationen bewährte. Im J. 1528 wurde er Legat in Rom und wieder 1533, als Clemens VII. nach Frankreich reiste. Sehr eiferte er für die Berufung eines allgemeinen Concils gehörte auch zu der Commission, welche Clemens zur Erörterung dafür einsetzte. Schon in den [illegible] claven Hadrians VI. und besonders Clemens' VII. hatte er Aussicht, die Tiara zu erhalten; von [illegible] rem soll er gesagt haben, er habe ihn um 10 [illegible] Pontificat gebracht. Clemens VII. bezeichnete [illegible] wiederholt als denjenigen, dem er das [illegible] falls er es vererben könnte, übertragen würde, [illegible] empfahl vor seinem Tode dessen Wahl [illegible] Am 12. October 1534, schon am zweiten [illegible] des Conclaves, ward er in seltener Einmüthig[illegible] gewählt und am 3. November gekrönt. Die [illegible] erregte allgemeine Freude. Was er als Cardi[illegible] versprochen, hat er als Papst im Großen [illegible] Ganzen gehalten. Doch wäre seine Regie[illegible] eine bessere geworden ohne den Nepotismus, [illegible] er allerdings nicht in dem Maße verfallen [illegible] z. B. Alexander VI.; auch hat Paul III. über [illegible] Sorge für seine Familie nicht die Interessen [illegible] Kirche vergessen. Schon wenige Monate [illegible] seinem Regierungsantritt ernannte er zwei [illegible] Enkel zu Cardinälen, von denen allerdings [illegible] eine, Alexander Farnese, der Kirche manche [illegible] geleistet hat; seinem Enkel Ottavio, der mit Karl[illegible] Tochter Margaretha vermählt war, übertrug [illegible] 1540 Camerino, seinem Sohne Pietro Luigi [illegible] Parma und Piacenza. Abgesehen hiervon [illegible] Paul III. als Kirchenoberhaupt groß gewesen [illegible] hat eine hohe Auffassung von seiner Stellung [illegible] Aufgabe bewiesen. Mit regem Eifer ging [illegible] das Werk der Kirchenreform. Schon in [illegible] ersten Consistorium legte er den Cardinälen [illegible] bestimmten Entschluß dar, ein allgemeines [illegible] zu berufen, und es ist ihm mit durchgreifende[illegible] Besserung der Mißstände in der Kirche und [illegible] der Erneuerung alter Kirchenzucht voller Ernst [illegible] wesen. Noch im November 1534 setzte er [illegible] Commission ein zur Berathung der Reform. [illegible] meisten zeigte er seinen guten Willen dadurch, [illegible] er schon bald treffliche und ausgezeichnete M[illegible] einzig mit Rücksicht auf Tüchtigkeit und Verdie[illegible] zu Cardinälen erhob: Contarini, Sadolet, [illegible] raffa, den spätern Paul IV., Pole u. A. [illegible] selten hat das heilige Collegium eine solche [illegible] kirchlich bedeutender Männer gezählt wie [illegible] „Was für ein Mann er ist," schrieb [illegible] 7. April 1537 an den Cardinal Pole, „[illegible] am besten an denjenigen ersehen, die er [illegible] Rathgebern ernannt hat." Die vier [illegible] Cardinäle erlangten in der Reform-Com[illegible] großen Einfluß. Im Verein mit einigen [illegible] Prälaten überreichten sie 1537 das [illegible] silium delectorum Cardinalium et [illegible] praelatorum de emendanda ecclesia, [illegible] ches mit großem Freimuth eine Reihe von [illegible] ständen aufdeckte. Dasselbe ist im folgen[illegible] Jahre zu Rom gedruckt; Joh. Sturm in [illegible] burg und Luther gaben es mit höhnischen [illegible] merkungen heraus, welche Ausgabe [illegible] auf den Index setzte (Dittrich, Regesten [illegible] des Cardinals G. Contarini, [illegible] 279—288). Vier weitere [illegible]

540 eingesetzt zur Verbesserung der apostolichen Kammer, der Rota, der Kanzlei und der Pönitentiarie. Daß Paul III., wie Karl V. ihn eschuldigt, die Berufung eines allgemeinen Concils it schönen Worten in die Länge gezogen habe, iderspricht durchaus den Thatsachen; die Anhuldigung erklärt sich zur Genüge aus der Stimmung Karls gegen ihn. Vielmehr hat er in unusgesetztem Eifer für das Concil gearbeitet und an Ermahnungsbriefen und Aussendung von egaten an die christlichen Fürsten, um sie zu äftiger Unterstützung aufzufordern, nicht fehlen ssen. Die Schuld, daß das Concil erst so spät zu Stande gekommen ist, liegt hauptsächlich an Franz I. on Frankreich, zum Theil auch an Karl selbst. um ersten Male schrieb Paul III. am 2. Juni 536 ein allgemeines Concil auf den Mai des lgenden Jahres nach Mantua aus; die prostantischen Fürsten Deutschlands vereitelten daslbe. Dann berief er es auf den 1. Mai 1538 ach Vicenza, mußte es aber infolge der Streitigiten zwischen Karl und Franz wieder vertagen. um dritten Male berief er es 1542 im Einverändniß mit dem Kaiser nach Trient und hatte uch die Freude, es am 31. December 1545 durch ine Legaten eröffnen zu lassen (s. d. Art.). — Mit der Auffassung seiner Stellung hängt es uch zusammen, daß Paul III. in den Kriegen wischen dem Kaiser und Frankreich sich neutral ielt; er suchte im Interesse der kirchlichen Anlegenheiten zwischen beiden zu vermitteln. Dagen unterstützte er Karls Unternehmen gegen unis (1535); auch gelang es ihm, einen Bund it Karl V. und den Venetianern gegen die Türken Stande zu bringen. Auf der Rückkehr von unis kam Karl auch nach Rom (5. April 1536) nd rechtfertigte sich am Ostermontag (17. April) or dem Papste gegen die von Franz I. vorgeachten Anschuldigungen. Später verhandelte aul noch dreimal persönlich mit dem Kaiser wegen r kirchlichen Angelegenheiten und des Friedens it Frankreich, im Juni 1538 zu Nizza, wo auch r französische König sich einfand, im September 541 zu Lucca und im Juni 1543 zu Busseto. ls Karl im J. 1545 gegen den schmalkaldischen und mit den Waffen vorgehen wollte, erbot sich r Papst zur Hilfeleistung, und im Juni des folnden Jahres kam zwischen beiden ein Bündniß uf sechs Monate zu Stande; der Papst versprach nterstützung an Geld und 12 000 Mann Fußolk und bewilligte Unterstützung von den Kirchenütern in Spanien; dagegen sollte Karl ohne rlaubniß des Papstes keinen dem Glauben und r Kirche nachtheiligen Frieden oder Vertrag einhen. Der Kaiser verletzte den Vertrag sofort urch die Versprechungen, welche er in Sachen der eligion einigen Fürsten machte, um sie von den chmalkaldenern abzuziehen. Die Führung der äpstlichen Truppen übernahm Pauls Enkel, Ottavio Farnese, den sein Bruder, der Cardinal lexander, als Legat begleitete. Nach Ablauf der sechs Monate weigerte sich der Papst wegen verschiedener Klagen gegen Karl (s. Hergenröther III, 106; Janssen III, 622), das Bündniß zu erneuern, wodurch es zu einem heftigen Zerwürfniß zwischen beiden kam. Dieses stieg noch, als infolge einer von dem Mailänder Statthalter Gonzaga mit Vorwissen des Kaisers vorbereiteten Verschwörung der kaiserfeindliche Sohn Pauls, Pietro Luigi, in Piacenza ermordet wurde (10. Sept. 1547) und Gonzaga die Stadt sofort im Namen des Kaisers besetzte. Dazu kam, daß Karl im Januar 1548 in Bologna und Rom feierlich gegen die Verlegung des Concils nach Bologna protestirte und im Mai das Interim (s. d. Art.) verkündete. Der Papst suchte sogar Annäherung an Frankreich. Doch wurden sowohl wegen Piacenza als auch wegen des Concils wieder Unterhandlungen angeknüpft. Letzteres suspendirte der Papst im September 1549. Um Piacenza für die Kirche wieder zu erhalten, sollte sein Enkel Ottavio dasselbe mit Camerino vertauschen; allein derselbe weigerte sich im Einverständniß mit seinem Bruder, zu gehorchen, und beide traten sogar mit Gonzaga in Verbindung. Die Kunde hiervon brach dem alten Papste das Herz; er starb nach kurzer Krankheit am 10. November 1549, von dem römischen Volke sehr betrauert. Gegen Heinrich VIII. von England ging Paul III., entgegen seinem Vorgänger, scharf vor; er schrieb an verschiedene Fürsten und sprach am 30. August 1535 Excommunication und Verlust des Reiches über ihn aus; die Bulle wurde aber erst drei Jahre später veröffentlicht. Den von Heinrich eingekerkerten Bischof Joh. Fisher von Rochester ernannte er zum Cardinal. Gegen den Protestantismus in Italien schritt Paul III. entschieden ein (s. d. Art. Ochino). Auch errichtete er 1542 die Inquisition in neuer Gestalt, führte 1543 eine scharfe Büchercensur ein und ließ ein Verzeichniß der verbotenen Bücher anfertigen. Die Stiftungen des hl. Ignatius, des hl. Hieronymus Aemiliani, der hl. Angela Merici erhielten von ihm ihre Bestätigung. In Amerika errichtete er mehrere Bisthümer und trat 1537 in mehreren Bullen für die Freiheit der Indianer ein; alle, welche solche zu Sklaven machen würden, belegte er mit dem Banne. Auch als Papst war Paul III. ein eifriger und bedeutender Gönner von Wissenschaft und Kunst; besonders auf dem Gebiete der letztern herrschte unter seiner Regierung in Rom rege Thätigkeit. Er begann die Befestigung Roms, baute Paläste auf dem Quirinal und Capitol, im Vatican die Sala regia. Vornehmlich bediente er sich Michel Angelo's, den er 1535 zum obersten Architekten des Vaticans und 1547 der Peterskirche ernannte; derselbe malte unter ihm das Weltgericht in der sixtinischen, Petri Kreuztragung und Pauli Bekehrung in der paulinischen Kapelle. (Vgl. Imago optimi Pontificis expressa in gestis Pauli III., Brix. 1745; Raynald, Annales eccl. 1534—1549; Pallavicini, Gesch. des Concils v. Trient, übers. v. Klitsche, Augsb. 1835,

Buch 3—11; Ranke, Die röm. Päpste I, 156 ff.; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes III; Hefele-Hergenröther, Concilien-Gesch. IX, 865—950; Reumont, Gesch. der Stadt Rom III, 2, 471 bis 502. 716 ff. Vgl. auch die Literatur in den Artt. Karl V. und die deutschen Protestanten und Concil von Trient.) [Wurm.]

Paul IV. (1555—1559), der Nachfolger Marcellus' II., hieß vorher Johann Peter Caraffa; er war 1476 geboren und 1494 an den päpstlichen Hof gekommen. Im J. 1507 wurde er Bischof von Chieti (s. d. Art.) und der Reformator seines Bisthums; später erhielt er noch das Erzbisthum Brindisi (s. d. Art.). Leo X. sandte ihn als Nuntius nach Spanien und England, um ein Bündniß gegen die Türken zu Stande zu bringen. Caraffa unterstützte auch seinen Freund Paul Justiniani in der Reform der Camaldulenser. Bei Hadrian VI. und Clemens VII. stand er in hohem Ansehen und wurde von beiden mit mehrfachen Aufträgen, auch mit der Reform des römischen Clerus betraut. Unzufrieden mit den Verhältnissen am päpstlichen Hofe, legte er 1524 seine Würden nieder, was der Papst erst nach vielen Bitten genehmigte, und stiftete mit dem hl. Cajetan den Theatinerorden (s. d. Art.). Paul III. ernannte ihn 1536 zum Mitglied der Reformcommission, die das Consilium delectorum Cardinalium etc. ausarbeitete, und erhob ihn in demselben Jahre am 22. December zum Cardinal vom Titel des hl. Pancratius; auch erhielt Caraffa das Erzbisthum Neapel, in dessen Besitz ihn jedoch anfänglich Karl V. nicht kommen ließ; zuletzt war er Bischof von Ostia. Caraffa war classisch gebildet, des Griechischen und des Hebräischen kundig, ein tüchtiger Theologe, besonders ein Kenner des hl. Thomas von Aquin. Er schrieb u. A. De justificatione; De ecclesiae Vaticiniis et ejus sacerdotum principatu; Notae in Aristotelis ethicam. Hauptsächlich auf sein Betreiben erfolgte 1542 die Neuorganisation der römischen Inquisition, deren thätigstes Mitglied er wurde. Der Druck eines Index librorum prohibitorum durch Johann de la Casa zu Venedig im J. 1548 geschah nicht ohne sein Zuthun. Schon bei den Wahlen Julius' III. und Marcellus' II. hatte Caraffa Aussicht, gewählt zu werden; er gehörte zu den französischen Candidaten, wurde aber von Seiten des Kaisers verworfen, da seine Abneigung gegen die Habsburger bekannt war. Die Ursache für diese Abneigung bildete die spanische Herrschaft in Italien; zudem beschuldigte Caraffa Karl V., aus Ländergier dem Aufkommen des Protestantismus nicht genug entgegengetreten zu sein. Als die Cardinäle nach dem Tode Marcellus' II. das Conclave bezogen, erklärte ihm der Cardinal Mendoza, er solle alle Hoffnung auf das Papstthum fahren lassen, der Kaiser wolle ihn nicht. Seine Aussichten waren in der That sehr gering. Trotz-[illegible]m wurde er am 23. Mai gewählt, wie eine Ge-[illegible]hte der Conclaven sagt, „damit man die Wunder der Conclaven sehe, und wie Gott [illegible]haftig derjenige ist, welcher den Papst macht" [illegible] Sägmüller, Die Papstwahlen und die [illegible] von 1447—1555, Tübingen 1890, 21[illegible]. [illegible] strengste unter allen Cardinälen bestieg [illegible] päpstlichen Thron als Paul IV. Man hegte [illegible] Erwartungen von dem neuen Papste; er [illegible] seelt von Eifer für die Reform der Kirche, [illegible] Wiederherstellung des katholischen Glaubens [illegible] die Rechte des päpstlichen Stuhles; trotz [illegible] 79 Jahre besaß er das Feuer der Jugend [illegible] er kannte keine Rücksichtnahme, und es fehlte [illegible] politische Klugheit. Verheißend genug begann [illegible] Regierung. „Wir versprechen und schwören [illegible] klärte er in seiner ersten Bulle, „wahrhaft [illegible] sorgen, daß die Reform der allgemeinen [illegible] und des römischen Hofes bewerkstelligt [illegible] Sogleich setzte er eine große Reformcom[illegible] ein und erließ am 7. August 1555 eine [illegible] Bulle gegen die Häresie. Leider aber kam Pa[illegible] was man nicht hätte erwarten sollen, auf die [illegible] des Nepotismus. Schon am 7. Juni er[illegible] seinen Neffen Karl Caraffa, einen durchaus [illegible] würdigen Menschen, zum Cardinal und [illegible] gaten von Bologna und überließ ihm das [illegible] ganze Leitung der Geschäfte. Zwei andere [illegible] stattete er mit Gütern spanisch gesinnter [illegible] aus. Zu diesen nepotistischen Tendenzen be[illegible] ihn hauptsächlich politische Rücksichten, [illegible] seine große Abneigung gegen die Habsburger [illegible] wurde nicht müde, in Consistorien, Audienzen [illegible] Privatgesprächen Karl V. und Philipp II [illegible] tadeln, und in seinem Neffen Karl, welcher [illegible] von Karl V. persönlich beleidigt glaubte, [illegible] ein geeignetes Werkzeug zur Ausführung [illegible] Pläne zu finden, die auf nichts Anderes [illegible] seitigung der spanischen Herrschaft in [illegible] hinausliefen. Schon am 15. December [illegible] schloß er ein Bündniß mit Frankreich, [illegible] nach Abzug einiger Gebiete für die Famil[illegible] raffa Neapel und ebenso Mailand zufallen [illegible] und am Neujahrstage ernannte er seinen [illegible] den Grafen von Montorio, zum Feldh[illegible] der Kirche. Als Frankreich am 3. Februar [illegible] mit Spanien den Waffenstillstand von [illegible] schloß, reisten die Cardinäle Rebiba und [illegible] an die beiden Höfe, um über einen [illegible] Frieden und Wiederberufung des Conc[illegible] Trient nach Rom zu verhandeln. Caraffa [illegible] wußte bei Heinrich II. das Versprechen zu[illegible] aufnahme der Feindseligkeiten und zur [illegible] an den Papst zu erwirken. Kleinere [illegible] ergaben sich bei diesem Stande der Dinge [illegible] selbst; und als man bei einem spanischen [illegible] ein Schreiben des spanischen Agenten [illegible] den Vicekönig in Neapel, den Herzog [illegible] vorfand, das diesen zum Angriff auf den [illegible] staat aufforderte, ließ der Papst am 2[illegible] im öffentlichen Consistorium gegen Karl V. [illegible] Philipp II. den Prozeß wegen [illegible] Lehenstreue eröffnen. Darauf begann [illegible]

Krieg und führte ihn zwar siegreich, aber mit großer Zurückhaltung, während die Minister Philipps in Spanien gegen die Kirche Repressalien ausübten. Im Frühling 1557 kam französische Unterstützung, errang aber keine Erfolge und ward nach der Niederlage der Franzosen bei St. Quentin (10. August 1557) wieder abberufen. Alba rückte Ende August bis vor Rom, zog aber bald wieder ab, ohne die Stadt anzugreifen. Durch Vermittlung von Florenz und Venedig wurde am 9. September zu Cave bei Palestrina Frieden geschlossen. Der Papst nahm Philipp II. als gehorsamen Sohn an und versprach, von dem Bündniß mit Frankreich zurückzutreten und neutral zu bleiben; dagegen wurden ihm alle von den Spaniern besetzten Gebiete zurückgegeben, und Alba kam selbst nach Rom, um Absolution zu erbitten. Nach dem Frieden nahm bald der Einfluß der päpstlichen Nepoten ab. Als der Cardinal Caraffa von einer Reise nach Brüssel, wo er in persönlicher Unterhandlung mit Philipp II. Geld und Land für seine Familie zu erlangen gehofft hatte, nur Mißerfolge mitbrachte, sank die Meinung des Papstes von seiner Geschicklichkeit. Es gelang seinen Gegnern, Gehör beim Papste zu finden, und als dieser sich persönlich von der Nichtswürdigkeit der anderen beiden Neffen überzeugt hatte, verbannte er sie am 27. Januar 1557 ganz vom Hofe; nur sein Großneffe Alfons Caraffa, den er, noch nicht 18 Jahre alt, am 2. April 1557 zum Cardinal ernannt hatte, übrigens ein eifriger und frommer Mann, durfte bei ihm bleiben; den drei ersten wurde von Pius IV. der Proceß gemacht (vgl. den Art. Nepotismus ob. 134). — Den dritten Habsburger, den deutschen König Ferdinand, entfremdete sich Paul IV. gleich dadurch, daß er ihn wegen des Augsburger Religionsfriedens heftig tadelte und letztern für ungültig erklärte. Als Karl V. die Kaiserwürde niederlegte, und die Kurfürsten am 24. März 1558 Ferdinand wählten, erklärte der Papst Beides für ungültig, da ein Verzicht auf die Kaiserkrone nur in die Hände des Papstes geschehen könne; den Gesandten Ferdinands nahm er nicht an. — Bei weitem schlimmer erging es mit England. Im Juni 1555 waren Gesandte aus England gekommen, welche die Unterwerfung dieses Landes unter den Papst anzeigten. Paul IV. forderte aber die Rückgabe der geistlichen Güter, auf welche Julius III. im Interesse der Rückführung des Landes zum Katholicismus verzichtet hatte, nahm dem Cardinal Pole (s. d. Art.), dessen Milde ihm verdächtig schien und den er schon früher häretischer Ansichten beschuldigt hatte, die Legatenwürde und rief ihn nach Rom, um ihn vor die Inquisition zu stellen. Als Elisabeth dem Papste ihre Thronbesteigung anzeigte, antwortete er ihr, sie sei illegitim und habe kein Recht auf den Thron. — Auch mit Polen verfeindete er sich. Die Bitten Sigmunds II. von Polen um Genehmigung eines Nationalconcils, der Liturgie in der Landessprache, der Austheilung der Communion unter beiden Gestalten, der Priesterehe wies er zurück und sandte einen Nuntius nach Polen.

Nach der Vertreibung der Nepoten wandte sich Paul fast ausschließlich geistlichen Dingen zu. Für die Angelegenheiten des Kirchenstaates setzte er die Congregation del buono governo ein; er selbst befaßte sich eifrig mit der Reform und erließ eine große Anzahl von Decreten zur Abstellung von Mißbräuchen, so daß er sich rühmen konnte, es vergehe kein Tag ohne einen Erlaß zur Reform der Kirche, und daß er auf einer Medaille dargestellt wurde als Christus, wie er mit der Geißel den Tempel säubert. Viele seiner Anordnungen sind nachher in die Decrete des Concils von Trient, für dessen Neuberufung nach Rom er sich auch 1559 wieder bemühte, übergegangen; mehrere mußte allerdings sein Nachfolger Pius IV. aufheben oder mildern. Paul selbst gab durch sein Leben ein hervorragendes Beispiel, das nicht ohne Einfluß auf den Hof blieb. Den Gottesdienst ließ er mit großer Pracht feiern. Am meisten aber ist Pauls IV. Thätigkeit der Inquisition zu gute gekommen. Den Sitzungen derselben wohnte er mit Hintansetzung anderer Geschäfte regelmäßig bei, erweiterte ihre Befugnisse und ließ 1557 einen Index librorum prohibitorum drucken, der aber vor der Veröffentlichung noch zurückgezogen wurde (vgl. d. Art. Index VI, 650). Selbst den Cardinal Morone (s. d. Art.) ließ er wegen Verdacht der Häresie vor die Inquisition bringen und gefangen setzen. Auch sonst war er gegen die Cardinäle oft rücksichtslos, nicht minder gegen die fürstlichen Gesandten. Ueber die Papstwahl erließ er zwei Bullen: am 16. December 1558 die Bulle Cum secundum, durch welche Unterhandlungen über eine künftige Wahl noch zu Lebzeiten des Papstes verboten wurden; am 15. Februar 1559 die Bulle Cum ex apostolatus officio, durch welche den der Häresie und des Schismas schuldigen Cardinälen das active und passive Wahlrecht entzogen wurde; die letztere Bestimmung dehnte Paul durch Decret vom 6. März auch auf die bloß in Untersuchung befindlichen Cardinäle aus. Paul IV. errichtete ferner die Hierarchie in Belgien und Indien (s. d. Artt.). Er starb am 18. August 1559. Seine Regierung war keine glückliche; den Erwartungen, welche man auf ihn setzen durfte, hat er wenig entsprochen. Beim römischen Volke war er infolge der Kriegsdrangsale, zu denen am 27. September 1557 noch eine große Tiberüberschwemmung kam, so verhaßt geworden, daß noch vor seinem Tode in der Stadt große Unruhen ausbrachen, bei denen auch die Statue, welche man ihm im Anfang seines Pontificates gesetzt hatte, zerstört wurde. Heimlich mußte man seine Leiche am Abend des 19. August beisetzen. (Vgl. Caraccioli, De vita Pauli IV. etc., Colon. 1612; Bromato, Storia di Paolo IV., Ravenna 1748 sino 1753, 2 voll.; Pallavicino, Istoria del Conc. di Trento, lib. 13 e 14; Raynald, Annales ad a. 1555 sqq.; Ranke, Die römischen

Päpste, Gesammelte Werke XXXVII, 183—205; Duruy, Le Card. Carlo Caraffa, Paris 1882; Hergenröther, Kirchengesch. III, 3. Aufl., 245 ff.; Sägmüller, Die Papstwahlen u. s. w. [s. o.], 14 ff. 210 ff.; Ders., Die Papstwahlbullen, Tübingen 1892, 36—42.)

Paul V. (1605—1621) wurde am 16. Mai 1605 als Nachfolger Leo's XI. gewählt. Er hieß vorher Camillo Borghese, war 1550 in Rom geboren, hatte in Perugia und Padua Jurisprudenz studirt und sich dann der Advocatur gewidmet. Darauf war er Vicelegat in Bologna gewesen und 1596 zum Cardinal erhoben worden; zuletzt bekleidete er die Stelle eines päpstlichen Vicars in Rom und genoß großes Ansehen. Zu Anfang seines Pontificats ließ Paul V. sofort die unterbrochenen Verhandlungen über die Wirksamkeit der Gnade wieder aufnehmen und schloß dieselben am 28. August 1607 (s. d. Art. Congregatio de auxiliis III, 913 ff.). Strenge hielt er als Papst an den Rechten des päpstlichen Stuhles fest. Dieß brachte ihn bald mit Venedig in heftigen Conflict, bei welchem es sich in letzter Linie um die gegenseitigen Rechte von Staat und Kirche handelte. Die Venetianer zogen den Zehnten von den Kirchengütern ein, bestraften entgegen dem privilegium fori Geistliche, die sich gegen die Gesetze der Republik verfehlt, und erneuerten mehrere kirchenfeindliche Gesetze, durch welche der Kirche die Erwerbung von Grundstücken untersagt und die Errichtung von Kirchen von der Genehmigung der weltlichen Behörde abhängig gemacht wurde. Der Papst verlangte die Zurücknahme dieser Gesetze und die Loslassung zweier verhafteten Geistlichen, und als dieß verweigert wurde, verhängte er am 17. April 1606 Bann und Interdict über Venedig. Der Servit Sarpi (s. d. Art.) vertheidigte die Republik und ermunterte zum Widerstand. Der Clerus trat auf die Seite der Republik und beobachtete die päpstlichen Decrete nicht; nur die Jesuiten, Theatiner und Kapuziner hielten zum Papste und mußten deßhalb das venetianische Gebiet verlassen. Es wäre zum Kriege gekommen, wenn nicht Heinrich IV. von Frankreich und Philipp III. von Spanien einen wenigstens äußerlichen Frieden vermittelt hätten. Die Venetianer suspendirten die oben erwähnten Gesetze, der Papst hob am 22. März 1607 die Censuren auf; nur die Jesuiten wurden vorläufig nicht wieder zugelassen (vgl. auch d. Art. Bellarmin). — Der Entwicklung der Dinge in Deutschland wandte Paul V. rege Aufmerksamkeit zu. Er suchte den Zwist im österreichischen Hause zwischen den beiden Brüdern Rudolf II. und Matthias beizulegen, ermahnte Kaiser Rudolf und die katholischen Fürsten, den Anschlägen der Protestanten entgegenzutreten und gemäß den Entscheidungen des Kammergerichtes die Rückgabe der Kirchengüter durchzusetzen. Dagegen wagte er, durch Drohungen Frankreichs eingeschüchtert, nicht in die jülich-clevesche Angelegenheit einzugreifen und die katholische Liga thatkräftig zu unterstützen, sondern [illegible] sich nur zu dem Versprechen herbei, monatlich 8000 Gulden an die Bundeskasse zu zahlen. [illegible] Bemühungen im Beginn des Jahres 1618, einen allgemeinen Bund der Christenheit gegen die Türken zu Stande zu bringen, schlugen fehl. Als dann der 30jährige Krieg ausbrach, suchte er Frankreich zum Eintreten für das Haus Habsburg zu gewinnen, bemühte sich für die Wahl Ferdinands II, zahlte ihm monatlich 10 000 Gulden Hilfsgelder und gab seine Zustimmung zu der am 2[illegible]. [illegible] 1620 von Ferdinand erlassenen Resolution, gemäß welcher der Kaiser die der Augsburger Confession zugethanen Stände in der Uebung derselben [illegible] lassen wollte, wie er sie beim Tode seines [illegible]gängers vorgefunden. Die Leistung des von Jacob [illegible] von England den Katholiken seines Landes abverlangten Eides verbot Paul V. unter Strafe der Excommunication (vgl. Bellesheim, Kirchengesch. v. Schottland II, Mainz 1883, 239).

Groß und erfolgreich war Pauls V. Pontificat auf geistlichem Gebiet durch die Förderung [illegible] neu entstandenen Genossenschaften: der Congregation des Oratoriums Jesu (1611 gestiftet [illegible] Peter Berulle [s. d. Art.]), der reformirten Cistercienser, der Salesianerinnen, des von Cusani [illegible] stifteten Vereins zur Ertheilung der christlichen Lehre, der Annunciaten, der Piaristen. Auch [illegible] die Missionen in Ostindien und China war [illegible] thätig. Die Verbindung der Maroniten und [illegible] unirten Ruthenen mit dem apostolischen Stuhl wußte er durch geeignete Zugeständnisse zu [illegible]festigen; auch der nestorianische Patriarch Elias [illegible] legte das katholische Glaubensbekenntniß ab. — Die Kunst fand in Paul V. einen warmen Förderer. Guido Reni war sein Liebling; Paul V. vollendete den Quirinal und die Peterskirche [illegible] ihrer jetzigen Gestalt durch Bau des Langhauses [illegible] der Fassade; auch verdankt ihm die Stadt die Wiederherstellung der augustisch-trajanischen Wasserleitung als Acqua Paola. Er starb am 18. Januar 1621; sein Nachfolger war Gregor X[illegible] (Vgl. Ranke, Die römischen Päpste II, Ges. Werke XXXVIII, 210 ff.; Hergenröther, Kirchengesch. III, 3. Aufl., 270 f.; Klopp, Der 30jähr. Krieg I, Paderborn 1891, pass.) [Wurm.]

Paul, Vincenz de, s. Vincentius von Paul.

Paula, die hl., die bekannte Schülerin des hl. Hieronymus (s. d. Art.), stammte aus [illegible] römischen Geschlechte und wurde mit dem [illegible] und vornehmen Römer Toxotius vermählt, [illegible] sie vier Töchter und einen Sohn gebar: Blesilla, Paulina, Eustochium, Rufina und Toxotius. [illegible] Jungfrau und Gattin durch Religiosität [illegible] Keuschheit ausgezeichnet, zog sie nach dem Tode [illegible] Gemahls ihr Herz von allen irdischen Dingen ab [illegible] trachtete einzig danach, sich durch Werke der [illegible] Frömmigkeit und Liebe für den Himmel [illegible] machen. Die Armen hatten an ihr die wohlthätige Mutter; sie suchte die Kranken auf, sie zu [illegible] und zu unterstützen; armen Verstorbenen [illegible]

Leichengewänder; ja sie überschritt, wie Hieronymus selbst sagt, in Liebesgaben das Ne quid nimis, führte aber dafür Gründe an, welche ihrem Herzen Ehre machten. Im J. 382 hatte sie die Freude, den hl. Epiphanius, der mit andern Bischöfen in kirchlichen Angelegenheiten nach Rom zu Papst Damasus I. gekommen war, in ihrem Hause zu beherbergen und den heiligen Bischof Paulinus von Antiochien öfter besuchen zu dürfen. Als Hieronymus Rom verlassen hatte, um den Lästerungen zu entgehen, folgte ihm auch Paula mit ihrer Tochter Eustochium in das heilige Land nach, nachdem sie vorher den größten Theil ihres Vermögens an ihre übrigen Kinder abgetreten hatte. Ihre ganze Reise war eine fromme Pilgerfahrt; vorzüglich zu Jerusalem und zu Bethlehem bezeugte sie an allen heiligen Stätten die innigste Andacht. Das heilige Leben der Einsiedler in Aegypten, wohin sie von Palästina aus eine kurze Reise machte, zog sie so sehr an, daß nur die Sehnsucht, ihr Leben im Gelobten Lande zuzubringen, sie hindern konnte, sich den Heiligen in Aegyptens Wüsten anzuschließen. Nach Bethlehem zurückgekehrt, lebte sie mit Eustochium drei Jahre in einem kleinen Hause und stiftete ein Mönchs- und drei Nonnenklöster. Sie selbst führte über die Nonnenklöster die Vorstandschaft und erhielt durch eine weise Leitung eine treffliche Zucht. Der Psalmengesang fand in der Frühe, zur Terz, Sext, Non und Mitternacht statt, nec licebat cuiquam sororum ignorare psalmos et non de scripturis sanctis quotidie aliquid discere. Die Lesung der heiligen Schrift pflegte sie mit dem größten Fleiße; der hl. Hieronymus mußte ihr das Alte und das Neue Testament erklären, und sie lernte mit Eustochium sogar die hebräische Sprache, ita ut psalmos hebraice caneret et sermonem absque ulla latinae linguae proprietate personaret. In jeder Lage diente ihr daher auch die Kenntniß der heiligen Schrift zur Leuchte und Stärkung ihres Lebens, und mit Schriftstellen bewaffnet ertrug sie geduldig ihre Gegner oder wies sie mit passenden Antworten ab. Im Allgemeinen sagt Hieronymus von ihren Tugenden: Si cuncta corporis mei membra verterentur in linguas et omnes artus humana voce resonarent, nihil dignum sanctae ac venerabilis Paulae virtutibus dicerem; im Einzelnen hebt er besonders ihre Demuth, ihren Bußgeist, ihre Keuschheit, Geduld, Standhaftigkeit, Wohlthätigkeit hervor. Paula starb im J. 404. Bei ihrem Tode waren Bischöfe, viele Priester und Mönche anwesend, und die ersten Bischöfe Palästina's trugen ihre Leiche zur Ruhe in die Kirche, welche über der Geburtsstätte Christi erbaut worden war. — Ueber Paula's Töchter Blesilla und Eustochium s. d. Artt. Die dritte Tochter, Paulina, war an den römischen Senator Pammachius (s. d. Art.) verheiratet, der nach ihrem Tode die Toga des Senators mit dem Mönchsgewande vertauschte. Paula's Sohn Toxotius hatte die von Hieronymus gefeierte Läta zur Gemahlin und erhielt von ihr eine Tochter, Paula junior, für deren Erziehung Hieronymus den Brief (Ep. 107) an Läta über christliche Erziehung schrieb. (Vgl. Hier. Ep. [108] ad Eustochium; AA. SS. Boll. Jan. II, 711 sqq.) [Schrödl.]

Paula, Franz von, s. Franz von Paula.

Paulaner, 1. Minimen, s. Franz von Paula; 2. Barnabiten, s. d. Art.; 3. Einsiedler des heiligen Paulus, s. d. Art. Einsiedler, n. 37.

Paulianisten, s. Paulus von Samosata.

Paulicianer heißt eine im 7. Jahrhundert hervorgetretene häretische Secte in der morgenländischen Kirche, welche bei den Akatholiken des Abendlandes ein großes, ganz ungerechtfertigtes Interesse hervorgerufen hat. Man konnte ihrem Namen lange Zeit hindurch mannigfache Sympathien entgegenbringen, weil man sich von ihrer Geschichte nur ein undeutliches Bild zu entwerfen vermochte. Dieß ist jetzt anders geworden, nachdem durch die verdienstvolle Schrift des Edschmiatziner Archidiaconus Karapet Ter-Mkrttschian: „Die Paulicianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Lpz. 1893", zunächst über die Quellen zur Geschichte der Secte neues Licht verbreitet worden ist. Namentlich dürfte bewiesen sein, daß der älteste unter den bekannten griechischen Quellen-Schriftstellern Petrus Hegumenus ist (als Appendix ad Petrum Siculum, ed. Gieseler, Gotting. 1849), der höchst wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts schrieb, und nicht, wie man bis dahin meinte, der Mönch Georg Hamartolus (s. d. Art.; ein Nachdruck der Ausgabe von Muralt steht bei Migne, PP. gr. CX, 41 sqq.), daß letzterer vielmehr seiner Chronik die Schrift des Hegumenen ziemlich wörtlich einverleibt hat; daß ferner der Bericht des Photius über die Paulicianer (LL. 4 c. Manich., bei Migne, PP. gr. CII, 15 sqq.), wie er uns vorliegt, nur zum Theil von dem gelehrten Patriarchen herrührt, daß dieser Theil der Schrift nur Weniges den Nachrichten des Hegumenen hinzufügt, und daß endlich Petrus Siculus, der Zeitgenosse des Photius, nicht der Verfasser der unter seinem Namen gehenden Schrift Historia Manichaeorum (ed. Gieseler, Gotting. 1846, und bei Migne, PP. gr. CIV, 1246 sqq.) ist, diese vielmehr den erweiterten Photius zur Grundlage hat. Für die Geschichte der Paulicianer kommen ferner in Betracht Theophanes Confessor mit seiner zwischen 810 und 815 geschriebenen Χρονογραφία (neue krit. Ausg. von Karl de Boor, Leipz. 1883—1885, 2 Bde.) und deren Fortsetzung in 6 Büchern (Ausgabe Bekkers im Bonner Corpus [1838], bei Migne, PP. gr. CIX, 19 sqq.), die Zeit von 813—961 behandelnd. Diese Fortsetzung benutzt als Quelle die 4 Bücher Königsgeschichten von Genesius (zwischen 945 und 959), der aus einer vornehmen armenischen Familie stammte und jedenfalls von seinem Vater, einem hohen Beamten am Hofe Michaels III., vorzugsweise die Kenntniß der von ihm erzählten Begebenheiten hatte. Nimmt man noch hinzu

Joannis Ozniensis Oratio c. Paulic. (nach 718; ed. Aucher, Venet. 1834), die Formula receptionis (bei Tollius, Insignia itinerarii ital., Traj. ad Rh. 1696, 126 sqq.), Euthymii Zigab. Panoplia dogm. tit. 24. 25 (bei Migne, PP. gr. CXXX, 1189 sqq.) und Anna Comnena's Ἀλεξιάς (vollendet 1148), die Zeit von 1069—1118 umfassend (bei Migne, PP. gr. CXXXI, 91 sqq.; neue Ausgabe von A. Reifferscheid, Leipz. 1884), so haben wir das, was an Quellenmaterial Bedeutung hat, genannt. Allein die Untersuchungen Karapets haben manches, was seit den Arbeiten von Engelhardt (in Winer u. Engelhardt, Neues kritisches Journal 1827), von Gieseler (in den Theologischen Studien und Kritiken 1829) und von Windischmann (in der [Tüb.] Theologischen Quartalschrift 1835) als gesichertes Resultat der historischen Forschung angesehen wurde, wieder unsicher gemacht und der Conjectur ein weites Feld eröffnet. Karapet selbst hat eine ganze Reihe von Vermuthungen und Combinationen aufgestellt, auf deren kritische Prüfung jedoch hier verzichtet werden muß.

Der Name Paulicianer soll nach Photius von den beiden Söhnen der Manichäerin Kallinike, Paulus und Johannes (Παυλοιωάννοι), herrühren, welche als die ersten Stifter der Secte erscheinen. Allein wahrscheinlich sind diese beiden Brüder mythische Persönlichkeiten, wie es jetzt auch feststeht, daß die Paulicianer nicht eine neue Art von Manichäern bilden, sondern mit den Marcioniten zusammenhangen. Grundlage ihrer Lehre ist der Dualismus. Dem guten Gott, dem Herrn des Himmels und Schöpfer der Geisterwelt, der von den Paulicianern (den einzig wahren Christen, der katholischen Kirche) angebetet wird, steht der böse Gott, der Demiurg, der Schöpfer und Herr der Sinnenwelt und des materiellen Leibes, der von den Romäern (den Katholiken) angebetet wird, absolut geschieden gegenüber. Damit hängt die Verachtung der Materie zusammen. Dem Sündenfalle schrieben die Paulicianer wohlthätige Folgen zu, wohl die, daß durch denselben der höchste Gott sich zu offenbaren und der Mensch gegen den bösen Gott sich zu erheben bewogen wurde. Eine eigentliche Menschwerdung Christi läugneten sie; nicht Maria, sondern das obere Jerusalem ist die Mutter Christi. Aus diesem brachte er den fertigen Leib in die Welt und ging durch Maria nur wie durch einen Kanal hindurch. Damit fiel ihnen von selbst auch die Jungfräulichkeit Mariä. Sie verwarfen ferner allen äußern Cultus, namentlich Taufe und Abendmahl, sowie die Verehrung der Heiligen und des Kreuzes. Dabei sollen sie doch hinsichtlich des Kreuzes einem Aberglauben gehuldigt haben, vielleicht in der Weise, daß sie bei Krankheiten durch Auflegung eines Kreuzes glaubten, dieselben auf das Holz des Fluches übertragen zu können. Was den Canon der Paulicianer betrifft, so ist sicher, daß derselbe nur Bücher des Neuen Testamentes enthielt. Welche neutestamentlichen Schriften sie aber annahmen, ist nicht [illegible] ausgemacht; jedenfalls verwarfen sie mit der Per[illegible] son des Apostels Petrus auch dessen Briefe, [illegible] derselbe, wie Photius wenigstens angibt, [illegible] Herrn verläugnet habe. Da zur Bezeichnung [illegible] canonischen Schriften der Paulicianer ständig [illegible] Wendung τὸ εὐαγγέλιον καὶ ὁ ἀπόστολος [illegible] kommt, so erscheint es als höchst wahrscheinlich, daß sie eigentlich nur das Lucas-Evangelium [illegible] die paulinischen Briefe als canonisch betrachteten, womit die anderweitigen Nachrichten über neutestamentliche Schriften, welche bei ihnen in canonischem Ansehen ständen, vielleicht so zu vereinigen [illegible] daß sie neben ihrem officiellen Canon in [illegible] Polemik gegen die Katholiken auch die übrigen Schriften des Neuen Testaments mit Ausnahme der petrinischen Briefe gebraucht haben. — [illegible] Moral der Paulicianer war nach den über [illegible] richtenden Schriftstellern eine höchst verwerfliche. Im Interesse der Secte war Verstellung, Heuchelei, selbst Verläugnung des Glaubens und Theilnahme am katholischen Gottesdienst erlaubt. Die [illegible] lichsten Ausschweifungen, sogar bei den gottesdienstlichen Versammlungen, werden ihnen [illegible] Last gelegt. Es mag in diesen Schilderungen Manches übertrieben sein, allein von allen [illegible] würfen können sie unmöglich gereinigt werden, wie denn überhaupt die Geschichte zeigt, daß [illegible] dualistische Grundanschauung in der Regel [illegible] Sittenlosigkeit im Gefolge hat. Eine Hierarchie erkannten sie nicht an. An ihrer Spitze [illegible] Anfangs die Erfinder und Verbreiter der [illegible] Irrlehre, welche von ihnen als Propheten [illegible] Apostel verehrt wurden; später wurden die [illegible] zelnen Gemeinden von συνέκδημοι mit [illegible] lischer Berathung geleitet. Den letzteren [illegible] νοτάριοι zur Besorgung des Gottesdienstes [illegible] zur Verbreitung der Bibel beigegeben. Die [illegible] sammlungshäuser hießen nicht ἐκκλησίαι, [illegible] προσευχαί.

In die Geschichte treten die Paulicianer [illegible] dem 7. Jahrhundert ein. Gegen die Mitte [illegible] Jahrhunderts erscheint als Vorsteher der [illegible] ein gewisser Constantin mit dem paulinischen [illegible] men Silvanus, der die Gemeinde zu Kibossa [illegible] Gebiete von Colonia im ersten Armenien [illegible] oder renovirte. Er wird von den Paulicianern als der eigentliche Stifter ihrer Gemeinschaft [illegible] ehrt. Ihm folgten nach dem Hegumenen [illegible] nach sechs Vorsteher, die alle bei der Secte [illegible] hohes Ansehen genossen: Symeon oder Tit[illegible] nesius, ein Armenier, oder Timotheus; [illegible] genannt Epaphroditus; Zacharias; [illegible] genannt ὁ ῥυπαρός, und Sergius mit dem [illegible] namen Tychicus. Von diesen Vorstehern [illegible] sechs Gemeinden mit paulinischen Namen [illegible] gründet. Die Wohnsitze der Paulicianer [illegible] sich wohl von Phanaröa an über [illegible] lonia hin und von dort in das Euphratgebiet [illegible] Samosata, dann zurück bis Mopsuestia ([illegible] 105). Der einfache Bericht des Hegumenen [illegible]

die genannten sieben Vorsteher ist in der spätern Redaction des Photius und bei Petrus Siculus bedeutend, aber schwerlich zuverlässig erweitert. Nach diesen späteren Nachrichten wirkte Constantin 27 Jahre, bis der Kaiser Constantin Pogonatus einen Beamten Symeon gegen ihn entsandte, der ihn auf den Verrath seines Pflegesohnes Justus hin steinigen ließ. Derselbe Symeon ging aber zu der Secte über, lehrte drei Jahre später nach Kibossa zurück, übernahm das Vorsteheramt, ward nach drei weiteren Jahren infolge eines Streites mit Justus von diesem an Justinian II. verrathen und mit vielen Anhängern zum Feuertode verurtheilt. Dieselben Quellen lassen auf Symeon einen Paulus, welchen der Hegumene nicht kennt, folgen, und nach dessen Tod seine beiden Söhne Genesius und Theodor um das Vorsteheramt streiten, obschon der erstere vom Vater zu seinem Nachfolger bestimmt war. Dieser sollte nun in Constantinopel auf Befehl Leo's III. vom Patriarchen der Häresie überführt werden, ward aber auf Grund seiner zweideutigen Antworten für unschuldig erklärt und entkam mit einem kaiserlichen Geleitsbriefe nach Mananalis. Als Sieger über seinen Bruder leitete er die Secte 30 Jahre. Nach Genesius' Tode entstand wieder eine Spaltung zwischen seinem Sohne Zacharias und seinem Pflegesohne Joseph, von denen der letztere das Feld behauptete (gest. 775). Des erstern Anhänger wurden größtentheils von den Saracenen niedergemacht, während er selbst entkam. — Können bis Genesius die Nachrichten des Photius und Siculus allenfalls noch mit denen des Hegumenen vereinigt werden, so ist das mit der weitern Erzählung kaum mehr der Fall, da bei dem Hegumenen Joseph und Zacharias im Vorsteheramte als vollkommen gleichberechtigt einander folgen. — Ueber die beiden letzten Vorsteher erfahren wir aus den späteren Quellen noch, daß Baanes durch eine schamlos ausschweifende Lebensweise, die ebenfalls auch durch den ihm vom Hegumenen gegebenen Beinamen ὁ ῥυπαρός angedeutet werden soll, die Secte in Verruf und dem Untergange nahe gebracht habe, daß nach seinem Tode (801) aber der kraftvolle und für seine Sache begeisterte Sergius, welcher der wirklich wiedererschienene Aposteljünger Tychicus sein wollte, als ihr Reformator und zweiter Stifter aufgetreten sei. Von nun an schieden sich die Paulicianer in Baaniten und Sergioten. — Für die Geschichte der Paulicianer unter Sergius und weiter kommen hier hauptsächlich noch in Betracht Theophanes und seine Fortsetzung, sowie Genesius. Der Kaiser Nicephorus (802—811) war ihnen geneigt und benutzte sie zu politischen Zwecken. Sie erscheinen schon damals als eine ziemlich selbständige politische Macht, mit welcher die Herrscher des Reiches zu rechnen hatten. Der Kaiser Michael I. (811 bis 813) wollte Anfangs mit Todesstrafe gegen sie vorgehen, begnügte sich aber, anderem Rathe folgend, mit Auferlegung einer Buße und ließ das Todesurtheil nur an wenigen besonders Halsstarrigen vollziehen. Von einer Verfolgung unter Leo V. (813—820), wie sie Photius und Siculus erzählen, weiß Georgius Hamartolus, ein Zeitgenosse Leo's, nichts, wodurch dieselbe fraglich wird. Sergius soll 835 erschlagen worden sein. Nach der Fortsetzung des Theophanes entsandte die Kaiserin Theodora (842—856) eine Bekehrungscommission an die Sectirer, die eine große Menge Menschen (es heißt Myriaden) hinrichten ließ, unter Anderen auch den Vater eines gewissen Karbeas. Dieser floh auf saracenisches Gebiet zum Emir von Melitene, gründete Tephrike und Amara und ward das Haupt der Secte, unter dem sich die bis dahin getrennten Parteien wieder vereinigten. Von den genannten festen Punkten, wo er sich durch allerlei Elemente verstärkte, machte er wiederholt verheerende Einfälle in das byzantinische Reich. Sein Nachfolger in der Herrschaft über die Paulicianer war sein Schwiegersohn Chrysocheir, der durch seine Streifzüge dem Reiche noch gefährlicher wurde. Gegen ihn und seine Feste Tephrike zog Basilius I. (867—886), welcher nach verschiedenen Wechselfällen das Heer Chrysocheirs besiegte; der Führer selbst wurde erschlagen. — Von da an schweigt die Geschichte über die Paulicianer bis in die Zeit der Kaiserstochter Anna Comnena. Wie nach Theophanes schon früher Constantin V. Copronymus Paulicianer von Theodosiopolis und Melitene aus nach Thracien verpflanzt hatte, so berichtet Anna (Alex. 14, 8 ed. Reifferscheid.) vom Kaiser Johannes Tzimisces (969 bis 976), daß er die Paulicianer ἀπὸ τῶν Χαλύβων καὶ τῶν Ἀρμενιακῶν τόπων in dasselbe Land als Schutzwehr gegen die Slaven versetzt habe. Ihr Hauptsitz wurde Philippopolis; stetig wuchs ihr Anhang, und sie bedrückten in Verbindung mit den dort wohnenden Armeniern und Jacobiten ihre nichtpaulicianische Umgebung. Endlich schritt Kaiser Alexius Comnenus gegen sie ein. Während eines längern Aufenthaltes in Philippopolis bemühte er sich ernstlich, sie zur Kirche zurückzuführen. Wirklich gelang ihm die Bekehrung eines großen Theiles, Andere widerstanden hartnäckig seinen Versuchen, besonders die drei Vorsteher Kuleon, Kusinus und Pholus, welche sehr gewandt die heilige Schrift zu ihrer Vertheidigung zu benutzen wußten. Diese drei wurden in Constantinopel im kaiserlichen Palaste in festen Gewahrsam gebracht, und nunmehr gewann der Kaiser alle Häretiker. Auch Kuleon bekehrte sich nach seiner Rückkehr in die Hauptstadt; die beiden anderen Häupter mußten als halsstarrige Ketzer in lebenslänglicher Gefangenschaft bleiben. Hiermit verschwinden die Paulicianer aus der Geschichte. Der Einfluß, den sie auf die mittelalterliche Sectenbildung im Abendlande ausgeübt haben, ist sicher stark überschätzt worden. Von weit größerer Bedeutung waren in dieser Hinsicht die Bogomilen (s. d. Art.). — Quellen und Literatur sind bereits oben angegeben. Erwähnt werden mögen noch H. Schmidt, Hist.

Joannis Ozniensis Oratio c. Paulic. (nach 718; ed. Aucher, Venet. 1834), die Formula receptionis (bei Tollius, Insignia itinerarii ital., Traj. ad Rh. 1696, 126 sqq.), Euthymii Zigab. Panoplia dogm. tit. 24. 25 (bei Migne, PP. gr. CXXX, 1189 sqq.) und Anna Comnena's Ἀλεξιάς (vollendet 1148), die Zeit von 1069—1118 umfassend (bei Migne, PP. gr. CXXXI, 91 sqq.; neue Ausgabe von A. Reifferscheid, Leipz. 1884), so haben wir das, was an Quellenmaterial Bedeutung hat, genannt. Allein die Untersuchungen Karapets haben manches, was seit den Arbeiten von Engelhardt (in Winer u. Engelhardt, Neues kritisches Journal 1827), von Gieseler (in den Theologischen Studien und Kritiken 1829) und von Windischmann (in der [Tüb.] Theologischen Quartalschrift 1835) als gesichertes Resultat der historischen Forschung angesehen wurde, wieder unsicher gemacht und der Conjectur ein weites Feld eröffnet. Karapet selbst hat eine ganze Reihe von Vermuthungen und Combinationen aufgestellt, auf deren kritische Prüfung jedoch hier verzichtet werden muß.

Der Name Paulicianer soll nach Photius von den beiden Söhnen der Manichäerin Kallinike, Paulus und Johannes (Παυλοιωάννοι), herrühren, welche als die ersten Stifter der Secte erscheinen. Allein wahrscheinlich sind diese beiden Brüder mythische Persönlichkeiten, wie es jetzt auch feststeht, daß die Paulicianer nicht eine neue Art von Manichäern bilden, sondern mit den Marcioniten zusammenhangen. Grundlage ihrer Lehre ist der Dualismus. Dem guten Gott, dem Herrn des Himmels und Schöpfer der Geisterwelt, der von den Paulicianern (den einzig wahren Christen, der katholischen Kirche) angebetet wird, steht der böse Gott, der Demiurg, der Schöpfer und Herr der Sinnenwelt und des materiellen Leibes, der von den Romäern (den Katholiken) angebetet wird, absolut geschieden gegenüber. Damit hängt die Verachtung der Materie zusammen. Dem Sündenfalle schrieben die Paulicianer wohlthätige Folgen zu, wohl die, daß durch denselben der höchste Gott sich zu offenbaren und der Mensch gegen den bösen Gott sich zu erheben bewogen wurde. Eine eigentliche Menschwerdung Christi läugneten sie; nicht Maria, sondern das obere Jerusalem ist die Mutter Christi. Aus diesem brachte er den fertigen Leib in die Welt und ging durch Maria nur wie durch einen Kanal hindurch. Damit fiel ihnen von selbst auch die Jungfräulichkeit Mariä. Sie verwarfen ferner allen äußern Cultus, namentlich Taufe und Abendmahl, sowie die Verehrung der Heiligen und des Kreuzes. Dabei sollen sie doch hinsichtlich des Kreuzes einem Aberglauben gehuldigt haben, vielleicht in der Weise, daß sie bei Krankheiten durch Auflegung eines Kreuzes glaubten, dieselben auf das Holz des Fluches übertragen zu können. Was den Canon der Paulicianer betrifft, so ist sicher, daß derselbe nur Bücher des Neuen Testamentes enthielt. Welche neutestamentlichen Schriften sie aber annahmen, ist nicht ganz ausgemacht; jedenfalls verwarfen sie mit der Person des Apostels Petrus auch dessen Briefe, weil derselbe, wie Photius wenigstens angibt, den Herrn verläugnet habe. Da zur Bezeichnung der canonischen Schriften der Paulicianer ständig die Wendung τὸ εὐαγγέλιον καὶ ὁ ἀπόστολος vorkommt, so erscheint es als höchst wahrscheinlich, daß sie eigentlich nur das Lucas-Evangelium und die paulinischen Briefe als canonisch betrachteten, womit die anderweitigen Nachrichten über neutestamentliche Schriften, welche bei ihnen in canonischem Ansehen ständen, vielleicht so zu vereinigen sind, daß sie neben ihrem officiellen Canon in ihrer Polemik gegen die Katholiken auch die übrigen Schriften des Neuen Testaments mit Ausnahme der petrinischen Briefe gebraucht haben. — Die Moral der Paulicianer war nach den über sie berichtenden Schriftstellern eine höchst verwerfliche. Im Interesse der Secte war Verstellung, Heuchelei, selbst Verläugnung des Glaubens und Theilnahme am katholischen Gottesdienst erlaubt. Die abscheulichsten Ausschweifungen, sogar bei den gottesdienstlichen Versammlungen, werden ihnen zur Last gelegt. Es mag in diesen Schilderungen Manches übertrieben sein, allein von allen Vorwürfen können sie unmöglich gereinigt werden, wie denn überhaupt die Geschichte zeigt, daß die dualistische Grundanschauung in der Regel auch Sittenlosigkeit im Gefolge hat. Eine Hierarchie erkannten sie nicht an. An ihrer Spitze standen Anfangs die Erfinder und Verbreiter der ganzen Irrlehre, welche von ihnen als Propheten und Apostel verehrt wurden; später wurden die einzelnen Gemeinden von συνέκδημοι mit collegialischer Berathung geleitet. Den letzteren waren νοτάριοι zur Besorgung des Gottesdienstes und zur Verbreitung der Bibel beigegeben. Die Versammlungshäuser hießen nicht ἐκκλησίαι, sondern προσευχαί.

In die Geschichte treten die Paulicianer in dem 7. Jahrhundert ein. Gegen die Mitte dieses Jahrhunderts erscheint als Vorsteher der Secte ein gewisser Constantin mit dem paulinischen Namen Silvanus, der die Gemeinde zu Kibossa im Gebiete von Colonia im ersten Armenien gründete oder renovirte. Er wird von den Paulicianern als der eigentliche Stifter ihrer Gemeinschaft verehrt. Ihm folgten nach dem Hegumenen der Reihe nach sechs Vorsteher, die alle bei der Secte ein hohes Ansehen genossen: Symeon oder Titus; Genesius, ein Armenier, oder Timotheus; Joseph genannt Epaphroditus; Zacharias; Baanes, genannt ὁ ῥυπαρός, und Sergius mit dem Beinamen Tychicus. Von diesen Vorstehern wurden sechs Gemeinden mit paulinischen Namen gegründet. Die Wohnsitze der Paulicianer erstreckten sich wohl von Phanaröa an über Lycus bis Colonia hin und von dort in das Euphratgebiet bis Samosata, dann zurück bis Mopsuestia (Karapet 105). Der einfache Bericht des Hegumenen über

die genannten sieben Vorsteher ist in der spätern Redaction des Photius und bei Petrus Siculus bedeutend, aber schwerlich zuverlässig erweitert. Nach diesen späteren Nachrichten wirkte Constantin 27 Jahre, bis der Kaiser Constantin Pogonatus einen Beamten Symeon gegen ihn entsandte, der ihn auf den Verrath seines Pflegesohnes Justus hin steinigen ließ. Derselbe Symeon ging aber zu der Secte über, kehrte drei Jahre später nach Kibossa zurück, übernahm das Vorsteheramt, ward nach drei weiteren Jahren infolge eines Streites mit Justus von diesem an Justinian II. verrathen und mit vielen Anhängern zum Feuertode verurtheilt. Dieselben Quellen lassen auf Symeon einen Paulus, welchen der Hegumene nicht kennt, folgen, und nach dessen Tod seine beiden Söhne Genesius und Theodor um das Vorsteheramt streiten, obschon der erstere vom Vater zu seinem Nachfolger bestimmt war. Dieser sollte nun in Constantinopel auf Befehl Leo's III. vom Patriarchen der Häresie überführt werden, ward aber auf Grund seiner zweideutigen Antworten für unschuldig erklärt und entkam mit einem kaiserlichen Geleitsbriefe nach Mananalis. Als Sieger über seinen Bruder leitete er die Secte 30 Jahre. Nach Genesius' Tode entstand wieder eine Spaltung zwischen seinem Sohne Zacharias und seinem Pflegesohne Joseph, von denen der letztere das Feld behauptete (gest. 775). Des erstern Anhänger wurden größtentheils von den Saracenen niedergemacht, während er selbst entkam. — Können bis Genesius die Nachrichten des Photius und Siculus allenfalls noch mit denen des Hegumenen vereinigt werden, so ist das mit der weitern Erzählung kaum mehr der Fall, da bei dem Hegumenen Joseph und Zacharias im Vorsteheramte als vollkommen gleichberechtigt einander folgen. — Ueber die beiden letzten Vorsteher erfahren wir aus den späteren Quellen noch, daß Baanes durch seine schamlos ausschweifende Lebensweise, die ebenfalls auch durch den ihm vom Hegumenen gegebenen Beinamen ὁ ῥυπαρός angedeutet werden soll, die Secte in Verruf und dem Untergange nahe gebracht habe, daß nach seinem Tode (801) aber der kraftvolle und für seine Sache begeisterte Sergius, welcher der wirklich wiedererschienene Apostelјünger Tychicus sein wollte, als ihr Reformator und zweiter Stifter aufgetreten sei. Von nun an schieden sich die Paulicianer in Baaniten und Sergioten. — Für die Geschichte der Paulicianer unter Sergius und weiter kommen hier hauptsächlich noch in Betracht Theophanes und seine Fortsetzung, sowie Genesius. Der Kaiser Nicephorus (802—811) war ihnen geneigt und benutzte sie zu politischen Zwecken. Sie erscheinen schon damals als eine ziemlich selbständige politische Macht, mit welcher die Herrscher des Reiches zu rechnen hatten. Der Kaiser Michael I. (811 bis 813) wollte Anfangs mit Todesstrafe gegen sie vorgehen, begnügte sich aber, anderem Rathe folgend, mit Auferlegung einer Buße und ließ das Todesurtheil nur an wenigen besonders Halsstarrigen vollziehen. Von einer Verfolgung unter Leo V. (813—820), wie sie Photius und Siculus erzählen, weiß Georgius Hamartolus, ein Zeitgenosse Leo's, nichts, wodurch dieselbe fraglich wird. Sergius soll 835 erschlagen worden sein. Nach der Fortsetzung des Theophanes entsandte die Kaiserin Theodora (842—856) eine Bekehrungscommission an die Sectirer, die eine große Menge Menschen (es heißt Myriaden) hinrichten ließ, unter Anderen auch den Vater eines gewissen Karbeas. Dieser floh auf saracenisches Gebiet zum Emir von Melitene, gründete Tephrike und Amara und ward das Haupt der Secte, unter dem sich die bis dahin getrennten Parteien wieder vereinigten. Von den genannten festen Punkten, wo er sich durch allerlei Elemente verstärkte, machte er wiederholt verheerende Einfälle in das byzantinische Reich. Sein Nachfolger in der Herrschaft über die Paulicianer war sein Schwiegersohn Chrysocheir, der durch seine Streifzüge dem Reiche noch gefährlicher wurde. Gegen ihn und seine Feste Tephrike zog Basilius I. (867—886), welcher nach verschiedenen Wechselfällen das Heer Chrysocheirs besiegte; der Führer selbst wurde erschlagen. — Von da an schweigt die Geschichte über die Paulicianer bis in die Zeit der Kaiserstochter Anna Comnena. Wie nach Theophanes schon früher Constantin V. Copronymus Paulicianer von Theodosiopolis und Melitene aus nach Thracien verpflanzt hatte, so berichtet Anna (Alex. 14, 8 ed. Reiffersch.) vom Kaiser Johannes Tzimisces (969 bis 976), daß er die Paulicianer ἀπὸ τῶν Χαλύβων καὶ τῶν Ἀρμενιακῶν τόπων in dasselbe Land als Schutzwehr gegen die Slaven versetzt habe. Ihr Hauptsitz wurde Philippopolis; stetig wuchs ihr Anhang, und sie bedrückten in Verbindung mit den dort wohnenden Armeniern und Jacobiten ihre nichtpaulicianische Umgebung. Endlich schritt Kaiser Alexius Comnenus gegen sie ein. Während eines längern Aufenthaltes in Philippopolis bemühte er sich ernstlich, sie zur Kirche zurückzuführen. Wirklich gelang ihm die Bekehrung eines großen Theiles, Andere widerstanden hartnäckig seinen Versuchen, besonders die drei Vorsteher Kuleon, Kusinus und Pholus, welche sehr gewandt die heilige Schrift zu ihrer Vertheidigung zu benutzen wußten. Diese drei wurden in Constantinopel im kaiserlichen Palaste in festen Gewahrsam gebracht, und nunmehr gewann der Kaiser alle Häretiker. Auch Kuleon bekehrte sich nach seiner Rückkehr in die Hauptstadt; die beiden anderen Häupter mußten als halsstarrige Ketzer in lebenslänglicher Gefangenschaft bleiben. Hiermit verschwinden die Paulicianer aus der Geschichte. Der Einfluß, den sie auf die mittelalterliche Sectenbildung im Abendlande ausgeübt haben, ist sicher stark überschätzt worden. Von weit größerer Bedeutung waren in dieser Hinsicht die Bogomilen (s. d. Art.). — Quellen und Literatur sind bereits oben angegeben. Erwähnt werden mögen noch H. Schmidt, Hist.

Paulicianorum, Hafn. 1826 [Diss.], u. Hergenröther, Photius I, Regensb. 1867, passim; Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography IV, London 1887, 219. Zu den genannten byzant. Schriftstellern vgl. Hergenröther, Photius III, 143 ff.; F. Hirsch, Byzantinische Studien, Leipz. 1876; K. Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur, München 1891. [Fechtrup.]

Paulinus von Antiochien, s. Meletius VIII, 1230 ff.

Paulinus, der hl., Patriarch von Aquileja, gehörte zu den Männern, welche bei Karl dem Großen wegen ihres Eifers und ihrer Gelehrsamkeit in Ansehen standen und zur Beilegung der damaligen Religionsstreitigkeiten benutzt wurden. Paulinus stammte nach der einen Angabe aus Friaul, nach der andern aus Austrasien. Er war um 726 geboren, zog als Lehrer durch seinen Ruf die Aufmerksamkeit Karls auf sich und wurde 776 Patriarch von Aquileja. Als solcher wohnte er verschiedenen Synoden bei, welche gegen Felix von Urgel und Elipandus (s. d. Art. Adoptianer) abgehalten wurden; auf einigen Synoden hatte er den Vorsitz, auch soll er im October 802 als Legat Leo's III. zu Aachen gewesen sein. Auf einem Irrthum beruht dagegen die Angabe, daß er selbst zu Altino ein Concil abgehalten habe (s. Hefele, Conciliengesch. III, 741). Wie für die Reinerhaltung des Glaubens, so war Paulinus auch für dessen Ausbreitung, namentlich in Kärnthen und Steiermark, besorgt. Alcuin, mit dem er in freundschaftlicher Verbindung stand, mag ihn besonders dazu veranlaßt haben. Der große Patriarch starb am 11. Januar 802. Von Paulinus' erhaltenen Schriften muß an erster Stelle der Sacro-Syllabus, eine Widerlegung des Adoptianismus aus der heiligen Schrift, genannt werden. Paulinus verfaßte ihn auf der Synode zu Frankfurt (794) im Auftrage Karls d. Gr. als Antwort auf ein Schreiben des Elipandus (s. Hefele III, 680 ff.); er erschien im Druck zuerst s. l. 1549; Migne (PP. lat. XCIX, 151 sqq.) bietet ihn nach Madrisius (s. u.). Andere Schriften des Paulinus sind die Libri tres contra Felicem (Migne l. c. 349); Liber exhortationis, seu de salutaribus documentis (an Herzog Heinrich von Friaul; Migne l. c. 197; das Werk wurde früher vielfach dem hl. Augustinus zugeschrieben); Hymnen und Gedichte, besonders die Regula fidei in Hexametern; endlich eine Anzahl von Briefen. Eine Gesammtausgabe dieser Werke, die zuerst zerstreut in verschiedenen Sammelwerken erschienen, besorgte der Oratorianer Madrisius (Venedig 1737). (Vgl. AA. SS. Boll. Jan. I, 713 sqq.; Histoire litt. de la France IV, Paris 1738, 284 ss.; Ceillier, Histoire gén. des auteurs sacrés XII, 2e éd., Paris 1862, 157 ss.; Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande II, Leipzig 1880, 89 ff. Sonstige Literaturangaben bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v.) [A. Esser.]

Paulinus von Mailand, latein. Schri[illegible]steller des 5. Jahrh., ist der Verfasser einer Lebensbeschreibung des hl. Ambrosius, welche oft [illegible] dem hl. Paulinus von Nola beigelegt worden [illegible] (abgedr. in sämmtl. Ausg. des hl. Ambrosius, [illegible] Migne, PP. lat. XIV, 27). Zur Abfassung derselben war er wohl befähigt, weil er längere [illegible] als Diacon und notarius in der Nähe des Heilig[illegible] gelebt und ihm beim Hinscheiden beigestanden hatte; dabei betheuert er so sehr, nur die Wahrheit im Auge gehalten zu haben, daß an der Zuverlässigkeit seiner Darstellung nicht zu zweif[illegible] ist. Nach Ambrosius' Tode begab er sich [illegible] Afrika und hatte hier Gelegenheit, seinen [illegible] Freund und Meister energisch gegen den [illegible] eines Bischofs Muranus von Bollita zu verth[illegible]digen. Hierdurch wurde er mit dem hl. Augus[illegible] bekannt und vermuthlich auch zur Abfassung [illegible] Biographie veranlaßt. An dem Concil zu Carth[illegible] welches 411 gegen Cölestius gehalten wurde, [illegible] er hervorragenden Antheil (Aug. De pecc. [illegible] 3 sqq.; C. ep. Pelag. 2, 4, 6). Als fünf Jahre [illegible] Papst Zosimus das Glaubensbekenntniß des Pe[illegible]lagius an die afrikanischen Bischöfe sandte, um [illegible] Meinung darüber zu vernehmen, schickten sie [illegible] eine von Paulin verfaßte Schrift zurück, wor[illegible] Hauptanklagen gegen den Irrlehrer zusammengestellt waren (Prosp. Aquit. C. Coll. 3[illegible]. [illegible]folge dessen berief der Papst Paulinus nach [illegible] doch glaubte dieser sich entschuldigen zu [illegible] weil der Streit daselbst bereits beendigt [illegible] Weitere Nachrichten gibt es nicht mehr über [illegible]linus; nur ist ein Brief von ihm erhalten, [illegible] er Zosimus für die gegen Cölestius ausgesproch[illegible] Sentenz seinen Dank ausspricht (Baronius [illegible] a. 418, n. 11). Außer dem Libellus advers[illegible] Coelestium, Zosimo Papae oblatus (bei Migne PP. lat. XX, 711) wird diesem Paulinus [illegible] ein Libellus de benedictionibus Patriarc[illegible]rum (ib. 715) zugeschrieben, den Einig[illegible] Paulinus von Aquileja (s. d. vor. Art.) b[illegible] (Vgl. Cave, H. L., Genev. 1720, 257; Schoe[illegible]mann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. II. Lips[illegible] 1794, 597 sqq.; Smith and Wace, Dict. [illegible] Christ. Biogr. IV, 233; Bardenhewer, [illegible] Freib. 1894, 485.) [Kaulen.]

Paulinus, der hl., Bischof von N[illegible] (409—431), mit seinem vollen Namen [illegible] Meropius Anicius Paulinus, wurde [illegible] Burdigala (Bordeaux) als Sprößling einer [illegible] angesehenen und außerordentlich reichen Se[illegible]torenfamilie geboren. Er erhielt eine vor[illegible] Ausbildung und genoß insbesondere längere [illegible] hindurch den Unterricht des bekannten Rhe[illegible] Ausonius (s. d. Art.), mit welchem ihn [illegible] für die Folge ein inniges Pietäts- und Freun[illegible]schaftsverhältniß verband. Durch die Gunst [illegible] Kaisers Gratian, dessen Lehrer er gewesen, [illegible]langte Ausonius zu hohen politischen Würde[illegible] und auf seinen mächtigen Einfluß wird es [illegible] rückzuführen sein, wenn Paulinus schon als [illegible]

Mann, vor dem Jahre 379, sogar das Consulat bekleiden durfte. Ausonius, welcher selbst erst 379 zum Consul erhoben wurde, schreibt an seinen Schüler: Quamquam et fastorum titulo prior et tua Romae | praecessit nostrum sella curulis ebur (Ep. 20, v. 3—4). Wahrscheinlich ist Paulinus nach dem Tode des Kaisers Valens (9. Aug. 378) für den Rest des Jahres 378 als subrogirter Consul eingetreten. Aber schon sehr bald muß er dem politischen Leben entsagt und zu einer mit gelehrtem Dilettantismus ausgefüllten Muße sich zurückgezogen haben. Er vermählte sich mit der ebenso frommen wie reichen Spanierin Therasia und lebte hauptsächlich auf seinen Besitzungen in der Nähe von Bordeaux. Innerer Friede ward ihm indessen erst, als er, dem Rufe der Gnade folgend, zu möglichst vollständiger Entäußerung von allem Irdischen sich aufraffte. Nach und nach gedieh sein Entschluß zur Reife; schwere Heimsuchungen hatten denselben genährt und gefestigt; die Bitten und Vorwürfe seines Lehrers Ausonius vermochten ihn nicht zu erschüttern. Im J. 389 erbat Paulinus sich von Bischof Delphinus von Bordeaux die lange verschobene Taufe — seine Eltern bekannten sich zum Christenthume —, verkaufte einen großen Theil seines fast unermeßlichen Grundbesitzes zum Besten der Armen, weilte dann einige Jahre auf seinen Gütern in Spanien, ließ sich auch nach längerem Widerstreben 393 zu Barcelona durch Bischof Lampius zum Priester weihen, siedelte jedoch 394 nach Nola in Campanien über. Das Ziel seiner Sehnsucht war das zu Nola befindliche Grab des hl. Bekenners Felix (s. d. Art. Felix von Nola), welchen Paulinus sich schon als Jüngling zum Schutzpatron erkoren hatte, und welchem er auch die Rettung von der Anklage des Brudermordes zu verdanken glaubte. In Nola führte Paulinus, gleichsam als Wächter am Grabe des hl. Felix, mit seiner Gattin Therasia — das einzige, lang ersehnte Kind war kurz nach der Geburt gestorben — ein Leben des Gebetes und der Ascese in selbstgewählter Armut. Es ist begreiflich, daß der Schritt des vormaligen Consuls in den weitesten Kreisen großes Aufsehen erregte. Martin von Tours pries sein Jahrhundert glücklich „ob dem Erweise solchen Glaubens und solcher Tugend, da dem Worte des Herrn entsprechend ein Mann von Reichthum und großem Besitze Alles verkaufte und es den Armen gab und das, was unmöglich war, durch sein Beispiel möglich machte" (Sulp. Sev. Vita S. Mart. 25, 5). Aus der Abgeschiedenheit des Einsiedlers zu Nola liegen hauptsächlich Nachrichten über eine unbegrenzte, dort geübte Wohlthätigkeit vor. Auch knüpfte Paulinus enge Beziehungen zu den hervorragendsten literarischen Vertretern des Christenthums (Augustinus, Hieronymus, Rufinus) an. Im J. 409 ward er bei eingetretener Sedisvacanz zum Bischof von Nola erwählt, und in dieser Stellung wirkte er bis zu seinem Ende im J. 431 als allgemein bewundertes Vorbild aufopferungsvoller Liebe und selbstloser Hingebung im Dienste des Nächsten. Nach einer bekannten Erzählung Gregors d. Gr. (Dial. 3, 1) soll Paulinus bei einem Einfall der Vandalen in Campanien, als alle Mittel zur Loskaufung der Gefangenen erschöpft waren, für den Sohn einer Wittwe sich selbst in Gefangenschaft begeben haben und nach Afrika abgeführt und zum Gärtner bestellt, später aber erkannt und mit den übrigen Gefangenen aus Nola in Freiheit gesetzt worden sein. Diese Erzählung kann auf Geschichtlichkeit keinen Anspruch erheben, wirft aber ein sehr bezeichnendes Licht auf das in der Erinnerung der nächsten Folgezeit fortlebende Bild des Heiligen.

Paulinus verfaßte zahlreiche Schriften in Prosa und in Versen. Viele derselben sind zu Grunde gegangen, insbesondere größere Prosaschriften, wie ein Panegyricus auf Kaiser Theodosius Super victoria tyrannorum, eo maxime quod fide et oratione plus quam armis vicerit, und ein Liber de poenitentia et de laude generali omnium martyrum (Gennadius, De vir. ill. c. 49). Für uns ist infolge dessen die Prosa Paulins nur noch durch Briefe vertreten. Gesammtausgaben der erhaltenen Schriften veranstalteten die Jesuiten Fronton du Duc und Heribert Rosweyde (Antwerpen 1622), sodann J. B. le Brun des Marettes (Paris 1685), L. A. Muratori (Verona 1736) und endlich W. v. Hartel (Wien 1894, Corpus script. eccles. lat. XXIX — XXX). Muratori bereicherte die Sammlung der Gedichte Paulins um vier neuentdeckte Stücke (welche er auch schon 1697 zu Mailand herausgegeben hatte), begnügte sich jedoch im Uebrigen mit einem Abdrucke der Ausgabe le Bruns. Bei Migne (PP. lat. LXI) ist Muratori's Ausgabe abgedruckt worden, während die späteren Editionen einzelner Gedichte von J. A. Mingarelli (Rom 1756) und A. Mai (Rom 1827) auch nicht die geringste Berücksichtigung gefunden haben. Seinen literarischen Ruhm verdankt Paulinus seinen Gedichten. Leicht, ruhig und zwanglos fließen seine regelrecht gebauten Verse dahin. Der Ausdruck ist verhältnißmäßig einfach, aber zierlich und geschmackvoll, überall von einem reich ausgebildeten Schönheitssinne zeugend. Der Inhalt spiegelt ein ganz und gar himmelwärts gerichtetes, dabei mildes und zartes, aller Leidenschaft abholdes Gemüth. Aus der frühern Lebensperiode des Dichters, der Zeit vor seiner Bekehrung, sind nur sehr wenige und inhaltlich unbedeutende Essais überliefert, ein kleines Fragment eines versificirten Auszuges aus Suetons drei Büchern De regibus, zwei scherzhafte poetische Zuschriften an einen Freund Gestidius, auch ein Morgengebet in 19 Hexametern. Weit größeres Interesse gewährt der poetische Briefwechsel zwischen Paulinus und Ausonius aus den Jahren 389 bis 393. Ausonius will mit Aufbietung seiner ganzen Beredsamkeit den Entschluß des ehemaligen Schülers, mit der inhaltsleeren Vergangenheit zu brechen, in's Wanken bringen. Auf Seiten

Paulins ringt die Anhänglichkeit an den greisen Lehrer und Freund in hartem Kampfe mit der unvermeidlichen Entfremdung; es war zugleich ein Kampf zwischen leichtem Weltsinn und tiefernster Gläubigkeit. Diese Briefe dürften auch den Höhepunkt der dichterischen Leistungen beider Briefsteller bilden (vgl. A. Puech, De Paulini Nolani Ausoniique epistularum commercio et communibus studiis, Paris. 1887 [Thesis]). Unter den Gedichten aus späterer Zeit steht dem Umfange, theilweise aber auch dem Inhalte nach ein Cyklus panegyrischer Gesänge auf den hl. Felix im Vordergrunde. Mindestens 14 Jahre lang, seit 394, hat Paulinus diesem seinem Schutzpatrone zu seinem Festtage, dem 14. Januar, mit einer Dichtung in Hexametern gehuldigt. Le Brun kannte bereits zehn solcher Carmina natalitia in S. Felicem und ein Bruchstück eines elften; Muratori hat noch drei weitere an's Licht gezogen, und Mingarelli (Anecdotorum fasciculus, Romae 1756, 1—56) hat diese drei nach einer andern Handschrift von Neuem herausgegeben. (Eine Inhaltsangabe aller 14 Gedichte auf den hl. Felix s. bei M. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 272—287.) Aus der verhältnißmäßig geringen Zahl der lyrischen Gedichte mögen die drei Psalmen-Paraphrasen genannt sein, über Ps. 1. 2. 136 (Vulg.), die erste in jambischen Trimetern, die zwei anderen in Hexametern. Dieselben sind insofern von literärgeschichtlicher Bedeutung, als sie die ersten Anfänge einer besondern Gattung christlicher Poesie darstellen, welche im Mittelalter wie in der neuern Zeit in verschiedenen Literaturen eifrige Pflege fand. Lyrischen Charakters ist auch das schöne Lied, welches Paulinus dem Bischof Nicetas aus Dacien widmete, als derselbe von einem Besuche Nola's in seine Heimat zurückkehrte (vgl. d. Art. Nicetas von Romatiana). Von culturhistorischem Interesse ist das Epithalamium Juliani et Jae zur Vermählung eines Freundes in 120 Distichen. Es ist ein christliches Seitenstück zu den damals sehr beliebten heidnischen Hochzeitsgedichten und veranschaulicht recht greifbar den Gegensatz zwischen christlicher und heidnischer Lebensanschauung. Gleichzeitig mit den vorhin erwähnten drei Carmina natalitia in S. Felicem veröffentlichte Muratori ein Carmen ad Antonium, nach seinem Platze in Muratori's Ausgabe auch Poema ultimum genannt, welches sich in 254 Hexametern gegen die Thorheit des heidnischen Göttercultus wendet und einige neue Beiträge zur Kenntniß der alten Mythologie liefert. Dieses Carmen ad Antonium erscheint bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. III, 653—661, und ebenso bei Migne, PP. lat. V, 261—282, unter der Aufschrift Antonii carmen adversus gentes. In dem ersten Verse (Discussi, fateor, sectas, Antonius, omnes) wollte Gallandi einen Antonius · genannt finden, während Muratori tonius als Anrede nahm und in durchaus befriedigender Weise die Verfasserschaft Paulins nachwies. Neue Ausgaben dieses Gedichtes besorgten Fr. Oehler in Gersdorfs Bibl. Patr. eccl. lat. sel. XIII, Lips. 1847, 121 ad 132, und C. Bursian in den Sitzungsberichten der philos.-philol. und hist. Klasse der k. b. Akad. der Wiss. zu München, 1880, 1, 1—23. Bursian is[illegible] wohl wie Oehler erkennen das Gedicht dem hl. Paulinus zu (hiernach ist der Artikel Antonius, christl. Dichter I, 989 zu rectificiren). Mai (SS. Episcoporum Nicetae et Paulini Scripta ex Vatic. codd. edita, Romae 1827, 61—72) theilte [illegible] noch unbekannte Gedichte unter dem Namen des hl. Paulinus mit, Ad Deum post conversionem et baptismum suum und Ad Deum de domesticis suis calamitatibus (wieder abgedruckt in Mai's Classici Auctores V, Romae 183[illegible] 369—381). Doch ist die Aechtheit des ersten dieser Gedichte (120 Distichen) mindestens [illegible] zweifelhaft, und das zweite ist entschieden nicht von Paulinus, sondern von Paulus Diaconus (im 8. Jahrh.). Ein zur Erklärung von [illegible] werken bestimmtes polymetrisches Gedicht mit dem Titel Obitus Baebiani (130 Verse) ist [illegible] im 16. Jahrhundert gedruckt, aber erst [illegible] W. Brandes, und zwar, wie es scheint, mit [illegible] Recht, für Paulinus von Nola in Anspruch genommen worden (s. Wiener Studien. Zeitschr. f. class. Philologie XII [1890], 280—29[illegible]). — Nicht so anziehend wie die Gedichte sind die Briefe Paulins, die meist in einem etwas gesuchten [illegible] schwülstigen Stile geschrieben und mit biblischen Citaten und Anspielungen ganz überladen [illegible] Auch an Reinheit des Ausdrucks können die Briefe mit den Gedichten nicht wetteifern, wie denn überhaupt die Sprache der Prosa rascher dem Verfall entgegengegangen ist als die Sprache der Poesie. Es sind etwa 50 Briefe Paulins auf uns gekommen. 13 sind an den ältesten und innigsten Freund des Verfassers, Sulpicius Severus gerichtet, 6 an den um seine Bekehrung, wie er [illegible] sagt, besonders verdienten Presbyter Amandus [illegible] Bordeaux, 5 an den schon genannten Bischof der Stadt, Delphinus, 4 an Augustinus, an [illegible] meisten anderen Adressaten nur einer. Einen [illegible] Brief, welcher sich als eine Fortsetzung des [illegible] Nr. 25 erweist und wie dieser einen hohen [illegible] Crispinianus, von der militia Caesaris [illegible] militia Christi hinüberzuziehen sucht, veröffentlichten O. Bardenhewer im Katholik 18[illegible] 493—510 und nach derselben Handschrift [illegible] Caspari in der Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge. [illegible] Raekke X, Christiania 1885, 225—2[illegible]; [illegible] neue Ausgabe, mit Benutzung einer zweiten Handschrift, lieferte C. Weyman im Historischen Jahrbuch XVI, 1895, 92—99. (Vgl. über Paulinus im Allgemeinen Ad. Buse, Paulin, Bischof von Nola, und seine Zeit [350—450], Regensb. 18[illegible] 2 Bde.; G. Fabre, Étude sur Paulin de Nole, Strasb. 1862 [Thèse]; F. Lagrange, Hist[illegible]

de St. Paulin de Nole, Paris 1877; 2ᵉ éd. 1882, 2 vols. [in deutscher Uebersetzung Mainz 1882]; M. Lafon, Paulin de Nole. 353—431. Essai sur sa vie et sa pensée, Montauban 1885 [Thèse]; G. Boissier, La fin du paganisme Paris 1891, II, 57—121. Vorarbeiten zu einer neuen Gesammtausgabe der Schriften Paulins lieferten J. Zechmeister, Kritische Beiträge zu Paulinus von Nola, in Wiener Studien I [1879], 98—146. 314; II [1880], 113—134. 306 bis 312; E. Chatelain, Notice sur les manuscrits des poésies de St. Paulin de Nole, suivie d'observations sur le texte, Paris 1880; M. Ihm, Observationes in Paulinum Nolanum, im Rhein. Museum f. Philol. N. F. XLIV [1889], 525—529.) [Bardenhewer.]

Paulinus von Pella, christlich-lateinischer Dichter, wurde sehr wahrscheinlich 376 zu Pella in Macedonien geboren, kam jedoch schon in seinem dritten Lebensjahre nach Bordeaux in das vornehme Haus seines Großvaters, des Rhetors Ausonius (s. d. Art.), und verblieb nun sein ganzes sturmerfülltes und wechselreiches Leben hindurch in Südgallien. Im 84. Lebensjahre (459) verfaßte er eine Autobiographie in Form eines Dankgebetes an den Höchsten (Eucharisticos Deo sub ephemeridis meae textu) in 616 Hexametern. Ziemlich sorglos und nachlässig in Prosodie und Metrik, hat das Gedicht in seinem Inhalte viel Anziehendes und Fesselndes. Es ist der ungezwungene Erguß eines vielgeprüften, aber in seinem Gottvertrauen nimmer wankenden kindlich frommen Herzens. Die erste Ausgabe des Gedichtes lieferte M. de la Bigne (Paris 1579). In Migne's Patrologie hat dasselbe auffallenderweise keinen Platz gefunden. Neue Editionen verdanken wir L. Leipziger (Breslau 1858) und W. Brandes (Poetae christiani minores I, Vindob. 1888 [Corpus script. eccles. lat. XVI], 263—334). (Vgl. J. Rocafort, De Paulini Pellaei vita et carmine, Bordeaux 1890 [Thèse].) [Bardenhewer.]

Paulinus von Petricordia (Périgueux im Dep. Dordogne), christlich-lateinischer Dichter des 5. Jahrhunderts, über dessen Lebenslauf sonst nichts bekannt ist, verfaßte ein um 470 vollendetes Epos über den hl. Martin von Tours (De vita S. Martini episc. libri VI). Die drei ersten Bücher sind nichts Anderes als eine weitschweifige Bearbeitung der Vita S. Martini von Sulpicius Severus (s. d. Art.); das vierte und das fünfte Buch entnehmen ihren Stoff den zwei (in den Drucken drei) Dialogen, welche Severus der Vita S. Martini als Nachträge noch folgen ließ; das sechste endlich fußt auf einem verloren gegangenen Berichte des Bischofs Perpetuus von Tours (458 bis 488) über die Wunder des hl. Martin nach seinem Tode. Perpetuus hatte die Anregung zu dem Werke gegeben, und ihm ist dasselbe gewidmet. Zwei kleinere, jüngere Gedichte sind gleichfalls dem Preise des großen Gottesmannes von Tours geweiht; das eine enthält die Schilderung der wunderbaren (durch Auflegung der erwähnten Schrift des Bischofs Perpetuus bewirkten) Heilung eines Enkels des Dichters (Versus Paulini de visitatione nepotuli sui, 80 Hexameter), das andere ist eine Inschrift für die von Perpetuus dem hl. Martin erbaute Basilika (Versus Paulini de orantibus, 25 Hexameter). Die Gedichte wurden zuerst von Fr. Juretus (Paris 1589) herausgegeben, und diese editio princeps ist bei Migne (PP. lat. LXI, 1009—1076) abgedruckt. Die neuesten Ausgaben lieferten E. F. Corpet (Paris 1852) und M. Petschenig in den Poetae christiani minores I, Vindob. 1888 (Corpus script. eccles. lat. XVI), 1—190. (Vgl. M. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891, 226 ff.) [Bardenhewer.]

Paulinus, der hl., Bischof von Trier (349—358), war gleich seinem Vorgänger, dem hl. Maximinus (s. d. Art. VIII, 1091 ff.), einer edlen Familie in Aquitanien entsprossen. Dem genannten Heiligen folgte er nach Trier, um mit ihm in der Schule des gefeierten Bischofs Agricius den theologischen Studien obzuliegen. Als Maximinus 332 Agricius' Nachfolger wurde, ward Paulinus von ihm zum Priester geweiht. Er hatte das Glück, mit dem großen Kirchenlehrer Athanasius bei dessen Aufenthalt in Trier wiederholt in Verbindung zu treten und von ihm zum heldenmüthigen Kämpfer für die Reinheit des Glaubens herangebildet zu werden. Nachdem er zuerst mit seinen Mitschülern, den hll. Castor, Lubentius und Quiriacus, an der Bekehrung des Landvolkes in dem großen Kirchensprengel gearbeitet hatte, wurde er (349) als der würdigste von Allen zum Nachfolger seines in Aquitanien gestorbenen väterlichen Freundes auf den bischöflichen Stuhl von Trier erhoben. Sofort nach seiner Erhebung ließ Paulinus durch eine Gesandtschaft, an deren Spitze der hl. Lubentius stand, die Leiche seines Vorgängers aus Aquitanien nach Trier überbringen und setzte sie feierlich in der Basilika des hl. Johannes (von da an St. Maximin genannt) neben den Gebeinen des hl. Agricius bei. Bald nach diesem friedlichen Acte erhoben sich durch die Siege (352 bei Mursa und 353 bei Lyon) des arianischen Kaisers Constantius über den Usurpator Magnentius gewaltige Stürme, in welchen Paulinus seine Treue gegen die Kirche auf's Glänzendste bewähren sollte. Schon 351 hatte der Kaiser auf der von ihm berufenen Synode von Sirmium, welche fast nur von eusebianischen Bischöfen des Orients besucht war, zwar den Arianismus anathematisiren und den der sabellianischen und samosatenischen Irrlehre beschuldigten Bischof Photin von Sirmium verurtheilen, andererseits aber auch ein Glaubensbekenntniß, die sog. erste sirmische Formel, aufstellen lassen, in welcher das ὁμοούσιος und die strenge Fassung des Nicänums sorgfältig vermieden war. Die Verhandlungen der Synode, verbunden mit einem Anathem gegen

Athanasius, wurden nun dem angesehensten Bischof Galliens, Paulinus von Trier, mit dem Ersuchen zugestellt, seine Zustimmung zu denselben auszusprechen. Darauf soll er nach Sulpicius Severus (Hist. sacr. 2, 37) geantwortet haben, die Verurtheilung des Photin und des Marcellus heiße er gut, der des Athanasius könne er nicht zustimmen. Diesen kühnen Widerspruch wider sein Machtgebot ließ Constantius für dießmal ungeahndet. Als er aber Herr des Abendlandes geworden war und Papst Liberius ihn ersuchte, zur Herstellung des kirchlichen Friedens eine Synode zu berufen, bestimmte er 353 seine damalige Residenz Arles als Versammlungsort und traf mit seinen arianischen Hofbischöfen alle Vorbereitungen, um durch Schmeicheleien und Drohungen, durch List und Gewalt die Verurtheilung des hl. Athanasius und die allgemeine Annahme des arianischen Bekenntnisses zu erwirken. Die rechtgläubigen Bischöfe strengten sich vergeblich an, vorerst das nicänische Symbolum zur Geltung zu bringen und darnach die Discussion über die Personenfragen folgen zu lassen. Der Kaiser setzte seinen Willen durch, und selbst die beiden päpstlichen Legaten Vincentius von Capua, der schon mit Hosius den Vorsitz zu Nicäa geführt hatte, und Marcellus aus Campania waren schwach genug, mit der Mehrheit der gallischen Bischöfe die vom Kaiser ihnen vorgelegte Verurtheilung des hl. Athanasius „um des Friedens willen" zu unterzeichnen. Paulinus allein blieb standhaft und verweigerte die Unterschrift. Dafür wurde er, wie der hl. Hilarius (Fragm. 1, 6) schreibt, „von den Bischöfen für unwürdig seiner Kirche und von dem Kaiser für würdig der Verbannung erklärt". Wohin er zunächst verbannt wurde, weiß man nicht; fest steht nur, daß er nach fünfjährigem harten Exil in Phrygien sein Dulderleben geschlossen hat. Von seinen Leiden berichtet der hl. Hilarius in der Schrift Contra Constantium. Den erhebenden Eindruck, welchen Paulinus und seine Mitbischöfe Lucifer, Eusebius und Dionysius auf die Bewohner jener Gegenden machten, schildert der hl. Athanasius (Hist. Arianor. ad Monachos n. 33 et 34) in beredten Worten. Auf diese Schilderung des hl. Athanasius hat man sich neuerdings vorzugsweise gestützt, um darzuthun, daß Paulinus auch auf der Synode zu Mailand (355) gewesen und nach einem gleich heldenmüthigen Bekenntnisse mit den angeführten Mitbischöfen, welche an dieser Synode, nicht aber an der von Arles theilgenommen, zum zweiten Mal verbannt worden sei. Für diesen Fall müßte angenommen werden, der schlaue Kaiser habe erwartet, den durch die Leiden der zweijährigen Verbannung schwer geprüften Bekenner, wenn er ihn zurückriefe, folgsamer gegen seinen despotischen Willen zu finden, sei aber durch den Mißerfolg bald eines Bessern belehrt worden. Gegen diese Annahme spricht aber der Umstand, daß aller Wahrscheinlichkeit nach Athanasius die Exilirten beider Synoden zusammenfaßt, weßhalb denn auch die Mauriner, die Bollandisten, Baronius und Hefele die Anwesenheit des hl. Paulinus in Mailand läugnen. — Eine zweite Controverse über den hl. Paulinus bezieht sich auf die Todesart desselben. Während Hieronymus (Chron. [ed. Migne] ad a. 362) schreibt: „Paulinus, Bischof von Trier, starb in Phrygien in der Verbannung", und die ältesten Kalendarien von Ado, Usuardus, Wandelbert ihn nur als heiligen Bekenner bezeichnen, nennen ihn die Gesta Trevir. Martyrer und sagen: „Als er den Heiden den Glauben predigte, geriethen diese gegen ihn in Wuth und tödteten ihn." Eine von Bischof Amalharius (809—814) angefertigte Grabschrift gibt genauer an, er sei enthauptet worden. Gegen diese Annahme spricht aber ganz entschieden die in den Jahren 1402 und 1883 vorgenommene sorgfältige Besichtigung der Reliquien des Heiligen.

So lebendig auch das Andenken an den glorreichen Bekenner und die Sehnsucht nach ihm in seinem Kirchensprengel geblieben war, gelang es doch erst nach 30 Jahren seinem dritten Nachfolger, dem heiligen Bischof Felix (386—398), seine Leiche aus dem Orient in seine Bischofsstadt zu übertragen. Da Felix längere Zeit dem Priscillianismus zugethan war und zuletzt bußfertig sein Amt niedergelegt hatte, so erscheint dieser Act der Pietät gegen seinen stets glaubenstreuen Vorgänger zugleich als eine großartige Sühne seiner eigenen Verschuldung, und dieß um so mehr, da er über der Krypta der trierischen Martyrer, denen er den Leib des hl. Paulinus zugesellte, eine herrliche Basilika erbaute, welche den Namen des großen Bekenners erhielt. Die Beisetzung fand am 13. Mai statt, und dieser Tag wurde in dem St. Paulinus-Stift alljährlich höchst festlich begangen. Eigenthümlich war die Weise der Aufbewahrung der kostbaren Reliquien, indem man die Lade von Cypressenholz nicht den Särgen der Martyrer zugesellte, sondern an der Decke der Gruft mittels vier Ketten herabhangen ließ. Nach der Trierer Tradition, welche bei der jüngsten Untersuchung glänzend bestätigt wurde, blieb der Sarg in der ursprünglichen Lage bis zu dem [illegible] erfolgten zweiten Einbruch der Normannen, welche die Ketten zerschlugen. Darauf wurde der Sarg in einem steinernen Sarge niedergelegt, welcher noch heute den kostbaren Schatz umschließt. Geöffnet wurde derselbe bis jetzt nur zweimal, in den Jahren 1402 und 1883. In dem ersten Falle gab dazu Anlaß die irrige Meinung, daß der hl. Paulinus in der Verbannung enthauptet worden sei, und der Zweifel, ob man etwa bei der Translation das heilige Haupt in Phrygien zurückgelassen habe. Der Propst des Paulinus-Stiftes, Friedrich Schavard, trug deßhalb kein Bedenken, die Tumba und die in ihr ruhende Lade aufzuschließen. Ueber den Befund gibt er Aufschluß in seiner Schrift Collatio super [illegible]

recommendatione, s. Paulini apertione atque ecclesiae ipsius religione, Mscr. 1402. Er fand die Lade ganz mit seidenen Stoffen umwunden, von silbernen Bändern umgeben und mit kostbaren Weihegeschenken bedeckt, im Innern aber, ebenfalls in seidene Tücher gehüllt, „den ganzen Körper ohne Versehrung der Glieder". Schavard entnahm demselben das heilige Haupt „mit hoher Freude des Herzens, um es immer zu verehren". Weit ergiebiger als diese erste Untersuchung des Grabes unseres großen Heiligen war die zweite, welche Bischof Michael Felix von Trier 1883 unter Zuziehung bedeutender Archäologen und Physiologen veranstaltete. Diese constatirten, daß die Tumba, welche aus einem Monolith gehauen ist, trotz einer wohl im vorigen Jahrhundert vorgenommenen Barockausstattung, im Innern die charakteristischen Kennzeichen römischer Steinsärge und bis in's frühe Mittelalter fortwirkender Handwerksübung trägt. Es ist also ohne Zweifel jener alte Sarkophag, in welchem die Reliquien nach ihrer Wiederauffindung 1072 oder nach der Verwüstung der Kirche durch die Normannen 893 eingebettet worden waren. Die hölzerne Lade, welche sich theilweise sehr verletzt zeigte, erschien bei mikroskopischer Untersuchung aus einer Conifere angefertigt, welche unserer Gegend völlig fremd ist; diese Thatsache stellt in Verbindung mit den vorgefundenen Beigaben es außer Zweifel, daß es der ursprüngliche Sarg ist, in welchem die Leiche aus dem Orient nach Trier übertragen worden ist. Die Beigaben bestehen zunächst in kostbaren Seidenstoffen, in welche nicht bloß die Glieder des Heiligen, sondern auch die Lade selbst eingeschlagen war, Stoffe von der höchsten Kostbarkeit und Feinheit, wie sie nur im Osten des römischen Reiches vorkamen. Weiterhin schmückten zahlreiche Silberplatten mit Inschriften und Bildwerk sowohl den Deckel wie die Seitenwände der Lade. Die bereits oben ausgesprochene Ansicht, daß Paulinus in Phrygien nicht enthauptet worden, sondern den Leiden der Verbannung erlegen sei, hat sich durch die ärztliche Untersuchung seiner Gebeine abermals bestätigt, denn „es fanden sich sämmtliche Knochen unverletzt, was speciell bezüglich der Wirbel des Halses ausdrücklich hervorzuheben ist, da hierdurch die Legende widerlegt wird, daß der hl. Paulinus den Martyrtod durch Enthauptung gestorben sei". Schließlich sei noch besonders der zwei Eisenklammern gedacht, welche unter dem Boden der Lade liefen. Ihre vier auf die Langseiten übergreifenden Theile endigten in Oesen, in welchen noch ebenso viele Bronzeringe hingen. Letztere weisen darauf hin, daß der Sarg, bevor er in den Sarkophag gebettet wurde, „frei aufgehängt war", also eine glänzende Bestätigung dieser uralten Trierer Tradition. (Vgl. außer den angegebenen ältesten Quellen die AA. SS. Boll. August. VI, 668 sqq.; Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 653 ff.; Ph. Schmitt, Die Kirche des hl. Paulinus, Trier 1853; Ph. Diel, Der hl. Maximinus und der hl. Paulinus, Bischöfe in Trier, Trier 1875; Fr. Schneider, Die Krypta von St. Paulin zu Trier, in den Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande LXXVIII, Bonn 1884, 167.) [de Lorenzi.]

Paulinus von York, s. England IV, 543 f.

Paulisten, s. Redemtoristen.

Paulus, der hl., der Heidenapostel und Völkerlehrer und Verfasser von 14 canonischen Briefen. I. Seine Lebensumstände. Paulus war ein Jude aus Kleinasien, der Sohn eines Pharisäers aus dem Stamme Benjamin (Röm. 11, 1. Phil. 3, 5), und war zu Tarsus, der Hauptstadt der römischen Provinz Cilicien, geboren (Apg. 9, 11; 21, 39; 22, 3). In der Apostelgeschichte heißt er bis 13, 9 Saulus, dann Paulus, wie er sich auch selbst in seinen Briefen nennt. Letztern in Tarsus auch sonst gebräuchlichen Namen hat er wahrscheinlich als freier römischer Bürger (Apg. 22, 28) neben dem jüdischen Namen von Anfang an getragen (vgl. Felten, Apostelgeschichte, Freiburg 1892, 254 f. 319 f.; Fouard, St. Paul [s. u.], 19), aber erst seit dem Beginn seiner Thätigkeit unter den Heiden ausschließlich gebraucht, um leichter bei ihnen Eingang zu finden. Da er bei der Steinigung des Stephanus noch ein junger Mann war (Apg. 7, 58), sich aber in dem um das Jahr 63 geschriebenen Brief an Philemon (V. 9) „alt" nennt, ist er etwa um das Jahr 2 n. Chr. geboren. Er kam schon früh (Apg. 26, 4) nach Jerusalem, um zum Rabbi erzogen zu werden, hatte Gamaliel zum Lehrer (Apg. 22, 3) und wurde ein höchst eifriger Anhänger des Pharisäismus (Gal. 1, 14. Phil. 3, 6). In seinem spätern Leben zeigte er sich mit hellenischer Bildung vertraut (vgl. u. A. Curtius, Paulus in Athen, in den Sitzungsber. d. kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1893, 925 ff.); er führt Stellen des Aratos (Apg. 17, 28), des Menander (1 Cor. 15, 33) und des Epimenides (Tit. 1, 12) an, von denen wenigstens die erste Stelle aus unmittelbarer Kenntniß geschöpft sein muß. Wann er sich diese Bildung angeeignet hat, ist unbekannt. Sicher aber hat er schon in seiner Jugend der Anschauung und Sitte jüdischer Gelehrten entsprechend (s. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, Leipzig 1886, 259) ein Handwerk erlernt, und zwar die in Cilicien neben der Anfertigung von Ziegenhaartuch in Blüte stehende Zeltmacherei (Apg. 18, 3). Bei der ersten Berührung mit dem Christenthum trat Paulus als Verfolger auf, indem er glaubte, daß er „gegen den Namen Jesu des Nazareners viel Feindliches thun müsse" (Apg. 26, 9). Bei der Steinigung des hl. Stephanus verwahrte er die Kleider derer, die jenen tödteten, und stimmte der Ermordung zu (ebd. 7, 58. 60). In der sich hieran anknüpfenden Christenverfolgung drang er selbst in die Häuser ein (ebd. 8, 3), ließ Männer und Frauen in's Gefängniß werfen (ebd. 22, 4 f.; 26, 10) und in den Synagogen züchtigen (ebd. 22, 19; 26, 11). Da nun viele

Christen Jerusalem verlassen hatten (ebd. 8, 1), unternahm Paulus eine Reise nach Damascus, um mit Vollmacht des Hohenpriesters, dessen Auctorität in religiösen Dingen auch die jüdischen Gemeinden in der Diaspora anerkannten, die dortigen Christen gefangen nach Jerusalem zu bringen. Auf dem Wege nach Damascus ward er durch die Erscheinung des verklärten Heilandes wunderbar bekehrt und dann von Ananias in Damascus getauft (ebd. 9, 3—19; 22, 6—16; 26, 12—18). Die Bekehrung fällt in das Jahr 37 (vgl. d. Art. Chronologie III, 342 f.). Dieselbe ist nach dem Zeugnisse des Apostels selbst (vgl. Apg. 22, 6 ff.; 26, 12 ff. Gal. 1, 13—16) nicht etwa das Resultat vorhergehenden Schwankens zwischen Glauben und Unglauben oder anderer äußerer Gründe, sondern bloß Wirkung der Erscheinung Christi, den Paulus wirklich gesehen hat (1 Cor. 9, 1; 15, 8). Bei seiner Bekehrung erhielt Paulus auch schon seine Berufung zum Apostolate oder mit anderen Worten seine apostolische Würde und die besondere Bestimmung für die Heiden (vgl. Apg. 9, 15; 26, 17 f.), wie auch die Offenbarungen, wodurch er zu diesem Werke befähigt wurde (vgl. Gal. 1, 12. 16. 1 Cor. 15, 3. Eph. 3, 2 f.). Dazu kamen später andere Erscheinungen und Offenbarungen des Herrn (2 Cor. 12, 1 ff.).

Gleich nach seiner Bekehrung ging Paulus nach Arabien, d. h. dem peträischen Arabien und noch genauer der sinaitischen Halbinsel (vgl. Gal. 1, 17 mit Gal. 4, 25), nicht um dort zu predigen, denn dagegen spricht Apg. 26, 20, sondern um dort wie Moses und Elias eine Zeitlang mit Gott allein zu verkehren und sich so auf sein Amt vorzubereiten. Nach Damascus zurückgekehrt, predigte er den Juden, entkam aber schließlich ihren Nachstellungen nur durch die Flucht (Apg. 9, 25. 2 Cor. 11, 32). Er ging nun nach Jerusalem, wie er selbst sagt (Gal. 1, 18), „um Petrus zu sehen"; ein Beweis, daß er es für nöthig hielt, mit Petrus und durch ihn mit den übrigen Aposteln der Kirche in Verbindung zu stehen. Da man aber in Jerusalem ihn nicht als Jünger kannte und sich von ihm fern hielt, führte ihn Barnabas (s. d. Art.) bei Petrus und Jacobus, die wohl damals allein von den Aposteln anwesend waren, ein, und er verkehrte nun 15 Tage mit ihnen (Apg. 9, 26 ff. Gal. 1, 18 f.). Ihn drängte es, dort, wo Stephanus mit den Hellenisten gestritten und den Tod gefunden hatte, das Werk des ersten Blutzeugen fortzusetzen. Aber durch seinen Eifer gerieth jetzt sein eigenes Leben in Gefahr, so daß er Jerusalem verlassen mußte (Apg. 9, 29 f.; 22, 18 ff.). Die Christen geleiteten ihn nach Cäsarea, von wo er nach Tarsus ging. Dort dürfte um diese Zeit Paulus mit der griechischen Literatur genauer bekannt geworden sein, denn der Ort, dessen Eingeborene sich nach dem Zeugnisse des Strabo (14, 5, 13) fast alle mit gelehrten Studien, namentlich der Philosophie abgaben, mußte den Apostel, der gewiß in Tarsus Seelen für Christum zu gewinnen suchte, fast dazu zwingen, mit Philosophen [illegible] disputiren. In die damalige Zeit fällt auch [illegible] Gründung der Gemeinden in „Syrien und [illegible] licien" (Gal. 1, 21 ff.), die Paulus später [illegible] 15, 41) bestärkte (vgl. Felten a. a. O. 201). [illegible] zwischen war in Antiochien, der Hauptstadt [illegible] Syrien, eine große Zahl von Heiden in die [illegible] aufgenommen worden, unter denen auch der [illegible] den Aposteln dorthin entsandte Barnabas [illegible] Er brachte den rechten Mann an die rechte [illegible] indem er Paulus aus Tarsus holte. Beide [illegible] nun zu Antiochien ein ganzes Jahr mit solchem Erfolge, daß die Gläubigen auch von den [illegible] nicht mehr als eine jüdische Secte betrachtet [illegible] den konnten und „Christen" genannt [illegible] (Apg. 11, 19 ff.). Aus Anlaß einer von Aga[illegible] geweissagten Hungersnoth wurden Barnabas [illegible] Paulus mit dem Ertrage einer Sammlung [illegible] die Gemeinden in Judäa dorthin gesandt [illegible] 11, 27 ff.) und brachten von dort Barna[illegible] Vetter Marcus (s. d. Art.) mit nach Antiochien [illegible] 12, 25). Nachdem die beiden Apostel die Hand[illegible] auflegung, d. h. nach der Meinung des hl. [illegible] sostomus, des hl. Leo u. v. A. die Bischofs[illegible] erhalten hatten und nach Weisung des [illegible] Geistes für ihre erste förmliche Missionsreise [illegible] gesondert worden waren (ebd. 13, 1—3), [illegible] sie, von Marcus begleitet, zunächst nach [illegible] der Heimat des Barnabas, und durchquerten [illegible] Insel von Osten angefangen bis nach Pa[illegible] Hier gewann Paulus den römischen Procon[illegible] Sergius Paulus für das Christenthum. [illegible] reisten sie zu dreien nach Kleinasien; allein [illegible] zu Perge in Pamphylien verließ Marcus die [illegible] fährten, und Paulus und Barnabas zogen [illegible] allein nach Antiochien in Pisidien. Hier pre[illegible] sie zunächst, wie sie es auch sonst auf ihren [illegible] gethan hatten, den Juden, wurden aber [illegible] deren Widerspruch gezwungen, sich an die He[illegible] zu wenden. Dieß geschah in der ganzen Gegend (ebd. 13, 49) mit solchem Erfolge, daß die [illegible] eifersüchtigen Juden eine Verfolgung gegen [illegible] Apostel erregten und sie vertrieben. Die[illegible] predigten nun mit gleichem Erfolge unter [illegible] Juden und Heiden zu Iconium und wanderten [illegible] von dort zu den Städten Lycaoniens. Zu [illegible] wurde Paulus auf Betreiben der Juden von [illegible] tiochia und Iconium gesteinigt; er erholte [illegible] wieder und ging nun mit Barnabas nach [illegible] um auch dort zu wirken. In Derbe waren [illegible] schon der Grenze Ciliciens, der Heimatprovinz [illegible] hl. Paulus, nahe gekommen und hatten [illegible] das ganze südöstliche Kleinasien bereist. [illegible] halb kehrten sie jetzt auf demselben Wege [illegible] sie gekommen waren, zurück und trugen [illegible] von ihnen gegründeten Gemeinden durch [illegible] stellung von Presbytern für die Erhaltung [illegible] Glaubens Sorge. Von Attalia in Pam[illegible] kehrten sie nach Antiochien in Syrien zurück [illegible] blieben daselbst nun längere Zeit (vgl. Apg. [illegible] bis 14, 27).

Das ruhige Wirken der Apostel zu Antiochien wurde durch die Ankunft einiger Judenchristen aus Judäa unterbrochen, welche die Heilsnothwendigkeit der Beschneidung behaupteten. Dieser Anschauung gemäß, welche in Jerusalem von einigen früheren Anhängern der Pharisäer vertreten wurde (Apg. 15, 5), hätten die Heiden erst Juden werden müssen, um das Heil zu erlangen. Somit wäre nicht der Glaube und die Gnade, sondern die äußere Zugehörigkeit zum jüdischen Volke und die Beobachtung des Gesetzes das Mittel zum Heile gewesen. Es ging diese Anschauung aus dem Glauben hervor, daß in nationaler Beziehung die Juden in der Kirche den Vorrang hätten, und daß in religiöser Hinsicht das Gesetz nach wie vor die unabänderliche Norm des sittlichen Handelns sei. Paulus erkannte die Nothwendigkeit, in dieser so wichtigen Frage eine principielle Entscheidung der Kirche herbeizuführen (Gal. 2, 2), und ging mit Barnabas und anderen Abgesandten der Gemeinde von Antiochien nach Jerusalem (Apg. 15, 2). Ueber das dort gehaltene sogen. Apostelconcil haben wir zwei durchaus übereinstimmende Berichte, einen in der Apostelgeschichte (15, 6 ff.) und einen andern im Galaterbriefe (2, 2 ff.). Ersterer hebt vorzüglich die Anerkennung der heidenchristlichen Gemeinden und die zu ihren Gunsten gefällte Entscheidung über die Freiheit der Christen von Gesetz und Beschneidung, letzterer besonders die Anerkennung Paulus' als Apostels seitens der übrigen Apostel hervor. Beide stimmen u. A. auch darin überein, daß gar kein Gegensatz zwischen Paulus und den Aposteln in Jerusalem, sondern nur zwischen ihm und den falschen Brüdern (Gal. 2, 4) bestand. Das Concil selbst fand im J. 51 statt (vgl. d. Art. Jerusalem VI, 1357 f.); auf demselben verabredeten die Apostel auch, für die damalige Zeit, wo Petrus, Jacobus und Johannes in Palästina wirkten, für Paulus aber ein Wirken daselbst nicht möglich war (s. Apg. 22, 29), die Arbeit so zu theilen, daß jene vorzüglich unter den Juden in Palästina, Paulus und Barnabas aber besonders unter den Heiden das Evangelium verkünden sollten (Gal. 2, 9; vgl. Cornely z. d. St.). Bald nach dem Apostelconcil (vgl. Gal. 2, 11 ff.) kam Petrus nach Antiochien und aß zuerst seinen auf dem Concil ausgesprochenen Grundsätzen gemäß (Apg. 15, 7 ff.) mit den Heiden, zog sich aber dann von ihnen zurück, um einigen nach Antiochien gekommenen Judenchristen kein Aergerniß zu geben. Die übrigen Judenchristen folgten seinem Beispiele (Gal. 2, 13), und so wurden die Heidenchristen moralisch gezwungen, sich jenen anzuschließen, wenn sie die Einheit mit ihnen aufrecht erhalten wollten. Thatsächlich gefährdete somit Petrus' Verhalten den Grundsatz der Freiheit der Heidenchristen. Deßhalb tadelte ihn Paulus öffentlich; es war der Tadel eines Mitbruders, welcher die zwischen den beiden Aposteln bestehende Eintracht nicht störte (vgl. Gal. 2, 6. 9. 1 Cor. 9, 5; 15, 5. 7 ff. 2 Petr. 3, 15; vgl. Möhler, Ges. Schriften I, Regensburg 1839, 1 ff.; Hergenröther, Kirchengesch. I, 3. Aufl., 100 f.).

Von Antiochien aus hat Paulus kurz nach dem Apostelconcil (Apg. 15, 36) seine zweite Missionsreise angetreten. Er hatte Barnabas aufgefordert, ihn zu begleiten, weigerte sich aber, auch dessen Verwandten Marcus, der sie früher in Perge verlassen hatte, mitzunehmen. Da sie sich nicht einigen konnten, ging Barnabas mit Marcus nach Cypern, während Paulus sich Silas, einen der Abgesandten, welche ein Schreiben des Apostelconcils nach Antiochien gebracht hatten (ebd. 15, 22. 32), zum Begleiter wählte. Uebrigens bestand wegen dieser Sache keine principielle Entfremdung zwischen Barnabas und Paulus; schon bald nachher (1 Cor. 9, 6) erwähnt letzterer den erstern als Freund und Gesinnungsgenossen. Paulus und Silas besuchten ihrerseits zunächst die bereits bekehrten Gemeinden in Syrien und Cilicien wie in Kleinasien (Apg. 15, 41; 16, 1 ff.). In Lystra nahm Paulus den von ihm auf der ersten Missionsreise schon bekehrten (1 Cor. 4, 17) Jüngling Timotheus zu seinem ständigen Begleiter und gewann dadurch den liebsten, treuesten und selbstlosesten Freund und Gehilfen (vgl. Phil. 2, 20. 22). Der Apostel ließ ihn als den Sohn eines heidnischen Vaters und einer jüdischen Mutter beschneiden, um nicht durch die Gesellschaft eines Unbeschnittenen bei den in jener Gegend zahlreichen Juden Anstoß zu geben (Apg. 16, 3). Als nun Paulus bis nach Antiochien gekommen, wollte er weiter nach Westen zu der Küstenlandschaft, deren Hauptstadt Ephesus war, ziehen. Aber unter dem Einfluß des heiligen Geistes wandte er sich nördlich und kam so nach Phrygien und Galatien (Apg. 16, 6; vgl. 18, 23 u. Gal. 3, 1; 4, 13—15) und weiterhin nach Troas am nordwestlichsten Punkte von Kleinasien (Apg. 16, 7—8). Dort wurde es offenbar, weßhalb ihn der Wille der Vorsehung so weit getrieben. Denn in der Nacht erschien Paulus ein Macedonier, der bat: „Komm hinüber und hilf uns!" Paulus erkannte, daß Gott ihn nach Europa rief, und war alsbald entschlossen, zu folgen. Ihm schloß sich in Troas Lucas (s. d. Art.) als weiterer Gefährte an. In Europa landete Paulus zu Neapolis am strymonischen Meerbusen, einer Hafenstadt, welche damals zu Thracien gehörte. Deßhalb begann er seine Wirksamkeit nicht hier, sondern in der nur durch einen Höhenzug von Neapolis getrennten ersten Stadt Macedoniens, Philippi (s. d. Art.). Hier bekehrte er die Purpurhändlerin Lydia, in deren Haus dann die Apostel Wohnung nahmen, und gewann eine nicht unbedeutende, vorzüglich heidenchristliche Gemeinde. Die Heilung einer besessenen Wahrsagerin wurde Veranlassung, daß Paulus mit Silas gegeißelt und in's Gefängniß geworfen wurde. Zwar mußte der Magistrat, der ihre Rechte als römische Bürger nicht geachtet hatte, ihnen gleich am folgenden Tage Abbitte thun, aber ihrer Wirksamkeit zu Philippi wurde doch

durch diesen Zwischenfall ein Ende gemacht (ebd. 16, 11—40. Phil. 1, 1 ff.). Auch in Thessalonich, wohin sich Paulus nun wandte (1 Theff. 2, 2), gründete er eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde (1 Theff. 1, 9; 2, 14), mußte aber die Stadt wegen der Feindschaft der Juden verlassen (Apg. 17, 1 ff.). Deßhalb brachte ihn die Gemeinde nach Beröa, wo er unter Juden und Heiden mit großem Erfolge wirkte. Als das die Juden in Thessalonich hörten, veranlaßten sie Unruhen unter dem Pöbel zu Beröa, so daß die dortigen Christen den Apostel nach Athen in Sicherheit brachten (Apg. 17, 10—15). Hier hat der Apostel eine Zeitlang allein, ohne seine Jünger geweilt (ebd. 17, 14 ff.). Silas ist nachweislich in Beröa bei Paulus gewesen (ebd. 17, 10) und ist aus Macedonien zu ihm nach Corinth gekommen (ebd. 18, 5; vgl. 1 Theff. 1, 1). Vermuthlich hat er den Apostel zu Athen besucht (vgl. Apg. 17, 15 f.) und ist von ihm gleich nach Philippi oder Beröa gesandt worden. Timotheus ist sicher nach Athen zu Paulus gekommen, aber dann von diesem nach Thessalonich geschickt worden (vgl. Apg. 17, 15 f. 1 Theff. 3, 1 ff.). Der Apostel selbst begnügte sich aber in Athen nicht damit, in der Synagoge zu predigen, sondern redete auch auf dem Markte täglich den gerade Anwesenden von Jesus und der Auferstehung. Er legte sogar auf dem Areopag vor epikureischen und stoischen Philosophen Zeugniß von dem ihnen unbekannten Gotte ab, gewann aber doch nur Wenige für den Glauben (Apg. 17, 16—34). Da der Boden für die Verbreitung des Evangeliums ungünstig war, wandte sich nun Paulus nach der sittenlosen und reichen Stadt Corinth. Dort wohnte er im Hause eines aus Rom vertriebenen jüdischen Zeltmachers Aquila, als dessen Gehilfe er sich sein Brod verdiente. An den Sabbaten lehrte er in der Synagoge. Als aber seine Jünger Silas und Timotheus mit günstigen Nachrichten und auch mit einer Unterstützung aus Macedonien kamen, widmete er sich ganz der Verkündigung des Evangeliums (vgl. ebd. 18, 1—5. 2 Cor. 11, 7 ff. 1 Theff. 3, 6 ff.). Durch diese erfolgreichen Anstrengungen wurden jedoch die Juden zum Widerstande gereizt. Deßhalb wandte sich der Apostel an die Heiden und lehrte in einem an die Synagoge stoßenden Hause. Er hatte solchen Erfolg, daß nicht nur viele Heiden, sondern auch der Synagogenvorsteher Crispus mit seinem ganzen Hause sich bekehrten. Eine Anklage seitens der Juden durch den Synagogenvorsteher Sosthenes vor dem römischen Proconsul Gallio scheiterte an dessen Widerwillen, sich mit Lehrstreitigkeiten der Juden abzugeben. So konnte Paulus 18 Monate lang in Corinth wirken. Dann reiste er auf dem Seewege nach Ephesus, von dort über Cäsarea nach Jerusalem, um ein Nasiräergelübde zu erfüllen, und kehrte wieder nach Antiochien zurück (vgl. Apg. 18, 5—22). Diese zweite Missionsreise hatte vom Jahre 51 bis zum Jahre 54 gedauert (vgl. Felten. [illegible] gesch. 44 ff.).

Nachdem Paulus sich einige Zeit in [illegible] aufgehalten hatte, unternahm er gegen [illegible] Jahres 54 seine dritte Missionsreise. [illegible] nächst nach Galatien und Phrygien, um [illegible] tigen Jünger zu stärken (Apg. 18, 23). [illegible] aber, wie sich aus dem bald hiernach (s. u.) [illegible] nen Galaterbriefe (4, 16; 5, 21) ergibt, in [illegible] bei diesem zweiten Besuche nicht so [illegible] das erste Mal aufgenommen. Durch [illegible] zog er dann, ohne die Städte Colossä, [illegible] und Laodicea im Thale des Lycus zu [illegible] (s. Col. 2, 1), nach Ephesus, um dort [illegible] Hauptmittelpunkt des kleinasiatischen [illegible] gere Zeit zu wirken. Anfangs machte er [illegible] strengungen in der Synagoge, um die [illegible] gewinnen. Allein nach drei Monaten [illegible] durch die Anfeindungen der Juden [illegible] die Gemeinde von der Synagoge zu trennen [illegible] lehrte von nun an täglich in einem [illegible] Saale. In dieser Zeit entwickelte er einen [illegible] ordentlichen Einfluß, der sich nicht bloß auf [illegible] beschränkte. Denn wir hören (Apg. 19, 1[illegible] von nah und fern Juden und Heiden [illegible] kamen, daß er viele und große Wunder [illegible] daß selbst jüdische Zauberer sich bei [illegible] suchen, Besessene zu heilen, auf Jesus, den [illegible] predigte, beriefen und Viele die heidnischen [illegible] bücher verbrannten (ebd. 19, 1—19). [illegible] sich denn Paulus' Gedanken weiteren [illegible] zuwenden. Er wollte Macedonien und [illegible] besuchen, dann mit den für die armen [illegible] Judäa gesammelten Collectengeldern [illegible] 16, 1 ff. 2 Cor. 8, 1 ff. Röm. 15, 25 [illegible] Apg. 24, 17) nach Jerusalem gehen [illegible] lich auch Rom sehen (Apg. 19, 21) [illegible] aber seiner ursprünglichen Absicht [illegible] nach Corinth unter Segel zu gehen [illegible] 15 f.), entschloß er sich bald, zuerst [illegible] zu besuchen (1 Cor. 16, 5 f.), und sandte [illegible] Timotheus und Erastus nach Macedonien [illegible] Achaja (Apg. 19, 22. 1 Cor. 4, 17 [illegible] schickte er, während er selbst noch in [illegible] (Apg. 19, 22. 1 Cor. 16, 8), Titus [illegible] (2 Cor. 7, 13. 14). Allein um diese [illegible] stand durch einen Silberschmied Demetrius [illegible] als Andenken für die heidnischen Pilger [illegible] des Dianatempels und der Göttin selbst [illegible] und in der Ausbreitung des Christenthums [illegible] Gefahr für seinen Erwerbszweig erblickte, [illegible] aufstand. Glücklicherweise fand man [illegible] selbst nicht, und es gelang dem [illegible] das Volk zu beschwichtigen. Allein [illegible] sich doch gezwungen, Ephesus früher, [illegible] sichtigt hatte, zu verlassen (Apg. 19, 23 [illegible] Dadurch geschah es aber, daß, als [illegible] macedonischen Reise nach Troas [illegible] Titus mit Nachrichten aus Corinth [illegible] hoffte, dieser noch nicht angekommen [illegible] 2, 12 f.). Deßhalb reiste der Apostel [illegible]

uhe weiter nach Macedonien und traf Titus in Philippi (2 Cor. 7, 5 f.; vgl. ebd. 8, 16 f.). Von iesem erhielt er gute Nachrichten über Corinth ebd. 7, 7—16) und visitirte nun die bestehenden Gemeinden (Apg. 20, 2), veranstaltete die Collecte ür die armen Brüder in Judäa (2 Cor. 8, 1 ff.) nd predigte damals auch im westlichen Theile Macedoniens bis an die Grenzen von Illyrien Röm. 15, 19—23). Jetzt konnte er nach Corinth eisen und seinem frühern Versprechen (1 Cor. 6, 6) gemäß dort überwintern (Apg. 20, 3). on hier aus theilte er den Römern seine feste bsicht mit, über Jerusalem zu ihnen zu kommen nd dann nach Spanien zu gehen (Röm. 15, 24 ff.). m den Nachstellungen der Juden zu entgehen, iste er, statt direct nach Syrien zu segeln, über Macedonien und nahm in Philippi Lucas mit ch Troas, wo ihn bereits Vertreter der Kirchen, welchen die Collecte für Jerusalem veranstaltet orden war, erwarteten (Apg. 20, 3—6). Dort ef er einen Knaben, Namens Eutychus, in's Leben rück (ebd. 20, 7—12). In Milet verabschiedete sich von den dorthin berufenen Presbytern von phesus und der Umgegend und kehrte über Tyrus d Cäsarea nach Jerusalem zurück (ebd. 20, 13 s 21, 16). Diese dritte Missionsreise hatte geuert vom J. 54—58 (vgl. Felten, Apostelgesch. I f. 352 ff.).

In Jerusalem wurde Paulus von Jacobus und en Presbytern freudig begrüßt. Sie riethen ihm er, das Mißtrauen der gesetzeseifrigen Judenisten, unter denen die Meinung verbreitet war, er lte die Juden in der Zerstreuung von der Beneidung und der Beobachtung der mosaischen Geäuche zurück, dadurch zu heben, daß er sich an m Nasiräatsgelübde einiger frommen Juden beiilige. Paulus, der überhaupt bloß die Heilsthwendigkeit dieser Dinge verneinte und den iden ein Jude war (s. Röm. 15, 1 ff. 1 Cor. 7, ff.; 9, 20; vgl. Apg. 18, 18), hatte hier nicht wie ter den Heidenchristen eine Mißdeutung zu bechten und befolgte den Rath (Apg. 21, 17—26). e er aber noch die nöthigen Förmlichkeiten erllt hatte, erregten asiatische Juden unter dem rwande, er habe den Heidenchristen Trophimus s Ephesus, mit dem er in der Stadt gesehen rden war, in den Tempel geführt und diesen durch entweiht, einen Volksauflauf gegen ihn. wäre getödtet worden, wenn ihn nicht die mische Besatzung auf der Burg Antonia getet und ihn, nachdem er vergebens versucht tte, das Volk zu beschwichtigen, auf die Burg racht hätte (ebd. 21, 27 bis 22, 29). Eine rführung vor den hohen Rath führte keine tscheidung herbei, da derselbe in Zwiespalt rieth (ebd. 22, 30 bis 23, 10). Als aber der fehlshaber der Besatzung hörte, daß Verschwörer chlossen hätten, Paulus bei der nächsten Vorrung zu ermorden, ließ er ihn heimlich nach äsarea bringen und dem Landpfleger Felix überfern (ebd. 23, 12—35). Dieser fällte zwar, obwohl der Hohepriester selbst zur Anklage nach Cäsarea gekommen war, kein Urtheil gegen den Apostel, gab ihn aber, theils aus Furcht vor den Juden, theils in der Hoffnung, Geld für seine Befreiung zu erlangen, nicht frei und ließ ihn sogar bei seiner Abberufung in Untersuchungshaft. So blieb Paulus zwei Jahre, von 58—60, in Cäsarea (ebd. 24, 1—27; vgl. Schürer I, 1890, 482 f., und Felten, Apostelgeschichte 38 ff.).

Unter Felix' Nachfolger, dem Landpfleger Festus, erneuerten die Juden ihre Anklagen und fanden Festus geneigt, Paulus in Jerusalem vom hohen Rathe richten zu lassen. Der Apostel machte daher, um sich den Nachstellungen der Juden zu entziehen, von dem ihm als römischen Bürger zustehenden Rechte, an den Kaiser zu appelliren, Gebrauch (Apg. 25, 1—11), und Festus nahm die Appellation an (ebd. 25, 12). In einem solchen Falle mußte aber mit dem Angeklagten ein Bericht des Richters über denselben nach Rom geschickt werden. Festus war wegen der Abfassung desselben in nicht geringer Verlegenheit, da Paulus seiner Ansicht nach nichts Todeswürdiges gethan hatte, und pflog deßhalb mit dem gerade in Cäsarea anwesenden König Herodes Agrippa II. (s. d. Art.) Rath. Nach Anhörung des Apostels urtheilte dieser, Paulus könne, wenn er nicht appellirt hätte, sofort in Freiheit gesetzt werden (ebd. 25, 13 bis 26, 32). Dieses Urtheil ist sicher von Festus in seinem Bericht erwähnt worden; deßhalb mußte auch das Resultat der Berufung an den Kaiser die Befreiung des Apostels sein. So ward nun Paulus in der zweiten Hälfte des Jahres 60 nach Rom gesandt und langte nach einer sehr stürmischen Ueberfahrt, nachdem er bei Malta Schiffbruch erlitten und drei Monate auf Malta hatte zubringen müssen, gegen Anfang März 61 zu Puteoli im Busen von Neapel an (ebd. 27, 1 bis 28, 13; vgl. James Smith, The Voyage and Shipwreck of St. Paul, 4. ed., Lond. 1880; A. Breusing, Die Nautik der Alten, Bremen 1886, 142—205). Von hier reiste er nach kurzem Aufenthalt über Forum Appii und Tres Tabernä, in beiden Orten von römischen Christen begrüßt, nach Rom. In Rom war seine Haft nicht streng. Er war zwar mit der Hand an einen ihn bewachenden Soldaten der kaiserlichen Garde gefesselt, durfte sich aber frei bewegen und sogar eine Privatwohnung beziehen (Apg. 28, 16. 30). Jeder hatte freien Zutritt zu ihm, und er konnte sich ungehindert der Predigt des Evangeliums widmen (ebd. 28, 17. 23. 31). Zunächst suchte er die Juden dafür zu gewinnen (ebd. 28, 17 ff.), aber vergebens. Um so erfolgreicher war seine Predigt bei den Heiden. Durch die ihn abwechselnd bewachenden Prätorianer verbreitete sich die Kunde von ihm in der ganzen Kaserne (Phil. 1, 12 f.); er gewann selbst im kaiserlichen Haushalte Anhänger (ebd. 4, 22), und sein Wirken ermuthigte Andere zur Verkündigung des Evangeliums (Phil. 1, 14). Welchen regen Verkehr er mit seinen Jüngern Timotheus, Lucas u. A. und

mit den Gemeinden im Morgenlande unterhielt, ergibt sich aus den während dieser Gefangenschaft geschriebenen Briefen an die Epheser, die Philipper, die Colosser und an Philemon (s. u.).

Der Ausdruck der Apostelgeschichte (28, 30): „er blieb zwei volle Jahre in seiner Miethwohnung", wird allgemein dahin erklärt, daß nach Ablauf dieser Zeit eine entsprechende Wendung in dem Schicksal des Apostels eingetreten ist. Diese kann nach dem ganzen Zusammenhang der Apostelgeschichte (vgl. 23, 29; 25, 18 f. 25 f.; 26, 31 f.) nur in seiner Befreiung bestanden haben. Die Hoffnung hierauf spricht auch Paulus selbst im Philipperbriefe mit Zuversicht aus (Phil. 1, 25; 2, 24), und das, trotzdem er verlangt, bei Christus zu sein (ebd. 1, 21. 23). Im Briefe an Philemon (22) ist er aber bereits seiner baldigen Befreiung so gewiß, daß er um Herberge bittet. Der Hebräerbrief, der nicht vor dem Jahre 62, dem Todesjahre des hl. Jacobus, geschrieben sein kann, zeigt schon, daß Paulus bei der Abfassung desselben frei in Italien war (Hebr. 13, 22—24). Auch ergibt sich seine Befreiung aus dieser römischen Gefangenschaft ganz klar aus den erst nach derselben geschriebenen Pastoralbriefen des Apostels (s. den Beweis unten zu den betreffenden Briefen).

Nach seiner Befreiung ist der Apostel seiner frühern Absicht gemäß (Röm. 15, 24. 28) auch nach Spanien gekommen. Dieß folgt aus dem ausdrücklichen Zeugniß des hl. Clemens von Rom in dessen (erstem) Briefe an die Corinther, wonach Paulus bis zum äußersten Westen gekommen ist (c. 5: ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών), was im Munde eines Römers nur von Spanien verstanden werden kann. Dazu kommt das ebenfalls aus Rom stammende Zeugniß des muratorischen Fragments von der profectio Pauli ab urbe ad Spaniam. Dieselbe Wahrheit bezeugen unter den apocryphen Apostelgeschichten besonders die Actus Petri cum Simone c. 1—3 (vgl. dazu die trefflichen Ausführungen von Spitta, Zur Gesch. u. Lit. des Urchristenthums I, Göttingen 1893, 64 ff.), sowie unter den Späteren Chrysostomus (z. B. zu 2 Tim. 4, 20 [Hom. 10, 3, ed. Montfaucon XI, 724]; Praef. in Ep. ad Hebr. [l. c. XII, 2]), Cyrill von Jerusalem (Catech. ill. 17, 26), Athanasius (Ep. ad Dracont. c. 4), Epiphanius (Haer. 27, 6), Hieronymus (zu Js. 2, 10 [Migne, PP. lat. XXIV, 151]) u. A. (Vgl. Spitta a. a. O. 1—108: Die zweimalige römische Gefangenschaft des Paulus.) Da der Apostel früher beabsichtigt hatte, von Rom aus dorthin zu gehen (Röm. 15, 24. 28), und es schon an sich wahrscheinlicher ist, daß er die Reise von Italien und nicht von einem entferntern Lande aus unternahm, hat er wohl die Reise gleich nach seiner Befreiung und nicht erst später angetreten. Abgesehen von einer Notiz in dem dem Simon Metaphrastes zugeschriebenen ὑπόμνημα, welches vielleicht auf alten Quellen beruht (s. Lipsius, Apocr. Apostelgesch. II, 1, Braunschw. 1887, 117 ff. 227) und die Bekehrung von vier Personen erwähnt, wissen wir nichts Genaueres über die [illegible] nur kurze Wirksamkeit des Apostels in [illegible] (über die späteren Traditionen s. Gams, [illegible]geschichte von Spanien I, Regensb. 1862, [illegible]

Für die Bestimmung der übrigen [illegible] halten die Pastoralbriefe verschiedene [illegible]punkte. Nach ihnen besuchte Paulus [illegible] (1 Tim. 3, 14; vgl. ebd. 1, 3) und [illegible] (1 Tim. 1, 3; vgl. Phil. 2, 24), Troas und [illegible] (2 Tim. 4, 13. 20), machte eine Reise nach [illegible] und wollte in Nicopolis überwintern (Tit. 3, 12). Chrysostomus ist der Ansicht, [illegible] sei von Spanien nach Judäa gereist und [illegible] so die Hebr. 13, 23 ausgesprochene Absicht [illegible] Es fehlt aber jeder Beweis für die an sich [illegible] der politischen Entwicklung der Dinge [illegible] wahrscheinliche Ansicht. Jedenfalls besuchte [illegible] Macedonien, vermuthlich direct von Spanien [illegible] und befahl beim Antritt der Reise [illegible] hl. Timotheus, zu Ephesus, wohin dieser [illegible] oder möglicherweise mit Paulus gereist [illegible] Bischof zu bleiben (1 Tim. 1, 3). Dann [illegible] seinem Vorhaben gemäß (ebd. 3, 14 [illegible] Troas (2 Tim. 4, 13) nach Ephesus. [illegible] aus besuchte er Creta, wo er Titus zurück[illegible] kehrte selbst nach Ephesus zurück. Dort [illegible] er sich, den Winter zu Nicopolis in [illegible]zubringen (Tit. 3, 12), und reiste [illegible] Milet und Corinth (2 Tim. 4, 20) [illegible]muthlich traf ihn dort Titus, den er [illegible] Dalmatien sandte (ebd. 4, 10). Er [illegible] als Führer der Christen ergriffen und [illegible] gebracht, wo er der Verurtheilung und der [illegible] entgegensah (ebd. 4, 16—18). In seiner [illegible] Lage berief er den Timotheus zu sich (ebd. [illegible] denn von seinen Jüngern war nur Lucas [illegible] (ebd. 4, 11). Es ist wohl die Ansicht [illegible] worden, Petrus und Paulus seien zusammen [illegible] Rom gekommen, und Paulus sei erst [illegible]fangenschaft gerathen. Für letzteres [illegible] dem 2. Jahrhundert angehörigen [illegible] Lipsius a. a. O. II, 1, 104 ff. 279 f. (vgl. [illegible] 66 f.). Allein mit Unrecht beruft man [illegible] diese Auffassung auf den Bischof [illegible] Corinth; denn dieser sagt bloß (bei Eus. H. [illegible] 25, 8), die beiden Apostel hätten gleich[illegible] in Corinth, so auch in Italien an [illegible] gewirkt und wären zur nämlichen Zeit [illegible] worden. Paulus wurde mit dem Schwerte [illegible]hauptet (Tert. De praescr. 36), und [illegible] halb der Thore Roms auf dem Wege [illegible] (s. Cajus von Rom bei Eus. H. E. 2, 25 [illegible] Als Todesjahr wird von Wieseler u. A. [illegible] 64, von Tillemont, Foggini u. A. das [illegible] richtiger aber von Baronius, Petavius [illegible] haupt gewöhnlich das Jahr 67 angenommen [illegible] Hergenröther, Kirchengesch. I, 110 f.; [illegible] Jahr des Martyrertodes der Apostel [illegible] Paulus, Regensb. 1867; Dom. Bartolini [illegible] l' anno 67 dell' era volgare, se fosse [illegible] martirio de' gloriosi apostoli. Roma [illegible]

ß er an demselben Tage starb wie der hl. Pe=
s, sagt Hieronymus (De virr. ill. c. 5) und
t aller Bestimmtheit das Decret des Papstes Ge=
us I. Als Tag des Martyriums wird in den
ta Petri et Pauli (bei Tischendorf, Acta
ost. apocr., Lips. 1851, 39) der 29. Juni an=
eben. In der Verfolgung unter Valerian wurden
Leiber beider Apostelfürsten am 29. Juni 258
die Katakomben an der appischen Straße über=
gen (vgl. Erbes, Das Alter der Gräber und
chen des Paulus u. Petrus in Rom, in Briegers
tschr. f. Kirchengesch. VII, 1885, 28). Daraus
t nicht, daß der 29. Juni ursprünglich bloß
Tag der Uebertragung der Reliquien war, da
n gerade so gut schließen kann, man habe für
Uebertragung absichtlich den Todestag gewählt.
s den Katakomben sind die Gebeine später, als
nstantin d. Gr. die ostiensische Basilika erbaut
te, dorthin übertragen worden, nach dem hie=
ymianischen Martyrologium am 25. Januar.
oß aller Schicksale dieser Basilika ist das Grab
ulten, und auf ihm ruht noch immer die ur=
ingliche Deckplatte (vgl. H. Grisar, Le tombe
stoliche di Roma, Roma 1892) mit der
n Inschrift: Paulo apostolo Mart.

Zur Charakteristik des Apostels sei hervorgehoben,
er bei all' seinen Mühen für die Predigt des
ngeliums sich selbst mit schwerer Arbeit zur
erbung seines Lebensunterhaltes abmühte, um
eren nicht zur Last zu fallen (vgl. Apg. 18, 3;
33 f. 1 Cor. 9, 3 ff. 1 Theff. 2, 7—9. 2 Theff.
f.). Er war nie verheiratet (vgl. 1 Cor. 7, 8).
h alten Bildern (vgl. Eus. H. E. 7, 18, 4;
rucci, Vetri ornati di figure in oro trovati
cimiteri dei Cristiani primitivi, Rom. 1858,
r. 10 sgg.; Kraus, Real=Encykl. II, 600),
welche die Beschreibung des Nicephorus (H. E.
7) zurückgeht, war er klein, ein wenig gebückt
ziemlich kahlköpfig, hatte einen langen grauen
t, kleine lebhafte Augen und zeigte einen ent=
ssenen, klugen Gesichtsausdruck. Mit Sicher=
läßt sich aber nur sagen, daß er wenigstens
Corinthern unansehnlich und schwächlich er=
n (2 Cor. 10, 10; vgl. 1 Cor. 2, 3. Apg.
11). Manche erklären die Stelle 2 Cor. 12, 7
einem körperlichen Leiden, welches ihm wie
Stachel, der stets in's Fleisch eingedrückt wird,
währende Schmerzen bereitet habe, während
ere darin eine harte Versuchung erblicken (vgl.
en, Apostelgeschichte 194 ff.).

in Jude von Geburt und in der jüdischen Ge=
samkeit wohl erfahren, dabei ein römischer
ger und der Sohn einer durch ihre philo=
ischen Studien berühmten Stadt Kleinasiens,
er von Gott berufen, besonders der grie=
h=römischen Welt das Evangelium zu ver=
en, und hat als „ein Gefäß der Auser=
lung" (Apg. 9, 15) alle seine Geistesgaben
diese weltumfassende Aufgabe verwendet. Von
ur war er von cholerischer Gemüthsart, kühn,
Strenge geneigt und deßhalb vor seiner Be=
kehrung einer der eifrigsten Pharisäer. Durch
seine Bekehrung wurden diese natürlichen Anlagen
nicht verändert oder unterdrückt, sondern über=
natürlich gehoben und gereinigt. Auch jetzt war
er feurig und eifrig, aber nicht mehr für die mosai=
schen und pharisäischen Satzungen, sondern in der
brennendsten Liebe für Christus, sein Reich und
die Seelen. Auch jetzt war er fest, willensstark
(Phil. 4, 13) und strenge gegen sich selbst, aber
nicht fanatisch oder stolz und finster, sondern wie
ein Mann, der die menschliche Schwachheit und
die Kraft der Gnade an sich selbst erfahren hatte,
demüthig, milde, nachsichtig und voller Schonung
für die Schwächen und Unvollkommenheiten An=
derer (2 Cor. 11, 29). Er wurde Allen Alles, um
Alle für Christus zu gewinnen. Auch jetzt blieb
sein Geist auf Hohes gerichtet, aber sein Ziel war
nicht mehr die Gesetzesvollkommenheit und die
Ausrottung der Gegner des Judenthums, sondern
die Krone des ewigen Lebens, die Bewahrung des
Glaubens und der tröstlichen Hoffnung, die Sorge
für alle Kirchen und die Befestigung der ganzen
Welt. Sein Wort war wie eine Fackel (Eccli.
48, 1), und ihn drängte die Liebe Christi (2 Cor.
5, 14), die unter allen Hindernissen und Schmerzen
(vgl. 1 Cor. 15, 31. 2 Cor. 4, 10) nur immer
gewaltiger wurde. Schon als er den zweiten Brief
an die Corinther schrieb, war er fünfmal gegeißelt,
dreimal mit Ruthen gepeitscht und einmal ge=
steinigt worden und hatte dreimal Schiffbruch er=
litten (2 Cor. 11, 24 f.). Nicht weniger als sieben=
mal ward er in Bande gelegt (Clem. Rom. Ep.
[I] ad Cor. c. 5). Aber gerade in seinem Leiden
zeigte sich die Größe der ihm gewordenen Gnade
(2 Cor. 12, 10). Seine Wege leitete der heilige Geist
(s. Apg. 13, 4; 16, 6 f. 9; 20, 23 rc.), und Licht
und Erleuchtung von oben fehlte nicht (ebd. 18, 10;
22, 17; 23, 11; 27, 23 rc.) dem Heiligen, der
sogar in der Verzückung entrückt wurde bis zum
dritten Himmel und in das Paradies, und geheim=
nißvolle Worte hörte, die ein Mensch nicht aus=
sagen darf (2 Cor. 12, 1—4). Er selbst war so
innig mit Gott vereint, daß (wie Döllinger,
Christenthum und Kirche, Regensb. 1860, 89
sagt) „sein habitueller Zustand der einer fort=
währenden Erhebung und mit andern Menschen
verglichen der einer Ekstase war". Schon aus
der vorhergehenden Schilderung seines Lebens er=
gibt sich, daß er weder persönlich noch sachlich in
einem Gegensatze zu den übrigen Aposteln stehen
konnte. Auch die neutestamentlichen Schriften zei=
gen, daß seine dogmatische Lehre nicht von der der
übrigen Apostel verschieden ist. Allerdings mußte
der Heidenapostel besonders die Universalität des
Christenthums als der Einen Heilsanstalt für alle
Menschen betonen (z. B. Röm. 3, 21. 22. Gal.
3, 27—29 rc.). Allein diese Lehre entspricht
durchaus dem Befehle Christi an die Apostel, alle
Völker zu lehren (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15),
wie denn auch Petrus den Heiden Cornelius
in die Kirche aufnahm (Apg. 10, 1 bis 11, 18)

und unter Zustimmung des Apostelconcils den Glauben als den Einen Weg zum Heile für Juden und Heiden betonte (ebd. 15, 7 ff.). Auch von der Rechtfertigung und Heiligung hat Petrus (Apg. 15, 11. 1 Petr. 1, 3 ff.) dasselbe gelehrt wie Paulus (Röm. 3, 28; 4, 1 ff. 2c.). Er lehrte, daß wenn jemand allen Glauben, aber nicht die Liebe hätte, er gar nichts, also auch nicht gerecht vor Gott sei (1 Cor. 13, 2). Die Liebe muß zum Glauben hinzutreten, damit der Mensch gerechtfertigt und ein „neues Geschöpf" werde (vgl. Gal. 5, 6; 6, 15). Nichts Anderes lehrt Jacobus, wenn er den Glauben ohne die werkthätige Liebe einen todten Glauben nennt (Jac. 2, 17) und sagt, daß der Mensch aus Werken, nicht aus dem Glauben allein gerechtfertigt werde (ebd. 2, 24). (S. Simar, Die Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., Freib. 1883, 216 ff.; vgl. Schanz, Jacobus und Paulus, Tüb. Quartalschr. 1880, 1—46 u. 247—286; Franz S. Trenkle, Der Brief des hl. Jacobus, Freib. 1894, 33—47.)

Von Monographien über den hl. Paulus seien erwähnt von Katholiken: Vidal, St. Paul, sa vie et ses oeuvres, Paris 1863, 2 vols.; C. Fouard, St. Paul. Ses Missions, Paris 1892; G. Patiß, Paulus in seinen apostolischen Tugenden dargestellt, Regensb. 1881. Unter den Lobreden auf den Apostel ragen hervor die 7 Homilien des hl. Chrysostomus de laudibus S. Pauli apostoli. Vgl. auch Bossuet, Panégyrique de St. Paul, in J. Lebarq, Oeuvres oratoires de Bossuet II, Lille 1891, 293—318; Newman, Vorträge und Reden, übersetzt von Schündelen, Köln 1860, 88 ff. 103 ff. — Vortreffliche Charakteristiken des Apostels finden sich in Hug, Einleitung II, 4. Aufl., Stuttgart-Tübingen 1847, 283, und Döllinger a. a. O. 86—93. — Von akatholischen Werken vgl. Conybeare and Howson, The Life and Epistles of St. Paul, London 1850—1852, 2 vols., u. ö.; Thom. Lewin, The Life and Epistles of St. Paul, 3. ed. Lond. 1875, 2 vols.; Farrar, The Life and Work of St. Paul, Lond. 1879, 2 vols. Lehrreich ist auch die Abhandlung von Lightfoot, St. Paul and the Three (über das Verhältniß des Paulus zu Petrus, Johannes und Jacobus), in St. Paul's Ep. to the Galatians, London 1880, 292—374. Auf rationalistischem Standpunkte stehen unter Anderen Baur, Paulus der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl., Leipzig 1866—1867; Hausrath, Der Apostel Paulus, 2. Aufl., Heidelberg 1872; Renan, St. Paul, Paris 1869. Gegen den Versuch von Pfleiderer (Der Paulinismus, 2. Aufl., Leipzig 1890) u. A., die Quellen nachzuweisen, aus denen Paulus den Inhalt seiner Gedanken entnommen habe, s. Godet, Einleitung in das N. T. I, Hannover 1894, 71 ff.

II. Die Briefe des hl. Paulus. Die 14 canonischen Briefe des hl. Paulus sind theils an Eine oder mehrere Gemeinden, theils an bestimmte Personen (Timotheus, Titus, Philemon) gerichtet. Sie stehen in den griechischen [Hand]schriften gewöhnlich in derselben Reihen[folge] in der Vulgata. Die Ordnung ist aber [keine] chronologische, sondern ist (abgesehen von [dem] Hebräerbriefe, s. u.) durch den Rang de[r Ge]meinden und Personen bestimmt, an welch[e die] Briefe gerichtet sind. Außer den im Folg[enden] behandelten 14 canonischen Briefen hat der [Apostel] sicher noch einen 1 Cor. 5, 9 erwähnten, [ver]lorenen Brief an die Corinther geschrieben; [unter] dem Col. 4, 16 erwähnten Brief an die La[odicener] ist das Rundschreiben gemeint, welches jetzt [„an die] Epheser" heißt. Ueber die apocryphen [Briefe], welche dem hl. Paulus zugeschrieben werden, [s. d.] Art. Apocryphen-Literatur I, 1081 f. — [Paulus] pflegte seine Briefe zu dictiren und ihnen ein [eigen]händiges Schlußwort beizufügen (vgl. 1 [Cor.] 16, 21. Gal. 6, 11. Col. 4, 18. 2 Thess. 3, [17.] Phil. 19). Der Schreiber ist Röm. 16, 22 [aus]drücklich genannt. In der Adresse werden [bisweilen] neben dem Apostel andere Personen, welc[he da]durch geehrt werden sollen, als Mitbriefs[teller] genannt (vgl. 1 u. 2 Cor., Gal., Phil., Col., [1 u.] 2 Thess.). — Im Allgemeinen kann man [an den] canonischen Briefen des Apostels bei aller [Ver]schiedenheit, die sie an Umfang und Inhalt [und] in formeller Beziehung zeigen, drei Ab[schnitte] unterscheiden: den aus der Zuschrift und [der] Danksagung bestehenden Eingang; den H[aupt]theil, der meist in einen belehrenden und [einen] praktischen Theil zerfällt; den Schluß mit [persön]lichen Mittheilungen. Inhaltlich behandel[n die] Briefe fast die ganze Theologie (vgl. Th[om.] Prol. comm. in Ep. Paul.). Es ist oft nicht [leicht,] dem hohen Geistesfluge des Apostels zu [folgen] und die ganze Fülle des in den Briefen n[ieder]gelegten Gedankenreichthums zu erkennen [(vgl.] 2 Petr. 3, 16). Der Grund hierfür lieg[t nicht] bloß in den behandelten geheimnißvollen [Lehren] selbst, sondern besonders auch darin, daß [er das] Alte Testament im mystischen Sinne verwerthe[t] (vgl. z. B. Gal. 4, 12 ff.), der Apostel [in] dialektischer Form bewegt und dabei Ge[danken] überspringt, Vordersätze ohne Nachsätze bild[et,] bei seiner Beweisführung gelegentlich auftau[chende] Fragen in Parenthese kurz behandelt. [Er] hat den lebendigen, übrigens stets dem G[egen]stande angemessenen und ihn oft mit einem [Schlage] blitzartig beleuchtenden Stil des hl. Paulus [Hiero]nymus (Ep. [48, 13] ad Pammach.) in den [Wor]ten gekennzeichnet: Quotiescumque lego P[aulum] apostolum, videor mihi non verba audire [sed] tonitrua... Quocumque respexeris, ful[mina] sunt. Jeder einzelne Brief zeigt eine F[ülle] Hapaxlegomena und häufig verschiedene Aus[drücke] für dieselbe Sache. Auch ist bei einem so leb[haften] und geistesgewaltigen Mann wie dem hl. P[aulus] nicht zu erwarten, daß derselbe, namentlich [beim] Dictiren, mit großer Geduld die Worte ausge[wählt] und dann immer wieder zum Ausdruck der[selben] Ideen gebraucht habe. Deßhalb ist es auch

gelehrt, aus einzelnen Ausdrücken einzelner Briefe gegen die Aechtheit Anderer einen Beweis herleiten zu wollen (vgl. Kaulen, Einleitung § 540; Reuß, Geschichte der hll. Schriften N.T.'s., 6. Aufl., Braunschweig 1887, §§ 73. 75. 76).

Die vorzüglichsten Commentatoren, welche alle oder wenigstens mehrere Briefe des hl. Paulus behandelt haben, sind folgende. Von den Commentaren des Origenes zu den paulinischen Briefen ist nur der zum Römerbriefe vollständig in der Uebersetzung des Rufin, der ihn aber vielfach verändert hat, erhalten (Migne, PP. gr. XIV, 833 sqq.). Von Cyrill von Alexandrien sind nur Fragmente zum Römer-, 1. und 2. Corinther- und zum Hebräerbrief übrig (Migne, PP. gr. LXXIV, 773 sqq.). Unter allen alten Erklärern ragt der begeisterte Verehrer des hl. Paulus, der hl. Chrysostomus, hervor, dessen beste exegetische Werke die Homilien zu allen paulinischen Briefen sind (Migne l. c. LX—LXIII). Darunter haben die zum Römerbrief den größten, die zum Hebräerbrief den geringsten Werth. Theodoret hat in seinem Commentarii in Pauli Epp. (Migne l. c. LXXXIII) oft bloß die Erklärungen des hl. Chrysostomus zusammengezogen. Auch Oecumenius (Migne l. c. CXVIII) und Theophylact (Migne l. c. CXXIV) haben unter den Griechen vollständige, aber wenig selbständige Erklärungen der paulinischen Briefe hinterlassen. Des Euthymius Zigabenus Commentarius in XIV Epp. S. Pauli et VII catholicas ist zum ersten Mal herausgegeben von Nicephorus Calogeras, Athen 1887, 2 Bde. Der armenische Text der Commentare des heiligen Ephräm erschien Venedig 1836. Jetzt haben wir auch S. Ephraem Syri Commentarii in Epistolas S. Pauli, nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati, Venet. 1893. Der hl. Hieronymus hat nur die Briefe an die Galater, Epheser und die an Titus und Philemon erklärt (Migne, PP. lat. XXVI). In der Ausgabe seiner Werke durch Vallarsi tom. XI (Migne XXX) finden sich die Expositiones in XIII epp. Pauli von Pelagius oder wenigstens einem Pelagianer, die nur mit Vorsicht gebraucht werden können. Nicht irrthumsfrei ist auch Ambrosiaster (s. d. Art.), Comm. in XIII Epp. Pauli (Migne XVII, 39 sqq.). Unter den Erklärungen aus dem Mittelalter sind wegen ihrer theologischen Tiefe und Klarheit am meisten die Comment. in Pauli Epp. des hl. Thomas von Aquin zu rühmen. Dieselben sind übrigens mit Ausnahme der Erklärungen vom Römer-, Corinther- und Hebräerbrief aus den Aufzeichnungen zusammengesetzt, welche sich die Schüler des heiligen bei dessen Vorlesungen gemacht hatten. Von Thomas hängt Nicolaus Lyranus in den Postillae in Epp. S. Pauli ab. — Aus der neuern Zeit empfiehlt sich besonders durch Scharfsinn, Klarheit und Gründlichkeit der Commentarius in omnes S. Pauli et septem catholicas Ap. Epistolas des Thomisten Guil. Estius (2 voll., Duaci 1614 ad 1615 u. ö.). Eine andere tüchtige Leistung ist Justiniani's S. J. In omnes b. Pauli Epistolas explanationes, Lugd. 1612, 2 voll. Die Erklärung der paulinischen Briefe von Cornelius a Lapide (Antwerp. 1614 und neuerdings Paris. 1861) gehört zu den besten Werken dieses Gelehrten. Ein noch immer, namentlich für den Seelsorgsclerus nützlicher, bei aller Knappheit inhaltreicher und durchaus empfehlenswerther Commentar ist die Triplex expositio epistolarum d. Pauli des Kapuziners Bernardinus a Piconio (Paris. 1703 u. öfter, z. B. Paris. 1872, 3 voll.). In neuester Zeit sind neben den kurzen Commentaren von Allioli, Reischl und Weinhart in ihren Bibelwerken zu nennen: Bisping, Exeget. Handb. z. d. Briefen des hl. Paulus, Münster, theilweise 3. Aufl.; Drach, Les épîtres de St. Paul, Paris 1871; van Steenkiste, S. Pauli Epist. breviter explicatae, 3. ed., Brugis 1876, 2 t.; Mc Evilly (Erzbischof von Tuam in Irland), An exposition of the Epistles of St. Paul and of the Catholic Epistles, 4. ed., Dublin 1892, 2 vols. Ueber die Einleitungsfragen handeln ausführlich Kaulen, Einleitung, 3. Aufl., Freiburg 1893, n. 518 bis 618; Cornely, Introd. spec. in singulos N. T. libros, Paris. 1886, 349—587. — Von protestantischen Commentaren seien erwähnt A. W. Meyer, Krit.-exeget. Commentar über das N. T. Bd. IV—XIII, welche in neuer Bearbeitung 1886 bis 1894 erschienen sind; darin ist die ganze protestantische Literatur berücksichtigt. Das neueste Sammelwerk ist von der sogen. kritischen Schule ausgegangen. Es ist der Handcommentar zum N. T. von Holtzmann, Lipsius u. A., Freiburg 1889 ff.; vgl. auch The Speaker's Commentary, N. T., vol. III and IV. — Die protestantischen Meinungen und Aufstellungen, welche die auf die Briefe bezüglichen Einleitungsfragen berühren, sind sehr übersichtlich von Holtzmann (Einl. in das N. T., Freiburg 1886) dargestellt; vgl. aber auch Godet, Einleitung I.

1. **Der Brief an die Römer** verdient sowohl wegen seines namentlich in dogmatischer und religionsphilosophischer Hinsicht hochbedeutsamen Inhaltes als auch wegen des Vorranges der Stadt, an welche er gerichtet war, den ersten Platz unter den paulinischen Briefen. Es werden in demselben die Beziehungen der Juden und Heiden zu Gott in Vergangenheit und Gegenwart erklärt und auch die Zukunft derselben klargelegt. — In Rom gab es zur Zeit Christi zahlreiche Juden, welche sich durch Zuzug vermehrten, und denen sich viele Proselyten, namentlich unter den Frauen, anschlossen (Jos. Antt. 18, 3, 5; vgl. Juven. Sat. 14, 96 sqq.). Sie standen mit den Juden in Palästina in Verbindung und sandten jährlich bedeutende Summen nach Jerusalem (Jos. l. c.; Philo, Legat. ad Cajum [ed. Mang.] II, 568; Cicero, Pro Flacco 28 [67]; Tacit. Hist. 5, 9). Schon auf dem ersten Pfingstfeste waren Fremdlinge von Rom zugegen, und zwar sowohl Juden wie Proselyten aus dem

Heidenthum (Apg. 2, 10), die nun ihrerseits die ersten Keime des Christenthums nach Rom brachten. Im J. 42 ist auch der hl. Petrus dorthin gekommen (Felten, Apostelgesch. 240 ff.) und hat dem Anscheine nach zunächst bis zur Vertreibung der Juden und damit der Judenchristen unter Claudius im J. 49/50 (Sueton. Vit. Claud. c. 25) in Rom gewirkt. Als Claudius im J. 54 starb, kehrten manche Juden wie Judenchristen, von denen mehrere in der Verbannung in Griechenland und Kleinasien mit Paulus oder den dortigen christlichen Gemeinden bekannt geworden waren (vgl. Apg. 18, 2. 3), nach Rom zurück (Röm. 16, 3), ohne aber weiterhin mit den Juden daselbst in Gemeinschaft zu treten (Apg. 28, 22). Ob zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes die Juden oder die Heidenchristen in der römischen Gemeinde überwogen, ist eine vielbedattirte Frage (vgl. darüber u. A. Mangold, Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen, Marburg 1884, 166 ff.; Holtzmann, Der Leserkreis des Römerbriefes, Jahrb. für prot. Theol. 1886, 107 ff.). Letzteres ist sowohl wegen der Geschichte der Gemeinde wahrscheinlicher als auch wegen des Briefes selbst. Denn Paulus schreibt als Heidenapostel (1, 5 f. 13 f.; 15, 14 ff.) und stellt seine Leser (11, 13. 28 ff.) in Gegensatz zu den Juden. Ausdrücke wie 7, 1 und 7, 3—6 beweisen nichts für den angeblich judenchristlichen Charakter der Leser, da Aehnliches auch in sicher an heidenchristliche Gemeinden gerichteten Briefen (vgl. Gal. 4, 4—9. Col. 2, 14) vorkommt. Jedenfalls theilte die römische Gemeinde den Glauben und die religiöse Auffassung des hl. Paulus, der sie deßhalb auch nur im Glauben und im Leben nach demselben befestigen will (Röm. 1, 11; 15, 14 f.). Von dem Glauben der Römer wird überall rühmlich gesprochen, also doch auch von seiner Einheit, Festigkeit und praktischen Bewährung (1, 8; vgl. 6, 17). Die Veranlassung zum Briefe war der langjährige Wunsch des Paulus, sich auch bei den Römern als Heidenapostel einzuführen und sie auf sein persönliches Erscheinen und Wirken vorzubereiten (15, 23. 28 f.). Es sind über Anlaß und Zweck des Römerbriefes verschiedene Meinungen aufgestellt worden; die Ansicht, daß Zwistigkeiten unter Juden- und Heidenchristen (so Hier., Aug., Estius, Hug u. A.) den Apostel zum Schreiben bewogen, ist jetzt allgemein aufgegeben (vgl. Kaulen, Einleit. n. 543; Cornely, Introd. spec. 460 sq.). Der von vielen Protestanten getheilten Baur'schen Hypothese, daß judaisirende Tendenzen der römischen Gemeinde den Brief veranlaßt hätten, liegt die unbewiesene und unbeweisbare Annahme zu Grunde, daß die Gemeinde vorwiegend judenchristlich gewesen sei. Der neuerdings auch von Anderen angenommenen Ansicht Weizsäckers, der Brief polemisire gegen einen ersten judaisirenden Angriff auf diese Gemeinde heidenchristlichen Ursprungs, steht entgegen, daß noch keine Spur einer aggressiven judaistischen Agitation hat nachgewiesen werden können (vgl. über diese und [illegible] dere Ansichten neuestens Godet, Einleit. I. [illegible] bis 240). Weil Paulus die römische Ge[illegible] nicht selbst gegründet hatte, ihr aber eine [illegible] Bedeutung für die Kirche und die Welt [illegible] mußte, hat er in dem Briefe von den G[illegible] wahrheiten der Religion geredet, so daß [illegible] größte Theil desselben mehr einer Abhan[illegible] als einem Briefe gleicht. Der Apostel [illegible] 1, 16. 17 die Thesis auf: Die Lehre des Ev[illegible] geliums ist für einen jeden, der daran glaubt, [illegible] Kraft Gottes. Denn der Glaube bewirkt [illegible] natürliche Gerechtigkeit. Diese Thesis wird 1 [illegible] bis 4, 25 bewiesen, indem gezeigt wird, daß [illegible] den Heiden das Naturgesetz noch den Juden [illegible] mosaische Gesetz nutzt, aber das Evangelium [illegible] haft rechtfertigt; in 5, 1 bis 8, 39 wird [illegible] durch die Darlegung der uns durch die Gnade [illegible] Evangeliums erwiesenen Wohlthaten weiter [illegible] wickelt und erklärt, und endlich in 9, 1 bis 11, [illegible] gegen die von der Verwerfung der Juden und [illegible] Berufung der Heiden hergenommenen E[illegible] dungen vertheidigt. (Diese Eintheilung [illegible] hl. Thomas angegeben und wird auch von K[illegible] mayr [s. u.] 28 ff. und Cornely [l. c. 463 [illegible] befolgt. Ueber andere Eintheilungen vgl. Cor[illegible] l. c.) Der zweite Haupttheil des Briefes [illegible] bis 15, 13 gibt in seiner Lehre von den [illegible] lichen Tugenden die praktische Anwendung [illegible] Lehre von der Rechtfertigung aus dem Gl[illegible] Der Epilog 15, 14 bis 16, 27 ist pers[illegible] Art. Die Aechtheit des Römerbriefes, welcher [illegible] von Clemens Romanus (c. 30. 35. 38. [illegible] nutzt, von Justin (Dial. 23) als [illegible] von Irenäus (Adv. haer. 3, 16, 3. 9), [illegible] mens von Alexandrien (Strom. 3, 11), [illegible] lian (Scorp. 13) und den Späteren als [illegible] des Paulus an die Römer angeführt wird, [illegible] bestritten. Dieselbe wurde nur ganz [illegible] von Einigen, z. B. dem Deisten Evanson [illegible] Bruno Bauer im J. 1852, Rud. Steck [illegible] Galaterbrief nebst krit. Bemerkungen zu den [illegible] lin. Hauptbriefen, Berlin 1888) und Völter [illegible] Composition der paulin. Hauptbriefe I, [illegible] 1890), angegriffen (vgl. Hesedamm, Der [illegible] brief beurtheilt und geviertheilt, Erlangen u. [illegible] 1891). Nur die Aechtheit der letzten zwei K[illegible] welche Marcion, der sich überhaupt den [illegible] mentlichen Text für seine häretischen Zwecke [illegible] lich zurechtlegte (s. Tert. Adv. Marc. 5, 13) [illegible] nem Texte ausließ (Orig. in Ep. ad Rom., [illegible] PP. gr. XIV, 1290), ist von Baur, [illegible] Zeller u. A. geläugnet worden. Andere, [illegible] Semler, Eichhorn u. A. (neuerdings auch [illegible] a. a. O. 16 ff.), erkannten zwar den p[illegible] Ursprung dieser zwei Kapitel an, [illegible] dieselben nicht als zu unserem Briefe ge[illegible] sehen. Hiergegen sprechen jedoch schon die [illegible] die Peschittho und die ältesten griechischen [illegible] schriften. Es sind allerdings mehrere „[illegible] formeln" vorhanden, nämlich 15, 33; [illegible]

24. 25—27. Aber Aehnliches gilt auch vom ersten Corinther- und vom Philipperbrief, und man kann höchstens daraus entnehmen, daß Paulus, der augenscheinlich auf die Ausarbeitung dieses Briefes besondere Sorgfalt verwandte, denselben mehrere Male in die Hand genommen und etwas hinzugefügt hat. Als Paulus den Brief schrieb, hatte er seine Arbeiten im Orient beendigt (15, 19 ff.) und stand im Begriffe, nach Jerusalem zu reisen und dorthin den Ertrag der Collecte aus Macedonien und Achaja zu bringen (15, 25 f.). Da nun der Brief in Corinth geschrieben sein muß (vgl. 16, 1 u. 3 mit 1 Cor. 1, 14. Apg. 19, 22. 2 Tim. 4, 20), so folgt, daß die Abfassung desselben an's Ende des corinthischen Aufenthaltes, also in die ersten Monate des Jahres 58 fällt. Specialcommentare zum Römerbriefe von Katholiken sind u. a.: Joa. Coletus, Enarratio in Ep. S. Pauli ad Romanos, ed. J. H. Lupton, Lond. 1873 (vgl. auch Joa. Coleti Opuscula quaedam theologica, Lond. 1876); das namentlich in dogmatischer Beziehung berühmte Werk Comment. et annotationes in Ep. ad Rom. von Fr. Toletus (Lugd. 1603); Klee, Römerbrief, Mainz 1830; Reithmayr, Commentar zum Briefe an die Römer, Regensburg 1845; A. Maier, Commentar zum Römerbriefe, Freiburg 1847; Beelen, Comment. in Ep. b. Pauli ad Rom., Lovanii 1854; Agus, Ep. b. Pauli ad Romanos, Ratisbonae 1888; Al. Schäfer, Der Brief Pauli an die Römer, Münster 1891. Vgl. auch Val. Weber, Krit. Geschichte der Exegese des 9. Kap.... des Römerbr. bis auf Chrysostomus u. Augustinus einschließlich, Würzburg 1889. — Von protestantischerseits erschienenen Commentaren (vgl. Reuß a. a. O. 99) erwähnen wir Godet, Comm. z. Briefe Pauli an die Römer, 2. Aufl., deutsch bearbeitet von E. R. u. K. Wunderlich, Hannover 1892, und die zumeist auf dem Meyer'schen Commentar beruhende, den Standpunkt der englischen Hochkirche vertretende Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans, by H. P. Liddon, London 1893.

2. **Der erste Brief an die Corinther** ist an eine von Paulus gegründete Gemeinde gerichtet. Corinth, damals die Hauptstadt der Provinz Achaja und ein Mittelpunkt des Welthandels, that sich ebenso durch Reichthum und griechische Bildung wie durch Sittenlosigkeit hervor. Paulus war in der zweiten Hälfte des Jahres 52 dorthin gekommen und hatte bis zum Anfang des Jahres 54 daselbst gewirkt. Trotzdem er von Krankheit und äußeren Schwierigkeiten gedrückt war und in einfacher Weise predigte (vgl. 1 Cor. 2, 1—5), damit die Macht des Kreuzes sich um so wirksamer zeige (1 Cor. 1, 17 f.), hatte er, namentlich unter den geringeren Leuten und den Sklaven, großen Erfolg; die meisten Convertiten waren früher Heiden gewesen (1 Cor. 1, 26 ff.; 7, 21; 12, 2. 13). Bald nach seinem Weggange entstanden aber allerlei Spaltungen über die beste Art, die christlichen Wahrheiten zu lehren und zu üben. Zunächst war nach Paulus ein beredter und in der Schrift bewanderter Mann, Apollo aus Alexandrien, der besondere Gewandtheit in den Controversen mit den Juden zeigte, nach Corinth gekommen (s. Apg. 18, 24—28) und hatte dort großen Einfluß erlangt. Bald darauf kamen „Jünger des Petrus", Christen von Jerusalem, welche das Ansehen des hl. Paulus herabsetzten und auch Anhänger fanden (vgl. 1 Cor. 1, 12. 2 Cor. 11, 12). So entstanden in Corinth drei Parteien, von denen die eine sich nach Paulus, die andere nach Apollo, die dritte nach Petrus nannte. Obgleich Andere sich nach Christus nannten (1 Cor. 1, 12), so bildeten sie keine vierte Partei; denn Clemens von Rom (c. 47), der doch als Zeitgenosse gelten kann, kennt deren bloß drei. Die Letztgenannten hatten vielmehr die richtige, auch von Paulus (1 Cor. 1, 13) und Apollo (ebd. 16, 12) vertretene Ansicht (vgl. über die verschiedenen Erklärungen der Parteien in Corinth Cornely, Comment. [s. u.] 4. 31). Die Veranlassung zu diesem Briefe war folgende. Wie 1 Cor. 5, 9 erwähnt ist, hatte Paulus den Corinthern einen Brief mit der Mahnung geschrieben, den Verkehr mit denjenigen Christen, welche die alten Unzuchtssünden mit dem christlichen Bekenntniß verbinden wollten, abzubrechen. Der Brief ist verloren und war schon den Vätern des 2. Jahrhunderts unbekannt (vgl. Vetter, Der apocryphe 3. Corintherbrief, Tübingen 1894 [Progr.]). In ihrer Antwort auf diesen Brief hatten die Corinther u. A. dem Apostel verschiedene Fragen über Ehe, Ehelosigkeit 2c. vorgelegt. Drei Personen, Stephanas, Fortunatus und Achaicus, wohl die Ueberbringer dieser Antwort, hatten außerdem den Apostel mündlich über die Zustände in Corinth unterrichtet (1 Cor. 16, 17 f.). Andere Nachrichten hatte er von den Angehörigen einer gewissen Chloe erhalten (ebd. 1, 11). Paulus schrieb nun den in Rede stehenden Brief, um die christliche Ordnung in Corinth wiederherzustellen und die ihm vorgelegten Fragen zu beantworten. In dem Briefe sind besonders zwei Theile zu unterscheiden. Der erste, welcher die sechs ersten Kapitel umfaßt, tadelt die in Corinth herrschenden Mißbräuche, nämlich die Parteiungen (1, 10 bis 4, 21), die Duldung eines Blutschänders (Kap. 5), die Rechtshändel vor heidnischen Richtern (6, 1—8) und die frivolen Entschuldigungen der Unkeuschheit (6, 9—20); der zweite Theil gibt in Kapp. 7—15 die Antwort auf verschiedene Fragen (7, 1; 8, 1; 12, 1) und Schwierigkeiten und handelt von Ehe und Ehelosigkeit (Kap. 7), von der Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten und dem Essen des Opferfleisches überhaupt (Kapp. 8—10), von der Ordnung bei religiösen Zusammenkünften, namentlich bei der Feier des heiligen Abendmahles (Kap. 11), von den Geistesgaben und ihrem Gebrauch (Kapp. 12—14), endlich von der Auf-

erstehung der Todten (Kap. 15). Der Schluß berührt unter Anderem die Collecte für die Armen zu Jerusalem und Paulus' und Timotheus' bevorstehenden Besuch zu Corinth. Die Aechtheit des Briefes, welche erst in neuester Zeit R. Steck a. a. O. und B. Loman (vgl. dagegen Godet [s. u.] 184 ff.) geläugnet haben, ist so evident und so stark bezeugt (vgl. Charteris, Canonicity, London 1880, 222—229), daß es genügt, auf Clemens von Rom und Polykarp zu verweisen. Ersterer erwähnt ihn ausdrücklich in seinem eigenen Brief an die Corinther (c. 47) als Brief des seligen Apostels Paulus; letzterer beruft sich (Ad Phil. 11) auf 1 Cor. 6, 2 als Worte Pauli. Der Brief ist zu Ephesus geschrieben (ebd. 16, 8), nachdem Erastus und Timotheus von dort nach Macedonien abgereist waren (Apg. 19, 21 f. 1 Cor. 4, 17; 16, 10 f.), und zwar am Ende des Aufenthaltes Pauli zu Ephesus im J. 57 vor Pfingsten (1 Cor. 16, 8), wahrscheinlich um Ostern (ebd. 5, 6—8) 57. Dieser Brief ist besonders wichtig für die Kenntniß des Lebens und der Disciplin der Urgemeinden. Er schildert das christliche Leben im Kampf mit heidnischer Gesetzlosigkeit, Skepticismus, Indifferentismus und weltlicher Weisheit und legt im Gegensatze dazu die Grundsätze christlicher Zucht dar, um zuletzt mit der wichtigen dogmatischen Frage von der Auferstehung des Leibes zu schließen. — Special-Commentare sind u. a. Joa. Coletus, Enarratio in primam Ep. S. Pauli ad Cor., ed. by J. H. Lupton, Lond. 1874; Ad. Maier, Comm. über den 1. Corintherbrief, Freib. 1857; A. Meßmer, Erklärung des 1. Corintherbriefes, Innsbr. 1862; R. Cornely, Comm. in S. Pauli priorem Ep. ad Cor., Paris. 1890. Von Akatholiken: Heinrici, Das erste Sendschreiben d. Apostels Paulus an die Corinthier, Berlin 1880; Godet, Comm. zu dem 1. Briefe an die Corinther, deutsch von P. und K. Wunderlich, Hannover 1886 u. 1888, 2 Theile.

3. **Der zweite Brief an die Corinther** ist eine wegen der Kraft und Wärme der Sprache, der Anordnung der Gedanken und der Entwicklung der Beweise viel bewunderte, meisterhafte Apologie des Verfassers, dessen Ausführungen sich namentlich im ersten Theile (den ersten 7 Kapp.) öfter zu einer Vertheidigung des apostolischen Amtes überhaupt erweitern. Der zweite Theil (Kapp. 8—9) handelt von der Collecte in Jerusalem, während der letzte Theil (Kapp. 10—13) sich wieder in einer, dießmal gegen die falschen Apostel polemisirenden Weise mit der Vertheidigung der Auctorität des hl. Paulus und der Erhabenheit seines apostolischen Amtes beschäftigt. Veranlaßt wurde Paulus zu diesem Briefe besonders durch die von Timotheus und Titus eingelaufenen Berichte. Ersterer, der als Mitabsender des Briefes genannt ist, hatte diese Stadt einmal während der Predigt des Apostels zu Corinth (1 Thess. 3, 6. Apg. 18, 5) und dann von Neuem im Auftrage Pauli besucht (1 Cor. 4, 17 und 16, 10; vgl. Ap[illegible] 19, 22). Letzterer war aber entweder, weil Tim[illegible]theus zu lange ausblieb, oder wahrscheinlich[illegible] weil er unvollständige oder unbefriedigende Nach[illegible]richten von Corinth mitgebracht hatte, von Eph[illegible]sus dorthin gesandt worden (s. o.) und traf [illegible] Apostel zu Philippi (2 Cor. 7, 5 f.). Nach [illegible] Mittheilungen hatte der erste Brief an die Corinther [illegible] nur theilweisen Erfolg gehabt. Denn wenn [illegible] der Blutschänder Buße gethan hatte (ebd. [illegible] 5 ff.) und die meisten Gläubigen dem Apostel [illegible]horchten (ebd. 7, 7 ff.), so bemühten sich [illegible] falsche judaisirende Lehrer zu Corinth um so [illegible] dem Apostel die Gemüther des Volkes abw[illegible] zu machen. Unter diesen Umständen schickte Paulus durch Titus, der auch die Collecte für Jerusalem [illegible] betreiben sollte (ebd. 8, 6—9), diesen [illegible] nach Corinth (8, 16), um dadurch alle Uebelstände [illegible] nach Kräften zu heben; später wollte er selbst [illegible]hin folgen (Apg. 20, 2 ff.). Man hat [illegible] zwischen den ersten und zweiten Brief falle [illegible] anderer schmerzlicher Besuch des Apostels und [illegible] ein anderer jetzt verlorener Brief an die Gemeinde (so z. B. Bleek, Ewald, Weizsäcker, Pfleiderer, Godet, Belser, in der Tüb. Quartalschrift 1[illegible] Reisen Pauli nach Corinth 15 ff.) oder [illegible] doch ein scharfer Brief Pauli (so Neander, [illegible] Hilgenfeld, Schmiedel). Für diese Annahme [illegible] man sich vorzüglich auf Stellen des zweiten [illegible]rintherbriefes, z. B. 2, 1 und 12, 21, welche [illegible]geblich von einer neuen großen und schmerzlichen [illegible] durch nichts im ersten Briefe Enthaltenes be[illegible]deten Sorge des Apostels zeugen. Allein zur Erklärung der Sorge des Apostels genügt schon [illegible] 1 Cor. 4—6 Gesagte. In 2 Cor. 2, 1 und 1[illegible] wird der beabsichtigte Besuch ausdrücklich der [illegible] genannt. Weßhalb sollte Paulus auch sagen [illegible] werde bei seiner Ankunft nicht schonen (2 Cor. 1[illegible] wenn selbst seine persönliche Anwesenheit, [illegible] doch von diesem angeblichen Zwischenbesuche [illegible]glaubt wird, nichts nutzte? Die Aechtheit des Briefes, die übrigens, abgesehen von Bruno Bauer [illegible] Aehnlichen, nie geläugnet worden ist, ergibt sich [illegible] Anderem aus der Anführung desselben als des [illegible]ten Briefes an die Corinther seitens des hl. Irenäus (Adv. haer. 3, 7, 1; ib. 4, 28, 3), des Clemens von Alexandrien (Strom. 4, 16) und Tertullian (De pudic. c. 13). Hausrath (Der Vier[illegible]brief des Paulus an die Corinther, Heidelb. [illegible] will die vier letzten Kapitel, welche doch das [illegible]sammtverhältniß des Apostels zur Gemeinde [illegible]handeln, während die ersten neun Kapitel [illegible] Fälle besprechen, als den Haupttheil des [illegible] angesehen wissen, den Paulus vor dem [illegible] Corintherbrief (Kapp. 1—9) durch Titus [illegible] Corinth gesandt habe. Vgl. gegen diese [illegible] nur von wenigen Protestanten günstig [illegible]nommene Hypothese Godet (Einl. I. 1[illegible] 206). Ebenso willkürlich ist die Annahme [illegible] Hilgenfeld und Sabatier, die doch [illegible] Zusammenhang passende Stelle 6, 14 [illegible]

(vgl. Cornely, Comm. 194) sei aus einem andern Briefe Pauli (nach Ewald und Renan gehört sie diesem überhaupt nicht an) in den unsrigen gerathen. Wie könnte auch ein Brief, der in den Urkundensammlungen der Kirche aufbewahrt wurde und sich in allen griechischen Handschriften und alten Uebersetzungen findet, so willkürlich behandelt worden sein? Der Brief ist nach 9, 2 in Macedonien geschrieben, vielleicht zu Philippi, wie die Unterschrift in einigen griechischen Handschriften und der Peschittho sagt. Wegen seines engen Zusammenhangs mit dem ersten Corintherbriefe muß er kurz nach diesem geschrieben sein. Man wendet ein, in 2 Cor. 9, 2 heiße es, die Collecte, welche erst 1 Cor. 16, 1 ff. angeordnet worden, sei schon ein Jahr im Gange. Es wird aber an letzterer Stelle nur eine Anfrage über den Modus der Collecte beantwortet, welche, wie sich aus der Anfrage ergibt, schon begonnen hatte. Sie war wohl infolge der inneren Schwierigkeiten unterbrochen und auf 1 Cor. 16, 1 ff. hin wieder aufgenommen worden. Aus 2 Cor. 9, 2 (vgl. 8, 10) lernen wir, daß die nach 2 Cor. 9, 4 noch nicht vollendete Collecte zum Theil schon seit einem Jahr zur Absendung bereit war (vgl. Cornely, Comm. 239; s. auch Weiß, Lehrbuch der Einl. in das N. T., 2. Aufl., Berlin 1889, 224, Anm. 1). Da nun der erste Brief an die Corinther kurz vor der Abreise Pauli von Ephesus geschrieben ist, der zweite aber nach der Begegnung mit Titus in Macedonien, welche einige Monate später stattfand, so muß die Abfassung dieses Briefes noch in den Sommer oder Herbst des Jahres 57 fallen (vgl. auch Kaulen, Einl. n. 558). Der Erfolg des Briefes muß ein durchschlagender gewesen sein; denn Paulus brachte den Winter in Corinth zu (Apg. 20, 3) und schrieb von dort in aller Geistesruhe den Brief an die Römer. Ueber den Erfolg der Collecte vgl. Apg. 24, 17. — Specialcommentare sind: A. Maier, Comm. über den 2. Brief an die Corinther, Freib. 1865; Cornely, S. Pauli Ep. ad Corinthios altera, Paris. 1892. Von Protestanten G. Heinrici, Das zweite Sendschreiben des Ap. Paulus an die Corinther, Berl. 1887; Siegfr. Göbel, Die Corintherbriefe, Gotha 1887.

4. **Der Brief an die Galater** ist nach der gewöhnlichen Annahme an die Gemeinden der Landschaft, nicht der römischen Provinz Galatien gerichtet. Erstere, im mittlern Kleinasien gelegen, führte ihren Namen von den Galatern, einem Volke keltischen Ursprungs, welches seit dem 3. Jahrhundert daselbst ansäßig war. Im J. 24 v. Chr. verloren sie ihre politische Selbständigkeit, indem die Landschaft Galatien zur römischen Provinz gleiches Namens geschlagen wurde. Wenn nun auch ein amtlicher Sprachgebrauch existirt hat, wonach der Begriff Galatia auch die Landschaften Pisidien und Lykaonien oder doch soviel, als davon zeitweilig unter einem Statthalter vereinigt war, umfaßte (s. Ptolem. 5, 4; Plin. 5, 146 sq., und vgl. Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170, London 1893, 13 sqq.; E. Schürer, Theol. Literaturztg. 1893, 507), so ist doch der Name Galatien im Neuen Testament immer auf das Stammland beschränkt (vgl. d. Art. Galater), wie darin überhaupt die geographischen Namen nach dem volksthümlichen, nicht dem amtlichen Sprachgebrauch angewandt sind. So spricht z. B. auch Paulus Gal. 1, 21 von Syrien in rein geographischem Sinne und unterscheidet es deßhalb von Judäa, womit es politisch zusammengehörte. Daß der Brief an die Galater im engern, nicht im weitern Sinne des Wortes und somit nicht auch an die Kirchen von Antiochia, Iconium, Lystra und Derbe gerichtet ist, ergibt sich auch aus dem Gal. 4, 13 erwähnten Anlaß zur Gründung der galatischen Gemeinden. Dieser war ein zufälliger, nämlich die Krankheit des Apostels, während die Reise nach den eben erwähnten Orten mit Barnabas in der bewußten Absicht, dort Gemeinden zu gründen, geschah. Auch spricht Gal. 4, 13 Paulus bloß von sich, nicht auch von Barnabas als Gründer der galatischen Gemeinden (vgl. dagegen 1 und 2 Theff. 1, 1. 2 Cor. 1, 1). Allerdings erwähnt er Gal. 2, 1. 9. 13 Barnabas. Aber das thut er auch 1 Cor. 9, 6, obwohl Barnabas in Corinth nicht gewesen war (vgl. u. A. O. Zöckler, Wo lag das biblische Galatien? Theologische Studien und Kritiken 1895, 51—102. Nach dem Vorgange von Mynster, Kleine Theolog. Schriften, Kopenhagen 1825, 51 ff., haben neuerdings Cornely, Introd. Sp. 417 und im Comm. [s. u.] 360 sq.; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 2. Aufl., Freiburg 1892, 227 ff.; Ramsay l. c. u. A. die Ansicht vertreten, daß unser Brief an die römische Provinz Galatien gerichtet sei). Paulus hatte das eigentliche Galatien auf seiner zweiten und dritten Missionsreise besucht (Apg. 16, 6; 18, 23) und dort Gemeinden gegründet (Gal. 1, 11; 4, 13—15). Die meisten seiner Convertiten waren aus dem Heidenthum (ebd. 4, 8. 12; 5, 2; 6, 13), wenngleich es auch Judenchristen in Galatien gab (ebd. 3, 13 f. 24 f.; 4, 3. 9; vgl. Jos. Antt. 16, 6, 2 über die Juden in Galatien). Nachdem nun Paulus das Land verlassen hatte und nach Ephesus gereist war, hatten judaisirende Lehrer die galatischen Gemeinden durch die Lehre von der Nothwendigkeit der Beschneidung zur Erlangung größerer Vollkommenheit (vgl. 3, 3 ff.; 4, 21 ff.; 5, 13; 6, 12 f.) und durch Angriffe auf Paulus selbst, der kein wahrer Apostel sei, in Verwirrung gebracht. Sie hatten solchen Erfolg, daß die Galater bereits anfingen, die heiligen Zeiten des Mosaismus zu beobachten (4, 10). Als der Apostel hiervon, jedenfalls durch einen Treugebliebenen, Nachricht erhielt, schrieb er alsbald diesen Brief. Darin handelt er im ersten apologetischen Theile (Kapp. 1 u. 2) von seiner apostolischen Auctorität und Würde, beweist im zweiten dogmatischen Theile (Kapp. 3 u. 4), daß der Mensch durch den Glauben an Christus gerechtfertigt wird, und zieht hieraus

im dritten paränetischen Theile (5, 1 bis 6, 10) besonders die praktische Folgerung, daß die Galater in der christlichen Freiheit vom Gesetze feststehen, aber dieselbe nicht mit der Zügellosigkeit des Fleisches verwechseln dürfen. Im Epilog 6, 11—18 wird das Bestreben der judaisirenden Lehrer mit dem des Paulus verglichen. Wie es scheint, hat der Brief seinen Zweck erreicht, da von der berührten Sache in den weiteren an kleinasiatische Gemeinden gerichteten Briefen nicht mehr die Rede ist. Die Aechtheit des Briefes wird durch das sehr entschiedene und einstimmige Zeugniß des Alterthums bestätigt. So z. B. führt schon Polycarp (Phil. c. 5) Gal. 6, 7 an und hat auch Justin den Brief sicher benutzt (vgl. Dial. c. Tryph. c. 95. 96; Apol. I, 53 mit Gal. 3, 10. 13; 4, 27; Orat. ad Graec. c. 5 mit Gal. 4, 12). Das muratorische Fragment, Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandrien reden von ihm als einem Briefe Pauli. Aus Tertullian (Adv. Marc. 5, 2—4; De praescr. 38; vgl. Iren. Adv. haer. 1, 3) steht auch fest, daß der Brief sich im Canon des Marcion und des Valentin fand. In der jüngsten Zeit ist die Aechtheit des Briefes von einigen holländischen Gelehrten sowie in Deutschland von Steck, Völter (s. deren oben angeführte Werke) und Friedrich (Unächtheit d. Galaterbriefes, Halle 1891) aus sogen. inneren Gründen geläugnet worden. So sagt man, es sei unmöglich, daß der judenchristliche Gegensatz zu der Aufnahme unbeschnittener Heiden in die Kirche sich so schnell ausgebildet habe. Aber die Frage, ob die bekehrten Heiden vor ihrer Aufnahme beschnitten werden müßten oder nicht, mußte schon mit dem Eintritt des Evangeliums in die Heidenwelt entstehen und entstand damals wirklich (s. Godet, Einl. I, 141 ff.). Da Paulus erst auf seiner zweiten Missionsreise in das eigentliche Galatien gekommen war, dieser Brief aber bald nach dem zweiten Besuch des Apostels daselbst geschrieben ist (Gal. 1, 6; 4, 13; vgl. auch 4, 18; 5, 7), fällt seine Abfassung in die Zeit der dritten Missionsreise. Er wurde geschrieben, nachdem Paulus in Galatien eine Collecte veranstaltet hatte (Gal. 2, 10; 6, 10). Dieß war aber vom Apostel auf seiner Reise durch Galatien nach Phrygien im Jahre 54 geschehen (1 Cor. 16, 1); demnach ist der Brief wahrscheinlich gegen Ende des Jahres 55 zu Ephesus entstanden. Auf Grund der in mehreren Handschriften am Schluß dieses Briefes sich findenden Bemerkung ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης haben Theodoret, Hieronymus, Estius u. A. die Abfassung in die Zeit der ersten römischen Gefangenschaft verlegen wollen, und man hat sich auch auf Gal. 6, 17 dafür berufen. Allein die erwähnte Unterschrift fehlt in den besten Handschriften, und Theophylact u. A. lasen in den ihrigen ἐγράφη ἀπὸ Ἐφέσου. Die Stelle Gal. 6, 17 bezieht sich auf die Leiden und Entbehrungen des Apostels überhaupt. Bleek, de Wette, Conybeare-Howson, Farrar, Lightfoot haben die Abfassung in das Jahr 57 oder 58 verlegen wollen, allein dieß ist schon wegen des „so bald" in Gal. 1, 6 unmöglich. Der Galaterbrief bildet mit seiner Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben eine Ergänzung des Römerbriefes. Während aber der letztere in aller Ruhe für Leute, welche mehr ein allgemeines Interesse an der Frage nach dem Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium nahmen, objectiv geschrieben ist, war der Galaterbrief unter dem Eindruck des Augenblicks in großer Gemüthsbewegung für ein halb barbarisches Volk, welches wie ein Kind geirrt hat, bestimmt. Deßhalb ist er polemisch, in sehr warmer Sprache, aber in einfachem Stile geschrieben. Auch die gebrauchten Beweise sind einfacher. Der Gegenstand beider Briefe ist aber im letzten Grunde kein geringerer als die Frage nach dem Verhältniß von Natur und Gnade und hat deßhalb für alle Zeiten das größte Interesse. — Specialcommentare von Katholiken sind u. a.: Fr. Windischmann, Erkl. des Briefes an die Galater, Mainz 1843; A. Meßmer, Erkl. des Briefes an die Galater, Brixen 1862; Fr. Reithmayr, Comm. zum Brief an die Gal., München 1865; Dom. Palmieri, Comm. in Ep. ad Gal., Galopiae 1886; A. Schäfer, Die Bücher des N. T. erkl. I. Briefe Pauli an die Thess. und an die Gal., Münster 1890; Rud. Cornely, Comm. in s. Pauli Epp. ad Cor. II. et ad Gal., Paris. 1892. Von Protestanten: J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Galatians, 10. ed., London 1892.

5. Der Brief an die Epheser trägt seinen Namen von der zu Paulus' Zeit hochberühmten Stadt Ephesus (s. d. Art.), in welcher Paulus sich auf der zweiten Missionsreise nur kurze, auf der dritten aber lange Zeit aufgehalten und viele Juden und Heiden bekehrt hatte (Apg. 18, 19—21; 19, 1 bis 20, 1; vgl. auch ebd. 20, 17—38). Es fehlt aber in dem Briefe jeder Hinweis auf persönliche Beziehungen des Apostels zu seinen Lesern, ja derartige Beziehungen werden durch Eph. 3, 2 (vgl. auch ebd. 4, 21) ganz ausgeschlossen. Ueberdieß werden in der sinaitischen und vaticanischen Handschrift die Leser in der Zuschrift nur „die Heiligen" ohne den in den meisten Handschriften und alten Uebersetzungen sich findenden Zusatz „zu Ephesus" genannt, und auch Origenes hat die letzteren Worte nicht gelesen (s. Cramer, Catenae gr. PP. VI, Oxon. 1844, 102). Basilius erklärt (C. Eunom. 2, 19), daß er sie in den ältesten Handschriften nicht gefunden und seine Vorgänger sie auch nicht gelesen hätten. Endlich gab Marcion diesem Briefe den Namen „an die Laodiceer" (s. Tertull. Adv. Marc. 5, 17). Dieser Thatbestand wird am besten (mit Jac. Usher, Annales V. et N. T. ad a. 64 [II, London 1654, 686], und den meisten Exegeten der Neuzeit) dahin erklärt, daß der Brief ein Umlaufschreiben ist, welches für mehrere Gemeinden bestimmt war und von der bedeutendsten derselben, von welcher es auch in Abschriften weiter verbreitet worden ist, den Namen erhielt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Adresse in blanco

gelassen wurde, um jedesmal in entsprechender Weise ausgefüllt zu werden (vgl. Holtzmann, Einl. 286). Der Brief, welchen sich die Colosser nach Col. 4, 16 aus Laodicea verschaffen sollten, wird von Manchen (so z. B. Lightfoot, Colossians 281; Kaulen, Einl. n. 565; Meyer-Schmidt, Krit.-exeg. Handb. über den Brief an die Epheser, Göttingen 1886, 17; Godet, Einl. I, 284; dagegen u. A. Weiß, Einl. 264, und Henle [s. u.] 8 f.) als identisch mit unserem Epheserbriefe angesehen, von dem Tychicus, der Ueberbringer des Epheser- und Colosserbriefes (Eph. 6, 21. Col. 4, 7), ein zweites Exemplar in Laodicea abgab. Die ersten Leser unseres Briefes waren, wenigstens zumeist, heidenchristlichen Ursprunges (s. 2, 11 f. 19; 3, 1; 4, 17). Aeußere Nachrichten über den damaligen Zustand der Gemeinden im Westen Kleinasiens, über welchen Paulus durch Epaphras aus Colossä (Col. 4, 12) unterrichtet worden sein konnte, fehlen. Der Inhalt des Briefes findet seine volle Erklärung in der Hirtensorge des Apostels. Er hat den Umstand, daß Tychicus und Onesimus im Begriffe standen, nach Kleinasien, speciell nach Colossä, zu reisen (Col. 4, 7 ff. Philem. V. 12), benutzt, um anderen benachbarten Gemeinden einen Brief zu senden. In demselben will er seine Leser im Glauben und christlichen Leben stärken. Deßhalb spricht er im ersten dogmatischen Theile 1, 3 bis 3, 21 nach einer längern Einleitung (1, 3 bis 2, 10), worin er Gott für die ihnen erwiesenen Wohlthaten dankt, von der Größe der den Lesern erwiesenen Wohlthaten und zeigt im zweiten praktischen Theile (4, 1 bis 6, 20), zu welcher Höhe der Heiligkeit sie sich als Glieder des Leibes Christi (4, 1—16) in ihrem Privat- (4, 17 bis 5, 20) und Familienleben (5, 21 bis 6, 9) und überhaupt im Kampfe gegen die Feinde des Heiles (6, 10 bis 20) erheben müssen. Im Schluß (6, 21—24) verweist er sie für persönliche Nachrichten an Tychicus. Die in neuerer Zeit von Usteri (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes, Zürich 1824), de Wette, Holtzmann, Weizsäcker u. A. angegriffene Aechtheit des Briefes ist in der kirchlichen Ueberlieferung stark genug bezeugt. Er ist schon benutzt von den apostolischen Vätern (vgl. z. B. Ignat. Ad Polyc. c. 5. 6 mit Eph. 5, 25; 6, 13. 17; Polyc. Ad Phil. c. 1. 12 mit Eph. 2, 8 f.; 4, 26), von Justinus (vgl. Dial. 39. 87. 120 mit Eph. 4, 8 bezw. 1, 21) und Hermas (vgl. Mand. 3, 4 mit Eph. 4, 30) u. A., und die paulinische Abfassung wird ausdrücklich bezeugt durch Irenäus (Adv. haer. 5, 2, 3), das muratorische Fragment und die alten Uebersetzungen. Auch Marcion erkannte ihn als paulinisch an (s. Tertull. Adv. Marc. 5, 17), ebenso die Schule des Basilides und des Valentin (Philos. 7, 25. 26; 6, 34). Die Schwierigkeiten, welche der Brief der Erklärung bietet und die nur zum Theil in dem verwickelten Periodenbau und Stil begründet sind, haben schon Chrysostomus (In Eph. Argum.) und Hieronymus (Migne, PP. lat. XXVI, 441. 513) hervorgehoben. Der rauhe Stil und die häufige Dunkelheit der Gedankenordnung weisen darauf hin, daß Paulus in Eile geschrieben hat. Die Angriffe gegen die Aechtheit des Briefes sind besonders aus seiner Aehnlichkeit mit dem Colosserbrief, den er nachgeahmt oder erweitert haben soll, hergenommen. Soweit diese Aehnlichkeit vorhanden ist, erklärt sie sich aus der Entstehung beider Briefe an fast demselben Tage und der natürlichen Berührung der in beiden behandelten Gegenstände. Im Epheserbrief redet Paulus von der Größe der uns durch Christus erwiesenen Wohlthaten, im Colosserbrief von der Würde Christi. In letzterem polemisirt er, in ersterem nicht. Vielmehr kann man (mit Holtzmann) sagen, daß in diesem Briefe Paulus das Recht der Heiden in der Kirche nicht erörtere, sondern schon behaupte und verherrliche. Daß dieß aber nicht für die Zeit des Paulus passen sollte, ist schon deßhalb unrichtig, weil zur Zeit der Abfassung bereits 10 Jahre seit dem dieses Recht verkündenden Apostelconcil verflossen und namentlich in der Gegend von Ephesus viele blühende heidenchristliche Gemeinden (vgl. z. B. Apg. 19, 1 ff.; 20, 28) entstanden waren (vgl. auch Henle 12 ff.). Aus einem Vergleich von Eph. 6, 21 mit Col. 4, 7 f. und Philem. V. 12 ergibt sich, daß diese drei Briefe um dieselbe Zeit und an demselben Orte geschrieben und die beiden ersten von Tychicus, der letztere von dessen Reisegefährten Onesimus überbracht worden sind. Da Paulus nach Philem. V. 22 seiner Befreiung aus der Gefangenschaft sicher ist, muß die Abfassung an das Ende der ersten römischen Gefangenschaft, also in's Jahr 63 nach Rom verlegt werden. Wenn Schenkel, Reuß, Meyer u. A. die Briefe in Cäsarea entstanden sein lassen, weil der dem Philemon entlaufene Onesimus leichter nach Cäsarea als nach Rom hätte fliehen können, so übersehen sie, daß man von Ephesus oder Milet ebenso leicht zu Schiffe nach Rom als nach Cäsarea reisen, und daß Onesimus nirgendwo so sicher als in Rom sein konnte. Es ist natürlicher, anzunehmen, daß der Epheserbrief nach dem Colosserbrief als vor demselben geschrieben ist, weil letzterer durch ein bestimmtes Bedürfniß hervorgerufen war, ersterer aber einer Sorge zu verdanken ist, welche eben durch die Abfassung des Colosserbriefes von Neuem wachgerufen wurde. — Von katholischen Specialcommentaren ist zu nennen: Franz Anton Henle, Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus, Augsburg 1890; von protestantischen: G. Chr. Ad. Harleß, Comm. über den Brief Pauli an die Epheser, 2. Aufl., Stuttgart 1858; Ellicott, St. Paul's Ep. to the Ephesians, 4. ed., London 1868.

6. **Der Brief an die Philipper** ist an eine Gemeinde Macedoniens gerichtet, welche Paulus auf seiner zweiten Missionsreise gegründet (Apg. 16, 11—40) und auf der dritten Reise wiederholt besucht hatte (ebd. 20, 1. 6; vgl. 2 Cor. 8, 1 ff.). Wie sehr er sie schätzte und sie ihm anhing, ergibt sich daraus, daß er von ihr wieder-

holt Unterstützung annahm (Phil. 4, 15 f. 2 Cor. 11, 9). Eine solche hatten sie ihm auch auf die Kunde von seiner Gefangenschaft durch Epaphroditus (s. d. Art.) gesandt (Phil. 2, 25 ff.; 4, 10 ff.). Dieser war aber in Rom erkrankt, weßhalb ihn Paulus, sobald es anging, wieder zu den Philippern entließ. Für die Gabe wollte der Apostel ihnen seinen Dank aussprechen und bei der Gelegenheit Einiges über den Zustand der Gemeinde, wie ihm derselbe von Epaphroditus geschildert war, sagen. Der Brief ist in einem durchaus herzlichen Tone väterlicher Zuneigung geschrieben. Zu einem allgemeinen Tadel war kein Anlaß. Er warnt allerdings vor judaisirenden Irrlehrern, spricht aber davon als von Leuten, die noch ferne sind und vor deren Annäherung man sich hüten muß (3, 2). Nach der herzlichen, die Philipper wegen ihrer thätigen Theilnahme an der Predigt des Evangeliums lobenden Einleitung (1, 1—11) werden in dem Haupttheile des Briefes (1, 12 bis 4, 9) Nachrichten mit Ermahnungen gemischt, so daß der Brief mit Recht „der briefartigste unter den Briefen" des Paulus genannt werden kann. An die Mittheilungen über die Lage des Apostels in seiner Gefangenschaft (1, 12—26) schließen sich nämlich Ermahnungen zur Eintracht (1, 27 bis 2, 11) und zum Aushalten im Guten (2, 12—18), denen wieder Nachrichten über die beabsichtigte Sendung des Timotheus und die Rücksendung des Epaphroditus (2, 19—30) folgen. Dann kommt eine Mahnung zum Fortschritt im Guten unter Warnung vor den Lehren und dem Beispiel der Judaisirenden, denen das den Philippern zur Nachahmung empfohlene Beispiel des Apostels gegenübergestellt wird (3, 1 bis 4, 1). Hieran schließen sich einzelne Ermahnungen, namentlich an die Frauen Evodia und Syntyche, zur Eintracht (4, 2—9), sowie endlich der bei diesem Briefe besonders bezweckte Dank des Apostels für die ihm übersandte Gabe (4, 10—20). Der Schluß (4, 21—23) enthält Grüße und den Segenswunsch. Die Aechtheit des Briefes ergibt sich aus der kirchlichen Ueberlieferung. Polycarp (Ad Phil. c. 3; vgl. ib. c. 11) bezeugt, daß die Philipper zu seiner Zeit einen canonischen Brief Pauli besaßen, der ihm bekannt war. Daß derselbe schon im 2. Jahrhundert als Quelle der Offenbarung galt, ergibt sich aus der Berufung auf Phil. 2, 6 im Briefe des Clerus von Vienne und Lyon (bei Eus. H. E. 5, 2, 2). Das muratorische Fragment, Irenäus (Adv. haer. 4, 8, 3) und die Späteren führen ihn als Brief Pauli an die Philipper an. Auch Marcion hatte ihn in seinem Canon (s. Tert. Adv. Marc. 5, 20; Epiph. Haer. 42, 9. 12). Wegen des Ueberganges in 3, 1: „im Uebrigen" rc., einer Verbindungsweise, welche bei Paulus keineswegs ungewöhnlich ist (s. 2 Cor. 13, 11. Eph. 6, 10. 1 Theß. 4, 1. 2 Theß. 3, 1), haben Paulus, Hausrath u. A. unsern Brief in zwei Briefe zerlegen wollen, wovon einer (Kap. 1 u. 2 nebst 4, 21—23) an die Gemeinde, der andere (3, 1 bis 4, 20) an [illegible] oder Beamte der Gemeinde gerichtet sein soll. [illegible] ist dieß schon deßhalb unmöglich, weil Paulus [illegible] Philippern in den ersten Kapiteln für die Unterstützung, worauf er 1, 5 und 2, 30 anspielt, [illegible] nicht gedankt hat. Die Einwendungen von [illegible] u. A., wonach der Brief voll gnostischer Ideen wäre, sind selbst von einem so eifrigen [illegible] der Tübinger Schule wie Holsten aufgegeben [illegible] Jahrb. für protest. Theol. 1875, 425 ff.; [illegible] 58 ff. 282 ff. Gegen die darin enthaltenen [illegible]stellungen Holstens über die zwischen diesem Brief und den übrigen paulinischen Briefen angeblich bestehenden christologischen und soteriologischen Unterschiede und seine sprachlichen Bedenken vgl. [illegible] Einl. I, 315 ff., und Holtzmann, Einl. 303 [illegible] Brief ist in der Gefangenschaft des Apostels [illegible] 7. 13) und zwar zu Rom geschrieben; denn [illegible] Rom und nicht auf Cäsarea, woran überhaupt [illegible] einige Neuere gedacht haben, weist, wenn [illegible] sicher 1, 13, so doch 1, 25, 2, 24 und 4, 22 [illegible] (vgl. hierzu Belser in Tüb. Quartalschrift [illegible] 45). Diese Gefangenschaft muß aber die [illegible]mische sein, weil die freie Wirksamkeit Pauli [illegible] Phil. 1, 12—24 u. Apg. 28, 30. 31) in die [illegible] nicht paßt. Da der Apostel nach 2, 17 seine [illegible]freiung, welche er im Briefe an Philemon [illegible] bestimmt erwartet, noch nicht sicher ist, muß der Philipperbrief vor den Briefen an die [illegible] Colosser und Philemon abgefaßt sein. Anderseits kann aber der Zwischenraum zwischen [illegible] nicht sehr groß sein, da Paulus' Bericht [illegible] den Erfolg seines Wirkens in Rom ein [illegible] Verweilen daselbst voraussetzt. Aus diesen [illegible]den muß der Brief gegen Ende des Jahres [illegible] geschrieben sein. — Specialcommentare sind: [illegible] einem Katholiken Beelen, Comm. in Ep. S. Pauli ad Philipp., Lovanii 1852; von einem [illegible]testanten Lightfoot, Ep. to the Philippians, 6. ed., London 1881; vgl. auch Henke, [illegible] und die Philippergemeinde, in d. Tüb. [illegible]schrift 1893, 67. 105.

7. **Der Brief an die Colosser** ist [illegible] Gemeinde einer kleinen Stadt in Phrygien [illegible] (s. d. Art. Colossä). Nach 2, 1 war Paulus [illegible] nie dort gewesen, obwohl er zweimal durch [illegible]gien gezogen war (s. Apg. 16, 6; 18, 23) [illegible] dem Briefe ergibt sich (1, 7; 4, 12. 13) [illegible] sich Epaphras (s. d. Art.) um die Ausbreitung [illegible] Evangeliums in Colossä und den Nachbar[illegible] Hierapolis und Laodicea besonders [illegible] Die Gemeinde bestand vorzüglich aus [illegible]christen (1, 13. 21—27; 2, 13; 3, 6. 7) [illegible] war im paulinischen Geiste unterrichtet (1, 6— 2, 5—7). Epaphras hatte dem Apostel [illegible]richten über den Zustand der Gemeinde [illegible] und blieb auch noch nach diesem Briefe [illegible] (Col. 4, 12; vgl. Philem. V. 23). [illegible] die Gemeinde einen gesunden Kern hatte (1, 4— 2, 5), so drohten ihr doch Gefahren von [illegible]lehrern, welche theils judaisirten und [illegible]

gesetze, Feste, Neumonde, Sabbate und auch auf die Beschneidung einen Werth legten (2, 11. 16. 21), theils falsche Lehren von unerschaffenen, Christus gleichen Engeln vortrugen (2, 8. 18 f.). Paulus wollte die Colosser durch diesen Brief vor den Irrlehrern warnen und zu einem christlich frommen Leben ermuntern. Diesen Zweck verfolgt er aber weniger durch eine directe Widerlegung der Irrlehrer als vielmehr durch Darlegung der persönlichen Würde und des Werkes Christi. Inhaltlich kann man nämlich in unserem Briefe einen dogmatisch-polemischen (1, 13 bis 3, 4) und einen ermahnenden Theil (3, 5 bis 4, 6) unterscheiden. Im erstern legt Paulus die Alles übersteigende Würde der Person und des Amtes Christi, der den Himmel mit der Erde versöhnt, dar (1, 13 bis 2, 3), zeigt, wie wir in Christus alle Güter empfangen haben (2, 4—15), und zieht daraus die Folgerung, daß nun die gesetzlichen Speise- und Feiertage (bloße Typen) abgethan sind, die Colosser nicht dem Dienste der Engel, d. h. untergeordneter Geister statt dem des Hauptes, anhangen und auch nicht die falsche Ascese (die Enthaltungen) jener Irrlehrer befolgen dürfen (2, 16 bis 3, 4). Im zweiten Theile wird dargethan, wie das neue Lebensprincip den ganzen Menschen in allen seinen Beziehungen durchdringen muß. Die genaue Art der Irrlehrer, welche Paulus in Colossä zu bekämpfen hatte, wird in der verschiedensten Weise definirt. Nach den Einen waren sie Juden (so z. B. auch Aberle, Einl. in d. N. T., Freib. 1877, 225), nach den Anderen Magier oder Chaldäer, d. h. Anhänger einer orientalischen Philosophie (Hug, Einl. II, 361 ff.). Heutzutage wird von den Meisten zugegeben, daß es Judenchristen waren (vgl. 2, 19 u. 2, 11), die zugleich eine gnostische Tendenz hatten (vgl. 2, 8 ff.). Man streitet aber darüber, ob sie christianisirte Essener (so die Commentare von Meyer-Franke, Lightfoot und Klöpper) oder Anhänger der alexandrinischen Religionsphilosophie (so u. A. auch Henle [s. u.] 90) waren. In der That zeigte die colossische Irrlehre sowohl mit dem Essenismus als auch mit der genannten Philosophie verwandte Züge. Hinsichtlich der weitern Frage, welches bestimmte gnostische System von den Irrlehrern zu Colossä vertreten wurde, ist zu bemerken, daß der Brief uns überhaupt erst mit den Anfängen des im 2. Jahrhundert verbreiteten Gnosticismus bekannt macht. (Vgl. Reuß, Gesch. des N. T. 72: „Der Umstand, daß der Gnosticismus, der in der nachfolgenden Generation so reich geblüht hat, von keinem bestimmten Ort oder Namen hergeleitet werden kann, ist der Beweis, daß er nicht die Schöpfung eines Einzelnen, einer Provinz, auch nicht eines besondern Zeitpunktes, sondern die Frucht einer langsamen und nothwendigen Entwicklung des Zeitgeistes ist.") Die Aechtheit des Briefes, welchen auch Marcion in seinem Canon hatte (Tertull. Adv. Marc. 5, 19; Epiph. Haer. 42, 9), und welchen Justinus und Theophilus (vgl. Dial. 138 u. Ad Autol. 2, 22 mit Col. 1, 15) u. A. sicher benutzt haben, ist direct bezeugt durch das muratorische Fragment, Irenäus (Adv. haer. 3, 14, 1; 5, 14, 4), Tertullian (De praescr. 7; De resurr. carnis 23) u. A. Seitdem Mayerhof (Der Brief an die Colosser, Berlin 1838) zum ersten Mal die Aechtheit des Colosserbriefes angegriffen hat, haben Baur, Schwegler (welche beide den Brief in einem gnostischen Kreise des 2. Jahrhunderts entstehen ließen), Hilgenfeld, Pfleiderer, Weizsäcker ihn als unächt verworfen. Hingegen will Holtzmann (Kritik der Epheser- und Colosserbriefe, Leipzig 1872, u. Einleit. 291 ff.) in unserem Briefe einen ächt paulinischen Kern, den seine Ursprünglichkeit kennzeichne, von einer großen Zahl von Stellen unterscheiden, in denen Spuren der Nachahmung des Epheserbriefes deutlich hervorträten. In der Nachprüfung der Holtzmann'schen Aufstellungen durch v. Soden (Jahrb. für prot. Theol. 1885, 320 ff. 497 ff. 672 ff.) bleibt als ihm Anstößiges nur noch 1, 15—20; 2, 10. 15; 2, 18 b übrig, d. h. einige Worte über die Christologie und die Engellehre. Hinsichtlich der über diese zwei Punkte in dem Briefe geäußerten Gedanken sagt aber selbst Renan (St. Paul [s. o.] 275): „Die weitergehenden Aussprüche, die wir im Colosserbriefe finden, sind im Keime schon in den ältesten Briefen enthalten." (Vgl. über die Aehnlichkeit des Briefes mit dem Epheserbriefe das oben Gesagte, und über die Einwendungen gegen die Aechtheit Kaulen, Einleit. n. 579; Cornely, Introd. Spec. 518 sq.; Godet, Einl. I, 268 ff. und Klöpper [s. u.] 17 ff.) Noch im 4. Jahrhundert bestanden, wie sich aus den Canones 29. 35—38 des Concils von Laodicea vom Jahre 363 ergibt, in jenen Gegenden Phrygiens dieselben häretischen Tendenzen, welche der Apostel im Colosserbriefe getadelt hatte (vgl. auch Theodoret zu Col. 2, 18, in Migne, PP. gr. LXXXII, 614; Lightfoot, [s. u.] 68 f.). Ueber die Abfassungszeit des Briefes s. o. zum Epheserbrief. Von Specialcommentaren seien genannt: katholischerseits A. Meßmer, Der Colosserbrief, Brixen 1863 (die Einleitungsfragen hat neuerdings behandelt: Franz Anton Henle, Colossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Colosser, München 1887); protestantischerseits Klöpper, Der Brief an die Colosser, Berl. 1882; Lightfoot, St. Paul's Epp. to the Colossians and to Philemon, 8. ed., London 1886; H. Oltramare, Commentaire sur les épîtres de St. Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon, Paris 1891—1892, 3 vols.

8. **Der erste Brief an die Thessalonicher** nimmt in der chronologischen Ordnung der paulinischen Briefe den ersten Platz ein. Zur Zeit des Apostels war Thessalonich, das heutige Saloniki am ägäischen Meere, der Sitz des römischen Prätors von Macedonien und eine der wichtigsten Hafen- und Handelsstädte. In der Stadt, deren Bewohner auch heute noch über die Hälfte Israeliten sind, wohnten viele Juden. Unter

diesen und vorzüglich unter den Proselyten hatte Paulus, als er auf seiner zweiten Missionsreise mit Timotheus und Silas dorthin kam, viele für das Christenthum gewonnen, hatte aber bald wegen der Anfeindungen der Juden die Stadt verlassen müssen (Apg. 17, 1—10. 1 Thess. 1, 9; 2, 14). Um nun die junge Gemeinde, welche er selbst nicht besuchen konnte (1 Thess. 2, 18), in der gegen sie entstandenen Verfolgung seitens der Juden (2, 14) zu stärken, hatte der Apostel ihr von Athen aus Timotheus gesandt (Apg. 17, 15. 1 Thess. 3, 1 bis 5). Dieser theilte dann bei seiner Rückkehr, wie sich aus dem Briefe selbst ergibt, dem Apostel mit, daß die Juden (2, 14 ff.) sein persönliches Verhalten angegriffen, daß die Gemeinde selbst Starkmuth und in ihrem christlichen Leben nur geringe Fehler zeige, manche aber in Erwartung der baldigen zweiten Ankunft Christi das Loos einiger bereits gestorbenen Christen betrauerten, als ob diese nicht der Freuden jenes Tages und der Erscheinung des Herrn theilhaftig würden. Unter solchen Umständen schrieb Paulus diesen Brief. In demselben ist gegen das sonst in den paulinischen Briefen beobachtete Verfahren die Danksagung mit dem Hauptgegenstande enge verbunden und zieht sich von 1, 2 bis zum Schluß des dritten Kapitels durch. Dieser erste historische Theil (1, 2 bis 3, 13) handelt von den persönlichen Beziehungen des Apostels zur Gemeinde. Der zweite Theil (4, 1 bis 5, 24) gibt außer einigen Ermahnungen zur Tugendübung (4, 1—12) und außer Weisungen bezüglich des Gemeindelebens (5, 12—22) besonders eine Belehrung über die glorreiche Auferstehung der Todten und die zweite Ankunft Christi (4, 13 bis 5, 11). Der Herr komme plötzlich und unerwartet; deßhalb sei es nöthig, sich bereit zu halten; der Brief kann nicht, wie nach der Unterschrift einiger griechischen Handschriften Theodoret u. A. annehmen, zu Athen geschrieben sein. Denn Paulus sandte erst von dort Timotheus nach Thessalonich und blieb selbst nur kurze Zeit dort (s. o.). Vielmehr ist der Brief zu Corinth geschrieben, wo auch die in 1 Thess. 1, 1 als Mitaussteller genannten Silas und Timotheus mit dem Apostel gewirkt haben (s. Apg. 18, 1. 5. 1 Thess. 3, 2. 6). Dort ist Paulus anderthalb Jahre, bis zum Jahr 54, thätig gewesen. Da aber der Brief in seinem herzlichen Tone, dem Hinweis auf die Leiden der Verfolgung und die Sehnsucht des Apostels nach den Thessalonichern (s. 2, 1 ff.; 3, 6 ff. 2c.), ein erst vor Kurzem entstandenes und unterbrochenes väterliches Verhältniß desselben zu der Gemeinde voraussetzt, muß die Abfassung in's Jahr 53 verlegt werden. Der Brief, den schon der hl. Ignatius (vgl. dessen Ep. ad Eph. 10, 1 mit 1 Thess. 5, 17) benutzt hat, ist als Schreiben des Apostels Paulus ausdrücklich bezeugt von Irenäus (Adv. haer. 5, 6, 1; 5, 30, 2), Clemens von Alexandrien (Paedag. 1, 5; Strom. 1, 11), Tertullian (De resurr. carnis 24), dem Fragment Muratori's u. A. Auch Marcion hatte den Brief in seinem Canon (Tertull. Adv. Marc. 4, [illegible] Man kann auch nicht die Aechtheit mit [illegible] aus inneren Gründen bestreiten. Paulus [illegible] auch schon im J. 53 von den Thessalon[illegible] sagen, sie seien allen Gläubigen in Achaja [illegible] Macedonien ein Vorbild (1 Thess. 1, 7), [illegible] er selbst und Silas wie Timotheus sie dort [illegible] solches hinstellten. Paulus hat auch keineswegs 1 Thess. 4, 14 ff. gelehrt, daß er selbst bei der zweiten Ankunft Christi noch am Leben sein [illegible] Nach dem Zusammenhang (vgl. 1 Thess. 5, 1) abstrahirt er vielmehr ganz von der Zeit und [illegible] die bei jenem Ereignisse noch lebenden Gläubigen den dann Verstorbenen entgegen (vgl. 1 Cor. [illegible] 14; 15, 51), ähnlich wie das Glaubensbekenntniß es thut in den Worten: judicare vivos et mortuos. — Ueber die Commentare s. unter [illegible] 2. Thessalonicherbrief.

9. **Der zweite Brief an die Thessalonicher** ist dadurch veranlaßt worden, daß [illegible] Thessalonicher theils infolge einer mißverständlichen Auffassung des ersten Briefes, namentlich von 1 Thess. 4, 15—17 und 5, 2—4, theils infolge angeblicher Offenbarungen und falscher [illegible] Anderer und endlich eines falschen Briefes [illegible] (2 Thess. 2, 2) glaubten, das allgemeine [illegible] gericht stehe nahe bevor, und deßhalb voller [illegible] ruhe waren, zum Theil sogar ihre gewöhnlichen Arbeiten vernachlässigten. Der Brief ist wie [illegible] vorige auch von Silas und Timotheus [illegible] gestellt (2 Thess. 1, 1). Nachdem Paulus in [illegible] Einleitung (Kap. 1) die Standhaftigkeit der Gemeinde in ihrer Drangsal gelobt hat, [illegible] im ersten dogmatischen Theile (Kap. 2) die [illegible] der zweiten Ankunft Christi, weil derselben [illegible] Abfall und das Auftreten des Menschen der [illegible] (des Antichristen) vorhergehen müsse. Der [illegible] ermahnende Theil (Kap. 3) warnt besonders [illegible] einem unruhigen und müßigen Leben. Der [illegible] (3, 16—17) enthält den eigenhändigen [illegible] den Segenswunsch des Apostels. Der zweite [illegible] lonicherbrief berücksichtigt augenscheinlich eine [illegible] tere Entwicklung der Zustände in der Gemeinde als der erste, mit dem er übrigens in engem [illegible] sammenhang steht, und auf den sich 2 Thess. [illegible] direct bezieht. Die Verfolgungen der jungen [illegible] meinde werden hier nicht mehr (wie 1 Thess. [illegible] 2, 14; 3, 3 f.) als etwas Neues, sondern als [illegible] Selbstverständliches behandelt (2 Thess. 1, 4). [illegible] Tadel unnützer Grübeleien (s. 1 Thess. 5, 1– [illegible] wird ausführlich und bestimmt wiederholt. [illegible] die Thessalonicher in ihren falschen Erwart[illegible] von anderer Seite bestärkt und die Befürch[illegible] vor der Nähe der zweiten Ankunft Christi [illegible] durch 1 Thess. 4, 14 ff. und 5, 2 ff. [illegible] worden waren. Während im ersten Briefe (4 [illegible] bis 12) nur schwache Anzeichen eines [illegible] unordentlichen Lebens vorhanden sind, [illegible] sogar Viele die gewöhnlichen Arbeiten [illegible] lässigt (2 Thess. 3, 6—15). Somit ist [illegible] scheinlich die Ansicht von Grotius, Ewald, [illegible]

Renan u. A., daß unser zweiter Brief an die Thessalonicher vor dem ersten geschrieben sei, unrichtig. Wegen seines engen Zusammenhanges mit dem letztern muß er aber bald nach demselben, als Silas und Timotheus noch zu Corinth bei Paulus weilten, also gegen Ende des Jahres 53 oder zu Anfang des Jahres 54, geschrieben sein. Die Aechtheit dieses Briefes, welcher u. A. von Polycarp (vgl. Ep. ad Phil. 11 mit 2 Theß. 3, 15) und Justin (vgl. Dial. c. 110 mit 2 Theß. 2, 3) benützt ist, wird direct bezeugt durch Irenäus Adv. haer. 3, 7, 2), Clemens von Alexandrien Strom. 5, 3), Tertullian (De resurr. carnis c. 24), das Fragment Muratori's, Marcion (s. Tertull. Adv. Marc. 5, 16) u. A. Die Aechtheit ist von Ch. Schmidt (Einl. in's N. T. II, Gießen 1805, 256 f.) und dann von Baur, Lipsius u. A. geläugnet worden. Holtzmann (Einl. 240) meint: „Der Brief ist geschrieben, um die apocalyptische Eschatologie in die paulinische Gedankenwelt zu übertragen (2, 1—12) und gewisse Manifestationen der apocalyptischen Stimmung, welche in der Praxis mißliebig bemerkt wurden, zurückzudrängen" (3, 6—10). Bei einer solchen Annahme wird schon die Möglichkeit verkannt, daß sowohl der Inhalt des Briefes wie die Apocalypse aus einer gemeinsamen Quelle, der Offenbarung, geschöpft haben, und daß gerade Verfolgungen einer eben erst gegründeten Gemeinde geeignet waren, in derselben falsche Vorstellungen über die ihnen gepredigte Lehre von der Wiederkehr Christi zu wecken (vgl. auch Kaulen, Einleit. n. 587). Die Annahme Spitta's (s. o.) I, 124 ff., Timotheus sei der Concipient unseres Briefes, ist willkürlich und gegen 2 Theß. 3, 17. — Vgl. noch J. Grimm, Der κατέχων des 2. Thessalonicherbriefes, Stadtamhof 1861 [Progr.]. — Specialcommentare von Katholiken sind: Röhm, Der erste Brief an die Thessalonicher, Passau 1885; Pánek, Comment. in duas Epist. b. Pauli ap. ad Thessal., Ratisb. 1886; A. Schäfer, Erklärung der zwei Briefe Pauli an die Thessalonicher u. s. w., Münster 1890 (s. o. n. 4). — Der neueste protestantische Commentar, ein Theil der Meyer'schen Commentare, ist von Bornemann: Die Thessalonicherbriefe völlig neu bearbeitet, Göttingen 1894.

10. **Die Pastoralbriefe oder die zwei Briefe an Timotheus und der Brief an Titus** führen erstern Namen, weil sie an Hirten der Kirche gerichtet sind und vom Hirtenamte handeln. In dem ersten Briefe an Timotheus erscheint Timotheus (vgl. d. Art.) als Bischof und Stellvertreter Pauli (3, 1 ff. 8. 12; 5, 1 ff.; 5, 19), und zwar zu Ephesus, wo er auf Bitten des Apostels geblieben war, als dieser nach Macedonien reiste (1, 3). Er war noch jung (4, 12), hatte aber in Ephesus besonders die schwierige Aufgabe, Irrlehrern entgegenzutreten (1, 3 ff.; 6, 12). Unter diesen Umständen sandte ihm Paulus, der fürchtete, länger als er beabsichtigte, wegbleiben zu müssen (3, 14 f.), diese Anleitung zur Verwaltung des bischöflichen Amtes. Obgleich der Brief direct nur an Eine Person, Timotheus, gerichtet wurde, ist er seinem Inhalt nach (vgl. auch 1, 1, wo Paulus seine apostolische Würde hervorhebt) für einen weitern Kreis, zunächst auch für die Timotheus kirchlich Unterstehenden bestimmt. In dem Briefe kann ein didaktischer und ein ermahnender Theil unterschieden werden. Im erstern (1, 3 bis 3, 16) handelt Paulus im Gegensatze zu dem von Irrlehrern verkündeten judaisirenden Gnosticismus von dem Zweck der Predigt der christlichen Lehre, der nicht Wortgezänk, sondern lebendiger Glaube sei (1, 3—20). Dementsprechend beschwört er Timotheus, insbesondere zu sorgen, daß für alle Menschen, namentlich für die Vorgesetzten, gebetet werde, und gibt dabei Vorschriften über das Verhalten der Männer und Frauen beim Gebet und beim Gottesdienst (Kap. 2). Dann geht er zum kirchlichen Amte, d. h. zur Darlegung der Eigenschaften von Bischöfen und Diaconen über (Kap. 3). Der zweite, ermahnende Theil zeigt, wie Timotheus die gnostisirenden Irrlehren bekämpfen (4, 1—16) und sich gegen die verschiedenen Klassen von Personen in der Gemeinde benehmen soll (5, 1 bis 6, 2). Er muß sich von den Irrlehrern besonders durch seine Uneigennützigkeit unterscheiden (6, 3—19). Der Brief schließt mit einer warmen Mahnung zur Bewahrung der apostolischen Lehre und dem Segen (6, 20—21). Der Brief setzt eine Reise des hl. Paulus nach Macedonien voraus (1 Tim. 1, 3). Dieselbe ist nicht (wie Theodoret, Pseudo-Athanasius' Synopsis, Euthalius, Estius, Aberle u. A. meinen) mit der am Schluß des längern Aufenthaltes in Ephesus von dort aus nach Macedonien unternommenen Reise identisch. Denn damals wollte der Apostel von Macedonien nach Achaja und dann direct nach Jerusalem und hatte Timotheus vorausgeschickt (Apg. 19, 21—22). Jetzt aber hat er ihn in Ephesus gelassen und will selbst dorthin zurückkehren (1 Tim. 1, 3; 3, 14). Andere meinen, es handle sich um eine während des längern ephesinischen Aufenthaltes unternommene Reise (so Wieseler, Reithmayr u. A.). Die Annahme ist schon wegen Apg. 19, 9 f.; 20, 18 wenigstens sehr zweifelhaft. Unternahm aber Paulus damals eine Reise nach Corinth, wie Einige wollen (s. o.), so muß dieselbe von so kurzer Dauer gewesen sein, daß der Grund zur Abfassung des Briefes unerklärlich ist. Derselbe kann aber auch wegen seiner engen, im Stil und den Gedanken vorhandenen Verwandtschaft mit den anderen Pastoralbriefen nicht fast 10 Jahre vor diesen geschrieben sein. Es bleibt somit nichts Anderes übrig, als seine Abfassung in die Zeit zwischen der ersten und zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels zu verlegen. Wahrscheinlich ist er in Macedonien entstanden (s. 1, 3), vermuthlich um das Jahr 65 (s. o.). Der Codex Alexandrinus wie die Peschittho und die äthiopische Uebersetzung lassen ihn „von Laodicea aus" geschrieben sein. Wie sollte aber Paulus

auf der Reise nach Macedonien (1, 3) dorthin gekommen sein? (Vgl. 3, 14 f.) Ueber die Aechtheit und die Commentare s. u.

11. Der zweite Brief an Timotheus ist durch den Wunsch Pauli, der Jünger möge bald zu ihm kommen (1, 4; 4, 8. 21), veranlaßt. Der Apostel benutzt aber die Gelegenheit, um ihn im ersten Theile des Briefes (1, 6 bis 2, 13) zur eifrigen und muthigen Erfüllung seiner Hirtenpflichten trotz aller den Prediger des Evangeliums erwartenden Leiden zu ermahnen und ihm im zweiten Theile (2, 14 bis 4, 8) die Pflichten, welche er in seiner amtlichen Stellung den Irrlehrern gegenüber hat, darzulegen. Im Epilog (4, 9—22) kommt er dann auf seine eigene persönliche Lage zu sprechen. Da der Schlußwunsch (4, 22) an die ganze Gemeinde gerichtet ist, folgt, daß der Brief ihr vorgelesen werden sollte. Es ist ein Abschiedsbrief voll tiefster Empfindung, ein Testament, worin der Meister dem Jünger das depositum fidei empfiehlt. Dieses soll von Hand zu Hand überliefert werden (2, 2) und über alle Controverse erhaben bleiben; denn seine Wahrheit ist verbürgt durch die Auctorität Jesu Christi selbst (1, 12 f.; 3, 14). Der Brief ist aus Rom geschrieben (1, 17; vgl. 4, 21), wo Paulus wie ein Uebelthäter in Banden ist (2, 9) und nicht mehr wie in den Gefangenschaftsbriefen (Phil. 1, 26; 2, 24. Philem. 22) seine Freilassung erhofft, sondern nur noch die Errettung in das himmlische Reich erwartet. Er ist bereits vor dem kaiserlichen Gerichtshof gewesen, aber noch nicht verurtheilt (4, 16—18). Daß der Brief nicht in Cäsarea (wie z. B. Böttger und Thiersch sagen) geschrieben ist, folgt schon aus 1, 17. Wie hätte auch in dem Falle Paulus sagen können, er habe Trophimus, der ihn (nach Apg. 20, 4; 21, 29) nach Jerusalem begleitet hatte, krank in Milet zurückgelassen (4, 20)? Er ist aber dießmal auf einem ganz andern Wege als das erste Mal (Apg. 27, 1 bis 28, 16) nach Rom gekommen, da er außer Milet auch Troas, wo er seinen Mantel zurückließ (2 Tim. 4, 13), und Corinth, wo Erastus blieb (ebd. 4, 20), besucht hat. Es ist nicht möglich, daß Paulus bloß auf den diesen Orten während seiner dritten Missionsreise abgestatteten Besuch anspielt und der Brief am Ende der ersten römischen Gefangenschaft geschrieben ist (so Baronius z. J. 59, n. 13; Hug, Einl. II, 355 ff.; Rosenmüller, Wieseler u. A.). Denn abgesehen davon, daß damals Trophimus den Apostel nach Jerusalem begleitete, erklären sich überhaupt die erwähnten Bemerkungen ungezwungen nur bei der Annahme, daß Paulus von einer neuen, kurz vor der zweiten Gefangenschaft unternommenen Reise in den Orient spricht. Ueberdieß war Timotheus selbst sowohl auf jener Reise als auch während der ersten römischen Gefangenschaft bei Paulus (Apg. 20, 4. Phil. 1, 1. Col. 1, 1. Philem. V. 1; vgl. auch Hebr. 13, 23). Ebenso wenig kann der Brief am Anfang der ersten römischen Gefangenschaft vor den Briefen an die Philipper, Colosser und Epheser geschrieben und die in diesen Briefen bezeugte [illegible]wesenheit des hl. Timotheus in Rom die [illegible] auf die 2 Tim. 4, 11 ausgedrückte [illegible] Pauli sein. Denn Demas war bei der [illegible] jener Briefe bei Paulus (Col. 4, 14. [illegible] V. 24), hat ihn aber nach 2 Tim. 4, 9 aus [illegible]liebe verlassen und ist nach Thessalonich [illegible]. Ueber die Aechtheit des Briefes und die [illegible]mentare s. u.

12. Der Brief an Titus ist an einen [illegible] Jünger des Apostels (s. d. Art. Titus) [illegible] den Paulus zu Creta als Bischof zurück[illegible] hat, um sein Werk fortzusetzen und in den [illegible]schiedenen Städten Presbyter anzustellen (Tit. [illegible] Creta, das heutige Candia (vgl. d. Art. [illegible] stand damals wegen der Lügenhaftigkeit [illegible] Müßigganges seiner Bewohner in schlechter [illegible] (Tit. 1, 12). Das Christenthum war [illegible] Insel schon vor der gemeinsamen Wirksam[illegible] hl. Paulus und des hl. Titus bekannt [illegible] da Juden aus Creta (vgl. Jos. Bell. Jud. 2. [illegible] auf dem ersten Pfingstfeste gewesen waren [illegible] 11). Ueberdieß gab es auch daselbst Häresien [illegible] 3, 10 f.), die doch nicht in der kurzen [illegible] Pauli Wirksamkeit entstanden sein können. [illegible] Titus erst mit Paulus nach Creta [illegible] oder schon vor der Ankunft des letztern [illegible] gewirkt und dann von Paulus als Bischof [illegible]gelassen wurde, ist unbekannt. Wir wissen [illegible] daß er früher den Apostel zum Apostelcon[illegible] gleitet (Apg. 15, 2. Gal. 2, 1) und ihm [illegible] dritten Missionsreise wichtige Dienste geleistet [illegible] (2 Cor. 2, 12 f.; 8, 16 ff.; 12, 18). [illegible]falls hielt Paulus, als er Titus nach [illegible] einlud (Tit. 3, 12), es für angebracht, [illegible] durch den Charakter der Cretenser und [illegible]breitung von Häresien auf Creta [illegible]sonderen Schwierigkeiten seinem Jünger die [illegible] mündlich gegebenen Verhaltungsmaßregeln [illegible] einmal einzuschärfen. Der Brief, welcher [illegible] übrigens ganz selbständiger Darstellung [illegible] Verwandtschaft mit dem ersten Briefe an [illegible]theus zeigt, gibt im ersten Theile (1, 5—16) [illegible] welche Eigenschaften die von Titus [illegible] Presbyter haben müssen, und erklärt dann [illegible] bis 15), zu welchen Pflichten Titus die [illegible] Klassen der Christen ermahnen soll, damit [illegible] Absichten der Vorsehung und der Gnade [illegible] Christi entsprechen und sich auf dessen [illegible]kunft vorbereiten. Er soll sie weiterhin (3, 1— [illegible] besonders an die Nothwendigkeit des Geh[illegible] der Sanftmuth und der thätigen Liebe [illegible] erinnern, wodurch man am besten seine [illegible]keit gegen die göttliche Gnade und [illegible] bezeigen könne. Dagegen warnt er vor [illegible]lehrern und deren thörichten Streitfragen [illegible] Schluß enthält u. A. auch den Auftrag [illegible] zu Paulus nach Nicopolis zu kommen, [illegible] dieser zu überwintern beschlossen hatte. [illegible] ist Nicopolis in Epirus (s. d. Art. [illegible] Die in unserem Briefe vorausgesetzte [illegible]

Apostels nach Creta kann nicht etwa ein Besuch sein, den Paulus vor der dritten Missionsreise zwischen seiner Abreise von Corinth und seiner Ankunft in Ephesus (Apg. 18, 18—19) oder zu Anfang derselben (so Credner, Hug, Aberle u. A.) dort gemacht hat. Denn erst darnach ist ihm der Tit. 3, 13 erwähnte Apollo bekannt geworden (Apg. 18, 23 ff.). Während des längern Aufenthaltes zu Ephesus auf dieser dritten Missionsreise ist aber Paulus auch nicht nach Creta gegangen (Matthies, Wieseler, Reithmayr u. A.); dagegen spricht Apg. 19, 19 ff.; 20, 31. Ebenso wenig kann es sich um einen bei der Reise in die erste römische Gefangenschaft gemachten Besuch (so Grotius, Annotat. in Ep. ad Tit.) handeln. Allerdings hat bei dieser Gelegenheit das Schiff, worauf Paulus war, an der Küste Creta's Anker geworfen (Apg. 27, 8 ff. 21). Allein die Apostelgeschichte deutet durch nichts an, daß Paulus etwa zu Limenes Kali auf Creta (Apg. 27, 8) landete und Christen antraf. Ueberdieß muß der Apostel, als er Titus auf Creta zurückließ, um das Fehlende zu berichtigen (Tit. 1, 5), gerade so frei gewesen sein wie jetzt, da er in Nicopolis zu überwintern denkt. Auch sonst ist vor der ersten Gefangenschaft kein Raum für eine solche Reise (vgl. Cornely 563). Somit ergibt sich, daß sowohl die Reise nach Creta wie die Abfassung dieses Briefes in die Zeit zwischen der ersten und der zweiten römischen Gefangenschaft zu verlegen ist. Er muß aber nach dem mit ihm sonst in Stil und Inhalt verwandten ersten Briefe an Timotheus geschrieben sein. Denn während Paulus im Titusbrief Creta unlängst verlassen hat und in Nicopolis überwintern will, beabsichtigte er nach 1 Tim. 3, 14 bald wieder in Ephesus zu sein und ist thatsächlich zwischen dem ersten und zweiten Timotheusbriefe, wie sich aus 2 Tim. 4, 20 ergibt, in Milet und Troas gewesen. Wäre aber der erste Timotheusbrief nach dem Briefe an Titus geschrieben, so könnte Paulus, da er den Winter in dem von Ephesus fernen Nicopolis zubringen wollte (Tit. 3, 12), nicht gehofft haben (1 Tim. 3, 14), bald wieder in Ephesus zu sein. Wo der Brief geschrieben worden, ist unbekannt; vermuthlich ist er in Macedonien oder Achaja entstanden. Die Unterschriften in manchen Handschriften (vgl. Tischendorf, N. T. II, ed. 8, 395) wie auch Theodoret (Interpr. Ep. ad Tit.), Hieronymus (Prol. in Ep. ad Tit.) u. A. nennen in irrthümlicher Erklärung von Tit. 3, 12 Nicopolis selbst als Ort der Abfassung. — Die Aechtheit der Pastoralbriefe ist bis in die neueste Zeit allgemein anerkannt gewesen. Nur fehlten sie im Canon des Marcion (vgl. Tertull. Adv. Marc. 5, 21) und wurden von Basilides verworfen, während Tatian nur den Brief an Titus annahm (vgl. Hier. Prolog. ad Tit.). Es hat aber schon Clemens von Alexandrien (Strom. 2, 11) bemerkt, daß die Timotheusbriefe nur deßhalb von den Irrlehrern verworfen würden, weil sie durch dieselben des Irrthums überführt seien. So sprach gegen Marcion 2 Tim. 3, 15 f., gegen Basilides 1 Tim. 6, 10. Tit. 3, 10, gegen Tatian 1 Tim. 4, 3; 5, 23, während im Titusbrief keine dem letztern anstößige Stellen vorkamen. In diesem Jahrhundert haben nach dem Vorgange von Schleiermacher, der im J. 1807 den ersten Timotheusbrief als das Werk eines Fälschers bezeichnete, Eichhorn, de Wette, Baur, Schwegler, Hilgenfeld, Volkmar, Holtzmann, Weizsäcker, Pfleiderer u. A. alle drei Briefe als unächt verworfen, während Usteri, Bleek, Neander, Ritschl u. A. bloß die Aechtheit des ersten Timotheusbriefes läugneten, und wieder Andere, z. B. Credner und Hausrath, hinsichtlich des zweiten Timotheusbriefes eine gemischte, theils apostolische theils nicht apostolische Abfassung annahmen. Die Pastoralbriefe sind bereits benutzt von Clemens von Rom (vgl. c. 29 mit 1 Tim. 2, 8; c. 2 mit Tit. 3, 1), im Barnabasbriefe (vgl. 14, 6 mit Tit. 2, 14; 5, 6 mit 2 Tim. 1, 10; 4, 6 mit 2 Tim. 3, 6; 5, 6 und 6, 7. 9 mit 1 Tim. 3, 16) und vom hl. Polycarp, welcher (Ep. ad Phil. c. 4) die Stelle 1 Tim. 6, 10 und 7 wörtlich wiedergibt. Theophilus (Ad Autol. 3, 14) führt 1 Tim. 2, 2 mit den Worten an: „Das göttliche Wort befiehlt uns." Gegen das Ende des 2. Jahrhunderts waren überhaupt die Pastoralbriefe unter dem Namen des hl. Paulus bei allen Kirchen im Gebrauch. Dieß bezeugt für die römische Kirche das muratorische Fragment, für die afrikanische Tertullian (De praescr. 25; Adv. Marc. 5, 21; De pudic. 13 etc.), für die gallicanische Irenäus (vgl. Adv. haer. 1, 16, 3; 3, 3, 3), welcher sein Werk Adversus haereses mit 1 Tim. 1, 4 beginnt und die Stelle als Worte des Apostels anführt; für die antiochenische Theophilus (s. o.), für die alexandrinische Clemens von Alexandrien (z. B. Strom. 2, 11; 1, 1. 14), für die ägyptische und die syrische Kirche die koptische Uebersetzung und die Peschittho. Daß der für alle drei Pastoralbriefe charakteristische Stil (vgl. Godet, Einl. I, 344), dessen Latinismen sich aus dem langen Aufenthalte des Apostels zu Rom erklären, eine verhältnißmäßig geringere Lebendigkeit und einen ruhigern Ton zeigen als die anderen paulinischen Briefe, hängt mit ihrem Inhalte und dem Alter des Apostels zusammen. Abgebrochene Sätze (z. B. 1 Tim. 1, 3 f.) und stark paulinische Ausdrücke (vgl. z. B. Tit. 2, 13 f.; 3, 15) gibt es auch hier. Der Verfasser hat auch keineswegs Zustände, welche erst im 2. Jahrhundert existirten, vor Augen. Denn die in den Pastoralbriefen vorausgesetzte kirchliche Organisation bestand schon zu Lebzeiten Pauli (Apg. 6, 1 ff.; 20, 17 f. Phil. 1, 1 u. a.). Es tritt aber hier noch nicht so klar wie in den Briefen des hl. Ignatius der Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern sowohl im Namen als in der Würde hervor. Wären aber die Briefe erst im 2. Jahrhundert entstanden, so würde man erwarten, daß auch hier wie bei Ignatius nicht bloß die Eigenschaften und Pflichten, sondern auch

die Rechte und das Ansehen derselben hervorgehoben würden. Wie man auch weiterhin das 1 Tim. 5, 9 von der Wahl einer Wittwe Gesagte erklären mag, es ist auf keinen Fall gegen die Annahme, daß der Brief in der apostolischen Zeit von einem Apostel geschrieben ist. Die in den Briefen gekennzeichnete Irrlehre ist, wie Irenäus (Praef. 1), Tertullian (De praescr. 7. 16. 33 etc.) und Epiphanius (Haer. 33, 8) hervorheben, der Gnosticismus, welcher aber hier wie im Colosserbrief erst in seinen Anfängen steht. Wissen wir doch, daß schon die Lehren des Simon Magus voll gnostischer Ideen waren (vgl. Iren. Adv. haer. 1, 23; Epiphan. Haer. 21), und ist es gewiß nicht zu verwundern, daß die Juden, welche gerade wie Philo eine höhere Weisheit angestrebt hatten, nach ihrer Bekehrung dem Evangelium eine höhere Gnosis einpflanzen wollten. Auch Hegesipp sagt (bei Eus. H. E. 3, 32, 2) deutlich, daß schon bei Lebzeiten der Apostel der Gnosticismus sich geltend machte (vgl. Cornely 557 sq.). Gegen die Behauptungen von Holtzmann, Pfleiderer u. A., wonach in den Pastoralbriefen nur noch ein verblaßter Paulinismus vorhanden sei, der sich dem Judenchristenthum genähert, braucht man nur auf Stellen wie 1 Tim. 3, 16. 2 Tim. 1, 8—9. Tit. 3, 4 ff. hinzuweisen. Gegen den am meisten angegriffenen ersten Timotheusbrief wird noch eingewendet, daß derselbe keine Spur der engen zwischen Paulus und Timotheus bestehenden Freundschaft zeige (s. Bleek-Mangold, Einl., 4. Aufl., 640 f.). Allein Paulus geht 5, 23 so weit, ihm anzurathen, wegen seines Magens etwas Wein zu trinken. Andere sagen, es sei unwahrscheinlich, daß Paulus, der sich eben erst von Timotheus und Titus getrennt habe, ihnen nicht das in diesen Briefen Enthaltene mündlich gesagt habe. Allein wir wissen gar nicht, ob Paulus seinen Jünger Timotheus überhaupt nach Ephesus geleitet hatte (s. o.), und erst recht nicht, seit wie lange er ihn bei der Abfassung dieses Briefes nicht mehr gesehen hatte. Ebenso wenig wissen wir, wie lange Paulus bei Titus zu Creta gewesen ist. Ueberdies sollten diese Briefe, ganz sicher wenigstens der zweite Brief an Timotheus (4, 22) und der Brief an Titus (3, 15), auch den Gläubigen vorgelesen und erklärt werden. Endlich spricht der Verfasser des ersten Timotheusbriefes keineswegs (wie Bleek-Mangold 639 sagt) so, als ob trotz Apg. 20, 17 die kirchlichen Aemter der Bischöfe, Diaconen u. s. w. noch nicht in der ephesinischen Kirche eingeführt gewesen (vgl. 1 Tim. 5, 17 ff.; 3, 1. — Vgl. zur Aechtheit der Pastoralbriefe die Einleitungen von Kaulen n. 591 f. 596 ff. 603 f.; Cornely l. c. 551 sqq.; Godet, Einl. I, 345 ff. Vgl. auch E. Bertrand, Essai critique sur l'authenticité des épitres pastorales, Paris 1888). Unter den Specialcommentaren stammt von einem Katholiken: Mart. Jos. Mack, Comm. über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus, 2. Aufl., Tübingen 1841; von einem Protestanten: J. T. Beck, Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus, Gütersloh 1879.

13. **Der Brief an Philemon** ist ein Empfehlungsbrief, welcher zu Gunsten eines Philemon entlaufenen Sklaven Namens Onesimus geschrieben ist und sowohl für Philemon, als für dessen Angehörige und die in seinem Hause sich versammelnden Gläubigen bestimmt war. Während seiner Gefangenschaft (1. 9. 13. 22) hatte der Apostel Onesimus kennen gelernt. Trotz aller Kürze ist der Brief, dessen Inhalt geringfügig erscheinen könnte, mit derselben Sorgfalt behandelt wie die großen paulinischen Briefe. Nach der Adresse (1—3) und der Danksagung für die [illegible]herzige Liebe des Philemon, wovon Paulus [illegible] während hört (4—7), folgt der Haupttheil (8—[illegible]) die Bitte zu Gunsten des Onesimus. Diese wird (8—16) eingeleitet durch eine Darlegung des Verhältnisses, in welchem Onesimus als [illegible]licher Mitbruder nunmehr zu Paulus und Philemon steht. Daran reiht sich dann (17—21) die [illegible] ihn so aufzunehmen, wie er Paulus selbst aufnehmen würde. Der Apostel ist aber (21) sicher, daß Philemon noch mehr thun, d. h. daß er Onesimus freilassen wird (vgl. auch V. 16). [illegible] Schluß (22—25) verspricht er baldigen Besuch und schließt mit den Grüßen von Epaphras [illegible] den übrigen Genossen und dem Segen. Onesimus stammte nach Col. 4, 9 aus Colossä; deshalb [illegible] es sehr wahrscheinlich, daß auch Philemon [illegible] seiner Familie dort wohnte. Philemon war [illegible] Paulus bekehrt worden (19), vermuthlich [illegible] einer Reise des erstern zu Ephesus; denn in Colossä selbst war Paulus nie gewesen (Col. [illegible]). Von allen Seiten wird anerkannt, daß [illegible] Brief ein Meisterwerk der Briefschreibekunst [illegible] Paulus, der Freund beider, mußte den [illegible] Philemon mit Onesimus versöhnen, ohne [illegible] Schuld des letztern zu verkleinern, und [illegible] gesichts der herrschenden Sklaverei die Gleich[illegible] beider Christen vertreten. Beides ist mit [illegible] trefflichem Tacte geschehen. Paulus hat auch [illegible] auf verzichtet, Onesimus' Freilassung als [illegible] besondere Gunst zu erbeten, um Philemon [illegible] Gelegenheit zu einem Acte freiwilliger [illegible] geben. Schon der hl. Hieronymus (Prol. [illegible] Philem.) und der hl. Joh. Chrysostomus (A[illegible] in Phil.) wenden sich gegen die, welche [illegible] halb diesen Brief nicht als canonisch und [illegible] ansehen, weil er von geringfügiger Sache [illegible] für eine Privatperson geschrieben sei. Der [illegible] handle nämlich von nichts Geringerem als [illegible] Loos der Sklaven nach den Grundsätzen der [illegible] Liebe. Paulus erkennt den bestehenden [illegible] wonach die Sklaverei mit den damaligen [illegible]schaftlichen Einrichtungen auf's Innigste [illegible] war, als zu Recht bestehend an. Zu gleich [illegible] legt er aber die christlichen Grundsätze [illegible] thatsächlich für die Sklaverei tödtlich waren [illegible] daß bei einem Siege des Christenthums [illegible] Schicksal der Sklaverei nur eine Frage [illegible]

war. Die Aechtheit des Briefes, der natürlich bei seinem kleinen Umfang nicht oft angeführt worden ist, wird bezeugt durch Tertullian (Adv. Marc. 5, 21), das muratorische Fragment, die Itala und die Peschittho. Auch Marcion hatte ihn in seinem Canon (Tertull. l. c.; Epiphan. Haer. 42, 9). Der einzige ernstliche Angriff gegen diesen Brief ist von Baur ausgegangen, der darin den Embryo eines christlichen Romans entdecken wollte. — Von Specialcommentaren erwähnen wir Lightfoot (s. ob. n. 7).

14. **Der Brief an die Hebräer** hat, wie der erste Johannesbrief, keine Adresse, führt aber den Titel „an die Hebräer" in den ältesten Handschriften (א A B C) und Uebersetzungen und wird von Clemens von Alexandrien, der sich dafür auf den Presbyter (Pantänus) bezieht, „Brief an die Hebräer" genannt (bei Eus. H. E. 6, 14, 4). Nach dem hier maßgebenden neutestamentlichen Sprachgebrauch sind unter den Hebräern im Gegensatz zu den hellenistischen Juden aramäisch redende Juden bezw. Judenchristen zu verstehen (Apg. 6, 1; 9, 29; vgl. Kaulen, Einl. n. 611). Aus dem Inhalte, namentlich aus dem häufigen Gebrauch der zweiten Person (3, 12 f.; 10, 25. 36; 12, 3 ff. 8. 12 ff. 22. 25; 13, 3. 7. 9. 16 ff.) ergibt sich, daß der Brief an einen ganz bestimmten Leserkreis gerichtet ist. Es fehlt jeder Hinweis auf Heidenchristen und das Verhältniß der Juden zu denselben, so daß wir an eine rein judenchristliche Gemeinde zu denken haben (vgl. auch z. B. 13, 13). An alle Judenchristen (so Schwegler u. A.) kann der Brief schon wegen 13, 23, wonach der Verfasser bald zu den Angeredeten kommen will, nicht gerichtet sein. Ebenso wenig war er zunächst für die römische Kirche bestimmt (so Wetstein, Baur, Renan, Holtzmann u. A.), weil diese auch Heidenchristen und sogar in größerer Zahl als Judenchristen besaß, wenigstens nach dem Decret des Claudius (s. o. zum Römerbrief). Auch an die alexandrinischen Judenchristen (dafür Credner, Volkmar, Pfleiderer, Hilgenfeld, Reuß u. A.) kann nicht gedacht werden, weil die alexandrinischen Väter, welche sich zuerst und am eingehendsten mit diesem Briefe beschäftigt haben, von einer solchen Bestimmung nichts wissen. Vielmehr sind die ersten Leser des Briefes in Palästina und besonders in Jerusalem zu suchen. Der Verfasser spricht nämlich zu solchen, welche schon länger Christen sind (5, 12 f.), welche vieles für den Glauben erduldet (10, 32 f.) und deren frühere Führer sogar den Martyrertod gelitten haben (13, 7), deren Glaube aber infolge von Drangsalen kalt geworden ist (2, 3; 10, 35; 12, 1 ff.), so daß sie in Gefahr stehen, abzufallen (2, 1. 3; 3, 6. 12 ff.; 4, 1. 3. 11; 6, 6; 10, 25. 29. 39) und nun des Eifers und der Geduld bedürfen (4, 14; 6, 11 f.; 10, 23. 36; 12, 1. ff. 12 ff.). Sie haben eine große Liebe zum Gesetz und allem, was damit zusammenhängt (8, 4; 9, 6; 10, 1) und kennen den jüdischen Gottesdienst aus eigener Anschauung (9, 9—13. 25; 10, 1 ff.). Der Verfasser geht in seiner Darlegung auf die grundlegende Gesetzgebung Moses' zurück und zeigt, daß diese in Christus erfüllt ist. Dadurch erklärt es sich, daß er so häufig vom Bundeszelt statt vom Tempel selbst (z. B. 9, 2 ff.) redet. Der Brief beweist, daß das Heil nicht vom Gesetz und dem jüdischen Opferdienst, sondern vom Glauben an Christus zu erwarten ist. Der erste, dogmatische Theil (1, 4 bis 10, 18) zeigt zunächst, daß Christus als Mittler des Neuen Bundes die Mittler des Alten, nämlich die Engel und Moses, überrage, und daß man deßhalb ihm anhängen müsse, um in die verheißene Ruhe Gottes einzuziehen (1, 4 bis 4, 13). Man müsse ihm aber auch als Hohepriester im Glauben anhangen (4, 14 bis 6, 20). Denn als Hohepriester und zweiter Melchisedech überrage er das Hohepriesterthum Aarons und des Alten Bundes sowohl in seiner Person (7, 1—28) als auch in seinen priesterlichen Functionen (8, 1 bis 9, 14), namentlich aber in seinem einmaligen blutigen Opfer, wodurch der ganze nur vorbildliche Opfercultus des Alten Testaments erfüllt sei (9, 15 bis 10, 18). Der zweite, ermahnende Theil (10, 19 bis 12, 29) fordert besonders zur Beharrlichkeit im Glauben auf. Der Epilog (13, 1—25) ist persönlicher Art und enthält specielle Ermahnungen und Grüße.

Der Zweck des Briefes, den der Verfasser selbst 13, 22 ein Trost- oder Ermahnungsschreiben nennt, ist, die Leser gegen die Versuchungen zum Abfall zu stärken. Für die palästinensischen Judenchristen, die nach der Apostelgeschichte der Beobachtung des Gesetzes sehr ergeben waren und in Jerusalem die Pracht des mosaischen Gottesdienstes stets vor Augen hatten, lag die Gefahr eines Rückfalles in's Judenthum ohnehin nahe. Dieselbe wuchs, als es im Laufe der Zeit immer klarer wurde, daß das Judenvolk Jesum nicht als den Messias annehmen würde, und als andererseits die wachsende Zahl der Heidenchristen in der Kirche die Feindseligkeit der Juden vermehrte. Dieselbe mußte ihren Höhepunkt in Palästina erreichen, als sich dort kurz vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges immer mehr ein aggressiver Nationalismus ausbreitete und der auch unter den Juden angesehene Bischof von Jerusalem, der hl. Jacobus, im J. 62 ermordet worden war. Jetzt entstanden überdieß innere Schwierigkeiten in der Gemeinde, indem Thebutis, das Haupt der strengen Gesetzeseiferer, anfing, die Kirche zu verwirren und sich von derselben trennte, als seine Hoffnung, selbst Bischof zu werden, durch die Erwählung Simeons vereitelt wurde (Hegesipp bei Eus. 4, 22, 5). Die Römer bedrückten natürlich Juden wie Judenchristen in Palästina gleichmäßig. Unter diesen Umständen war es nöthig, die Hülfe zu betonen, welche die Menschen in ihren thatsächlichen Schwierigkeiten haben. Je mehr man die Größe Christi in seiner Herrlichkeit, seiner Selbstentäußerung und seinem Selbstopfer erfaßte, um

so mehr mußte sich auch das Gefühl steigern, daß sein Tod und seine Anwaltschaft im ewigen Hohenpriesterthum die Stelle aller alten Opfer und priesterlichen Functionen mehr als ausfüllte. So wurde das ganze Alte Testament im Lichte des Evangeliums zu einer gewaltigen Weissagung (vgl. Westcott [s. u.] p. LIII ff.). Der Brief ist ursprünglich in griechischer, nicht etwa in aramäischer Sprache abgefaßt. Zwar sagt Clemens von Alexandrien (bei Eus. H. E. 6, 14, 2), der Brief sei von Paulus an die Hebräer in hebräischer Sprache geschrieben und von Lucas für die Hellenen übersetzt worden. Allein dieß ist nur eine aus der angeblich zwischen unserem Briefe und der Apostelgeschichte bestehenden Stilähnlichkeit geschöpfte wissenschaftliche Vermuthung. Weil sie durch keine Ueberlieferung begründet war, ist sie schon von Origenes (bei Eus. H. E. 6, 25, 11) aufgegeben worden. Eusebius (ibid. 3, 38, 2) und Hieronymus (De virr. illustr. c. 5) wiederholen zwar Clemens' Meinung von der aramäischen Abfassung, reden aber an anderen Stellen (Eus. Comment. in Ps. 2, 7; Hier. Praefat. ad Dam.) zu Gunsten der griechischen Abfassung. Für dieselbe sprechen auch innere Gründe, wie z. B. der Gebrauch der LXX, selbst an Stellen, wo sie vom hebräischen Text abweicht (vgl. 2, 7; 10, 38; 12, 5 f.), die griechischen Wortspiele (5, 8; 13, 14 u. a.) und der Wortschatz. So konnten z. B. gleich die Anfangsworte durch keine aramäische Phrase dem Uebersetzer nahe gelegt werden. Deßhalb ist die auch von Cornelius a Lapide, Reithmayr und unter den Protestanten neuerdings von Biesenthal (Das Trostschreiben d. Apostels Paulus an die Hebräer, Leipzig 1878) vertretene Ansicht eines hebräischen Originals zu verwerfen. Die Abfassung des Briefes unter den genannten Umständen entspricht ganz dem Charakter des hl. Paulus, der selbst für die ungläubigen Juden „Anathema" werden wollte (Röm. 9, 3), und dem Inhalte selbst. Paulus verstand es, die besonderen Schwierigkeiten der palästinensischen Judenchristen zu würdigen. Deßhalb ging er vom Alten Testamente und seinen Institutionen aus und bewies durch die Darlegung der Bedeutung derselben sowohl, daß der Glaube an Christus, den Gottessohn und Hohenpriester, das Mittel zum Heile sei und somit das Christenthum einen universalen Charakter habe, als auch, daß das Werk Jesu Christi selbst ein Sühnopfer sei. Endlich erklärte er in tiefster Erfassung des Verhältnisses des Alten zum Neuen Testament den in der Geschichte Israels enthaltenen Plan Gottes. (Ueber das Verhältniß des Briefes zum Römer- und Galaterbrief vgl. Kaulen n. 614; über sein Verhältniß zum Johannes-Evangelium Westcott p. LX f.; Schäfer [s. u.] 15 f.; über die dogmatische Bedeutung des Briefes überhaupt vgl. Zill [s. u.] S. XXXVIII ff.) Das ganze Alte Testament erscheint hier als Typus für Christus und seine Gnadenanstalt. Eine solch typische Lehrweise ist jedoch bei Paulus sehr gewöhnlich (vgl. z. B. Röm. 5, 14. 1 Cor. 9, 9 ff. 2 Cor. 3, 13 f. Gal. 4, 21 ff.), findet sich aber sonst in den neutesta[illegible]mentlichen Briefen nur 1 Petr. 3, 21. Selbst [illegible] manchen eigenthümlichen Ausdrücken, wie z. [illegible] von der Unterscheidung der Gläubigen in Kinder und Vollkommene, von der Milch für die Anfänger und der festern Speise für die Fortgeschrittenen [illegible] Glauben (vgl. Hebr. 5, 13 f. mit 1 Cor. 3, 1 [illegible] 14, 20), berührt sich unser Brief mit den paulini[illegible]schen Schriften. Zu Paulus paßt auch noch [illegible] nahe Beziehung des Verfassers zu Timotheus [illegible] 23), wie die Thatsache, daß er zu den Hebrä[illegible] als Brüdern (3, 1) und Geliebten (6, 9), aber [illegible] als zu seinen Kindern spricht. Aeußerlich zeigt [illegible] Brief aber manche ihn von den paulinischen Brie[illegible] unterscheidende Eigenthümlichkeiten. Es fehlt [illegible] Adresse, und der Name des Apostels steht nicht [illegible] der Spitze. Das ganze Schreiben zeigt einen [illegible] gerundeten Satzbau. Die Darstellung ist [illegible]haupt ruhig und methodisch, mehr eine Abh[illegible]lung als ein Brief. Endlich werden die alttes[illegible]mentlichen Bibelstellen (über den Gebrauch [illegible] A. T. in diesem Briefe vgl. Westcott 469 [illegible] 495) nach dem Septuagintatext selbst dort [illegible] dieser nicht mit dem Hebräischen überein[illegible] angeführt. Nur drei Stellen (Hebr. 6, 13 f.; [illegible] 5. 6; 10, 30) weichen sowohl von der Sep[illegible]ginta wie vom Hebräischen ab, während [illegible] 12, 20 nur den Sinn der angezogenen Worte [illegible] Befragt man die älteste Ueberlieferung der [illegible] bis zum 4. Jahrhundert über den Verfasser [illegible] Briefes, so findet man, daß derselbe bei den [illegible]genländischen Kirchen als paulinisch g[illegible] den Alexandrinern citiren ihn unter dem [illegible] Pauli Clemens von Alexandrien (z. B. Str. [illegible] 6, 8) und Origenes (z. B. Hom. 3 in Num. [illegible] auch beide sich auf die ältere Ueberlieferung, [illegible] nach der Brief von Paulus herrührte, beru[illegible] Eus. H. E. 6, 14, 2 u. 25, 11; zu Clemens [illegible] Alexandrien vgl. P. Dausch, Der neutest. [illegible] canon und Clemens von Alexandrien, Freib. [illegible] 20 ff.). Die späteren Alexandriner zählen [illegible] ächte Schrift Pauli zu den 14 Briefen [illegible] (z. B. Athan. Serm. c. Arian. 2, 1. 6 [illegible] vgl. Cornely 523 sq.); ebenso die Palä[illegible] Cyrill von Jerusalem (Cat. 4, 36), Epi[illegible] (Haer. 76 u. 42) und Eusebius (H. E. 6, [illegible] vgl. dazu Westcott p. LXIX f.); die Kappa[illegible] Basilius d. Gr. (Adv. Eunom. 1, 14; 4, 2[illegible] G[illegible] von Nazianz (Carm. de ver. Script. libr. [illegible] und Gregor von Nyssa (In Christi resurr. [illegible] die Antiochener Chrysostomus (Praef. in Com[illegible] Theodor von Mopsuestia (vgl. Kihn, The[illegible] Mopsuest. 61 ff.) und Theodoret (Argum. [illegible] ad Hebr.), während schon das Concil von [illegible]chien vom Jahre 264 den Brief als paulinisch [illegible] (Mansi, Coll. conc. I, 1038); dasselbe gilt [illegible] Syrern Aphraates und Ephräm (s. [illegible] zum Briefe an die Hebr. I, § 39), wie auch [illegible]schittho den Brief an 14. Stelle unter den [illegible]schen enthält (vgl. Westcott, On the Canon [illegible]

New Test., 5. ed. 1881, 351—396). Im Abendlande ist der Hebräerbrief in der römischen Kirche sehr stark von Clemens von Rom benutzt (vgl. Charteris 272 sqq.), während das muratorische Fragment, Hippolytus (s. Photius, Cod. 121 [Migne, PP. gr. CIII, 403]) und Cajus (bei Eus. H. E. 6, 20, 3; vgl. dazu Kaulen n. 617) ihn nicht zu den paulinischen Briefen zählen. Auch Marcion hatte ihn nicht in seinem Canon (vgl. Hier. Prolog. in Ep. ad Tit.). In der gallicanischen Kirche hat nach Eusebius (H. E. 5, 26) Irenäus den Brief angeführt, wie es scheint, ohne ihn mit Paulus in Verbindung zu bringen (vgl. Westcott, Comm. p. LXV). In der afrikanischen Kirche kannte zwar Tertullian den Brief (s. De pudic. 20), schreibt ihn aber Barnabas zu, während Cyprian (De exhort. mart. 11) ihn überhaupt nicht gekannt zu haben scheint. Vom 4. Jahrhundert an ist der Brief auch im Abendlande allgemein als paulinisch anerkannt worden. Dieß ergibt sich aus den Zeugnissen der hll. Hilarius, Ambrosius, Hieronymus u. s. w. (vgl. Westcott, Comm. p. LXXIII f.). Philastrius spricht allerdings Haer. 88 nur von 13 paulinischen Briefen, nennt aber Haer. 89 denjenigen einen Häretiker, welcher läugne, daß der Hebräerbrief von Paulus herrühre. Auch das dritte Concil von Carthago vom Jahre 393 und später das vom Jahre 419 führen ihn als paulinisch auf. Ebenfalls bezeugen die ältesten Handschriften (א A B C) seinen paulinischen Ursprung, indem sie ihn entweder zwischen die Thessalonicher- und die Pastoralbriefe oder wie die vaticanische Handschrift zwischen den Galater- und den Epheserbrief setzen. Erstere Stellung hat er gewöhnlich auch in den Handschriften der memphitischen Uebersetzung (vgl. Scrivener, Introd., 3. ed., Cambridge 1883, 386 f. 390). Somit herrscht seit dem 4. Jahrhundert volle Uebereinstimmung zwischen der morgen- und der abendländischen Kirche über den paulinischen Ursprung und den canonischen Charakter dieses Briefes, und die im Abendlande entstandenen Zweifel erklären sich theils aus den schon genannten Eigenthümlichkeiten, theils aus dem Mißbrauch, welchen einzelne Secten mit einzelnen Stellen des Briefes (so z. B. die Novatianer mit Hebr. 6, 4 ff.; vgl. Philastrius, Haer. 89) trieben. Deßhalb hat auch das Concil von Trient ihn mit Recht zu den „14 Briefen des Apostels Paulus" gezählt. Uebrigens ist wohl zu beachten, daß aus den Zeugnissen derer, welche den paulinischen Ursprung des Briefes läugneten oder bezweifelten, keineswegs folgt, daß dieselben auch seinen canonischen Charakter nicht anerkannten. Man ließ wegen solcher Zweifel den Brief lieber unbenutzt, ohne aber dadurch denselben zu verwerfen. Immerhin sind die Eigenthümlichkeiten der Schreibart u. A. so groß, daß man schon von Alters her geglaubt hat, dieselben nur durch die Annahme erklären zu können, Paulus habe bei der Abfassung einen Mitarbeiter gehabt. Dieser Ueberzeugung huldigen nicht bloß diejenigen, welche, wie Clemens von Alexandrien und Eusebius, Lucas oder den römischen Clemens (Eus. H. E. 3, 38, 2) als Uebersetzer des nach ihrer Meinung ursprünglich hebräisch geschriebenen Briefes ansehen, sondern auch Origenes. Dieser sagt (bei Eus. H. E. 6, 25, 13): „Wenn ich meine eigene Meinung ausdrücken soll, so würde ich sagen, daß die Gedanken von Paulus herrühren, die Sprache und Ausarbeitung aber von jemanden, der aus dem Gedächtniß schöpfte und gleichsam Scholien zu dem vom Meister Gesagten machte." Wer dieser Mitarbeiter gewesen sei, wisse nur Gott. Nach Einigen sei es Clemens von Rom, nach Anderen Lucas gewesen. In neuerer Zeit haben Einzelne die Abfassung des Briefes Apollo (so nach dem Vorgang von Luther, Bleek, Bunsen u. A.) oder Silas (Mynster, Riehm u. A.) zugeschrieben, ohne aber eine Spur von Beweis hierfür zu geben. Kein einziger alter Schriftsteller erwähnt ihre Namen in dieser Sache, und es ist auch unbekannt, daß diese Männer überhaupt etwas Schriftliches hinterlassen hätten. Tertullian hat Barnabas als Verfasser bezeichnet (De pudic. 20; vgl. Hier. Ad Dard. [Ep. 129]; De virr. ill. c. 5). A. Maier (Einl. 385 ff. und Comm. 13 ff.) will wenigstens die Ausarbeitung auf ihn zurückführen, während Protestanten wie Wieseler, Ritschl u. A. ihn als Verfasser schlechthin ansehen. Keines von beiden kann richtig sein, weil der Stil und die Darstellung des Barnabas-Briefes von der des Hebräerbriefes sehr verschieden ist (vgl. u. A. Westcott, Comm. p. LXXX ff.). Für Lucas als Ausarbeiter des Briefes haben sich von neueren Katholiken u. A. Estius, Hug, Döllinger, Zill, für Clemens von Rom Langen, Aberle, Bisping, Kaulen, Cornely ausgesprochen. Für Clemens von Rom, den Mitarbeiter des hl. Paulus zu Rom (Phil. 4, 3), spricht seine genaue Bekanntschaft mit dem Hebräerbriefe und, wie Eusebius (H. E. 3, 38, 3) und Hieronymus (De virr. ill. 15) meinen, die zwischen dem Clemens- und dem Hebräerbriefe sich findende innere Verwandtschaft des Inhaltes und der Ausdrucksweise (s. dagegen u. A. Westcott p. LXXVII f.). Ueber die protestantischen Ansichten vgl. Holtzmann, Einl. 313 ff. Daß Paulus seinen Namen nicht nennt, erklären Pantänus und Clemens von Alexandrien (bei Eus. H. E. 6, 14, 4) als einen Beweis seiner Bescheidenheit und Pastoralklugheit. Gegen den paulinischen Ursprung kann man sich nicht auf Hebr. 2, 1. 3 berufen, als ob sich Paulus dort im Gegensatze zu Gal. 1, 12 als einen von denen bezeichne, welche das Christenthum nicht direct von Christus, sondern von den Aposteln gelernt haben. Aber „selbst in dem Falle, daß Paulus unter den ἡμεῖς (l. c.) mitbegriffen wäre, könnte gegen ihn nicht argumentirt werden. Denn er konnte in der That von sich nicht behaupten, daß er in dem Sinne wie die übrigen Apostel ein Ohrenzeuge der vom Herrn verkündeten Heilslehre gewesen sei" (Zill 66). Vgl. zu den Einwendungen überhaupt Cornely 535 sqq. Der Brief muß vor der Zerstörung Jerusalems, ja vor dem Ausbruche des

jüdischen Krieges im J. 67 geschrieben sein (so alle katholischen Exegeten, sowie Bleek, Ewald, Schürer, Hilgenfeld, Reuß u. A.; dagegen Zahn, Harnack, Holtzmann u. A.). Denn alles, was vom jüdischen Cultus gesagt wird, setzt den Bestand des Tempels voraus, und es wird mit keinem Worte auf den Krieg oder die Flucht der Christen aus Jerusalem angespielt. Solange Jacobus lebte, war solch ein Brief überflüssig. Deßhalb muß seine Abfassung nach dessen Tod, also nach 62 (Jos. Antt. 20, 9, 1) fallen. Aus 13, 23 ergibt sich, daß der Verfasser wenigstens bei der Absendung des Briefes auf freiem Fuß war. Somit fällt die Abfassung zwischen 63—66. Der Brief ist in Italien geschrieben, da nach 13, 24 „die Brüder aus Italien" Grüße übersenden. Das kann nicht etwa heißen „die aus Italien stammenden Brüder"; denn wie sollte Paulus, wenn er damals nicht in Italien gewesen wäre, bloß von den an seinem Aufenthaltsort zufällig anwesenden Italienern, nicht aber auch von den einheimischen Christen Grüße bestellt haben? War aber Paulus bei der Absendung in Italien, so ist am natürlichsten an Rom zu denken. Dafür sprechen auch die Unterschrift in Codex A: „Geschrieben von Rom" (Tischendorf, N. Test., ed. 8. maj., II, 839) und die griechischen Erklärer. Somit muß der Brief kurz nach der Befreiung des Apostels aus der ersten römischen Gefangenschaft, also zu Ende des Jahres 63 oder zu Anfang des Jahres 64 geschrieben sein. Zur Theologie des Briefes vgl. Thalhofer, Die Opferlehre des Hebräerbriefes, Dilingen 1855 [Progr.]; Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes, Regensb. 1870. Specialcommentare von Katholiken sind: Franc. de Ribera, Comm. in Ep. ad Hebr., Salamanc. 1598; H. Klee, Auslegung des Briefes an die Hebräer, Mainz 1833; A. Maier, Comm. über den Brief an die Hebr., Freiburg 1861; Leonh. Zill, Der Brief an die Hebräer, Mainz 1879; Joa. Pánek, Comm. in Ep. b. Pauli ap. ad Hebr., Oenip. 1882; Al. Schäfer, Der Hebräerbrief, Münster 1893. Von Akatholiken: Fr. Bleek, Der Brief an die Hebräer, Berlin 1828—1840, 3 Bde.; Fr. Delitzsch, Comm. zum Brief an die Hebr., Leipzig 1857; J. H. Kurtz, Der Brief an die Hebräer erklärt, Mitau 1869; Keil, Comm. über den Brief an die Hebräer, Leipzig 1885; Westcott, The Epistle to the Hebrews, Lond. 1889. [J. Felten.]

Paulus, Congregation des hl., s. Barnabiten.

Paulus von Ardeschir, s. Paulus der Perser.

Paulus von Bassora (jetzt Basra, Handelsstadt am Schat-el-Arab), im Katalog des Ebedjesu Paulus Nisibenus genannt, machte seine Studien unter Mar Abas in der nestorianischen Schule zu Nisibis, wirkte daselbst als Lehrer und Schriftsteller und wurde 553 Metropolit dieser Stadt (Assem. Bibl. orient. II, 412; III, 1, 87). Er verfaßte in syrischer Sprache die „Methodische Einleitung" in die heiligen Schr[illegible] beider Testamente, welche Junilius Africa[illegible] Reichskanzler und erster Geheimrath des Ka[illegible] Justinian, im J. 551 aus dem ihm vorliege[illegible] griechischen Texte in die lateinische Sprache üb[illegible]setzte. Das Werk ist uns erhalten und führt [illegible] Titel Instituta regularia divinae legis. [illegible] bietet bald mehr bald weniger als eine bibl[illegible] Einleitung in unserem Sinne; man kann es [illegible] Encyklopädie der biblischen Theologie bezeich[illegible] Der syrische Text ist bis auf den Titel Masch[illegible] monuthô d'surthô (Assem. l. c. III, 1, [illegible] der griechische vollständig verloren (s. d. Art. Ju[illegible]nilius Africanus). In der Vorrede zu dem [illegible]chen, welches sich durch logische Anlage und [illegible] durchdachten Inhalt auszeichnet, nennt Jun[illegible] den Verfasser einen „Perser" (Persam gene[illegible] was ungenau ist und nur besagen soll, daß [illegible] Angehöriger des sassanidischen Reiches ge[illegible] als er dem Junilius als Lehrer der Hochschu[illegible] Nisibis im Gebiete des Perserreiches bekannt [illegible] (Vgl. Assem. Bibl. orient. III, 1, 435. [illegible] III, 2, 928; Kihn, Theod. von Mopsuestia [illegible] Junilius Africanus, Freib. 1880, 258—[illegible] mit einer kritischen Textausgabe der Instituta [illegible] divinae legis.) [Kihn.]

Paulus von Bernried, O. S. Aug., [illegible] eifriger Cleriker des 12. Jahrhunderts und [illegible] gegen die kirchlichen Mißstände (Simonie, Pr[illegible]ehe), ist nur aus seinen Schriften bekannt. [illegible] seine Lebensumstände ergibt sich aus denselbe[illegible] Weniges; das genaue Geburts- und Todes[illegible] sind nicht festzustellen. Paul erscheint um 1[illegible] als Cleriker (Canoniker?) zu Regensburg, [illegible] sich aber als Vorkämpfer für Reform der [illegible]keit im Sinne Gregors VII. bald so verha[illegible] daß er die Stadt erst zeitweilig, später (um 11[illegible] dauernd verließ. Damals trat er in das [illegible]herrenstift Bernried ein und machte 1122 in [illegible] des Stiftes eine Reise nach Rom, wo er von [illegible] Calixt II. ein Privileg für Bernried erwirkte. [illegible] Rom verschaffte er sich Nachrichten und [illegible] zu einer Biographie Gregors VII. (s. u.), [illegible] dann auf der Rückreise zu Mailand im Klo[illegible] hl. Ambrosius Verbindung mit dem nachm[illegible] Propst Martin an und forschte auf dessen [illegible] später nach Schriften des hl. Ambrosius, [illegible] nach Mailand zu senden; so blieb er mit [illegible]tin in längerem Briefwechsel. Seine [illegible] Schrift ist die Lebensbeschreibung Gregors VI[illegible] welche er 1128 verfaßte; dieselbe ist öfter [illegible]gegeben, zuerst von Gretser (Ingolstadt 1610 [illegible] in Opp. VI, Ratisb. 1735, 119 sqq.), [illegible] Migne, PP. lat. CXLVIII, 39 sqq.; Watter[illegible] Pont. Rom. vitae I, Lipsiae 1862, 474 [illegible] Eine zweite erhaltene Schrift Pauls von [illegible]ried ist die Vita B. Herlucae (AA. SS. [illegible] April. II, 552 sqq.; der auf die Translatio [illegible] Wicterpi bezügliche Theil auch in der [illegible] Germ. hist. Scriptt. IV, 427). Die [illegible] hatte Paul in Epfach am Lech kennen [illegible]

sie war Ursache gewesen, daß er bis 1120 stets wieder nach Regensburg zurückkehrte und den Kampf fortsetzte. Später mußte auch Herluca, die trotz ihres frommen Wandels von dem Landvolke verfolgt wurde, in Bernried eine Zuflucht suchen, wo sie dann bis zu ihrem Tode verweilte. (Ausführliches über die sel. Herluca s. in Stadlers Heiligenlexikon II, 664 ff.) Die Lebensbeschreibung der Seligen begann Paul nach May (s. u.) 1144, vollendete sie aber anscheinend nicht, woraus man hat schließen wollen, daß der Tod ihn bei der Bearbeitung überraschte. Allein dieser Schluß ist unberechtigt, weil die Unvollständigkeit der Lebensbeschreibung Herluca's nur eine scheinbare ist (s. Greving [s. u.] 1, Anm. 3), und weil die Selige, wie Herrmann (s. u.) 573 gezeigt hat, schon 1127 starb. Die Abfassung ihrer Biographie wird daher etwa 1130 anzusetzen sein; die erste Ausgabe besorgte Gretser (Opp. VI, 164 sqq.). Das Todesjahr Pauls ist ungewiß, liegt aber vor 1156. (Vgl. die Lebensbeschreibung Pauls von Bernried von Joh. May, im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Gesch. XII [1887], 335 ff.; Herrmann, Paul und Gebhard von Bernried, ebd. XIV [1889], 567 ff.; J. Greving, Pauls von Bernried Vita Gregorii VII papae, Münster 1893 [Kirchengesch. Studien, hrsg. von Knöpfler, Schrörs u. Sdralek, II, 1]. Die ältere Literatur gibt auch Chevalier, Rép. s. v.) [A. Esser.]

Paulus von Burgos (oder auch, obgleich eltener, von Carthagena), bekannter Exeget, var nach seiner eigenen Angabe ursprünglich Jude us dem Stamme Levi. Er wurde 1350 zu Burgos on reichen Eltern geboren und widmete sich von rüh auf wissenschaftlichen Studien. Durch eifrige nd vorurtheilslose, von fortwährendem Gebet beleitete Beschäftigung mit dem Alten Testament nd mit der Summa des hl. Thomas gelangte er ur Bekehrung und ward 1390 in die Kirche aufenommen. Damals war er verheiratet und Vater on fünf Kindern. Bei seiner Taufe erhielt er statt es Namens Salomon Levi, den er vorher geführt atte, den Namen Paulus a sancta Maria. Als ald nachher seine Gattin starb, widmete er sich em geistlichen Stande und ward bei dem großen nsehen, das er seiner Gelehrsamkeit und seiner ugend wegen besaß, bald befördert. Um das ahr 1400 ward er Archidiacon von Treviño, m 1405 Bischof von Carthagena, 1415 Bischof n Burgos und bald darauf Archicancellarius hanciller mayor) von Castilien. Als solcher ard der getaufte Jude, was in Spanien als unhört galt, mit dem Unterricht des 1405 geborenen ronprinzen, spätern Königs Juan II., betraut. m J. 1414 sandte ihn die Regentin Donna atarina zum Concil von Konstanz. Die Liebe ur heiligen Schrift behielt Paul sein ganzes Leben i; er studirte dieselbe hauptsächlich nach der von m sehr hoch geschätzten Postilla des Nicolaus von ra (s. d. Art.) und machte zu derselben in seinem remplar am Rande Anmerkungen, welche er Additiones nannte. Dieses glossirte, 1429 vollendete Exemplar sandte er seinem Sohne Alfons, welcher Doctor der Rechte, Priester und Decan zu Compostela war (daß Alfons auch Decan zu Segovia gewesen sei, ist entweder unrichtig, oder er hatte zwei Beneficien zu gleicher Zeit). Alfons war noch ein Kind, als sein Vater zum Christenthum übertrat, und empfing gleich seinen Brüdern Gonsalvus und Alvarus Garsia zugleich mit dem Vater die heilige Taufe. Als Kenner des Hebräischen ist Paul bedeutender als Nicolaus von Lyra, im theologischen Wissen ihm mindestens gleich. Indeß ist die Theorie Pauls über den Literalsinn der Bibel nicht ganz richtig, da er diesen auf den sensus proprius einschränkt. Ueber den Widerstand, welchen die Additiones bei den Ordensgenossen des Nicolaus hervorriefen, s. d. Art. Nicolaus von Lyra, ob. 325 f. Paul starb 1435, den 29. (nach Anderen den 25.) August. Sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl von Burgos wurde sein zweiter Sohn Alfons (s. d. Art. I, 535 f.). Der älteste Sohn Pauls, Gonsalvo, war ebenfalls Priester und wurde Bischof erst von Plasencia, dann von Siguenza. Die beiden anderen Söhne, Pedro und Alvaro, blieben Laien. — Außer den Additiones (über die Ausgaben s. oben 326 f.) schrieb Paulus noch: 1. Dialogus qui vocatur Scrutinium Scripturarum libris duobus (contra perfidiam Judaeorum), vollendet im J. 1434, öfters gedruckt in fol., zum ersten Male ca. 1470; mehrere Ausgaben existiren s. l. et a. Von datirten Ausgaben sind 4 bekannt: Mantuae 1475; Mogunt. 1478 (s. Hain nr. 10762—10766); Paris. 1520 (?), herausgegeben und mit Marginalnoten versehen von Robert Goullet; Burgos 1591; diese letztere Ausgabe rührt von dem Augustiner Christoph Sanctorius her und enthält eine Lebensbeschreibung Pauls. — 2. De nomine divino quaestiones duodecim (ex addit. in caput 3. Exodi), gedruckt mit den Scholien von J. Drusius in Decas exercitationum Philologicarum de vera pronuntiatione Nominis Jehova, cum praefatione Hadriani Relandi, Trajecti ad Rhenum 1707, 121—150. Moroni erwähnt (LXXXI, 247) auch eine Erklärung der Apocalypse von ihm. (Vgl. Nic. Antonio, Bibl. hisp. vetus II, Matriti 1788, 237 sqq.; J. Mariana, Historia general de España 19, 8 [ed. de Barcelona 1839, IV, 324]; Jöchers Allgemeines Gelehrtenlexikon s. v. und die Fortsetzung und Ergänzungen von Rotermund V, Bremen 1816, 1731 f.; Werner, Der hl. Thomas von Aquin I, Regensb. 1858, 662 f.) [Hoberg.]

Paulus Cortesius, s. Cortese, Paul.

Paulus Diaconus ist der Name mehrerer Schriftsteller des frühen Mittelalters. Der bekannteste unter ihnen ist 1. Paulus Diaconus, Warnefrieds Sohn, der langobardische Geschichtschreiber. Er wurde um 720 zu Friaul geboren und stammte aus einem edlen Geschlechte, welches

wahrscheinlich unter Alboin nach Italien eingewandert war. Erzogen wurde Paul am Hofe des langobardischen Königs Rachis, welcher eine eigene Hofschule errichtet hatte, nachdem das Lateinische bereits Hofsprache geworden. Dort erhielt Paul seine Bildung durch den Grammatiker Flavianus, der ihn wie im Lateinischen so auch im Griechischen unterrichtete. Durch Pauls hervorragende Talente wurde der König auf ihn aufmerksam und schätzte ihn sehr hoch; auch bei den nächsten Nachfolgern des Rachis, des großen Gönners von Monte Cassino, bei Aistulf und besonders bei Desiderius, stand er in Geltung und Ansehen, vielleicht auch in hohen Würden. König Desiderius vertraute ihm sogar den Unterricht seiner Tochter Adelperga an, die Paul auch später noch in ihren Studien leitete. Denn als Adelperga mit Arichis, dem Herzog von Salerno und Benevent, vermählt worden, kam ihr Lehrer an diesen herzoglichen Hof. Daselbst schrieb er für seine Schülerin die Historia romana, welche bis auf Justinian geht (abgedruckt in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. II, 4 sqq.); sie ist eine Compilation aus verschiedenen Geschichtswerken, namentlich eine Erweiterung und Fortsetzung des Eutropius. Auch dichtete Paul für Arichis die Inschriften, mit denen derselbe seine glänzenden Bauten in Salerno schmückte. Schmerzerfüllt über den Sturz des Königs Desiderius und das Unglück seines Volkes, trat er bald darnach, bereits zum Diacon geweiht, in das Kloster Monte Cassino (s. d. Art. VIII, 1842 ff.). Kaum eingetreten, begab er sich auf den Wunsch Karls des Großen an dessen Hof (782), wo er im Kreise der aus verschiedenen Ländern berufenen Gelehrten als ein Stern erster Größe glänzte und sich durch seine Bemühungen um Hebung der wissenschaftlichen Studien im Frankenreiche große Verdienste erwarb. Karl der Große verwendete ihn unter Anderem zur Abfassung einer Homiliensammlung (s. d. Art. Homiliarium). Ebenso ließ Karl durch ihn besonders diejenigen Geistlichen, welche seine Tochter Rotrud nach Constantinopel begleiten sollten, in der damals im Frankenreiche nur selten bekannten griechischen Sprache unterrichten. Zog so Karl der Große allerlei Nutzen aus Paulus' vielseitigen Kenntnissen, so benutzte auch dieser seine Stellung zum Kaiser und erwirkte vielen Langobarden, welche als Gefangene nach Frankreich geschleppt worden waren, die Freiheit; unter ihnen befand sich auch Paulus' Bruder. Auf Bitten des Bischofs Angilram von Metz verfaßte Paul weiterhin die Gesta Episcoporum Mettensium (am besten gedruckt Mon. Germ. hist. Scriptt. II, 260—270). Die Spannung zwischen Karl dem Großen und dem Herzog von Benevent, welche sich 786 bis zur Kriegsbedrohung steigerte, verleidete ihm, als einem Freunde des herzoglichen Hauses, den Aufenthalt am fränkischen Hofe. Im J. 787 kehrte er wieder nach Monte Cassino zurück, wohin es ihn während seines Aufenthaltes im Frankenreiche stets mächtig gezogen hatte. Dort lebte er bei seinen [illegible] Mitbrüdern nach seiner gewohnten Weise still [illegible] bescheiden, geliebt von ihnen und seinen Schü[illegible] als Ordensmann, Lehrer und Schriftsteller [illegible] Karl der Große machte ihm noch im Jahre [illegible] Wegganges einen Besuch in Monte Cassino. [illegible] die letzte Zeit von Pauls Leben gehört seine [illegible] Schrift, in welcher er die Regel des hl. Bene[illegible] erklärte. Zugleich begann er sein früheres Geschichtswerk zu einer Geschichte seines Volkes [illegible] Berücksichtigung der griechischen und fränkischen Geschichte bis zum Sturze der Gotenherrschaft fortzusetzen bezw. umzuarbeiten unter dem [illegible] Historia Langobardorum (zuerst gedruckt Paris 1514, zuletzt in den Mon. Germ. hist. Script. [illegible] Lang. 45 sqq.; eine Separatausgabe erschien [illegible] Hannover 1878, deutsche Uebersetzung von [illegible] Abel, Berlin 1849, eine neue Ausgabe [illegible] Uebersetzung von Jacobi, ebd. 1878). Diese [illegible] fach, rein und anmuthig geschriebene Geschichte, welche bis in's 15. Jahrhundert hinein [illegible] buch des ganzen Abendlandes war und von [illegible] Geschichtschreibern vielfach benutzt wurde, [illegible] zwar als Geschichtswerk manche Mängel, ist [illegible] durch Erhaltung des reichen Schatzes von [illegible] sagen und mündlichen Ueberlieferungen des langobardischen Volkes außerordentlich werthvoll. [illegible] hatte dieß sein letztes und zugleich bedeutendstes Werk bis zum Jahre 744 fertig gestellt, als [illegible] angeblich am 13. April 797, der Tod über[illegible] Außerdem haben wir von ihm noch einige [illegible] theologische Werke, das Leben mehrerer Heiliger, eine Anzahl von Gedichten und Hymnen [illegible] Hymnus Ut queant laxis auf das Fest [illegible] hl. Johannes Bapt.), sowie Briefe; auch [illegible] Paulus Diaconus als der Verfasser eines Auszuges aus dem Werke des Grammatikers [illegible] De verborum significatione (vgl. K. Neff [illegible] Paulo Diac. Festi epitomatore, Erlang. [illegible] [Diss.]). (Vgl. Tosti, Storia della badia [illegible] Monte Cassino I, Napoli 1842, 31 sgg.; [illegible] Langobard. Studien. I: Paul Diac., Leipz. 1[illegible] Neues Archiv der Gesellschaft für ältere [illegible] Geschichtskunde I [1876], 300 ff.; Jacobi [illegible] Quellen der langobard. Gesch. des Paul [illegible] Halle 1877; Potthast, Bibl. hist. med. [illegible] Berol. 1862, 484; Wattenbach, Deutsch[illegible] Geschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 18[illegible] [mit reichen Literaturangaben].)

2. **Paulus Diaconus Emeriten[illegible]** heißt der angebliche, sonst unbekannte Verfasser [illegible] Vitae patrum Emeritensium (Merida [illegible] nien). Nach Gams (Kirchengesch. Spaniens [illegible] 2, Regensburg 1874, 116) wäre der Name [illegible] fingirt. Das zwischen den Jahren 632—6[illegible] faßte Werk selber war schon im Mittelalter [illegible] unbekannt, wie z. B. ein Brief des Königs [illegible] fons III. von Leon (866—910) beweist, der [illegible] an den Clerus und das Volk von Tours [illegible] „Wir besitzen das Leben, die Tugenden [illegible] Wunder vieler hervorragenden Männer. [illegible]

von Emerita, in guter und klarer Weise geschrieben, welche in euren Archiven sich nicht befinden, und welche wir, so es euch dienen wird, gerne an euch senden werden" (bei Marrier, Biblioth. Cluniac., Lutet.-Paris. 1614, not. A. Quercetani p. 50). Dieses Werk, welches besonders das Leben mehrerer Erzbischöfe von Emerita von 530—562 beschreibt (vgl. Gams II, 2, 113 ff.) und ein wichtiger Beitrag zur Aufklärung der spanischen Kirchengeschichte ist, kam zur Zeit der Mauren von Emerita in die nördlichen Provinzen und von da bei der fortschreitenden Wiedereroberung Spaniens wieder nach dem Süden; als sein Verfasser wird aber erst seit dem 17. Jahrhundert ein Paulus Diaconus genannt. In seiner jetzigen Form wurde es zuerst von Barnabas Moreno de Vargas unter dem Titel Paulus Diaconus, De vita et miraculis Patrum Emeritensium, Matrit. 1633, herausgegeben, dann nach vier alten und vier neuen Codices cum notis von Th. Tamajo de Vargas (Antwerpen 1638), auch später noch öfter gedruckt und selbst theilweise in das spanische Martyrologium aufgenommen. Migne (PP. lat. LXXX, 115 sqq.) gibt den Text nach der Antwerpener Ausgabe. Vgl. noch Florez, España sagr. XIII, Madrid 1782, 326 sqq.; XIX [1792], 346 sqq.; J. L. Villanueva, Viage literario III, Madrid 1804, 208 sq.; sonstige Literaturangaben bei Chevalier, Rép. s. v.)

3. Ein dritter, weiter nicht bekannter Paulus Diaconus zu Neapel (im 8. Jahrhundert) wird von Sigebert von Gembloux (De scriptt. eccl. c. 69, bei Migne, PP. lat. CLX, 562) als Uebersetzer der griechischen Lebensbeschreibung der hl. Maria von Aegypten (s. d. Art.) genannt. Diese Uebersetzung findet sich bei Surius (Vitae Sanctorum II, Coloniae 1618, 15 sqq.), mit einem Einleitungsschreiben des Paul Diaconus an „König Karl", worunter nach den Einen Karl der Große, nach Anderen Karl der Kahle verstanden ist (s. Henschenius in den AA. SS. Boll. Febr. I, 482). In die AA. SS. Boll. April. I, 76 sqq. hat Papebroch eine von der Uebersetzung des Paulus Diaconus verschiedene Version aufgenommen. Literaturangaben s. bei Chevalier, Rép. s. v. Paul diacre à Naples.) [Neher.]

Paulus der Einsiedler, s. Paulus von Theben.

Paulus Heliä (von Neueren auch Paulus Eliä, Povel Eliesen oder Povel Helgesen genannt), der Vorkämpfer gegen die sog. Reformation in Dänemark, war um 1480 geboren und trat sehr jung in den Carmelitenorden ein. Er wurde 1519 Prior des Carmelitencollegiums in Kopenhagen und Lehrer der Theologie an der dortigen Hochschule, endlich um's Jahr 1522 Provinzial der dänischen Carmeliterprovinz, welche 11 Klöster, darunter eines in Schweden (zu Örebro), zählte. An seinen Schülern, die ihn anfänglich hoch ehrten, erlebte er wenig Freude, da viele von ihnen, und zwar sogar mehrere Carmeliten, zum Lutherthume abfielen. Von wahrhaft reformatorischem Geiste beseelt, hatte er schon 1517 eine Rede über das simonistische Unwesen veröffentlicht und trat gegen manche auch von Luther getadelten Mißbräuche in der Kirche auf, während er andererseits nicht nur ein entschiedener Gegner aller lutherischen Irrlehren war, sondern dieselben als einzig nennenswerther Vorkämpfer der katholischen Kirche in Dänemark, theils aufgefordert theils unaufgefordert, bis an's Ende seiner Laufbahn in Wort und Schrift bekämpfte. Dem grausamen und gefürchteten Christian II. wagte er in der dänischen Uebersetzung von Erasmus' Institutio Principis Christiani einen Tugendspiegel vor Augen zu stellen und in einer Predigt vor dem Hofe auf sein ehebrecherisches Verhältniß zu Dyveke anzuspielen, mußte aber daraufhin vor dem erzürnten Herrscher nach Jütland flüchten (1522). Erst nach Christians Flucht (13. April 1523) konnte er wieder Kopenhagen betreten. Unter Friedrich I. (1523—1533), welcher trotz seines Versprechens, das Lutherthum von Dänemark fern zu halten, der Neuerung allen Vorschub leistete, schrieb Paulus Heliä sechs längere oder kürzere noch vorhandene Streitschriften in dänischer Sprache. Die erste und schärfste ist „Eine kurze Antwort auf das ketzerische Schreiben Johann Michelsens" (gedruckt 1527); ihr folgten 1528 die „Antworten auf Gustav Wasa's Fragen", eine sehr ausführliche und gediegene Schrift; 1530 die treffliche Schrift „Gegen das Malmöbuch"; 1531 „Ein kurzer Unterricht über den Meßcanon"; 1532 „Ermahnung an die Ritter, Reichsräthe und den ganzen Adel"; 1533 „Rechtgläubige Gegenantwort der Bischöfe und Prälaten Dänemarks auf die lutherischen Artikel" (die drei ersten Schriften sammt der purgirten Uebersetzung von Luthers Gebetbuch, einer kleinen Schrift über das Armenwesen und einer Uebersetzung der kleinen Schrift des hl. Athanasius über die Psalmen sind 1855 neu gedruckt in Povel Eliesens danske Skrifter ... ved C. E. Secher [1855]). Uebrigens hatte Heliä schon vor den genannten Werken 1526 „Eine christliche Unterweisung über Luthers Treiben" verfaßt, welche man nur aus Olavus Petri's Gegenschrift kennt. Zwei andere verlorene Schriften waren betitelt: „Erklärung des christlichen Glaubensbekenntnisses der Prälaten" und „Kurzer Unterricht über die heilige Messe ... gegen einige Meßmörder", 1530 oder 1531 verfaßt, wozu noch die gleichfalls verlorene Uebersetzung einer juristischen Schrift über die Priesterehe kommt. Heliä's interessantestes Werk ist aber die lateinische sog. „Skibysche Chronik", in welcher die sittlich-religiösen Verhältnisse der Zeit geschildert werden. Die zeitgenössischen dänischen Reformatoren hatten den Carmeliten eines doppelten Abfalls vom „Evangelium" geziehen und ihm den Beinamen „Wendepelz" (Vendekaabe) gegeben. Allein aus ihren Widersprüchen, aus seiner Selbstvertheidigung, aus seinen und anderer Zeitgenossen Schriften geht, wie die neuere dänische Geschichtsforschung dargethan hat, mit

Evidenz hervor, daß Heliä niemals lutherisch gesinnt war, daß er vielmehr, obgleich in einigen damals noch nicht definirten Glaubenslehren unklar, doch als gehorsamer Sohn der Kirche gelebt, die höchste Lehrauctorität und Unfehlbarkeit der Kirchenversammlungen sowie des Papstes anerkannt und gelehrt und sogar alle in seiner „Friedensvermittlung“ gemachten, die Kirchenzucht betreffenden Vorschläge stets an die Bedingung geknüpft hat, daß die Kirche sich damit einverstanden erkläre. Ueber Zeit und Ort seines Todes ist nichts bekannt; Ende 1534 verschwindet er vollständig aus der Geschichte. (Vgl. L. Schmitt S. J., Der Carmeliter Paulus Heliä [60. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach, 1893], worin auch die dänische Literatur verzeichnet ist. Hervorgehoben zu werden verdient besonders Dr. C. T. Engelstoft, Paulus Eliæ, in Nyt historisk Tidsskrift II, 1848, 1—174. 415—554.) [L. Schmitt S. J.]

Paulus vom Kreuz, der hl., Stifter der „Passionisten“ oder „Unbeschuhten Cleriker vom heiligen Kreuz und Leiden unseres Herrn“, hieß mit seinem Familiennamen Paulus Franciscus Danei. Er wurde 1694 zu Ovada in der ehemaligen Republik Genua geboren und erfreute sich von Jugend auf des besondern Schutzes der Himmelskönigin, zu welcher er sein ganzes Leben hindurch eine zarte Andacht bewahrte. In Unschuld, unter strenger Buße und Betrachtung des bittern Leidens wuchs er heran und brannte von Eifer, für den Glauben zu leiden und zu streiten. Erst wollte er gegen die Türken mit zu Felde ziehen, allein bald erkannte er, daß Gottes Wille ihn zum himmlischen Kriegsdienste bestimmt hatte. Mit einigen Genossen begab er sich daher in die Einsamkeit auf den Monte Argentaro (Orbitello), wo Gott ihm in einem Gesichte eine Regel für eine neue Ordensstiftung mittheilte und das Ordenskleid zeigte. Nach sorgfältiger Prüfung bekleidete der Bischof von Alessandria den Einsiedler mit dem ihm geoffenbarten Gewande, und Paul begann noch als Laie Buße zu predigen, geistliche Uebungen abzuhalten und Kranke zu pflegen. Im J. 1727 wurde er dann zum Priester geweiht, worauf er mit großem Erfolge seine Bußpredigten fortsetzte. Wunder, sowie die Gaben der Weissagung und der Sprachen unterstützten sein Wirken, so daß viele verstockte Sünder, Häretiker und Verbrecher zur Buße bewegt wurden. Im J. 1737 ward die erste feste Niederlassung der „Passionisten“ auf dem Monte Argentaro gegründet; seit dieser Zeit nannte der Heilige sich Paul vom Kreuze. Benedict XIV. ertheilte 1741 der Missionsgesellschaft und ihrer aus 40 Kapiteln bestehenden Regel die erste päpstliche Approbation. Die letzte endgültige Bestätigung gab Clemens XIV. (1769), nachdem die Regel in vielen Punkten bedeutend gemildert worden war. Derselbe Papst überwies 1773 den Passionisten zu Rom Kirche und Kloster der hll. Johannes und Paulus am Abhange des Cölius, wo bis zur Stunde Mutterhaus und Sitz des Ordensgenerals ist. Im J. 1758 bezogen die Söhne des hl. Paul das Hospiz auf dem Monte Cavo; später wurde auch die Scala santa ihrer Aufsicht übergeben. Der hl. Paul vom Kreuz erlebte selbst noch den hohen Aufschwung seines Ordens und starb hochbetagt am 18. October 17[illegible]. Sein Leib ruht in der genannten Kirche SS. Jo[illegible] et Pauli. Die Canonisation Pauls vom Kreuz nahm Pius IX. im J. 1867 vor; das Martyrologium Romanum ehrt sein Andenken am 16. November. (Vgl. AA. S. Sedis II [1866], 112 [illegible] 242; IV [1868], 387 sqq.; Anal. juris Pontif. IX sér. [1867], 511.)

Die Jünger des hl. Paul vom Kreuze, zu denen auch ein weiblicher, noch von dem Heiligen [illegible] zu Corneto gestifteter Zweig gehört (erste [illegible]steherin war Maria Crocifissa di Gesù), [illegible]pflichten sich neben den drei gewöhnlichen Gelübden noch durch ein viertes Gelübde zur [illegible]ständigen Betrachtung des bittern Leidens [illegible] Christi; daher tragen sie ihren gewöhnlichen [illegible]men „Passionisten“. Ihre äußere Thätigkeit be[illegible] in der Uebernahme von Missionen und in [illegible] Bekehrung der Sünder durch Bußpredigten [illegible] das Leiden Christi. Das Ordenskleid ist schwa[illegible] auf der linken Seite der Brust tragen die Ordensmitglieder ein kleines, herzförmiges Bild der [illegible]denswerkzeuge des Herrn. An der Spitze der ganzen Congregation steht der Ordensgeneral (Präpositus), der vom Generalcapitel auf sechs Jahre gewählt wird; der Provinzial jeder Ordensprovinz wird auf drei Jahre vom Provinzialcapitel gewählt. Die einzelnen Häuser haben Rectoren, welche ebenfalls drei Jahre im Amte bleiben. Dem Generalobern stehen der Generalprocurator [illegible] zwei Generalräthe, desgleichen jedem Provinzial zwei Räthe zur Seite; dieselben werden eben[illegible] auf sechs bezw. drei Jahre gewählt. Zur [illegible] steht der Orden, der sich immer mehr ausbreitet, aus acht Provinzen und zwei auswärtigen Missionen in der Walachei und in Bulgarien. [illegible] diesen beiden Ländern wurde den Passionisten [illegible] sieben Jahre nach dem Tode ihres Stifters [illegible] Mission übertragen und erreichte besonders [illegible] Jahren 1782—1834 eine hohe Blüte, wie sie [illegible] jetzt noch das Hauptfeld ihrer Thätigkeit [illegible] Von den acht Ordensprovinzen sind vier [illegible]lien, eine in Amerika, eine in England und [illegible]land, eine in Frankreich und Belgien und [illegible] Spanien. Außerdem existiren noch einzelne [illegible] in Argentinien, Mexico und Australien. Im [illegible]ficationsprozeß befindet sich zur Zeit der [illegible] Passionistenbischof Vincentius Maria [illegible] (s. d. Art.). (Vgl. Das Leben des ehrw. [illegible] Gottes, Paul v. Kreuze u. s. w. Aus dem [illegible] übersetzt von Dischinger, Regensburg 1846; [illegible] Leben des sel. Paul v. Kreuze u. s. w. Aus [illegible] Ital. übersetzt von Mitterrutzner, Innsbruck [illegible] Analecta Bolland. XIII [1894], 416; Helyot-Migne, Dict. des ordres religieux IV [Suppl.], Paris 1859, 1044 ss.) [Helmling O.S.B.]

Paulus de S. Maria, s. Paulus von Burgos.

Paulus von Middelburg, Bischof von Fossombrone, ein ausgezeichneter Astronom und Mathematiker (omnium sui temporis mathematicorum, ex nationis praerogativa, facile princeps; Jul. Caesar Scaliger, Exoteric. exercitationum l. XV de subtilitate ad Cardan. n. 266 [Hanov. 1634, 763]) und Eiferer für die Reform der kirchlichen Kalenderrechnung, war zu Middelburg auf Seeland 1445 oder 1455 geboren. Nachdem er zu Löwen studirt hatte, erhielt er in seiner Vaterstadt ein Canonicat und lehrte damals neben der Philosophie und Theologie auch Medicin und Mathematik. Allein statt Anklang zu finden, zog er sich im Gegentheil Haß und Verfolgung seitens seiner Mitbürger zu; er mag ihnen ihre Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaft und ihre Laster (ebrietas sola ut virtus summa laudatur, schrieb er gelegentlich mit Bezug auf seine Heimat) zu scharf vorgeworfen haben. So mußte er Seeland verlassen; sein Eigenthum wurde sogar eingezogen. Paul ging zunächst nach Löwen, wurde aber bald (etwa 1480) als Professor der Mathematik und Astronomie nach Padua berufen. Doch blieb er dort nur kurze Zeit und zog dann durch Italien, wo er allenthalben durch seine Gelehrsamkeit wie durch sein gutes Latein Aufsehen erregte. Schließlich ernannte ihn Papst Alexander VI. auf Empfehlungen des Herzogs von Urbino und des spätern Kaisers Maximilian zum Bischof von Fossombrone. Sein Bischofsamt versah er auf's Treueste; auch ward er von den Päpsten mit anderen Obliegenheiten betraut. Auf einer amtlichen Reise starb er zu Rom am 15. December 1534 und wurde in der Kirche des Collegio teutonico dell' Anima begraben. — In einigen seiner früheren Schriften scheint Paul von Middelburg den astrologischen Neigungen seiner Zeit nachzugeben, besonders im Prognosticum ad Maximilianum Austriacum (später neu gedruckt als Practica de pravis constellationibus, Urbin. 1484); übrigens hat er später als Bischof die betreffenden Schriften selbst zu unterdrücken gesucht, auch (Fossombrone 1523) ein Werkchen gegen die auf das Jahr 1524 lautende Vorhersagung einer großen Wasserflut verfaßt. Für das Kalenderwesen wichtig ist die Schrift Paulina de recta Paschae celebratione et de die Passionis Dom. nostri J. Chr., Forosempronii 1513; er legte sie dem fünften Lateranconcil vor und hielt damit die Kalenderreform wenigstens in Fluß. Vgl. besonders Nouv. Biogr. gén. XXXV, 146 ss. und Allgem. deutsche Biogr. XXV, 298; in ersterer Stelle ist die ältere, an letzterer die neuere Lit. über Paul angegeben.) [A. Esser.]

Paulus der „Perser" (oder von Ardeschir), Philosoph und nestorianischer Theologe, war nicht bloß als Unterthan des sassanidischen Reiches, wie Land (s. u.) meinte, sondern von Geburt ein Perser und stammte aus der Stadt Ardeschir, d. i. Ravardeschir, wo der Metropolit der Provinz Persis residirte (Kihn, Theodor von Mopsuestia, Freiburg 1880, 255—258). Er erhielt seine philosophische und theologische Ausbildung zu Nisibis, wo er auch als Lehrer thätig war. Um das Jahr 570 verfaßte er ein Compendium der aristotelischen Logik, das er dem Perserkönige Chosroes I. widmete. Da seine Absicht, Metropolit von Persien zu werden, sich nicht erfüllte, fiel er ab und „machte mit den Magiern gemeinsame Sache" (Assem. Bibl. or. III, 1, 439). Ueber das Widmungsschreiben an Chosroes handelt Renan im Journ. Asiatique, 4e série, XIX [1852], 311—319. Das ganze Compendium der Logik edirte Land (Anecdota syr. IV, Lugd. Bat. 1875). [Kihn.]

Paulus von Samosata, so genannt von seinem Geburtsort Samosata am Euphrat, seit etwa dem Jahre 260 Bischof von Antiochien und zugleich Statthalter der Königin Zenobia von Palmyra, zu deren Reich damals Syrien gehörte, ist in der Kirchengeschichte bekannt als Irrlehrer in Bezug auf die Person Christi. Paul erregte schon bald nach Antritt seines Amtes Anstoß wegen solcher Lehren, und es kam darob zur Abhaltung von drei Synoden in Antiochien. Die erste Synode fand im J. 264 oder 265 statt und war von zahlreichen und angesehenen Bischöfen des Orients besucht, namentlich von Firmilian von Cäsarea in Cappadocien, Gregorius Thaumaturgus und seinem Bruder Athenodorus. Auch Dionysius der Große von Alexandrien wurde eingeladen; er konnte zwar wegen Alters und Kränklichkeit nicht erscheinen, wie er denn auch bald darauf starb, gab aber seinem Urtheil in der Streitfrage brieflich Ausdruck. Nach Eusebius (H. E. 7, 30, 3) bezw. nach dem Schreiben der dritten Synode von Antiochien war die Erklärung des Dionysius an die Gemeinde von Antiochien gerichtet, und Paul wurde darin nicht einmal eines Grußes gewürdigt. Nach Theodoret (Haer. fab. 2, 8) wurde Paul in dem Schreiben „zu dem ermahnt, was sich schicke, die versammelten Bischöfe aber zum Eifer für die Rechtgläubigkeit angefeuert". Durch Turrianus wurde ein Schreiben des Dionysius an Paul, zehn Fragen und Antworten enthaltend, aufgefunden und durch Mansi (Concil. Collect. I, 1039 sqq.) wieder abgedruckt. Dasselbe ist aber schwerlich ächt. Auf der ersten Synode nun gab es viele Verhandlungen. Die Bischöfe suchten den Irrthum des Angeklagten an's Licht zu ziehen; dieser bemühte sich, ihn zu verhüllen, und versicherte, daß er die ihm zur Last gelegte Lehre nie vertreten habe, vielmehr der apostolischen Lehre folge. Man glaubte seinen Worten, und die Bischöfe gingen aus einander. Bald aber mußten sie, da der Anstoß sich erneuerte, zum zweiten Male zusammenkommen, und nun wurde die Lehre Pauls ausdrücklich verworfen. Da derselbe indessen versprach, von dem Irrthum abzustehen, wurde eine weitere Maßregel nicht ergriffen. Man vertraute ihm, und auch dann

noch, als die Hoffnung wieder getäuscht wurde, wollten die Bischöfe nicht sofort gegen ihn einschreiten, sondern versuchten zunächst, wie aus Theodoret (Haer. fab. 2, 8) hervorgeht, durch ein Schreiben ihn von dem Irrthum abzubringen. Das Schreiben ist in dem gleichfalls durch Turrianus zuerst veröffentlichten Brief, der von sechs Bischöfen an Paul gerichtet ist, vielleicht noch erhalten; doch ist die Sache nicht sicher. Da die Bemühungen erfolglos waren, wurde gegen Ende des Jahres 269 eine dritte Synode veranstaltet. Der Presbyter Malchion von Antiochien ward beauftragt, mit Paul zu disputiren, und die Verhandlungen wurden durch Notare aufgezeichnet. Die Acten waren im 6. Jahrhundert noch vorhanden; jetzt liegen nur noch einige Fragmente vor. Ebenso ist auch das Synodalschreiben nicht ganz, aber immerhin in einem beträchtlichen Theil erhalten. In demselben wird nach einem kurzen Bericht über die früheren Verhandlungen bemerkt: Von Haus aus bettelarm, sei Paul nicht durch Ausübung einer Kunst oder eines Gewerbes, sondern durch Erpressungen, Betrügereien und dergleichen Mittel zu einem sehr großen Reichthum gekommen; er habe weltliche Aemter bekleidet, sich lieber Ducenarius als Bischof nennen hören, in seinem Auftreten großen Prunk entfaltet und durch seinen Stolz den Christen viele üble Nachrede zugezogen; selbst in der Kirche habe er der Eitelkeit gefröhnt; er habe sich einen hohen Thron machen lassen, in seinen Predigten theatralisch agirt und sich durch Claqueurs beklatschen lassen, die ruhigen und andächtigen Zuhörer gescholten; von den verstorbenen Lehrern der Kirche habe er nachtheilig, von sich ruhmredig gesprochen; die Psalmen zu Ehren Christi habe er abgeschafft, weil sie neuern Ursprungs seien, dagegen am Osterfeste einige Weiber zu seinen eigenen Ehren singen und ähnlich von den benachbarten Geistlichen in den Predigten sich loben lassen; daß der Sohn Gottes vom Himmel gekommen sei, habe er geläugnet, dagegen gestattet, daß man ihn selbst einen vom Himmel gekommenen Engel und Lehrer nannte; er habe mit Syneisacten gelebt, dasselbe bei seinem Clerus geduldet, und wenn man auch zugeben könnte, daß er nichts Schlimmes begangen habe, so errege eine solche Lebensweise immerhin Verdacht und bilde ein Hinderniß, wenn etwa gegen Andere wegen derselben einzuschreiten sei; wenn all' dieß etwa an sich noch ertragen werden könnte, so sei doch ein Mann, der zur Häresie des Artemon sich bekenne, zur Rechenschaft zu fordern, und da derselbe nicht nachgegeben habe, hätten sie ihn aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und Domnus, den Sohn des seligen Bischofs Demetrian, statt seiner eingesetzt, dem daher ein Gemeinschaftsbrief geschickt werden möge. — Das Schreiben war an Dionysius von Rom, Maximus von Alexandrien, alle Bischöfe und die gesammte katholische Kirche gerichtet. Es traf aber Papst Dionysius nicht mehr am Leben. Die Beantwortung fiel daher seinem Nachfolger Felix zu; von dem Schreiben, welches derselbe in der Angelegenheit an den Bischof von Alexandr[illegible] schickte, wurde durch Cyrill ein Bruchstück erha[illegible] (vgl. Jaffé, Regesta Pont. Rom. I, 2 ed., Li[illegible] 1885, n. 140). Das Urtheil der Synode tra[illegible] dessen nicht sofort in volle Kraft. Wie Euseb[illegible] dessen Bericht (H. E. 7, 27—30) die Haupt[illegible] für diese Geschichte bildet, beifügt, behaupte[illegible] sich Paul im Besitze der Kirche zu Samosata [illegible] Kaiser Aurelian nach Ueberwindung der Für[illegible] Zenobia und Eroberung der Stadt Antiochien [illegible] Anrufung der Gemeinde des Bischofs Dom[illegible] die Entscheidung gab, die Kirche solle demjen[illegible] übergeben werden, dem die Bischöfe Italiens [illegible] der Bischof von Rom schreiben. Es geschah [illegible] im J. 272.

Paul wird in dem Synodalschreiben ein A[illegible] hänger der Häresie des Artemon (s. d. Art.) gen[illegible] Auch wird bemerkt, daß er läugne, der Sohn G[illegible] sei vom Himmel herabgekommen. Christus i[illegible] wie daraus hervorgeht und wie von den spät[illegible] Vätern wiederholt ausdrücklich hervorgehoben [illegible] dem Wesen nach bloßer Mensch. Das Se[illegible] selben beginnt hiernach erst mit seiner irdi[illegible] Geburt. Diese selbst ist indessen nicht wie die [illegible] gewöhnlichen Menschen. In einem der au[illegible] gekommenen Fragmente bekennt Paul die Ge[illegible] aus der Jungfrau und dem heiligen Geist. [illegible] wie dem Erlöser damit eine einzigartige Ste[illegible] zuerkannt wurde, so wurde er auch sonst noc[illegible] die Menschen so weit erhoben, als dieß [illegible] Grundlage der Lehre möglich war. Der [illegible] oder die Weisheit Gottes soll in ihm zwar [illegible] dieselbe Weise gewohnt haben wie in den [illegible] pheten, andererseits aber mehr als in diesen [illegible] einem höhern Grade und größern Maße als [illegible] irgend einem andern Menschen. Aehnlich habe [illegible] alle durch seine sittliche Vollendung übertra[illegible] den Fragmenten aus den Reden an Sabin[illegible] zwar noch nicht näher geprüft sind, gegen [illegible] Aechtheit aber auch keine schwerwiegenden Grü[illegible] sprechen, wird von Paul behauptet, er habe [illegible] lehrt: durch die Unwandelbarkeit seiner Gesinn[illegible] sei Christus Gott ähnlich geworden und [illegible] unzertrennlichen Vereinigung mit ihm gelan[illegible] sei nicht bloß selbst ohne Sünde geblieben, [illegible] habe auch die Sünden unseres Stammvaters [illegible] wunden; dadurch sei er der Erlöser des M[illegible] geschlechtes geworden, und durch seine inni[illegible] bindung mit Gott habe er sich einen Namen [illegible] alle Namen erworben. Als Menschensohn [illegible] er, wie wir weiter erfahren, von Gott das [illegible] Nach Athanasius (Contra Apoll. 2, 3) [illegible] Paul den Erlöser auch Gott, θεὸν ἐκ τ[illegible] θένου, θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθέντα, und [illegible] von einer ewigen Existenz desselben verm[illegible] licher Vorherbestimmung, indem er ihn be[illegible] als τῷ προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα. Aber [illegible] wollte er nicht gehen. Als Gott im eigen[illegible] oder physischen Sinn erkannte er Christus [illegible] an, da er sonst zwei Götter annehmen [illegible] und die Einheit Gottes nicht mehr aufrecht [illegible]

zu können meinte. Der Logos ist ihm nicht eine göttliche Person, sondern nur eine göttliche Eigenschaft oder eine Kraft Gottes, und er wohnte in Christus nur wie in einem Tempel, nicht οὐσιωδῶς, sondern κατὰ ποιότητα, κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν, wie es in Fragmenten bei Leontius von Byzanz (s. d. Art.) heißt. Daher besteht zwischen Christus und dem Logos oder der Sophia auch keine volle oder persönliche Einheit. Es werden von Paul die Sätze berichtet: ἄλλος γάρ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, καὶ ἄλλος ὁ λόγος, und: ἄλλο μὲν ἡ σοφία, ἄλλο δὲ Ἰησοῦς Χριστός. Im arianischen Streit wurde auf der Synode von Ancyra 358 von ihm auch behauptet, er habe Christus ὁμοούσιος τῷ πατρί genannt, bezw. von der Synode von Antiochien, sie habe diesen Satz verworfen. Wie aber diese Behauptung gemeint war, ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Die Erklärungen der Väter, die von der Sache berichten, sind verschieden. Nach Athanasius (De synodis c. 45) und Basilius d. Gr. (Ep. 52, c. 1) wollte die Synode der Argumentation Pauls begegnen: Ist Christus nicht wesentlich Mensch, so ist er ὁμοούσιος τῷ πατρί, dann ergeben sich drei οὐσίαι, und da die des Vaters und des Sohnes im Gegensatz zu der Gottes abgeleitet sind, so kann der Vater, wie es doch sein muß, nicht als der Urquell der Gottheit behauptet werden. Nach Hilarius (De synodis c. 81. 86) wurde der Satz verworfen, weil Paul Gott und den unpersönlichen Logos für ὁμοούσιος, ejusdem vel unius substantiae erklärte, eine Erklärung, die durch die Darstellung der Lehre Pauls bei Epiphanius (Haer. 65, 1) empfohlen wird (vgl. [Tübinger] Theol. Quartalschrift 1850, 3—23).

Mit der Absetzung Pauls war seine Lehre noch nicht beseitigt. Anhänger derselben erscheinen noch öfter unter dem Namen Paulianisten oder Photinianer. Nach dem Schreiben des Bischofs Alexander von Alexandrien über den Ausbruch der arianischen Bewegung (s. Theodoreti H. E. 1, 4) nahm der Presbyter Lucian von Antiochien die Ansichten Pauls an und hielt sich durch drei Pontificate hindurch außerhalb der Kirche. Die Synode von Nicäa (can. 19) verordnete, daß die zur Kirche zurückkehrenden Paulianisten wieder getauft werden sollten. Dasselbe verordnete in Betreff der „Photinianer oder Paulianisten" die zweite Synode von Arles 443 (452), can. 16. Durch Timotheus von Constantinopel werden die Paulianisten in der Schrift De receptione haereticorum noch am Anfang des 7. Jahrhunderts unter den Häretikern aufgezählt, deren Taufe ungültig sei. Indessen ist es fraglich, ob die Secte damals noch bestand. Sonst hört man in der Geschichte nichts weiter von derselben. (Vgl. Routh, Reliquiae sacrae III, 2. ed., 285—367, wo die auf Paul bezüglichen Fragmente gesammelt und erklärt sind; Hefele, Conciliengeschichte I, 2. Aufl., 135—143; Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, 2. Aufl., Freiburg 1892, 147 bis 150.) [Funk.]

Paulus, der hl., von Theben (ὁ Θήβηθεν), der erste in der Kirche bekannte Einsiedler, wird vom hl. Hieronymus wegen der Wahl dieser Lebensweise auctor vitae monasticae (Ep. 22, 36 [ad Eustoch.]) und princeps vitae monasticae (Vita S. P. prol.) genannt. Er war zu Theben in Oberägypten von vermögenden Eltern geboren, ward im christlichen Glauben erzogen und erhielt eine sorgfältige wissenschaftliche Ausbildung. Bei der Verfolgung unter Decius verbarg er sich und setzte in der Stille seine Studien fort. Da starben seine Eltern, als er 15 Jahre alt war, und es fiel ihm ein reiches Erbtheil zu; um dieß besitzen zu können, verrieth sein Schwager seinen Aufenthalt, und nun blieb ihm nur die Flucht übrig, wenn er das nackte Leben retten wollte. Er floh westwärts in das wüste Gebirge und fand daselbst eine Stelle, welche ihm zum Bleiben geeignet schien: eine Höhle, deren Eingang durch einen davorliegenden Felsblock verdeckt war, nebst einer Quelle, an welcher eine Dattelpalme wuchs. Hier schlug Paulus seinen Aufenthalt auf und versenkte sich, von jeder andern Geistesnahrung entblößt, in die Betrachtung der übernatürlichen Wahrheiten. Diese Beschäftigung gewährte ihm bald soviel Trost, daß er sich von den Süßigkeiten des beschaulichen Lebens nicht mehr losreißen wollte und sein ganzes Leben an dem einmal gewählten Aufenthalt zuzubringen beschloß. Nach ägyptischen Verhältnissen bedurfte er nicht viel zur Erhaltung des äußern Lebens: Palmfrüchte gaben ihm die Nahrung, und als seine Kleider vor Alter zerfielen, lieferten ihm die Palmblätter den Stoff zu einem Geflechte, womit er sich bedecken konnte. So führte er 40 Jahre lang ein Leben des Gebetes und der Abtödtung und machte im Kampf mit dem Fleisch und dem Teufel die Erfahrungen, an welche für alle Zeit das ascetische Leben in der Kirche anknüpfen sollte. Der Lohn für seine Treue und Ausdauer war eine übernatürliche Tugend und eine Gebetszuversicht, durch welche die wunderbaren Verheißungen Jesu bei Marc. 16, 17 an ihm in Erfüllung gingen. Als er 55 Jahre alt geworden, fingen die Palmfrüchte an zu mangeln; seitdem brachte ihm, wie dem Propheten Elias, ein Rabe täglich ein halbes Brod zur Erhaltung seines Lebens, und auf diese Weise lebte er weitere 60 Jahre einzig im Umgange mit Gott und den Engeln, ohne einen Menschen zu erblicken. Er würde ungekannt aus dem Leben geschieden sein und den Reichthum seiner innern Erfahrung mit sich in die Ewigkeit genommen haben, wenn nicht Gott der Herr diese geistigen Schätze für die Kirche hätte nutzbar machen wollen. Das geeignete Werkzeug hierzu war der hl. Antonius, der ein Menschenalter nach Paulus sich ebenfalls von der Welt zurückgezogen hatte und als Patriarch eine Schaar gleichgesinnter Asceten die Wege der Vollkommenheit lehrte. Auf göttlichen Antrieb machte Antonius sich auf, um den Heiligen, von dem er noch keine Kunde gehabt, zu suchen, und fand nach herber und beschwerlicher Wanderung seinen Aufenthalt.

Allein Paulus wollte erst sich ihm nicht zeigen. Erst nach wiederholtem Rufen und Bitten und nach der Drohung, er werde bis zu seinem Tode bleiben und ihm seinen Leib zu begraben überlassen, verließ Paulus sein Versteck; die beiden heiligen Männer fielen einander in die Arme und nannten sich mit Namen, ohne daß früher Einer den Andern je gesehen hatte. Daß sie nach Gottes Willen sich gefunden hatten, zeigte sich bald, indem der Rabe dießmal mit einem ganzen statt einem halben Brode erschien, um für Beide die ausreichende Erquickung zu bringen. Nachdem sie gegessen und aus der Quelle getrunken hatten, vereinigten sie sich erst zum Gebet und dann zu einem Gespräch von göttlichen Dingen, welches sich über die Nacht bis zum folgenden Tage hinzog, und bei welchem Paulus Gelegenheit fand, dem Freunde die Schätze seiner inneren Erfahrungen und Erleuchtungen zum Heile Vieler mitzutheilen. Schließlich, als der Tag da war, vertraute Paulus ihm auch an, daß er durch Gottes Offenbarung schon lange von ihm gewußt und ihn vor seinem Tode zu sprechen gehofft habe; jetzt könne er ruhig sterben, nachdem er die letzte Aufgabe auf Erden erfüllt habe. Als Antonius hierüber in großes Leid ausbrach und ihn nicht lassen wollte, um mit ihm zu sterben, bat Paulus ihn, aus seiner Zelle ihm den Mantel zu holen, welchen ihm der hl. Bischof Athanasius geschenkt. Erstaunt, daß der Heilige darum wußte, nahm Antonius von ihm Abschied und machte sich sofort auf den Weg. Seinen Jüngern wußte er daheim nichts Anderes zu sagen, als daß er jetzt erst gelernt habe, was ein Mönch sei, nachdem er so lange mit Unrecht geglaubt habe, einer zu sein; dann nahm er den Mantel und eilte so schnell, als ihm seine 90 Jahre erlaubten, wieder fort, um Paulus noch vor dessen Abschied aus dem Leben zu erreichen. Allein schon am zweiten Tage umleuchtete ihn plötzlich ein heller Glanz, und er sah, wie die Seele des Heiligen von den Engeln gen Himmel geführt wurde. Um so mehr beeilte er sich jetzt, die Höhle des Seligen zu erreichen, und als er in dieselbe eintrat, sah er Paulus in knieender Stellung mit ausgebreiteten Armen, ganz als wenn er lebte, so daß er erst sich scheute, ihn zu stören, und leise mit ihm betete. Erst allmälig kam er zu der Gewißheit, daß er einen Gestorbenen vor sich habe, und nun trug er ihn ehrerbietig in's Freie und legte ihn nieder, um die letzte Pflicht an ihm zu erfüllen. Er zog dem heiligen Leib das harte Palmblätterkleid ab und hüllte ihn in den mitgebrachten Mantel; nun aber stand er rathlos da, weil er nicht im Stande war, ihm ein Grab zu bereiten. Da kamen schnellen Laufes zwei Löwen mit fliegenden Mähnen aus der Wüste und fingen beim Anblick der Leiche erst wie bei dem Verlust einer geliebten Person wehmüthig zu brüllen an. Bald aber begannen sie mit ihren mächtigen Tatzen die Erde aufzuwühlen und stellten in kurzer Zeit ein Grab her, das zur Aufnahme des heiligen Leichnams hinreichte. Nachdem dieß geschehen, entließ der hl. Antonius sie mit seinem Segen wieder [illegible] die Wüste und bestattete die Leiche nach christlicher Weise. Das Palmblätterkleid aber nahm er [illegible] sich und trug es für den Rest seines Lebens [illegible] Ostern und Pfingsten, eine herrlichere Zier, [illegible] der hl. Hieronymus sagt, als den Purpur [illegible] Königs. — Der hl. Antonius war es auch, [illegible] das Andenken an einen solchen Heiligen der Kirche bewahrte. Das römische Brevier feiert ihn [illegible] 15. Januar. (S. Hier. Vita S. Pauli bei Migne PP. lat. XXIII, 17 sqq.; Cass. Coll. 18 [illegible] AA. SS. Boll. Jan. I, 602; Bone, Buch [illegible] Altväter, Paderb. 1863, 40.) [Kauler.]

Paulus, Warnefrieds Sohn, s. Paul. Diaconus, n. 1.

Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob, der „denkgläubige" Professor in Heidelberg, bekannter Hauptvertreter des ältern Rationalismus, ward zu Leonberg bei Stuttgart am 1. September 1761 geboren. Sein Vater war Diaconus [illegible] Leonberg, wurde aber 1771 seines Amtes [illegible] hoben, weil er sich der Geisterseherei hingegeben hatte. Bei ihm war dieß die Reaction gegen [illegible] vielen Zweifeln, die er früher gegen den Kirchenglauben und besonders gegen die Unsterblichkeit der Seele gehegt hatte; bei seinem Sohne mag [illegible] gekehrt das phantastische Treiben des Vaters [illegible] welches er von diesem frühzeitig hineingezogen wurde, Mitursache zu seiner spätern Abneigung gegen alles Uebernatürliche geworden sein. [illegible] erste Bildung erhielt der junge Paulus an [illegible] Klosterschulen zu Blaubeuren und zu Bebenhausen, dann bezog er die Tübinger Universität (bis 17[illegible]. Hierauf wirkte er kurze Zeit als Vicar an der [illegible] zu Schorndorf, nachdem er die Stelle eines [illegible] tärs bei der Ascetischen Gesellschaft in Basel [illegible] geschlagen, da er für dieselbe nicht mehr gläubig genug zu sein glaubte. Eine literarische Reise [illegible] welcher der Freiherr von Palm ihm die [illegible] gewährte, führte ihn in den Jahren 1787 [illegible] 1788 durch Deutschland, Holland, England [illegible] Frankreich. Nach seiner Rückkehr wurde er [illegible] petent in Tübingen, ward aber schon 1789 [illegible] Professor der orientalischen Sprachen nach Jena [illegible] rufen. Nach Döderleins Tode (1792) wurde [illegible] als dessen Nachfolger Professor der Theologie, [illegible] las über Exegese des Neuen Testaments, [illegible] Theologie, Dogmengeschichte, Dogmatik und [illegible]. Seine Lehren veranlaßten aber bald seinen [illegible] Generalsuperintendenten Schneider die Denunciation gegen ihn, er wolle das Christenthum [illegible] Pantheismus und Atheismus verdrängen [illegible] Verein mit anderen Professoren zu Jena [illegible] religiosität verbreiten. Der Anzeige ward [illegible] keine praktische Folge gegeben. Bald aber [illegible] die Entlassung Fichte's (s. d. Art. IV, 1476) [illegible] der Gedanke, daß die unbeschränkte [illegible] auch ihm in Zukunft einmal genommen [illegible] könne, mag Paulus um so mehr bewogen [illegible] einem Rufe nach Würzburg Folge zu leisten [illegible] er hiermit auch seine finanzielle Stellung [illegible]



Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Achtundneunzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1896.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

98



besserte. In Würzburg sollte er nach der Absicht des Ministers Montgelas als Aufklärer gleich den ebenfalls dahin berufenen Hufeland und Schelling wirken und auch die katholischen Seminaristen mit einer Wissenschaft beglücken. Die Zahl seiner Zuhörer nahm aber derart ab, daß Paulus sich 1807 als Kreis- und Schulrath nach Bamberg, dann (1808) nach Nürnberg und (1810) nach Ansbach versetzen ließ. Indessen sagte ihm dieser Wirkungskreis sehr wenig zu, und er konnte seine Berufung auf eine Professur zu Heidelberg (1810) als eine Erlösung aus unangenehmen Verhältnissen begrüßen. In Heidelberg entwickelte er eine umfassende Thätigkeit sowohl durch seine Vorlesungen wie durch seine Schriften; er mußte es aber in seinem Alter erleben, daß er, der an der Spitze der Rationalisten zu stehen prätendirte, von Anderen, wie Strauß, überholt und wie ein Zurückgebliebener behandelt wurde. Eine gereizte Stimmung erfüllte ihn besonders in seinen letzten Lebensjahren; er wurde sogar in einen Prozeß wegen unbefugter Herausgabe von Schellings Vorlesungen über Offenbarungsphilosophie verwickelt. Nachdem er auch körperlich gebrechlich und leidend geworden, starb er am 10. August 1851, im Tode wie im Leben an seinen rationalistischen Principien festhaltend. — Der „Rationalismus" des Professors Paulus beruht auf dem Princip, daß nur das Begreifliche, das Erweisbare, nicht aber das Unglaubliche, das Unerweisbare in dem Gottesglauben und der Gottandacht das Wahre sein könne. Deßhalb gilt ihm alles in der hl. Schrift, was ihm nach seinen philosophischen Ansichten unbegreiflich erscheint, dem Wortlaute nach für unhistorisch; es muß erst auf eine begreifliche Weise gedeutet werden. So kam Paulus zu seiner ebenso berüchtigten wie lächerlichen Erklärung der Wunder, daß z. B. Jesus nur scheintodt gewesen, daß er (Matth. 14, 25) nicht über das Meer, sondern am Meere entlang gegangen sei, und dergleichen. Wenn er aber glaubte, den Wortlaut der Bibel so in Einklang mit der Vernunft zu bringen, so konnte er freilich weder den Beifall der Gläubigen noch den der „kritischen" Theologen zu finden erwarten. Einen Hauptgegner, der ihm in jeder Beziehung überlegen war, fand er an Hug (s. d. Art.). — Die zahlreichen Schriften von Paulus, besonders aus der Zeit seines Wirkens in Heidelberg, führt Reichlin-Meldegg (s. u.) II, 465 ff. auf. Als für eine Richtung bezeichnend mögen hier erwähnt werden sein „Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums", Heidelberg 1828, 2 Bde., und das „Exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien", ebd. 1831 bis 1833, 3 Bde. (neue Ausgabe 1841—1842). Verschiedene Male suchte er Jahresschriften in seinem Geiste in's Leben zu rufen, so den „Sophronizon" von 1819—1831, 13 Bde.); „Der Denkgläubige", eine allgemein theologische Jahresschrift, erschien von 1825—1829; der „Neue Sophronizon" wurde sogar in Paulus' 80. Lebensjahre begründet, brachte es aber nur auf 3 Bde. (1841—1843). Die Gesinnungen des Professors Paulus gegen die katholische Kirche traten hervor in der Schrift „Der wieder laut gewordene Principienkampf zwischen römischer Hierarchie und deutscher Staatsrechtlichkeit", Heidelberg 1838; im folgenden Jahre folgte noch eine „Zweite strengere Beleuchtung" dieses Principienkampfes. Endlich konnte er es in seinem 85. Lebensjahre nicht unterlassen, auch eine Lanze für die Deutschkatholiken einzulegen (Zur Rechtfertigung der Deutschkatholiken, Karlsruhe 1846). — Als biographische Quelle über Paulus dienen die von ihm selber bei seinem Jubiläum verfaßten „Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte", Heidelberg u. Leipzig 1839; das Hauptwerk über ihn ist K. A. von Reichlin-Meldegg, H. E. G. Paulus und seine Zeit, Stuttg. 1853, 2 Bde. [A. Esser.]

Pauperes Lugdunenses, s. Waldenser.

Pauperismus, s. Sociale Frage.

Pavia, Stadt und Bisthum in Oberitalien. I. Die Stadt Pavia, am Tessino (Ticino) unweit von dessen Mündung in den Po und 4 Meilen von Mailand gelegen, wurde unter dem Namen Ticinum von Kelten, den Levi und Marici, kurze Zeit nach Mailand erbaut. Diese wurden von den Römern verjagt, und der Vater des Pompejus richtete die Stadt als römisches Municipium ein. Zur Zeit der Völkerwanderung litt Pavia viel. Odoaker zerstörte die Stadt (476), gestattete aber den Einwohnern zum Wiederaufbau fünf Jahre Abgabenfreiheit. Theodorich der Große befestigte Pavia und baute daselbst auch einen Palast. Im J. 568 bemächtigte sich der Langobardenkönig Alboin Pavia's nach dreijähriger Belagerung und wählte es zur Residenz und Hauptstadt seines Reiches. Dieß blieb die Stadt bis auf Desiderius, der 774 von Karl dem Großen in dem Parke von Certosa gefangen genommen wurde. Der Sohn Karls des Großen, Pipin, nahm nun seine Residenz zu Pavia, und Karl selbst hielt in Pavia als der nunmehrigen Hauptstadt des fränkischen Italiens mehrere Reichstage. Im J. 924 wurde die Stadt durch Berengar von Friaul mit Hilfe der Ungarn eingenommen und zerstört (vgl. Damberger, Synchron. Gesch. IV, Regensburg 1852, 480 f.). Unermeßliche Schätze gingen verloren; 43 Kirchen sanken in Schutt; der Bischof der Stadt, den man nur den guten Johannes zu nennen pflegte, und der von Vercelli, welcher sich eben bei ihm befand, verloren mit vielen Tausenden der Einwohner das Leben in Feuer und Rauch (Flodoard, Annales ad a. 924; Mon. Germ. hist. Scriptt. III, 373); nur Theodorichs Palast blieb stehen. Schnell erholte sich die Stadt, und in ihr wurden auch die ferneren Könige Italiens mit der eisernen Krone gekrönt; so 951 Otto der Große, nachdem er Pavia ausgeplündert. Um 1004 wurde Pavia abermals durch Brand zerstört. Von da an kämpfte es mit wechselndem Glück gegen das aufstrebende Mailand, vor dem es zuletzt zurück-

treten mußte. Nach dem Tode Kaiser Heinrichs II. (1024) empörte sich Pavia gegen die deutsche Herrschaft, mußte sich aber nach mehrjähriger Belagerung Konrad II. ergeben, der sich in Mailand krönen ließ. In dem langen Kampfe der Ghibellinen und Guelfen war Pavia entschieden ghibellinisch (kaiserlich), im Gegensatz gegen das guelfische Mailand. Die Rivalität der beiden Städte versteckte sich hinter diese großen Parteinamen. In den häufigen großen und kleinen Kriegen mit Mailand scheint Pavia in der Regel unterlegen zu sein. Kaiser Lothar II. eroberte dasselbe 1137. Friedrich Barbarossa erhielt daselbst 1154 Italiens Krone; in Pavia zog er auch nach seinen Siegen triumphirend ein und fand in ihr Schutz nach seinen Niederlagen. Nach verwickelten äußeren und inneren Kämpfen fiel Pavia 1315 in die Gewalt der Visconti, der Herren von Mailand, und nach vergeblichen Befreiungsversuchen nahm es die Visconti 1343 unter gewissen Bedingungen als seine Herren an. Um diese Zeit hatte Pavia in der Person des geistlichen Demagogen Jacopo Bussolari, eines jungen Augustinermönches und beliebten Predigers, seinen Cola di Rienzo oder seinen Savonarola, der es gegen Mailand und gegen den Adel anführte (vgl. Damberger XV [1863], 259). Im Frieden mit dem Markgrafen von Montferrat (1364) wurde es Mailand vertragsmäßig zugesprochen, und Mailands Geschichte ist von nun an auch die Geschichte von Pavia: mit Mailands zunehmender Blüte hielt Pavia's Verfall gleichen Schritt. Als Mailand 1395 in ein Herzogthum verwandelt wurde, mußte sich Pavia den Titel einer Grafschaft gefallen lassen und wurde von nun an zuweilen von den jüngeren Söhnen der mailändischen Herzoge verwaltet. — Pavia, das einst über 80 000 Einwohner zählte, hat heute deren kaum mehr 30 000. Unter den 19 Kirchen ragt der Dom hervor, 1488 durch Cardinal Ascanio Sforza, Bischof von Pavia, an der Stelle zweier alten langobardischen Basiliken gegründet. Der Bau blieb jedoch unvollendet und wurde erst 1609 eingeweiht. In einer Kapelle des Domes wird die prachtvolle Arca di S. Agostino mit dem heiligen Leib dieses Kirchenlehrers bewahrt. Die 4 m hohe Arca mit beinahe 300 kunstreichen Figuren stand früher in der Augustinerkirche, von wo dieselbe 1799 nach Aufhebung des Klosters in den Dom übertragen wurde. Bedeutende Reliquien kamen davon durch den ersten Bischof von Algier, Dupuch, nach Afrika zurück. Unter der Mensa des Hochaltars im Dome ruhen auch die Gebeine des berühmten römischen Philosophen Boethius (s. d. Art.), welcher in Pavia auf Grund uralter Tradition als Martyrer verehrt wird; in der Krypta sind die Reliquien des hl. Syrus, des Patrons der Stadt und des Bisthums. Die alte Basilika S. Michele, ein interessanter lombardischer Bau, im 12. Jahrhundert auf älteren Fundamenten errichtet, war die Krönungsstätte der Könige Berengar von Ivrea, Adalbert und Arduin, der Ahnherren des Hauses Savoyen, weßhalb sie 1863 zur Basilica reale erklärt [illegible]. Die große prächtige Kirche Sta. Maria del Carmine, erbaut 1373, ist im Innern einer deutschen Cistercienserkirche vom Ende des 12. Jahrhunderts sehr ähnlich. In edlem Stile ist auch die Kirche Sta. Maria Coronata erbaut, ein achteckiger, [illegible] Gemälden reicher Kuppelbau. An Unterrichtsanstalten besteht neben verschiedenen Lehrinstituten und Schulen eine ehemals berühmte Universität. Sie wird als eine der ältesten in Europa angesehen und wurde angeblich von Karl dem Großen gestiftet; ihre Organisation rührt von Kaiser Karl IV. her (1361) und wurde 1770 von Maria Theresia, 1817 von Franz I. erneuert. Bei ihr [illegible] 13 Collegien, von denen das borromäische [illegible] das des Papstes Pius V. die schönsten sind. [illegible] der Universität glänzten große Gelehrte auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft wie der [illegible] Studien, und zur Zeit ihres größten Glanzes zählte sie 12 000 Studenten. Heute hat sie [illegible] 1200 Hörer. An Wohlthätigkeitsanstalten ist die Stadt heute noch reich. Neben zwei Waisenhäusern besteht eine Anstalt für verwahrloste Kinder [illegible] unglücklich verheiratete Frauen aus dem [illegible] 1601, ferner eine besondere Anstalt für [illegible] loste Kinder, dann eine Anstalt für [illegible] Kranke und eine andere für arme Leute. Das berühmte große Spital verpflegt im Durchschnitt jährlich 5000 Kranke. Das Institut „der [illegible] Krone" unterstützt jährlich 3174 Kranke. [illegible] Anstalten unterstützen Arme überhaupt, [illegible] dere geben armen Familien die Mittel zur Erziehung ihrer Kinder. Mehrere Anstalten geben [illegible] Mädchen Aussteuer. Dem Bettel wirkt ein [illegible] haus entgegen. Wie in Italien überhaupt [illegible] besteht auch in Pavia ein sehr stark benutztes [illegible] haus (monte di pietà) und eine Sparkasse. [illegible] Cav. Magenta, Ricerche sulle pie fondazioni e sull' uffizio loro a sollievo dei poveri con appendice sui pubblici stabilimenti di beneficenza della città di Pavia, Pavia 18[illegible] — Zwei Stunden nördlich von Pavia liegt die [illegible] berühmte Certosa (Karthäuserkloster), im J. [illegible] von Joh. Galeazzo Visconti, dem ersten Herzog [illegible] Mailand und Herrn von Pavia, gegründet [illegible] zwei Jahre später von den ersten 25 Mönchen [illegible] zogen. Der Stifter wies dem neuen Kloster [illegible] sehr reiche Dotation aus seinen Besitzungen [illegible] legte aber demselben in dem Dotationsbrief [illegible] später nochmals in seinem Testament (14[illegible]) [illegible] Verpflichtung auf, jährlich eine bestimmte [illegible] auf die Fortsetzung des Baues und nach [illegible] Vollendung zur Unterstützung der Armen [illegible] wenden. Die letztgenannte Verwendung [illegible] dem Jahre 1542 begonnen werden. Da [illegible] Einkünfte unterdessen immer zugenommen, [illegible] es der Genossenschaft ermöglicht, das [illegible] Gotteshaus noch stets mit neuen Kunstschätzen [illegible] bereichern. Das Kloster, das jährlich [illegible] Thaler Einkünfte hatte, wurde 17[illegible] [illegible] Joseph II. aufgehoben. Kaiser Ferdinand [illegible]

es durch Decret vom 17. Juni 1843 wieder her, und am 21. December desselben Jahres kehrten die Karthäuser unter den höchsten Feierlichkeiten wieder zurück (vgl. B. Weber, Charakterbilder, Frankfurt a. M. 1853, 389 f.). Die italienische Regierung hob das Kloster abermals auf (1866), und heute ist es nur von wenigen Mönchen als Hütern des Monuments bewohnt.

II. **Das Bisthum Pavia.** Die Gründung eines bischöflichen Sitzes in Pavia wird auf den hl. Syrus oder Cyrus zurückgeführt, der vom hl. Hermagoras, nach Einigen vom hl. Petrus selbst als Bischof entsendet wurde. Er unterhielt eine lebendige Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit den neu gegründeten umliegenden Kirchen, namentlich der zu Mailand; sogar bis nach Lorch soll sich seine Wirksamkeit erstreckt haben (Rettberg, K.-G. Deutschl. I, Göttingen 1846, 156). Die hll. Chrysanthus und Fortunatus soll er zu Priestern und seine Nachfolger im bischöflichen Amte, Pompejus (96—100) und Eventius oder Juventius (100 bis 130), zu Diaconen geweiht haben. Syrus selbst starb etwa um das Jahr 96 oder einige Jahre früher. In der langen Reihenfolge der Bischöfe glänzten noch viele durch heiligen Lebenswandel und hohe Geistesgaben hervorragende Männer. Um 230 erscheint Profuturus, 332 Obedianus und 377 Eventius (Juventius) II. Dem vom hl. Ambrosius 397 geweihten Ursicinus folgten die heiligen Bischöfe Crispinus (432) und (466) Epiphanius (s. d. Art. IV, 711 ff.) und auf Maximus (496) der hl. Evodius oder Ennodius (s. d. Art.). Durch solche Oberhirten nahm die Bedeutung Pavia's zu; aber der Einfluß des Bisthums wuchs auch durch die politische Bedeutung der Stadt. Der hl. Anastasius (668—680), vorher Arianer und von den Arianern zum Bischof von Pavia ordinirt zu eben der Zeit, als der rechtgläubige Magnus (seit 633) der katholischen Kirche daselbst vorstand, wurde, nachdem er freiwillig vom Arianismus zurückgetreten, zum Bischof der Katholiken gewählt. Als Heiliger wird auch verehrt Damian Biscossia (680—708); seine Schrift wider die Monotheleten wurde auf dem Concil zu Constantinopel (681) vorgelesen. Auf Gregorius (seit 708) folgte der hl. Armentarius (711—726). Unter ihm wurden die Reliquien des hl. Kirchenlehrers Augustinus aus Sardinien, wohin sie durch die von den arianischen Vandalen verbannten afrikanischen Bischöfe gebracht worden waren, durch den Langobardenkönig Luitprand aus Furcht vor den Saracenen nach Pavia übertragen. Bischof Luitard oder Luitprand (830—864) erhielt von den Kaisern Ludwig und Lothar mehrere Privilegien und wurde mit dem Titel eines Grafen geschmückt. Johannes II. (874—879) erhielt auch vom Papste Johannes VIII. wichtige Privilegien und selbst das Pallium. Petrus III. Canepanova (seit 978) wurde im J. 983 Papst als Johannes XIV. In die Parteikämpfe des 11. und 12. Jahrhunderts wurden auch die Bischöfe von Pavia verflochten. Peter Toscani O. Cist. (seit 1148) wurde 1162 vom Papste Alexander III. abgesetzt, weil er bei der Wahl des von Kaiser Friedrich I. aufgestellten Gegenpapstes Victor mitgewirkt hatte; im J. 1171 wurde er jedoch von demselben Papste wieder in seine Würde eingesetzt. Sein Nachfolger Lanfrancus Beccari (seit 1180) starb als Heiliger 1194 (AA. SS. Boll., Jun. IV, 619 sqq.). Er ist nicht, wie öfter geschehen, mit dem seligen Lanfrank von Canterbury (s. d. Art.) zu verwechseln, der auch in Pavia geboren war, aber 100 Jahre früher lebte. Der hl. Fulcus Scotti wurde 1216 von dem Bisthum seiner Vaterstadt Piacenza nach Pavia transferirt, wo er 1229 reich an allen Tugenden starb. Franz Suripa oder Sottoriva (1364—1386) wurde als der erste Kanzler der Universität Pavia durch Kaiser Karl IV. eingesetzt. Sein Nachfolger Wilhelm Centuaria von Cremona, ein gefeierter Theologe aus dem Orden der Minoriten und Bischof von Piacenza, kam 1386 auf den Stuhl von Pavia und starb 1402. Unter ihm wurde das Kloster Certosa (s. o. I.) gegründet. Franz Piccopassio (1427—1433) wurde auf den Metropolitanstuhl Mailand promovirt; ebenso sein Nachfolger Heinrich Rampini (1433 bis 1443), den Eugen IV. zur Würde eines Cardinals erhoben (gest. 1450). Jacob Borromäus, gelehrter Doctor der Universität Pavia, regierte von 1446—1453. Johann Castiglione, 1453 von Coutances transferirt, ging als päpstlicher Legat nach Deutschland unter Kaiser Friedrich III., wurde 1456 durch Calixt III. Cardinal, dann unter Pius II. Legat der Mark Ancona und starb 1460 zu Macerata. Jacob Ammanati von Lucca, vielfach verwendet an und von dem römischen Hofe, wurde 1460 Bischof von Pavia, ein Jahr später Cardinal. Er war zugleich Bischof von Lucca und Legat von Perugia; in allen diesen Aemtern zeigte er viel Klugheit und Demuth und starb mit dem Ruhme eines der würdigsten Prälaten seiner Zeit (1479). Anton Maria del Monte, aus Monte S. Savino im Aretinischen, durch Papst Julius II. Cardinal und Bischof von Pavia (1511), resignirte 1520 zu Gunsten seines Neffen Johannes Maria del Monte, des spätern Papstes Julius III. Anton Maria wurde mit mehreren Legationen betraut, die er alle mit Erfolg vollzog. Er starb zu Rom als Cardinalbischof von Porto (1533). Sein Neffe Johannes Maria resignirte seinerseits zu Gunsten Johannes' Hieronymus de Rubeis (Rossi). Als dieser 1544 durch Paul III. abgesetzt worden, übernahm Johannes Maria Cardinal del Monte die Kirche von Pavia abermals, bis er 1550 Papst wurde. Als Cardinal war er einer der vier päpstlichen Legaten für das Concil von Trient gewesen. Als er Papst geworden, setzte er de Rubeis wieder als Bischof von Pavia ein; dieser wurde später Gouverneur von Rom. Nach dem Tode des Papstes (1555) zog er sich nach Florenz zurück, widmete sich den Studien und gab Mehreres heraus. Er erbat sich von Pius IV. seinen Neffen Hippolyt

als Coadjutor und starb 1564. Hippolyt de Rubeis that der Kirche in Pavia viel Gutes. Er wohnte auch dem Concil von Trient bei, gründete das tridentinische Seminar, wurde 1585 Cardinal durch Sixtus V. und starb zu Rom 1591. Sein Nachfolger, der Barnabit Alexander Sauli (1591 bis 1592; s. d. Art.), von Aleria transferirt, wurde am 23. April 1742 selig gesprochen. Unter Laurentius Trotti (1672—1700) wurden am 1. October 1695 die Gebeine des hl. Augustinus wieder aufgefunden. Der 100. Bischof, Augustinus Cusano, Titularerzbischof von Amasia, päpstlicher Legat bei der Republik Venedig und nachher bei dem Hofe von Frankreich, wurde 1711 Bischof von Pavia, 1712 Cardinal und 1714 Legat von Bologna. Seit seiner Zeit haben die Bischöfe von Pavia das Privilegium des Palliums und den Titel „Bischof-Erzbischof". Unter Franz Pertusati (1724—1750) wurde das Bisthum Pavia, das stets Suffraganat von Mailand gewesen war, unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellt; durch das sogen. italienische Concordat vom Jahre 1803 aber kam es wieder unter Mailand, dem es heute noch unterworfen ist. Nach dem Tode des Bischofs Joseph Bertieri (seit 1792) blieb das Bisthum mehrere Jahre verwaist; Bertieri's Nachfolger Paul Lambert de Allegre bestieg den Bischofsstuhl erst am 18. September 1807. Er war 1811 bei dem Nationalconcil zu Paris und scheint Napoleon I. keinen Grund zu Klagen über ihn gegeben zu haben; wenigstens war er unter den von ihm ausgewählten Bischöfen, welche den Papst in Savona beeinflussen sollten (Sept. 1811). Später befand er sich in Fontainebleau (Jan. 1813), wo er helfen sollte, den Papst für das berüchtigte Concordat zu stimmen; nachher weilte er wieder in Pavia, wo er 6. October 1821 als Bischof starb. Am 2. Februar 1822 folgte ihm Alois Tosi (gest. 1845), diesem Angelus Ramazzotti (seit 1850), der 1858 Patriarch von Venedig wurde; dann Petrus Maria Ferré (1859—1867) und Lucidus Parocchi (1871—1876). Der gegenwärtige 111. Bischof ist Augustinus Riboldi (geb. 1839), präconisirt 21. März 1877. Sein Einkommen beträgt heute nur 3238 Scudi. Das Capitel an der Cathedrale S. Cyri et S. Stephani zählt 5 Dignitäten, 8 Canoniker, 11 Kapläne, 4 Mansionarii und 6 Cleriker. In 80 Pfarreien (13 Vic. for.) finden sich nicht ganz 100 000 Diöcesanen. Früher waren es 154 Pfarreien, 2 Collegiatkirchen, 21 Manns- und 4 Frauenklöster, ohne die 25 resp. 13 Klöster in der Stadt selbst.

III. Synoden. 1. Die erste Synodus Regiaticina, d. i. in der Urbs regia Ticinum (= Pavia) im J. 850 abgehaltene Synode, erließ 25 Canones über Kirchenzucht, meist Wiederholung älterer Verordnungen. In den Conciliensammlungen ist ein gleichzeitig erlassenes kaiserliches Decret in fünf Nummern angehängt. — 2. Bei dem 855 von Ludwig II. zu Pavia versammelten Concil verlangte dieser Kaiser von den oberitalienischen Bischöfen Mittheilung über die Mängel im Clerus, sowie über das Benehmen und die Amtsführung der Comites (Grafen) und ihrer Gehilfen und publicirte dann verschiedene darauf bezügliche Edicte. — 3. Die angeblich 866 von demselben Kaiser versammelte Synode ist zweifelhaft. — 4. Auf der großen Synode der geistlichen und weltlichen Herren Oberitaliens im J. 876 wurde Karl der Kahle als Kaiser anerkannt; überdieß wurden 15 capitula aufgestellt. — 5. Ob die für December 878 von Papst Johannes VIII geplante Synode, welche ihm wohl auch zur Wiederherstellung seiner politischen Rechte behilflich sein sollte, zu Stande kam, ist nach Hefele (Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 538) ungewiß. — 6. Auf dem großen Synodalreichstag 889/890 wurde Guido von Spoleto, der dem Berengar von Friaul die Krone entrissen, als König von Italien anerkannt. — 7. Gregor V., durch Crescentius aus Rom vertrieben, hielt 997 in Pavia eine Synode, meist in Sachen des abgesetzten Metropoliten Arnulf von Reims. — 8. Im J. 998 versammelte Erzbischof Gerbert von Ravenna zu Pavia eine Synode, welche auch die Anmaßung des Erzbischofs von Mailand, sich „papa" zu nennen, zurückwies, und bei welcher Kaiser Otto III. ein Diplom zur Sicherung des Kirchengutes ausfertigen ließ. — 9. Die Synode vom Jahre 1018 (al. 1012, irrig 10..) nimmt eine wichtige Stelle in der Kirchenverbesserung des 11. Jahrhunderts ein. Papst Benedict VIII., der sie berufen, führte persönlich den Vorsitz, namentlich um ein Hauptgebrechen der Zeit, die Unenthaltsamkeit des Clerus, muthig anzugreifen und mit fester Hand zu bekämpfen. — 10. Die 1046 von Heinrich III. veranstaltete Synode, welche auch von vielen deutschen Bischöfen aus dem Gefolge des Königs besucht war, verhandelte über verschiedene kirchliche Angelegenheiten, wahrscheinlich (s. Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl. 709) zumeist über die in Italien herrschend gewordene Simonie. — 11. Die Reformsynode im J. 1049 hatte Leo IX. berufen. — 12. Im J. 1076 fand auf Betreiben des Erzbischofs Wibert von Ravenna eine Synode zu Pavia statt, auf welcher die lombardischen Bischöfe und Aebte den Bann über Gregor VII. aussprachen. — 13. Auf der Reichstagssynode 1081 ließ König Heinrich IV. Wibert abermals als Gegenpapst (Clemens III.) anerkennen. — 14. Die große Synode vom Jahre 1114 verlieh allen einen Ablaß, welche zur Errichtung eines Xenodochiums Beiträge geben. — 15. Im J. 1128 berief Papst Honorius II. die Bischöfe der Mailänder Kirchenprovinz zu einer Synode nach Pavia, um über den Erzbischof von Mailand zu richten, welcher den Gegenkönig Konrad von Hohenstaufen gekrönt hatte. — 16. Die Afterynode des Jahres 1160 berief Kaiser Friedrich I. gegen Papst Alexander III. — 17. Die Synode vom Jahre 1423 wurde bald nach Siena (s. d. Art.) verlegt. (Vgl. noch A. M. Spelta, Storia delle vite di tutti i Vescovi che dall' anno ... sino all' anno 1597 ressero la chiesa di Pavia ...

via, Pavia 1597 [vgl. Brunet, Manuel VI, Paris 1865, 1421, n. 25 267]; F. Marroni, De ecclesia et episcopis Papiensibus commentar., Rom. 1757; Siro Severino Capsoni, Memor. stor. della città di Pavia e suo territorio, Pav. 1782—1788, 3 voll.; Moroni, Diz. LII, 16—28; Cappelletti, Le chiese d' Italia XII, Venezia 1857, 395—518; Gams, Ser. Epp. 800 sqq.) [Neher.]

Pavillon, Nicolaus, Bischof von Alet (in den Pyrenäen), gehört zu den Bischöfen, welche bei den jansenistischen Erörterungen sich weigerten, das Formular v. J. 1665 (s. d. Art. Jansenius VI, 1227) zu unterschreiben. Er war im J. 1597 zu Paris geboren und trat frühzeitig mit dem hl. Vincenz von Paul (s. d. Art.) in Verbindung, der ihn wegen seines Eifers hochschätzte und mehrfach verwendete. Auf dessen Empfehlung wurde Pavillon dann auch von Richelieu zum Bischof von Alet bestimmt (1637). Dort fand der neue Oberhirt traurige Verhältnisse unter Clerus und Volk, besonders infolge des unerbaulichen Lebenswandels seines letzten Vorgängers. Er griff aber mit unverdrossenem Eifer ein, sorgte für Belehrung und Besserung der Geistlichen wie der Gläubigen, besonders auch der Jugend; doch streifte sein Eifer hier und da stark an jansenistischen Rigorismus, und Pavillon ließ sich namentlich durch seine Freundschaft mit Arnauld mehr und mehr in die Bestrebungen von Port-Royal (s. d. Art.) hineinziehen. Vergebens warnte ihn der hl. Vincenz; Pavillon ging schließlich so weit, seinem Clerus die Annahme des oben erwähnten Formulars unter Strafe der Excommunication zu verbieten. Sein Erlaß wie auch das etwas später verfaßte Rituel à l'usage du diocèse d'Alet (Paris 1667; zweimal neu gedruckt) kam auf den Index. Bei Ludwig XIV. wurde Pavillon durch seine Handlungsweise mißliebig, und die königliche Ungnade wurde noch dadurch gesteigert, daß er im Regalienstreit (s. d. Art.) sich auf Seiten des Papstes stellte. Doch kam es nicht zu seiner Absetzung; er starb zu Alet, welches er als Bischof äußerst selten verlassen hatte, am 8. December 1677. Eine Biographie Pavillons erschien durch Antoine de la Chassaigne und Lefèvre de St. Marc (Vie de H. Nic. Pavillon, évêque d'Alet, Saint-Miel [Chartres] 1738, 3 vols., und Utrecht 1749, 3 vols.). (Vgl. Feller, Dict. s. v.; Nouvelle Biographie générale XXXIX, 123, und die Lit. im Art. Port-Royal, sowie bei Oettinger, Bibliographie biographique universelle II, Bruxelles 1854, 1386; Reusch, Index II, 455. 560.) [A. Esser.]

Pax tecum, s. Friedenskuß IV, 2020.

Pax vobis, s. Dominus vobiscum III, 1952.

Payva d'Andrada, s. Andrada, Didacus.

Pázmány, Peter, Cardinal-Erzbischof und Primas von Ungarn, wurde am 4. October 1570 zu Großwardein aus einer alten begüterten Adelsfamilie geboren. Seine Eltern gehörten, wie damals der größte Theil des ungarischen Adels, dem calvinistischen Bekenntnisse an und erzogen auch ihren Sohn in demselben. Als die Mutter starb, vermählte sich der Vater mit einer Katholikin. Durch den Einfluß dieser trefflichen Frau, sowie des Jesuitenpaters Szántó, der in Großwardein als Seelsorger der kleinen katholischen Gemeinde thätig war, wurde der hochbegabte Knabe für den katholischen Glauben gewonnen und trat 1582 zur Kirche über. Im folgenden Jahre schickten ihn die Eltern in das Jesuitencolleg nach Klausenburg; dort blieb er etwa 4 Jahre und lernte während dieser Zeit den Orden der Gesellschaft Jesu so schätzen, daß er als Jüngling von 17 Jahren den Wunsch aussprach, in diesen Orden einzutreten. Das zweijährige Noviciat bestand er in Krakau; alsdann studirte er im Jesuitencolleg zu Wien 3 Jahre hindurch Philosophie und wurde für das theologische Studium nach Rom geschickt, wo die berühmten Theologen Bellarmin und Vasquez seine Lehrer wurden. Nach Empfang der Priesterweihe übernahm er auf Geheiß der Ordensoberen eine Professur der Philosophie an der Universität Graz (1598). Seine Lehrthätigkeit wurde dadurch unterbrochen, daß seine Oberen ihn für längere Zeit (1601—1603) als Missionar nach Ungarn sandten. Dort widmete er sich, namentlich als Gehilfe des seeleneifrigen Bischofs Forgács, dem Werke, das später die Hauptaufgabe seines Lebens wurde, nämlich der Wiederherstellung der katholischen Religion. In dieser Zeit gab er seine erste Schrift heraus, die Abfertigung der Schmähschrift eines lutherischen Predigers, welche zugleich die erste katholische Streitschrift in ungarischer Sprache bildete (Schwicker [s. u.] 28). An die Universität Graz zurückberufen, wirkte P. Pázmány dort noch mehrere Jahre als Professor der scholastischen Theologie. Während dieser Zeit vergaß er aber nicht die bedrängten Glaubensgenossen in seinem Vaterlande. Dort hatten die Protestanten, unterstützt von dem siebenbürgischen Fürsten Bocskay, die Waffen gegen den Kaiser und König Rudolf ergriffen, angeblich um sich die Religionsfreiheit zu erringen, in Wirklichkeit aber, wie die Verfolgung der Katholiken bewies, um in Ungarn die Alleinherrschaft zu erlangen. Den auch literarisch grimmig angefeindeten Katholiken kam Pázmány durch zwei Vertheidigungsschriften zu Hilfe. Dieselben waren um so wirksamer, weil der Polemiker seine Muttersprache mit wahrer Meisterschaft handhabte. Noch viel mehr Nutzen stiftete er durch seine ungarische Uebersetzung des Thomas von Kempen und durch ein von ihm verfaßtes ungarisches Gebetbuch, zwei Schriften, die auch heutzutage noch sehr beliebt sind. Inzwischen war Bischof Forgács von Kaiser und König Rudolf zum Erzbischof von Gran und Fürstprimas von Ungarn ernannt worden. Er erbat sich nun den P. Pázmány, der ihm früher so treffliche Dienste geleistet hatte, von den Ordensoberen als Rathgeber. Diese entsprachen dem Wunsche des Kirchenfürsten, und so kehrte Pázmány in sein Vaterland zurück (1607). Im folgenden Jahre

erschien er als Vertreter der Jesuiten auf dem Landtag zu Preßburg. Die protestantische Mehrheit wollte damals die Gesellschaft Jesu ganz aus Ungarn verwiesen und jedenfalls für unfähig erklärt wissen, im Lande Immobilien zu besitzen. Dem gegenüber trat Pázmány in einer Denkschrift energisch für den Orden ein (vgl. Mailáth [s. u.] IV, 250 f.). Trotzdem Rudolf II. schon im Wiener Friedensvertrag von 1606, der dem Bocskay'schen Aufstand ein Ende machte, diese Forderungen der Protestanten nicht genehmigt hatte, beschloß dennoch die Mehrheit des Landtags ein Verbot betreffs des Besitzes von Immobilien. In den oben erwähnten Streitschriften hatte Pázmány oft in drastischer Weise seine protestantischen Gegner abgefertigt — entsprechend der Gepflogenheit der damaligen Zeit und speciell der Kampfesweise der Protestanten; dagegen als Politiker zeigte er sich besonnen und maßvoll. In einem Gutachten, das der Kaiser von ihm erbeten hatte, sprach er sich für den Fortbestand der den Protestanten gewährten freien Religionsübung aus, da Anwendung von Gewalt das Land von Neuem in die größten Wirren stürzen werde. In den folgenden Jahren wirkte er durch seine Predigten und Schriften viel zur Verbesserung der Lage der Katholiken; seine Glaubensgenossen gewannen wieder Muth, und viele Irrgläubige führte er zur katholischen Kirche zurück. Unter diesen Convertiten befanden sich über 30 der angesehensten Familien des Landes, die er auf seinen Missionsreisen persönlich besucht und für die alte Kirche wieder gewonnen hatte. Damals verfaßte er auch sein Hauptwerk, den „Wegweiser zur göttlichen Wahrheit" (Isteni igazságra vezérló Kalauz, Pozsony 1613), eine glänzend geschriebene Apologie des katholischen Glaubens (vgl. das anerkennende Urtheil des Protestanten Ribinyi bei Mailáth IV, Anm. S. 45). Als Vorbild für dieses Werk hatten ihm die Disputationes de controversiis christianae fidei seines Lehrers Bellarmin gedient. Der „Wegweiser" (Kalauz) machte auch im protestantischen Lager großen Eindruck und vermochte Viele zur Annahme der katholischen Religion. Unter den protestantischen Theologen Ungarns gab es keinen, der ein ähnliches großartiges Werk als Gegenschrift verfassen konnte. Daher wandten sich die Lutheraner in Ungarn, wie schon früher einmal bei einer andern Schrift Pázmány's, mit einem Hülfegesuch nach Deutschland, dießmal an die theologische Facultät der Universität Wittenberg. Die Calvinisten dagegen begnügten sich damit, durch den Prediger P. Alvinczi in Kaschau und andere Theologen einzelne Abschnitte des Kalauz bekämpfen zu lassen. Im October 1615 starb der Primas Forgács. Im Einvernehmen mit dem Papste Paul V. ernannte Kaiser Matthias am 28. September 1616 den treuen Freund und Gehilfen des Verstorbenen, Peter Pázmány, zum Erzbischof von Gran. Bei Pázmány's Amtsantritt war die Lage der katholischen Kirche Un[illegible]mer noch eine sehr bedrängte. Fast ein

Drittel des Landes befand sich in den [illegible] der Türken; türkisch war auch die Stadt Gran [illegible] deßhalb residirte der Primas in Tyrnau. In der übrigen Ungarn war die Mehrzahl der Einwo[illegible] protestantisch. Infolge der Wirren des 16. Ja[illegible] hunderts hatte die Zahl der Priester in Ungar[illegible] bedeutend abgenommen, und was schlimmer [illegible] die der Zahl nach bei weitem nicht au[illegible] den katholischen Geistlichen genügten ihrer [illegible] dung und ihren Sitten nach noch viel [illegible] Die Kirchen waren verarmt und zum The[illegible] fallen. Das königliche Aerar hatte unter [illegible] hand Vorwänden die Kirchengüter gewalt[illegible] plündert. Wegen des großen Priestermange[illegible] sich die Bischöfe genöthigt, Laien zu einzelnen [illegible] lichen Functionen zu bevollmächtigen. Die[illegible] lichen nannte man Licentiaten; sie lasen der Gemeinde aus Büchern geeignete Predigten [illegible] Kirche vor, sie tauften, legalisirten durch ihre [illegible] genwart die Ehen und geleiteten die Ver[illegible] zum Grabe. Unter solchen Umständen er[illegible] durchgreifende Reform als erste Aufgabe des [illegible] bischofs. Allein vorerst wurde Pázmány [illegible] die politischen Verhältnisse in seiner Thätig[illegible] gehindert; namentlich bereitete ihm die [illegible] Haltung des protestantischen Fürsten von [illegible] bürgen, Gabriel Bethlen, ernste Schwierig[illegible] Doch selbst in dieser Zeit förderte Pázmány [illegible] die Schulen und die Missionsthätigkeit der Je[illegible] Diese besaßen seit 1616 in Tyrnau ein Colleg[illegible] das eine große Wirksamkeit entfaltete. Im J. 16[illegible] gründete Pázmány aus eigenen Mitteln in der[illegible] Stadt ein Convict für die Söhne armer Ede[illegible] welches nach wenigen Jahren gegen 1000 [illegible] zählte. Auf dem ungarischen Landtag im J. 161[illegible] schien die katholische Partei bedeutend verstärkt [illegible] reits über 50 Magnatenfamilien hatte Pázmány [illegible] Rückkehr in die katholische Kirche vermocht ([illegible] IV, 253). Der Landtag war einberufen zur [illegible] und Palatinswahl. Die katholischen Stände [illegible] Führung Pázmány's setzten durch, daß der [illegible] herzog Ferdinand zum König gewählt wurde [illegible] Protestanten hatten verlangt, in den Krön[illegible] solle die Bestimmung aufgenommen werden, [illegible] falls in einem Orte die Unterthanen prote[illegible] geworden seien, sie die katholische Pfar[illegible] Besitz nehmen dürften, auch wenn der Gru[illegible] Katholik sei. Diese dem Recht wider[illegible] Forderung wurde von den katholischen St[illegible] abgelehnt. Auch dadurch kam die veränder[illegible] zum Ausdruck, daß dem verstorbenen prote[illegible] schen Reichspalatin ein katholischer Nachfolger [illegible] geben wurde. Alle diese Errungenschaften [illegible] jedoch durch den Ausbruch des 30jährigen [illegible] bedroht, der auch nach Ungarn [illegible] Gabriel Bethlen drang mit seinem Heer [illegible] königliche Ungarn ein; zahlreiche Ung[illegible] schlossen sich ihm an. In Kaschau ermordeten [illegible] Rebellen zwei Jesuiten und einen Domherrn [illegible] mány verließ daher Tyrnau und begab [illegible] Wien. Jetzt begann in Ungarn die [illegible]

der Katholiken. Aber die Siege der katholischen Liga in Deutschland brachten auch den ungarischen Katholiken Rettung. Gabriel Bethlen mußte sich zum Frieden verstehen, und die katholische Kirche in Ungarn erhielt die ihr entrissenen Rechte und Güter zurück. In der Folge ging das Bemühen Pázmány's dahin, Bethlen und dessen Nachfolger Rákóczi (seit 1630) in einem friedlichen Verhältniß zum Kaiser zu erhalten. Dieß gelang ihm namentlich zur Zeit, da Deutschland durch die Siege des Schwedenkönigs bedroht war. Alsbald nach dem Friedensschluß mit Bethlen fand zu Oedenburg unter dem Vorsitz des Primas eine Versammlung der ungarischen Bischöfe statt, in der über Abstellung der Mißstände und Hebung des kirchlichen Lebens berathen wurde (1622). Allgemein wurde eine bessere Ausbildung des Clerus als ein Hauptmittel der Reform bezeichnet. Deßhalb gründete Pázmány schon im folgenden Jahre zu Wien ein Priesterseminar für Ungarn, das Pázmáneum, welches heute noch blüht. Wien wurde deßhalb gewählt, weil die theologische Facultät an der dortigen Universität den Studirenden eine tüchtige wissenschaftliche Ausbildung zu verbürgen schien; viele angehende Theologen wurden indeß nach Rom in das Collegium Germanicum Hungaricum geschickt. Da es häufig vorkam, daß sonst sehr fähige Candidaten dort die für die spätere Rückkehr nöthige Summe zu deponiren nicht im Stande waren, so machte Pázmány zu Gunsten solcher armen Jünglinge eine Stiftung, deren Fond jedoch im J. 1781 von Kaiser Joseph II. dem Collegium entrissen wurde (Cardinal Steinhuber, Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum I, Freiburg 1895, 366). Auch zum Neubau des Collegiums steuerte Pázmány eine bedeutende Summe bei; überhaupt war er ein eifriger Freund und Beschützer der für Deutschland und Ungarn so überaus wichtigen Anstalt. Bezeichnend ist, daß die drei unmittelbaren Nachfolger Pázmány's in der Primatialwürde sämmtlich Germaniker waren und ganz im Geiste ihres unsterblichen Vorgängers wirkten (Steinhuber II, 118). Wenn es sich um Förderung des Unterrichtswesens handelte, kargte Pázmány nicht. In seiner Erzdiöcese wurde eine ganze Reihe Lehranstalten entweder durch ihn oder mit seiner Unterstützung gegründet. Diese Schulen wurden von den Jesuiten trefflich geleitet. Auch sorgte der Erzbischof dafür, daß die Pfarrer, deren Einkommen oft überaus gering war, finanziell besser gestellt wurden, und trug aus eigenen Mitteln erheblich dazu bei. Durch seinen Einfluß beim Kaiser erwirkte er im Einvernehmen mit seinen Amtsbrüdern und den Domcapiteln, daß das Testirrecht der Bischöfe und Domherren in kirchlichem Geiste geregelt wurde (1625). Dadurch gewann man erhebliche Geldmittel für Schulen und Pfarreien. Bisher hatte der Fiscus das Testirrecht der höhern Geistlichkeit ungebührlich beschränkt, und die königliche Hofkammer setzte auch dem Vorhaben des Primas den heftigsten Widerstand entgegen. Aber er wußte ihn zu überwinden. Ganz im Geiste des Tridentinums stellte er auch die Synoden in den Dienst einer ächt kirchlichen Reform. Seit 1629 berief Pázmány alljährlich eine Diöcesansynode. Zwei Nationalsynoden (1630 u. 1633) wurden unter seinem Vorsitz gehalten. Die erste führte das römische Missale und Brevier für alle Bisthümer des Landes ein. Inzwischen war der Erzbischof in Anerkennung seiner Verdienste um die Kirche, das Vaterland und das Herrscherhaus auf Bitten des Kaisers Ferdinand II. von Urban VIII. zum Cardinal ernannt worden (19. Nov. 1629). Als in den folgenden Jahren die Lage des Kaisers und der deutschen Katholiken infolge des siegreichen Vordringens des Schwedenkönigs eine sehr bedenkliche wurde, begab sich Pázmány als kaiserlicher Gesandter nach Rom. Er suchte vom Papst zu erlangen, daß dieser das katholische Frankreich bestimme, den Bund mit Schweden, dem Feinde des katholischen Glaubens, aufzugeben; daß er die katholischen Mächte zu einem gemeinsamen, der katholischen Sache förderlichen Handeln vereinige und den Kaiser durch Geldsubventionen unterstütze. Wie bei dem übermächtigen Einfluß, den Cardinal Richelieu in Rom gewonnen hatte, vorauszusehen war, hatte Pázmány's Mission wenig Erfolg, so daß der Kirchenfürst sich bitter über die kurzsichtige Politik Urbans und seiner Rathgeber aussprach. Seinen Verdiensten um das Unterrichtswesen setzte Pázmány dadurch die Krone auf, daß er im Jahre 1635 die Universität von Tyrnau gründete. Aus seinen Mitteln gab er 100 000 Gulden als Stiftungssumme her. Die Leitung der Hochschule vertraute der Cardinal den Jesuiten an. Die Universität wurde im vorigen Jahrhundert nach der Hauptstadt des Landes verlegt, wo sie noch heute, allerdings mit verändertem Charakter, besteht. Im J. 1636 erschien Pázmány's letztes literarisches Werk, die „Sonn- und Feiertagspredigten" (Predikácziók, Pozsony 1636 u. ö.; in's Lateinische übertragen von dem Jesuiten J. Nadasi; in's Deutsche von J. Kiß, Regensburg 1874, 2 Bde.). Dieselben zeichnen sich durch bewundernswerthe Kraft und Schönheit der Sprache aus und rechtfertigen den ehrenvollen Beinamen „der ungarische Cicero", den die katholischen Ungarn ihrem Verfasser beilegten. Am 19. März 1637 erlag der Cardinal einem Gichtleiden. Er starb im 67. Lebensjahre, wenige Wochen nach dem Hinscheiden seines kaiserlichen Freundes, Ferdinands II. Pázmány's unvergängliches Verdienst ist es, durch seine geistige Ueberlegenheit und durch seine Thatkraft die katholische Kirche in Ungarn wieder aufgerichtet zu haben. Seine besten Gehilfen dabei waren Ordensleute. Daher war er auch ein eifriger Förderer der Orden, namentlich der Jesuiten, aber auch der Franciscaner, deren Zahl er binnen 16 Jahren verdoppelte (Realencyklopädie für prot. Theologie XI, 2. Aufl., 403). Nicht durch Gewaltmittel, sondern durch Predigt, literarische Thätigkeit und namentlich durch Gründung von

Schulen für Theologiestudirende und Weltliche hat er die Aufgabe, die er sich gestellt, gelöst. Sein Beispiel ermunterte auch andere Bischöfe zur Nacheiferung. Die Kirche in Ungarn wurde wieder eine imposante geistige Macht, und durch die Rückkehr vieler reichen Magnaten zum katholischen Glauben sowie durch die Rückerwerbung von Kirchengütern erhielt sie auch die äußeren Mittel, ihre Stellung zu behaupten. Dem Hause Habsburg innig ergeben, war Pázmány zugleich ein warmer ungarischer Patriot, der die Rechte seines Vaterlandes gegen die Unificirungsgelüste österreichischer Staatsmänner sicherzustellen suchte. Seine Schriften sind theils in lateinischer theils in ungarischer Sprache verfaßt. Allgemein wird er als einer der Schöpfer der ungarischen Prosa anerkannt. Eine Gesammtausgabe seiner Schriften ist soeben von der Universität Budapest begonnen worden, und bereits ist der erste Band erschienen. (Vgl. Eggs, Purp. docta, Monach. 1714, lib. 6; Kazy, Hist. regni Hung. I [passim], Tyrnaviae 1737; II, ibid. 1741, 1 sqq.; Katona, Hist. crit. regum Hung. in den Bdn. XXIX [Vacii 1793], XXX u. XXXI [Budae 1794] pass.; Mailáth, Geschichte der Magyaren IV, Wien 1831, 249 ff.; de Backer, Biblioth., n. éd. par C. Sommervogel VI, Brux. 1895, 404 ss.; Fraknói, Päzmány Péter és kora [Peter Pázmány und seine Zeit], Pest 1868—1872, 3 vols.; Id., Pázmány Péter, 1570—1637, Budapest 1886; Schwicker, Peter Pázmány und seine Zeit, Köln 1888 [Vereinsschrift d. Görresges.]; Hurter, Nomenclat. lit. I, edit. alt., Oenip. 1892, 309 sq.; P. Card. Pázmány ... Opera omnia edita per Senatum Academicum Regiae Scientiarum Universitatis Budapestinensis recensionem accurante Collegio professorum Theologiae in eadem universitate. Series latina. Tom. I, Dialectica, Budapestini 1894 [mit einer Lebensskizze des Cardinals]). [Zed.]

Pazzi, s. Maria Magdalena de Pazzi.

Peacock (Pecock), Reinald (Reginaldus Pavo), englischer Bischof, war um 1390 im Fürstenthum Wales geboren. Er studirte zu Oxford und erwarb sich daselbst den theologischen Doctorgrad. Durch seine Gelehrsamkeit und seine Sittenstrenge zog er die Aufmerksamkeit des Herzogs Humphred von Gloucester auf sich, dessen Gunst ihn zuerst als Director an die von Whittington gestiftete Schule, 1444 als Bischof auf den Stuhl von St. Asaph und 1450 auf das Bisthum Chichester brachte. Er bemühte sich den größten Theil seines Lebens hindurch, die Wiclifiten durch gütliche Ueberzeugung zur Kirche zurückzuführen, schrieb zu diesem Zweck eine Reihe theils lateinischer theils englischer Bücher und widersetzte sich den strengen Maßregeln, welche gegen die Ketzer in Anwendung gebracht wurden. Dabei überschritt er aber in seinem Eifer für Reformation der Sitten das rechte Maß, läugnete die Unfehlbarkeit der Kirche und der Concilien und wollte die heilige Schrift als einzige Glaubensregel angesehen wissen, [illegible] sich bald eine große Entrüstung gegen ihn [illegible] gab. Im J. 1457 zog ihn der Metropolit [illegible] Canterbury, Thomas Bourchier, auf der [illegible] von Lambeth zur Verantwortung, und [illegible] mußte am 4. December in St. Paul zu [illegible] seine Irrthümer widerrufen. Er forderte [illegible] öffentlich die Besitzer seiner Bücher auf, sie [illegible] mehr zu lesen, sondern an den Erzbischof [illegible] Canterbury abzuliefern, und erklärte sich [illegible] einverstanden, daß sie verbrannt würden; [illegible] wurde er seiner bischöflichen Stellung entsetzt [illegible] ein Kloster geschickt. Von hier aus verbreitete [illegible] jedoch seine Schriften und seine ketzerischen Ansichten [illegible] von Neuem, so daß Pius II. dem Erzbischof [illegible] Canterbury Befehl gab, eine abermalige Untersuchung gegen ihn einzuleiten und ihn, falls [illegible] schuldig befunden würde, nach Rom zu [illegible]. Alle, welche Abschriften von seinen Büchern [illegible] Händen hätten, seien unter Strafe der Excommunication gehalten, sie abzuliefern, damit sie [illegible] verbrannt würden. Peacocks weitere Geschichte [illegible] unbekannt; er scheint um 1460 gestorben [illegible]. Ueber seine Schriften handelt Oudin, Script. eccl. III, 2592. Herausgegeben wurde von [illegible] selben 1688 zu London durch Wharton A Treatise proving Scripture to be the rule of faith und ebd. 1860 durch Babington Peacocks [illegible] werk The Repressor of over much blaming of the clergy, 2 vols. (Vgl. John [illegible] Life of R. Peacock, London 1744. [illegible] 1820; Cave, Scriptt. eccles. Hist. liter. [illegible] Genevae 1720, Append. 102; Reusch, [illegible] I, 36.) [Kauen.]

Pearson (Pierson, Peirson), Johann [illegible] englischer Theolog, war 1612 zu Creake [illegible] Grafschaft Norfolk geboren, gelangte 1631 [illegible] Collegium zu Cambridge, wurde daselbst [illegible] der Philosophie, hernach Kaplan bei Lord [illegible] von Goring zu Exeter, Präbendarius zu [illegible] bury und Prediger an der St. Clemenskirche [illegible] London. Da er es mit den Königlichen hielt, [illegible] kam er jahrelang kein einträgliches Amt, bis Karl [illegible] 1660 zur Regierung kam, worauf er u. a. [illegible] bendar zu Ely, Archidiacon zu Surrey, dann [illegible] cipal des Jesuscollegiums zu Cambridge, [illegible] licher Kaplan des Königs und endlich [illegible] des Trinitätscollegiums zu Cambridge wurde. [illegible] J. 1673 erhielt er das Bisthum Chester [illegible] Mitte Juli 1686. Pearson ist einer der [illegible] sten Episcopalen, in den Sprachen wie [illegible] kirchlichen Archäologie und in der Geschichte [illegible] gemein bewandert. Er arbeitete mit an der [illegible] Sammlung, welche unter dem Titel Critici [illegible] (London. 1660—1661, 10 voll.; [illegible] gabe Amstelod. 1698, 8 tom. in 9 vol. [illegible] wurde. Am berühmtesten aber ist seine [illegible] des apostolischen Symbolums (Exposition [illegible] Creed, London 1659 u. ö.), eine [illegible] Theologie im Anschluß an das Credo [illegible] Werke sind die Vindiciae epistolarum S. Ignatii [illegible]

vgl. dazu d. Art. Ignatius VI, 587), Prolegomena in Hieroclem, Annales Cyprianici, die sich bei der Oxforder Ausgabe des Cyprian (1682) finden. Mehrere Werke Pearsons kamen nach dem Tode des Verfassers 1688 zu London heraus unter dem Titel Opera posthuma, worin die Annales Paulini, Lectiones in Acta apostolorum, Dissertationes II de successione primorum Romae episcoporum des Verfassers aufgenommen sind. — Sein Bruder Richard Pearson, welcher mit ihm an den Critici arbeitete, kam 1646 in das Collegium zu Cambridge, lehrte in dem Gresham'schen Collegium das Civilrecht, erhielt die Aufsicht über die königliche Bibliothek zu St. James und starb 1670, wie man glaubt, in dem Schoße der katholischen Kirche. (Vgl. Ersch u. Gruber, Allgem. Encykl. s. v.) [Eberl.]

Peccatum originale, s. Erbsünde.

Peccatum philosophicum, s. Maes, Alexander, und Sünde.

Peckham (Pechamus, Peccanus), Johannes, der ehrwürdige, O. S. Fr., war um das J. 1240 zu Chichester in der englischen Grafschaft Sussex aus niederem Stande geboren, zeichnete sich aber frühzeitig durch große Geistesgaben aus, so daß seine Eltern trotz ihrer beschränkten Mittel sich entschlossen, ihn auf der Pariser Universität studiren zu lassen. Hier machte er in den Wissenschaften überraschende Fortschritte, faßte aber einen solchen Widerwillen an dem Treiben der Studenten, daß er noch zu Paris in den Orden der Franciscaner eintrat. Als Novize und Ordensmann zeichnete er sich durch den Geist des Gehorsams und der Abtödtung ebenso aus wie durch Talent und wissenschaftliche Bildung, und er ward der hervorragendste Schüler des großen hl. Bonaventura (s. d. Art.). Nach England zurückgeschickt, erlangte er zu Oxford die theologische Doctorwürde und zugleich die vornehmste theologische Lehrkanzel. Später ward er wieder nach Paris gesandt und hielt daselbst unter großem Zulauf Vorlesungen über den Magister sententiarum. Seine Kenntnisse und seine Frömmigkeit verschafften ihm zu Paris in allen Kreisen bis zu der königlichen Familie hinauf das größte Ansehen und einen weitgehenden Einfluß, von dem er zum Heil der Seelen Gebrauch machte. Allein auch der Orden wollte sich seine reichen Geistesgaben zu Nutzen machen, und so ward er zum Provinzial für England bestimmt. Dieses Amtes waltete er mit ebenso großem Eifer wie der Studien. Er zog zu Fuß von einem Kloster in's andere, um Visitation zu halten, und wahrte überall den Geist der Regularität noch mehr durch sein Beispiel als durch seine Anordnungen. Um diese Zeit ward das Generalcapitel zu Padua gehalten; der demüthige Ordensmann legte den ganzen Weg aus England bis nach Italien zu Fuß und unbeschuht zurück. Es war ihm hart, daß er auf dem Generalcapitel viele Auszeichnung erfuhr, und noch härter, daß er beim Schluß desselben nach Rom als Lector S. Palatii berufen wurde. Dort erregte er durch die Tiefe seines Wissens und die Heiligkeit seines Lebens allseitige Bewunderung; aber auch der Neid heftete sich an seine Wirksamkeit, und er ward als Verbreiter irrgläubiger und laxer Ansichten bei seinem General, dem hl. Bonaventura, verklagt. Von dem Schmerz und der Ergebung, womit er diese Prüfung erduldete, gibt eine Inschrift im Kloster Ara coeli Kunde, welche Wadding (Annales ad a. 1278, n. 30) aufbewahrt hat. Die Untersuchung aber stellte die Reinheit seiner Lehre und seines Wandels, im Gegensatz zur Anklage, so glänzend heraus, daß Papst Nicolaus III., der davon Kunde erhalten hatte, ihn zum Erzbischof von Canterbury ernannte (s. d. Art. Canterbury II, 1874) und damit ihn zum Primas seines Vaterlandes erhob. Diese Bestimmung versetzte den demüthigen Ordensmann in solchen Schrecken, daß er mit allen nur erdenklichen Mitteln ihre Zurücknahme zu erwirken suchte, und es bedurfte eines energischen Appells an den von ihm gelobten Gehorsam, ehe er sich entschloß, die bischöfliche Weihe zu empfangen und das neue Amt zu übernehmen. Nach seiner Consecration blieb er noch mehrere Monate in Rom, ohne irgend etwas in seinem bescheidenen Wesen zu ändern, und setzte auch seine Vorlesungen fort; allerdings mußten die Cardinäle unter seinen Zuhörern, welche früher bei seinem Eintritt aus Ehrfurcht vor seiner Gelehrsamkeit sich erhoben hatten, nunmehr der kirchlichen Rangordnung wegen sitzen bleiben. Als Erzbischof lieferte Peckham einen neuen Beweis für die Wahrheit, daß die Demuth es ist, die dem Charakter eines Mannes Entschiedenheit und Festigkeit verleiht. Er fand in seinem eigenen Sprengel, wie im Bezirk seiner erzbischöflichen Gerichtsbarkeit, viele Uebel vor und erfuhr von manchen Seiten großen Widerstand; aber alles, was sich ihm entgegenstellte, überwand er durch die milde Ruhe und die Entschiedenheit, womit er unerschütterlich den Canones der Kirche Geltung verschaffte. Immer bereit, fremde Rechte anzuerkennen und, wo es förderlich erschien, Privilegien zu ertheilen, wich er doch nicht ein Haar breit von den unveräußerlichen Rechten ab, welche die kirchliche Gesetzgebung mit seiner Stellung verbunden hatte. Die Aebte, welche sich seiner Primatialgewalt entziehen wollten, wie die Suffraganbischöfe, welche angeblich verjährte Rechte geltend machten, zwang er unter Anwendung der kirchlichen Strafmittel, sich den Canones zu fügen. Oft genug appellirten die Betroffenen nach Rom; allein Nicolaus III. wie dessen Nachfolger mußten die Rechtmäßigkeit seiner Forderungen und seines Verfahrens anerkennen. Auch dem Könige Eduard I., für dessen Ansehen er überall das ganze Gewicht seiner Stellung einsetzte, trat er unerschrocken entgegen, als derselbe die kirchliche Immunität antastete, und nöthigte ihn, seine deßfallsigen Anordnungen zurückzunehmen. Bei solchen Bestrebungen leitete ihn die doppelte Absicht, einerseits der Kirche die Freiheit zu wahren, welche sie zur Ueberwachung

und Veredlung des Clerus bedurfte, andererseits ihr eine ausgedehnte charitative Wirksamkeit zu sichern, zwei Bestrebungen, in denen er die Aufgabe der damaligen Zeit erblickte. Er selbst ging in jedweder Hinsicht mit leuchtendem Beispiel voran. Unermüdlich war er in der Visitation der Pfarren wie der Klöster seines Sprengels und duldete nichts, was den kirchlichen Canones oder den klösterlichen Regeln zuwiderlief. Zur Heranbildung des Clerus gründete er ein Collegium für arme Studirende, welches er mit reichen Mitteln ausstattete. In seinem eigenen priesterlichen Wandel war er, wie der Apostel verlangt, „ein Vorbild der Heerde geworden von Herzen"; täglich erschien er, wenn er nicht auf Visitationsreisen war, beim Officium im Chor, predigte selbst bei jeder passenden Gelegenheit und sorgte eigenhändig für die Reinlichkeit und den Schmuck seines Altars. Auf seinem Tisch mußte täglich ein Mahl angerichtet werden, wie es für den Primas von England standesgemäß war; allein den ganzen Inhalt desselben erhielten die Kranken, Nothleidenden und Fremden, und er selbst begnügte sich mit den magern Fastenspeisen, welche den größten Theil seines Lebens hindurch seine einzige Nahrung bildeten. Die großen Einkünfte, welche zu seiner hohen Stellung gehörten, flossen fast ungeschmälert in die Hände der Armen oder in dürftige Kirchenfabriken. Zur Zeit einer Hungersnoth legte er allen Beneficiaten seines Sprengels eine Steuer zum Besten der Nothleidenden auf. Die reichen Lords, welche zum Schaden der armen Landleute große Rudel Wild hegten, nöthigte er durch Verhängung von Kirchenstrafen, ihrer Jagdlust Schranken zu setzen. So gehören die 13 Jahre seiner Regierung zu den glorreichsten Zeiten, welche das Erzbisthum erlebte, und er war im vollen Sinne als Vater seiner Diöcesanen geliebt und verehrt. Tiefbetrauert starb der große Kirchenfürst 1292 als armer Ordensmann, ohne irgend etwas zu hinterlassen. Der merkwürdige Mann hatte in allen den verschiedenen Stellungen, welche er eingenommen, noch Zeit gefunden, sich literarisch zu beschäftigen, und hinterließ eine Menge Schriften erbaulichen, theologischen und naturwissenschaftlichen Inhaltes, deren Titel bei Fabricius-Mansi, Biblioth. lat. IV, Florent. 1858, 398, verzeichnet stehen. Besonders bekannt ist darunter das Collectarium Divinarum sententiarum librorum Biblicorum, eine Art von Realconcordanz, welche 1513 zu Paris und 1541 zu Köln erschien. Eine Prospectiva communis von Peckham erschien zu Mailand (um 1480) u. ö. Auch das Officium Ss. Trinitatis, welches im römischen Brevier Aufnahme gefunden, rührt von Johannes Peckham her; es ward mit einem Commentar von Fr. Titelmann 1530 zu Antwerpen besonders herausgegeben. Die von Peckham erlassenen Synodalstatuten und Klosterordnungen stehen bei Wilkins, Conc. Brit. II, Lond. 1737, 33 sqq. Ein Registrum epist. fr. Joa. Peckham erschien zu London 1882—1885, 3 Bde. (Rer. Brit. medii aevi Scriptt.). In dem von den PP. Francisc[illegible] 1883 zu Quaracchi herausgegebenen Tractat [illegible] humanae cognitionis ratione stehen Proleg[illegible] 15—18 Nachrichten über Peckhams Leben [illegible] Schriften, sowie p. 179—182 eine Quaes[illegible] disputata von ihm. Im Appendix zu S. Bonaventurae Opp. VII, Quaracchi 1895, ist [illegible] Expositio Threnorum mit den Anfangsw[illegible] Tempus plangendi, welche sonst dem hl. Bonaventura zugeschrieben wird, als Werk Peckha[illegible] nachgewiesen und abgedruckt. (Vgl. Wadding, Ann. ad a. 1278, n. 29; a. 1279, n. 14—[illegible] Id., Scriptt. Ord. Min., Romae 1650, 21[illegible] Sbaralea, Supplem. ad Scriptt. O. Min. 4[illegible] 729; Cornejo, Chronica Seraphica II, [illegible] Madrid 1684, 652 sq.; Zigliara, De me[illegible] Conc. Viennensis, Romae 1878, 196; [illegible] im Archiv für Liter.- und Kirchengesch. des M.-[illegible] V [1889], 603—635.) [Kaulen.]

Pectorale, s. Kreuz VII, 1081.

Peculium cleri heißen die geistlichen [illegible] oder Einkünfte, über deren Gebrauch nicht [illegible] Besitzer zu verfügen hat, sondern das Recht [illegible]fügt hat. Das Wort peculium (Deminutiv [illegible] pecu oder pecunia) bedeutet im Allgemeinen ein kleines Vermögen, nimmt aber in seiner Beziehung auf den possessor clericus seine juristische Bedeutung aus dem römischen Rechte, aus welchem es in den 25. Titel des dritten Buches der [illegible]gorianischen Decretalensammlung (De pecul. clericorum) herübergenommen ist. Nach dem römischen Rechte konnte ein filius familias [illegible] eigenes Vermögen haben, sondern alles, was [illegible] warb, gehörte dem Vater; dieser aber übergab [illegible] Sohn gemeiniglich einen Theil seines Vermögens zur Selbstverwaltung und Nutznießung, jedoch ohne Eigenthumsrecht; dieses Sondergut [illegible] peculium (vgl. Inst. § 1, Per quas person. [illegible] genauer peculium profectitium, weil vom [illegible] herstammend und ihm gehörig. Daneben [illegible] konnte der Haussohn nach späterem Rechte [illegible] eigenes Vermögen erwerben und besitzen, [illegible] im Wesentlichen (ohne daß hier auf die [illegible] Distinction zwischen peculium castrense, qua[illegible] castrense und adventitium eingegangen [illegible] dadurch von dem ursprünglichen peculium [illegible]schied, daß der Sohn darüber sowohl bei Lebzeiten als auch letztwillig frei verfügen konnte. In [illegible]loger Weise hieß im canonischen Sprachgebrauch peculium clerici das Vermögen eines Geistlichen als solchen im Allgemeinen, jedoch mit der [illegible] Unterscheidung zwischen peculium beneficiale [illegible] ecclesiasticum, peculium patrimoniale [illegible] quasipatrimoniale. Unter ersterem, [illegible] kirchlichen Einkommen oder „Pfründe[illegible] begreift man denjenigen Antheil des der [illegible] eigenthümlich zugehörigen Vermögens, [illegible] Beneficiaten als ständiges Amtseinkommen [illegible] beneficii) zur Nutznießung überlassen, [illegible]jenige, was von ihm mittels geistlicher [illegible]richtungen (titulo clericali) erworben ist, [illegible]

man unter Patrimonial- und diesem gleichzuachtenden „Sondergute" alle Einkünfte versteht, welche der Cleriker gleich jedem andern Staatsbürger, sei es an elterlichem Vermögen (titulo patrimonii) oder durch Erbschaft, durch literarische Arbeit, oder sonstige Privatrechtstitel (titulo civili) sich errungen hat. Kein Pfründebesitzer kann über das, was er an seinem Pfründeertrag oder durch Functionen seines geistlichen Amtes erübrigte, willkürlich verfügen (c. 7. 9. 12, X De testam. 3, 26). Nur mäßige Geschenke bei Lebzeiten eleemosynae intuitu (c. 8, X eod.) an wahrhaft dürftige Verwandte und an seine Dienerschaft (c. 12, X eod.) sind ihm gestattet. Ebenso wenig kann er über den aus Beneficialeinkünften ersparten Rücklaß testamentarisch verfügen. Was er nicht für den eigenen Unterhalt bedarf, ist der Kirche, an der er bepfründet war, und den Armen bestimmt. Dagegen kann ein bepfründeter Cleriker über das, was er durch Schenkung oder Erbrecht erworben, inter vivos und mortis causa unbeschränkt verfügen (Conc. Carth. III, a. 397, c. 49, in c. 1, C. XII, q. 3), und nur wenn er keine erbfähigen Verwandten hat, fällt sein Intestatnachlaß der Kirche zu (l. 34 [al. 33], Cod. De episc. et cler. 1, 3; Nov. 131, c. 13). Noch genauer wurden diese Vermögensrechte der Cleriker bezüglich ihres Pfründegenusses bei Lebzeiten und insbesondere hinsichtlich ihrer Testirbefugnisse seit dem 14. Jahrhundert geregelt (s. d. Artt. Beneficium ecclesiasticum und Testirfreiheit der Geistlichen). [Permaneder.]

Pedum, s. Hirtenstab.

Pegna (Peña), Franz, Canonist, war in der Nähe von Saragossa in Villaroya de los Pinares um 1540 geboren und widmete sich in Valencia dem Studium der Rechte. König Philipp II. präsentirte ihn als auditor Rotae romanae, deren Decan er schließlich wurde. Als solcher trat er in der Controverse wegen des Molinismus als scharfer Gegner der Jesuiten auf (s. d. Art. Congregatio de auxiliis III, 905). Mit Vorliebe betheiligte er sich bei zahlreichen Canonisationsprozessen sowie an der officiellen Ausgabe des Corpus juris canonici, welche unter den Auspicien Gregors XIII. in Rom 1582 erschien; von Pegna rühren wahrscheinlich die kurzen Anmerkungen zu den Decretalen her. Daß Pegna die Priesterweihe erhielt, kann höchstens daraus gefolgert werden, daß er nicht nur als Doctor beider Rechte und der freien Künste, sondern auch als Doctor der Theologie auf Titeln seiner Bücher genannt erscheint. Hochbetagt starb er zu Rom 1612. Außer Gutachten in einzelnen Prozessen kennzeichnen seine literarische Thätigkeit zahlreiche auf die Inquisition bezügliche Schriften, welche er theils selbst verfaßte, theils nur edirte; so Instructio seu Praxis Inquisitorum, Cremon. 1655; De officio s. Inquisitionis, Cremon. 1655; De forma procedendi contra de haeresi inquisitos (Tract. illustr. jurisconsult. XI, 2, Venet. 1584, 412—421); Comm. in Pauli Ghirlandi de haereticis et eorum poenis (ib. 24—29); Comm. in Ambrosii de Vignate Tractat. de haeresi, Romae 1581; Notae in Bernardi Comensis O. Dom. Lucernam inquisitorum, Rom. 1584. Im J. 1578 edirte Pegna in Rom das Directorium inquisitorum Nicolai Eymerici mit einem ausführlichen Commentar (wiederholt aufgelegt 1585. 1587, Ven. 1607). Die Abhandlung De regno Christi (Romae 1611) steht auch in Rocaberti, Bibl. pontif. maxima XII (Rom. 1698). (Vgl. Nic. Antonio, Bibliotheca Hispana nova I, Matriti 1783, 457 sqq.; v. Schulte, Geschichte d. Quellen u. Lit. des canon. Rechtes III, 1, Stuttg. 1880, 734; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., Oenip. 1892, 228.) [R. v. Scherer.]

Pelagia, die hl., lateinisch auch Marina genannt, ist eine von den großen Büßerinnen, welche in die Fußstapfen der hl. Maria Magdalena getreten sind. Ihre Lebensgeschichte verdanken wir Jacobus, einem Diacon der Kirche zu Antiochien, der sich selbst als Augenzeugen der wichtigsten Begebenheit in ihrem Leben bezeichnet. Hiernach war Pelagia in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts eine gefeierte Schauspielerin und Ballettänzerin zu Antiochien und erwarb sich durch ein zügelloses Leben einen solchen Reichthum, daß man sie Margarita wegen der Menge ihres Perlenschmuckes nannte. Als nun zu Antiochien eine Synode von acht Bischöfen gehalten wurde und der heilige Bischof Nonnus von Edessa, ein Schüler des hl. Pachomius, einmal die anderen Bischöfe in seiner Wohnung versammelt hatte, ging Pelagia in auffallendstem Anzuge vorüber. Die übrigen Bischöfe schlugen voll heiliger Scham die Augen nieder. Nonnus dagegen sah ihr unverwandt nach und entnahm aus diesem Anblick nur Ursache, sich selbst zu tadeln, daß er seine Seele so wenig für Gott geschmückt habe, während eine solche Person um sündhafter Menschen willen so viel auf den Schmuck ihres Leibes verwende. Die Aufmerksamkeit des heiligen Bischofs auf die Sünderin sollte derselben durch dessen Fürbitte zum Heil werden. Bald nachher predigte Nonnus in der Cathedralkirche, und Pelagia ging aus Neugier hin, den berühmten Asceten zu hören. Da drangen seine ernsten Worte über die Verwerflichkeit und die künftigen Strafen der Sünde so tief in ihre Seele, daß sie in bitterer Reue sich vor dem heiligen Manne niederwarf und mit heißen Thränen um die Taufe zur Abwaschung ihrer Sünden bat. Das heilige Sacrament ward der öffentlichen Sünderin freilich nicht sogleich gespendet, allein da sie in ihrer Reue und ihrem Verlangen standhaft blieb, so ward die Bürgschaft, welche die älteste Diaconissin Romana für sie anbot, angenommen, und nach der nothwendigen Vorbereitung ward Pelagia getauft, wobei Romana Pathinstelle vertrat. Pelagia bemühte sich nun, ebenso eifrig Gott zu dienen, wie sie früher der Welt zu gefallen gesucht hatte; allein sie mußte bald einsehen, welchen inneren und äußeren Kämpfen sie bei fernerem Verweilen in ihrer Heimat aus-

gesetzt blieb. Daher verließ sie Antiochien und siedelte sich einsam zu Jerusalem am Fuße des Oelberges an. Gewöhnlich heißt es, sie habe daselbst in Mannskleidern gelebt, obwohl ihre Lebensgeschichte nur von klösterlicher Tracht spricht. Hier brachte sie ihr Leben unter so außerordentlichen Bußübungen zu, daß sie infolge derselben schon nach drei Jahren einen frühen Tod fand. Kurz vorher hatte der schon genannte Diacon Jacobus sie aufgesucht und sie als Incluse (s. d. Art.) eingemauert gefunden. Ihr Fest ward von jeher am 8. October als ihrem Todestag begangen, und sie genoß im Abendlande wie im Morgenlande eine ungewöhnliche Verehrung. Diese ward Ursache, daß ihre Legende in der Folge mit sehr vielen fabelhaften und wunderbaren Zügen bereichert wurde. Die Verwechslung mit zwei heiligen Martyrinnen ihres Namens kam hinzu, um Zweifel an dem über sie Erzählten hervorzurufen, und es bedurfte einer so sorgfältigen Untersuchung, wie die Bollandisten sie angestellt haben (AA. SS. Oct. IV, 248 sqq.), um das wirklich Geschichtliche über sie, das oben angegeben ist, sicherzustellen. Dieselbe hat indeß die Heilige nicht vor der Hyperkritik der neuesten Zeit schützen können. In einer 1879 erschienenen Schrift „Legenden der hl. Pelagia" sucht Usener wahrscheinlich zu machen, daß die betreffenden Acten christliche Umgestaltung der Mythe von der semitischen Aphrodite oder Astarte darstellten, welche auch einmal auf einer Inschrift Pelagia (offenbar = Meerentsprungene) genannt werde. Mit Recht ist dagegen schon von protestantischer Seite bemerkt worden, daß zur Verkörperung der christlichen Ideen sich in der Kirche wirkliche Persönlichkeiten genug vorfanden, um von semitischen Mythen abzusehen, und daß, wenn der Name entscheidend sein dürfte, eine ganze Reihe der bestbeglaubigten Personen sich in heidnische Gottheiten auflösen müßte. Die genannte Schrift gibt S. 29 eine Uebersicht über die Handschriften der lateinischen, griechischen und syrischen Acten der hl. Pelagia; die syrischen hat auch Gildemeister in einem Programm der Bonner Universität 1879 herausgegeben. Der Bericht des Diacons Jacobus steht in Stolz' Legende IV, 1872, 36. (Vgl. Wright, Catal. of Syr. Msc. in British Mus. n. 948; Tillemont, Mémoires XII, 664, note sur Ste. Pélagie.) [Kaulen.]

Pelagius, der hl., Bischof von Laodicea, hatte sich als Jüngling vermählt, aber mit seiner Gemahlin völlige Enthaltsamkeit gelobt. Diese und andere Tugenden empfahlen ihn für das Amt eines Bischofes, und er wurde zum Bischof von Laodicea geweiht. Als solcher war er eines der Häupter der Orthodoxen gegen die Arianer. Im J. 363, zur Zeit des Kaisers Jovian, wohnte er der Synode von Antiochien bei, in welcher die Acacianer (s. d. Art. Acacius, n. 4) das Glaubensbekenntniß von Nicäa annahmen; ebenso war er im J. 365 auf der Synode von Tyana. Kaiser Valens vertrieb ihn im J. 370 von seinem Sitze und verbannte ihn nach Arabien. Der zweiten allgemeinen Kir[illegible]versammlung von 381 wohnte Pelagius eben[illegible] an; Kaiser Theodosius befahl in dem An[illegible] an den Proconsul Auxonius von Asien, daß [illegible] als rechtgläubig zu erachten seien, welche im [illegible] Orient an den Glauben des Pelagius an[illegible] würden. (Vgl. Socr. H. E. 3, 25; 5, 8; Soz[illegible] H. E. 6, 4. 12; 7, 9; Theodoret. H. E. 4. [illegible] 5, 8; Philost. H. E. 5, 1; AA. SS. Boll. Mar. III, 556.) [Gams O. S. B.]

Pelagius I.—II., Päpste. Pelagius I. (555—560, nach Duchesne vom 16. Apr[illegible] bis 4. März 561) stammte aus einer [illegible]nehmen römischen Familie und war der Soh[illegible] hohen kaiserlichen Beamten. Als Diacon [illegible] im J. 536 Papst Agapet I. (s. d. Art.) nach Con[illegible]stantinopel begleitet. Von Agapets zweitem [illegible]folger Vigilius wurde er zum Apocrisiar [illegible] Kaiserhofe ernannt und gewann großen Ein[illegible] bei Kaiser Justinian und dessen Gemahlin The[illegible]dora, so daß er auch zum Vorsitzenden der [illegible]mission ernannt wurde, welche über den Patriar[illegible] Paul von Alexandrien auf der Synode zu [illegible] (541 oder 542) zu Gericht saß. Wenig zur [illegible]gereicht ihm die Feindseligkeit, die er gegen [illegible] gestürzten rechtmäßigen Papst Silverius (s. d. [illegible] den Nachfolger Agapets, bewies. Vielleicht [illegible] jedoch, da er seit 536 in Constantinopel [illegible] über die römischen Verhältnisse nicht genau [illegible]richtet und hielt Silverius für einen Eindring[illegible] der mit Recht beseitigt sei. In Palästina [illegible] damals die Ruhe der Klöster noch immer [illegible] Streitigkeiten über die Lehre des Origenes [illegible]stört (vgl. d. Art. Origenistenstreit, ob. 107[illegible] Daher wandten sich die antiorigenistischen [illegible] an den päpstlichen Apocrisiar, als dieser von [illegible] nach Constantinopel zurückreiste, und baten [illegible] ihre Sache beim Kaiser zu befürworten. [illegible] verständigte sich demzufolge mit dem [illegible]archen Mennas von Constantinopel, und [illegible] lenkten die Aufmerksamkeit Justinians auf die [illegible]fahren des Origenismus. Die Folge war [illegible] Verurtheilung auf dem Concil von Con[illegible] im J. 543. Durch die Intriguen des bei [illegible] sehr angesehenen Origenisten Theodor [illegible] wurde die Verwerfung der origenistischen [illegible] der Anlaß des für die Kirche so unheilvollen [illegible]kapitelstreites (s. d. Art.), der speciell über [illegible] viele Leiden und Demüthigungen brachte. [illegible] Rom zurückberufen, wurde er daselbst der [illegible]vertreter des Papstes, als Vigilius, sei es [illegible]willig, sei es gezwungen, die Stadt verlassen [illegible] Während dieser Zeit wurde Rom von dem [illegible]könige Totilas belagert (546). Damals [illegible] in den Schrecken einer Hungersnoth, [illegible] Pelagius große Thatkraft und Opferwillig[illegible] verwandte sein großes Vermögen zur [illegible] des Elends. Sein Versuch, die Goten zu [illegible] Waffenstillstand zu bewegen, mißlang. Als [illegible] Totilas Rom erobert hatte, erwirkte Pelagius [illegible] das Leben der Bürger geschont wurde. In [illegible]

551 erscheint Pelagius in Constantinopel in der Umgebung des Papstes Vigilius. Er vertrat bei ihm energisch die abendländischen Anschauungen in der Dreikapitelfrage. Als Vigilius infolge der Gewaltmaßregeln des Kaisers nach Chalcedon in die Euphemiakirche floh, folgte ihm Pelagius, wurde aber aus dem Asyl herausgerissen und von seinem Herrn getrennt. Der Papst kehrte, nachdem man ihm Genugthuung geleistet, nach Constantinopel zurück. Pelagius war wieder an seiner Seite und hatte hervorragenden Antheil an der Abfassung des Constitutum vom Jahre 553 (vgl. d. Art. Dreikapitelstreit III, 2032 f.). Als Vigilius dem Kaiser und dem Concil sich fügte, verharrte sein Diacon in der Opposition, und der Papst drohte, ihn deßhalb zu verurtheilen. Zur Rechtfertigung seines Standpunktes verfaßte Pelagius mehrere Schriften gegen den Papst und das Concil; eine derselben ist erhalten in einem Manuscript der Bibliothek von Orleans (Revue des questions historiques XXXVI, 425). Diese Schriften bereiteten ihm später, da sie von seinen Gegnern gegen ihn ausgebeutet wurden, viele Unannehmlichkeiten. Als Vigilius auf der Rückreise nach Rom zu Syracus am 7. Juni 555 einem alten schmerzlichen Uebel erlag, sah sich der Kaiser genöthigt, dem Diacon Pelagius, der in der Dreikapitelfrage sein entschiedener, aber doch stets loyaler Gegner gewesen war, die Papstwürde anzubieten. Justinian wußte nämlich sehr wohl, daß kein Anderer der schwierigen Situation im Abendlande gewachsen war. Pelagius willigte in die Erkennung und brachte der neuen Würde seine bisherige Ansicht zum Opfer, indem er der Verurtheilung der drei Kapitel zustimmte. Sein dogmatischer Standpunkt wurde dadurch kein anderer; aber nicht zu bestreiten ist, daß er aus Ehrgeiz seine Ueberzeugung in Betreff der Opportunität der Verurtheilung geändert hat. Für diese Schwäche mußte er während seines Pontificates bitter büßen, denn alle Erfolge, die er zum Besten der Kirche errang, erkämpfte er durch eigene Demüthigungen. Eine gewaltige Tragik liegt in dem Leben dieses hochbegabten Mannes; in seinem und seines Vorgängers Schicksal zeigt sich das Walten der göttlichen Vorsehung handgreiflich. In Italien und speciell in Rom wurde der Candidat des Kaisers übel empfangen. Die Mehrzahl der Römer beobachtete eine feindselige Zurückhaltung; nur Wenige nahmen an der Papstwahl Theil. Zur Consecration fanden sich nur die Bischöfe von Perusia und Ferentinum ein; an die Stelle des durch die Canones geforderten dritten Bischofs mußte ein Priester treten. Bei der Feier verlas Pelagius eine geschickt abgefaßte Erklärung, worin er seine treue Anhänglichkeit an die vier Concilien, insbesondere das von Chalcedon, betheuerte; alles, was der hl. Leo und dessen Nachfolger bis auf Agapet gelehrt hätten, lehre auch er; alle, welche von diesen als rechtgläubig angesehen worden seien, sehe auch er als rechtgläubig an, besonders die ehrwürdigen Bischöfe Ibas und Theodoret. Machte diese Erklärung schon einen guten Eindruck, so verstummte in Rom die Opposition ganz, nachdem er bei Gelegenheit einer Procession in der Peterskirche einen Reinigungseid geleistet hatte. Thörichterweise wurde ihm nämlich auch zur Last gelegt, daß er an der harten Behandlung, welche Vigilius in Constantinopel erlitten, Schuld sei. Auch über die Opposition im nördlichen Tuscien wurde er Sieger. Dort wollten die Bischöfe seinen Namen nicht in die Diptychen eintragen; um ihnen die Anerkennung seiner Rechtmäßigkeit zu erleichtern, schickte er ihnen sein Glaubensbekenntniß und lud sie, wenn sie weitere Erklärungen wünschten, ein, persönlich nach Rom zu kommen. Dagegen kam es in Oberitalien zu einem Schisma: die Erzbischöfe von Mailand und Aquileja trennten sich von der römischen Kirche, und die Anrufung des weltlichen Arms gegen diese widerspänstigen Metropoliten blieb erfolglos. Auch fränkische Bischöfe mißtrauten dem neuen Papste. Auf ihre Veranlassung erbat König Childebert I. von ihm die Erklärung, daß er in keinem Punkte von der Lehre des hl. Leo abweiche. Pelagius entsprach diesem Verlangen (11. Dec. 556). Zugleich hatte der König ihn ersucht, dem Bischof von Arles wie üblich das Pallium und den Titel eines päpstlichen Vicars in Gallien zu verleihen. Pelagius war dazu bereit; nur verlangte er, daß Bischof Sapaudus durch einen eigenen Gesandten die Bitte stelle. Dieß geschah, und darauf wurde Sapaudus durch Schreiben vom 3. Februar 557 zum päpstlichen Vicar ernannt und ihm das Pallium gesandt. Da auch nach jener Erklärung im Frankenreiche die Glaubenstreue des Papstes verdächtigt wurde, so ließ dieser sich herbei, dem König auf dessen Wunsch ein ausführliches Glaubensbekenntniß zu schicken. Auch später noch mußte er in einem Schreiben an Sapaudus und andere gallische Bischöfe die Umtriebe seiner Gegner bekämpfen, die seine früheren Schriften für die drei Kapitel verbreiteten und den Diacon Pelagius dem Papste Pelagius entgegenstellten. In demselben Schreiben rügt Pelagius Mißbräuche, die sich in die fränkische Kirche eingeschlichen hatten, namentlich daß Laien häufig an einem Tage die niederen und höheren Weihen einschließlich der Bischofsweihe empfingen. Ebenso trat er dem König Childebert I. energisch entgegen, als derselbe in einer Rechtssache des Sapaudus eine den kirchlichen Satzungen zuwiderlaufende Anordnung getroffen hatte. So übte er trotz der Ungunst der Zeit auch im Frankenreiche die päpstliche Auctorität aus und suchte die Selbständigkeit der Kirche nach Kräften zu wahren. Wie als Diacon, so erwies er sich auch als Papst sehr mildthätig. Für die Renten, welche die römische Kirche aus ihren Besitzungen in Gallien bezog, ließ er dort Kleidungsstücke kaufen, um sie unter die durch die Kriege schrecklich verarmte Bevölkerung zu vertheilen. Pelagius I. starb am 3. März 560 (nach Duchesne am 4. März 561). (Vgl. die Briefe Pelagius' I. bei Migne, PP. lat. LXIX,

393 sqq.; Ergänzungen dazu aus der britischen Sammlung finden sich im „Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde" V, Hannover 1880, 533 ff.; desgleichen bei Loewenfeld, Epistolae Pontiff. Rom. ineditae, Lips. 1885, 12—21; Duchesne, Le Liber Pontif. I, Paris 1886, CCLIV sq. et 299 sqq.; Jaffé, Regesta Pontiff. Rom. I, 2. ed., Lipsiae 1885, 124 sqq.; Procopii De bello Gothico [ed. Dindorf] 3, 16. 17. 20. 21; Baronius, Ann. eccl. ad a. 555 sqq.; Ballerini, De vi ac ratione primat. Rom. pontiff. c. 15, § 10 [Migne, Theol. curs. complet. III, Paris. 1860, 1218. 1226]; Hefele, Conciliengesch. II, 954; Jungmann, Dissertt. sel. in hist. eccles. II, Ratisbonae 1881, 381; Duchesne, Vigile et Pélage, in der Revue des quest. hist. XXXVI [1884], 369 ss.; Chamard O. S. B., Les papes du VI[e] siècle [gegen Duchesne], ibid. XXXVII [1885], 558 ss., 577 s.; Duchesne's Erwiederung ibid. 587 s. u. 591 s.; Grisar, Rom und die fränkische Kirche, in Zeitschr. f. kath. Theol. XIV, Innsbr. 1890, 475 ff.)

Pelagius II. (578[579]—590) war zu Rom geboren, stammte aber, wie aus dem Namen seines Vaters Unigild hervorgeht, aus einer gotischen Familie. Seine Wahl zum Papste erfolgte, während Rom von den Langobarden belagert wurde, so daß die Bestätigung des Kaisers vor der Consecration nicht eingeholt werden konnte. Sobald die Verhältnisse es erlaubten, schickte der neue Papst den Diacon Gregorius als Apocrisiar nach Constantinopel, wo damals Tiberius II. regierte. Der Gesandte sollte namentlich darauf hinwirken, daß eine starke Heeresmacht nach Italien geschickt werde, um das unglückliche Land aus den Händen der rohen Langobarden zu befreien; vermuthlich sollte Gregorius zugleich Aufklärung über die ohne kaiserliche Bestätigung erfolgte Papstwahl geben. Wegen des damals tobenden Perserkrieges konnte Tiberius den ihm ausgesprochenen Wunsch nicht erfüllen: die Unterstützung, welche er sandte, war ganz unzulänglich. Daher scheint der Papst seine Hoffnungen auf die Franken gesetzt zu haben. In einem Schreiben an den Bischof Aunacharius (Aunarius) von Auxerre, der eine innige Verehrung für den heiligen Stuhl bewies, sprach Pelagius 580 die Ansicht aus, die Vorsehung habe die Franken deßhalb zu Gliedern der katholischen Kirche gemacht, damit sie für Rom und ganz Italien die Beschützer gegen die wilden Langobarden würden. Im Sinne des Papstes schloß denn der Nachfolger des Tiberius, Kaiser Mauritius, ein Bündniß mit Childebert II., König von Austrasien, zur Vertreibung der Langobarden aus Italien. Leider erwiesen sich die Franken als sehr unzuverlässige Bundesgenossen: für eine Geldsumme, welche ihnen die Langobarden zahlten, trennten sie sich von den Kaiserlichen (584), und die Bedrängniß der Katholiken in Italien dauerte fort. Der Papst schilderte unterm 4. October 584 in einem Schreiben an seinen Apocrisiar Gregor auf's Eindringlichste das Elend des Volkes und ließ den Kaiser um [illegible] bitten, da der Exarch Longinus erklärt habe, er könne nicht helfen; nicht einmal Ravenna [illegible] er zu schützen. Als dann noch der Kaiser die [illegible] richt erhielt, daß die Langobarden, die zehn [illegible] unter Herzogen gestanden, wieder einen König [illegible] wählt hätten und dadurch zu größerer Einh[illegible] langt seien, entschloß er sich zur Abberufung [illegible] unfähigen Longinus und schickte als Exarchen [illegible] thatkräftigen Smaragdus nach Ravenna. [illegible] führte den Krieg energisch; wegen unzuläng[illegible] Truppenmacht mußte er sich indeß noch im J. [illegible] dazu verstehen, mit dem ebenfalls nicht [illegible] gerüsteten Langobardenkönig Autharis einen [illegible] jährigen Waffenstillstand abzuschließen. [illegible] der Waffenruhe benutzte der Papst zu einem [illegible] such, die Schismatiker in Istrien, welche [illegible] hartnäckig in der Trennung verharrten, zur [illegible] heit der Kirche zurückzuführen. Er sandte zu [illegible] Zwecke nach einander drei Schreiben an Elias, [illegible] schismatischen Erzbischof von Aquileja-[illegible] Dieselben waren von Gregorius verfaßt, den [illegible] Papst inzwischen von Constantinopel zurück[illegible] und zu seinem Secretär ernannt hatte. [illegible] wichtig ist das dritte Schreiben, worin die [illegible] urtheilung der drei Kapitel erschöpfend [illegible] ist. An dem Starrsinn der Schismatiker [illegible] aber alle Friedensversuche. Zu einem neuen [illegible] führte im J. 588 der Ehrgeiz des Patriarchen [illegible] Constantinopel, Johannes' des Fasters. In [illegible] Verhandlungen eines Concils, welche [illegible] mitgetheilt wurden, war der Patriarch häufig [illegible] gemeiner Bischof" genannt. Der Papst erhob [illegible] gegen Einspruch, und als Johannes auf den [illegible] vollen Titel nicht verzichten wollte, verbot [illegible] seinem Apocrisiar, am Gottesdienste des [illegible] chen theilzunehmen. Erfreulicher war für ihn, [illegible] unter seiner Regierung die Westgoten in [illegible] sich vom Arianismus zum katholischen [illegible] bekehrten (589). Auch der zweite Pelagius [illegible] nicht weniger mildthätig als der erste; [illegible] Papst geworden, wandelte er sein Haus [illegible] Zufluchtsstätte für arme Greise um. Im [illegible] 589 trat zu Rom eine große Tiberüberschwe[illegible] ein und hatte die Pest im Gefolge. Von ihr [illegible] Pelagius II. am 7. Februar 590 hingera[illegible] der Papstwürde folgte ihm sein treuer [illegible] Gregorius. (Vgl. die Briefe Pelagius' II. [illegible] Migne, PP. lat. LXXII, 703 sqq.; Duches[illegible] Le Liber Pontif. I, p. CCLV et 309 [illegible]; Jaffé I, 137 sqq.; Baronius, Annal. eccl. [illegible] a. 578 sqq.; Weise, Italien und die Langob[illegible] herrscher, Halle 1887, 46 ff. 123 f.; [illegible] Gregor d. Gr., Saulgau 1890, 43 ff. 13[illegible])

Pelagius, der Stifter der nach ihm [illegible] Häresie, stammte aus Britannien und trug [illegible] deßhalb als auch zum Unterschied von [illegible] lagius aus Tarent (Aug. Ep. 186 ad Pa[illegible] den Beinamen Brito. Er nennt sich [illegible] Briefe an die Jungfrau Demetrias ([illegible] PP. lat. XXXIII, 1099) einen „[illegible]

Schriftsteller und bezeichnet damit nicht undeutlich sein Vaterland; daß er aber ein Ire oder ein Schotte gewesen, läßt sich historisch nicht feststellen. Pelagius war ein wohlunterrichteter Mönch, redete und schrieb lateinisch und griechisch und hatte sich auch in der Theologie nicht geringe Kenntnisse erworben. Uebrigens war er kein Cleriker; Orosius (Apol. 4, bei Migne, PP. lat. XXXI, 1177) und Papst Zosimus nennen ihn geradezu einen Laien (Ep. ad afric. episc. de caus. Pelag. 3, bei Migne, PP. lat. XLV, 1721). Pelagius kam nach Rom wahrscheinlich noch vor dem Tode des Papstes Damasus (gest. 384). Denn wenn Hieronymus von seiner ehemaligen Freundschaft mit einem Manne spricht, der später ein „sehr stolzer" Häretiker geworden sei (Praef. in 4. lib. Comm. in Jerem., bei Migne, PP. lat. XXIV, 795), so hat er damit ohne Zweifel Pelagius gemeint. Hieronymus hatte aber kurz nach dem Tode des Papstes Damasus Rom verlassen und die Reise in den Orient angetreten und seitdem die Gelegenheit gefunden, mit Pelagius engere Beziehungen anzuknüpfen. Daß solche während eines Aufenthaltes in Rom gepflegt wurden, ist um so eher anzunehmen, als Pelagius nach Augustin (De pecc. orig. 24) in dieser Stadt „sehr lange" verweilte. Bis zum Ausbruche seiner Häresie stand Pelagius im Rufe eines sittenreinen und frommen Mannes (Aug. De pecc. mer. 2, 25; 3, 5; De gest. Pelag. 46; Ep. 140, 83 ad Honorat.) und rühmte sich der Freundschaft heiliger Männer (Aug. De gest. Pelag. 53), mit denen er brieflich verkehrte. Später gebrauchte er diese Correspondenz zu seiner Vertheidigung (ib. 50). Paulinus von Nola nannte ihn einen „Diener Gottes" (Aug. Ep. 186, 1). Nach Gennadius De scriptt. eccl. 43, bei Migne, PP. lat. LVIII, 1083) verfaßte Pelagius, ehe er Häretiker wurde, drei Bücher von der Trinität, die zur Lectüre für Studirende sehr geeignet erschienen; ferner eine Art Sittenlehre unter dem Titel Eulogiarum liber, das aber Augustin bald Capitulorum (De gest. Pelag. 7. 54), bald Testimoniorum liber (C. duas ep. Pelag. 4, 21) nennt. Letztere Bezeichnung wurde dadurch veranlaßt, daß Pelagius Cyprians Schrift an Quirin nachahmen wollte, die gleichfalls die Ueberschrift Testimoniorum libri trägt. Wie Gennadius bezeugt, stand Pelagius nach der Abfassung dieser Schrift noch nicht im Verdachte eines Häretikers; indeß war er schon von der Kirchenlehre abgewichen und mußte sich über mehrere aus dem genannten Buch gezogene Sätze auf der Synode zu Diospolis verantworten (Aug. De gest. Pelag. 2. 5 sq.). Doch kam es, so lange Pelagius sich in Rom aufhielt, nicht zum eigentlichen Streit. Nicht als ob er mit seiner häretischen Meinung zurückgehalten; denn er hielt, wie Augustin (De pecc. orig. 24) schreibt, „streitsüchtige Reden wider die Gnade" und ärgerte sich sehr, als er einen Bischof aus Augustins Bekenntnissen (Confess. 10, 37) die Worte: Da quod jubes, et jube quod vis, citiren hörte; Pelagius widersprach heftig und ließ es fast zu einem Wortstreit kommen (Aug. De dono persev. 53). Einen eifrigen Gesinnungsgenossen hatte Pelagius in Rom an Cölestius gewonnen. Man weiß nicht, welches dessen Vaterland war. Nach einer Angabe des Marius Mercator (Praef. lib. subnot. 4, bei Migne, PP. lat. XLVIII, 112) war er von edler Abkunft und seines Standes ein Advocat (auditorialis scholasticus). Nachher wurde er gleichfalls Mönch und trat schon im Jünglingsalter und noch ehe er Pelagianer war, als Schriftsteller auf, indem er an seine Eltern in Form von Abhandlungen drei Briefe über das Mönchthum richtete, welche allen nach Vollkommenheit strebenden Seelen sehr nützlich sein konnten (Gennad. l. c. 45). Hatte ihn die Natur auch körperlich etwas vernachlässigt (er war Eunuche von Geburt; Mar. Merc. Comm. c. 1, bei Migne l. c. 67), so besaß er desto glücklichere Geistesanlagen, mit denen er, wie Augustin (C. duas ep. 2, 5) bemerkt, der Kirche viel genutzt haben würde, wenn er dieselben zum Guten verwendet hätte. Zwischen dem Lehrer und dem Schüler zieht Augustin (De pecc. orig. 13) folgende Parallele: Quid inter istum et Coelestium in hac quaestione distabit, nisi quod ille (Cölestius) apertior, iste occultior fuit; ille pertinacior, iste mendacior; vel certe ille liberior, hic astutior? Während Pelagius seine Lehre mehr im Geheimen und auf praktischem Wege geltend zu machen suchte, sieht man bei Cölestius das Bestreben, dieselbe wissenschaftlich zu erfassen und „mit unglaublicher Geschwätzigkeit" an den Mann zu bringen. Frei und offen trat er auf und machte sehr Viele zu Anhängern seines Irrthums (Mar. Merc. Praef. lib. subnot.). Nachrichten von diesen Umtrieben sind ohne Zweifel auch nach außen hin gedrungen, zumal Pelagius noch in Rom, kurz vor der Eroberung dieser Stadt durch Alarich (s. Mar. Merc. Comm. 2), seinen Commentar zu den Briefen des Apostels Paulus herausgab, der namentlich seine falsche Lehre über die Erbsünde zum Ausdruck brachte. Um aber weniger Aufsehen zu erregen, gebrauchte er die List, damit nicht so sehr seine als vielmehr die Ansicht Anderer kundzugeben (Aug. De pecc. merit. 3, 5).

Pelagius und Cölestius gingen um das Jahr 411 nach Afrika hinüber und landeten in Hippo Regius, wo Augustinus Bischof war. Dieser, damals mit den donatistischen Streitigkeiten vollauf beschäftigt, war abwesend, sah aber später Pelagius in Carthago das eine oder andere Mal, ohne mit ihm näher bekannt zu werden (Aug. De gest. Pelag. 46). Kurz darauf reiste Pelagius nach Palästina ab, während Cölestius in Afrika zurückblieb und zu Carthago in's Presbyterium aufgenommen werden wollte. Es scheint, daß Cölestius sich ziemlich frei und unverhohlen ausgesprochen und daß seine Aeußerungen Gegenstand genauer Beobachtung waren. Denn statt ihm zu willfahren, veranstaltete vielmehr Erzbischof Aure-

lius eine Synode, vor welcher Cölestius erscheinen mußte. Auf der Synode überreichte der mailändische Diacon Paulinus dem Erzbischof eine Denkschrift über die Irrthümer des Cölestius, welche Marius Mercator noch zur Hand hatte, und worin, wie er sagt, folgende sechs Hauptirrthümer aufgeführt waren: 1. Adam wäre gestorben, wenn er auch nicht gesündigt hätte. 2. Die Sünde Adams schadete nur ihm, nicht aber dem Menschengeschlechte. 3. Neugeborene Kinder befinden sich in demselben Zustande, in welchem Adam vor dem Falle war. 4. Wegen des Todes und der Sünde Adams stirbt das ganze Menschengeschlecht ebenso wenig, als wegen der Auferstehung Christi die ganze Menschheit aufersteht. 5. Das Gesetz führt ebenso in den Himmel wie das Evangelium. 6. Auch schon vor des Herrn Ankunft gab es Menschen, die ohne alle Sünde waren (Mar. Merc. Comm. 1; vgl. Lib. subnot., bei Migne l. c. 115; Aug. De gest. Pelag. 23; Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 105, Anm. 2). Diese sechs Sätze enthalten die Quintessenz der pelagianischen Irrlehre. Ihr zufolge hatte der Urzustand des Menschen im Paradiese vor dem Zustande, in welchem er jetzt geboren wird, keinen Vorzug. Der Mensch war sterblich (Aug. Op. imp. c. Jul. 6, 25), mit der bösen Begierlichkeit behaftet (Aug. l. c. 3, 212), ohne höhere Gnade, aber dabei doch im Stande, durch seine eigenen natürlichen Kräfte sündenlos zu leben und den Himmel zu verdienen. Die Sünde Adams hatte darum für seine Nachkommen keine verderblichen Folgen. Es gibt keine Erbsünde. „Wie ohne Tugend," schreibt Cölestius (bei Aug. De pecc. orig. 14), „so werden wir auch ohne Sündhaftigkeit geboren; vor dem Handeln des freien Willens ist nur das im Menschen, was Gott erschaffen hat." Adam hat durch seine Sünde nur insofern den Nachkommen geschadet, als er den Weg der Sünde eröffnet und das erste böse Beispiel gegeben, dem Andere folgten und so die Macht des Bösen erweiterten (Ep. ad Demetriad. 8, bei Migne, PP. lat. XXXIII, 1104). Wer aber will, der kann ohne höhere Hilfeleistung Sündenlosigkeit im höchsten Grade erlangen (Aug. De pecc. mer. et rem. 2, 6; De nat. et grat. 42). Der Wille ist in jedem Momente wie für das Böse, so für das Gute gleichmäßig disponirt; er gleicht einer Wage, deren Schalen sich genau das Gleichgewicht halten (Aug. Op. imp. c. Jul. 3, 117; 5, 48). Die Gnade nach christlicher Auffassung konnte in diesem System keine Stelle mehr finden, ebenso wenig die Nothwendigkeit der Taufe „zur Vergebung der Sünden". Aber dennoch vertheidigten die Pelagianer sowohl das Eine wie das Andere (Aug. C. duas ep. Pelag. 1, 40. 41). Sie erklärten die Kindertaufe für nothwendig, non propter remissionem peccatorum, sed tantummodo propter regnum coelorum, indem sie meinten, ohne Taufe könne man wohl das ewige Leben (vita aeterna), aber nicht das Himmelreich (regnum coelorum) erlangen. Das Recht hierauf gebe den unmündigen Kindern nur die [illegible]. Durch ähnliche Ausflüchte suchten die Pelagianer in ihrem System auch den Begriff von der Nothwendigkeit der Gnade zu retten. Ihnen ist [illegible] daher Nichts Gnade. Gnade nannten sie [illegible] freien Willen selbst oder das Können (posse [illegible]) Guten, wogegen das Wollen und Vollbringen einzig Sache des Menschen sei (Aug. De grat. Chr. 5). Als Gnade bezeichneten sie [illegible] Gesetz, die Lehre und das Beispiel Christi (Ep. ad Demetr. l. c.; Aug. Op. imp. c. Jul. 1, [illegible]). Dabei ward aber der Zustand des Menschen [illegible] Adam bis auf Moses sowie der des Gesetzes [illegible] Moses bis auf Christus dem durch Christus [illegible]schaffenen ganz gleichgestellt, indem die Heils[illegible] in jedem dieser Zustände ohne Rücksicht auf [illegible] Blut Christi möglich war (Aug. C. duas [illegible] Pelag. 1, 39). Demnach ist auch zwischen [illegible]licher oder heidnischer und übernatürlicher [illegible] christlicher Sittlichkeit kein specifischer Unterschied, der Erlösung und dem Christenthum ist darum [illegible] wesentliche Bedeutung genommen. Den eigentlichen Begriff der christlichen Gnade setzen [illegible] Pelagianer lediglich in das Beispiel Christi (Aug. De grat. Chr. 45); dieß aber ist bloß eine [illegible] keine innere Gnade. Wenn sie mitunter ein [illegible]ringfügiges Maß innerer Gnade zugaben, [illegible] die Bedeutung dieser nicht die, dem Menschen [illegible] Erreichung seines übernatürlichen Zieles [illegible]lich zu machen, sondern sie soll ihm dieses [illegible]leichtern (Aug. De grat. Chr. 27). [illegible] Mensch rechtfertigt sich selbst; nicht Gott ist es, [illegible] ihn rechtfertigt (Aug. ib. 45). Damit hängt [illegible] weitere Irrthum zusammen, daß alles, was [illegible] Pelagianer Gnade nannten, secundum merita ertheilt würde (Aug. De gest. Pelag. 42).

Ueber diese Irrlehre, wie sie in den sechs von [illegible]linus herausgehobenen Sätzen enthalten war, [illegible] sich Cölestius vor der von Aurelius berufenen [illegible]ode verantworten. Genaueres über die [illegible]verhandlungen ist nicht bekannt, doch finden [illegible] darüber noch zwei Fragmente bei Augustin [illegible] pecc. orig. 2. 3. 4). Hiernach erklärte Cölestius, es sei zweifelhaft, ob es eine Vererbung der [illegible] (tradux peccati) gebe, und er habe darüber [illegible] den Priestern der Kirche schon verschiedene [illegible]sichten gehört; es sei dieß ein Gegenstand [illegible] Untersuchung. Als Paulinus ihn aufforderte, die Namen dieser Priester anzugeben, [illegible] Cölestius einen gewissen Rufinus. Marius [illegible]cator ergänzt diesen Bericht dahin, daß [illegible] Frage stehende Irrlehre von Theodor von [illegible]estia herrühre; sie sei durch den Syrer [illegible] zuerst unter Papst Anastasius nach Rom [illegible] worden, woselbst sie Pelagius kennen gelernt [illegible] dieser habe sie alsdann, da jener zu wenig [illegible] hierfür besaß, weiter verbreitet (Mar. Merc. [illegible] subnot. 1. 2, bei Migne l. c. 110). Theodor [illegible] Mopsuestia wäre hiernach wie der Vater des [illegible]rianismus so auch der Urheber des Pelagianismus (vgl. Photius, Cod. 177). Beide Häresien [illegible]

in der That, wenn auch von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, doch in ihren Endzielen zusammen, nämlich in der Verwerfung der Göttlichlichkeit der Person Christi. Nach Marius Mercator verlangten die zu Carthago versammelten Bischöfe von Cölestius Widerruf, und da er diesen verweigerte, sprachen sie die Excommunication über ihn aus. Gegen diesen Spruch protestirte Cölestius und erklärte, er werde an den römischen Bischof appelliren. Dieß that er jedoch nicht, sondern begab sich nach Ephesus, woselbst es ihm gelang, die gewünschte Priesterwürde zu erschleichen (Mar. Merc. Comm. 2). Die Kunde von der Verurtheilung des Cölestius im Abendlande mußte auch bald in den Orient dringen und Pelagius, der nach Palästina gegangen war, in seiner Ruhe stören. Inzwischen hatte Augustin zuerst durch Reden und Privatgespräche, dann auch durch größere Werke die Pelagianer mächtig bekämpft, ohne aber vorläufig deren Häupter namhaft zu machen, in der Hoffnung, diese desto leichter für die Wahrheit wiederzugewinnen (vgl. Aug. Retract. 2, 33). Er erhielt aus Palästina von Pelagius einen hrfurchtsvollen Brief, den Augustin ebenso freundlich erwiederte (Ep. 146). Zugleich schickte er seinen Schüler, den spanischen Priester Orosius, nach Bethlehem, um Hieronymus u. A. auf das Gefährliche des Pelagianismus aufmerksam zu machen. Hieronymus war bereits gegen Pelagius eingenommen, weil dieser sich tadelnd über seinen Commentar zum Epheserbrief ausgesprochen hatte (Hier. Prolog. in l. 1 et 3 in Jerem., bei Migne, PP. lat. XXIV, 680 et 758). Dazu kam noch, daß Hieronymus, freilich mit Unrecht, meinte, der in er Geschichte dieser Häresie genannte Rufinus sei er ihm früher befreundete, später aber verhaßte Rufinus, Presbyter von Aquileja (s. d. Art.). Deßhalb hielt er auch den Pelagianismus für einen Ausläufer des Origenismus (Hier. Ep. 133, 3 ad Ctesiph.). Das alles waren Gründe genug, en Streit zu beginnen. Während Hieronymus elbst einen literarischen Kampf eröffnete (s. Ep. 133 und Dialog. adv. Pelagianos), klagte Orosius den Pelagius bei dem Bischof Johannes zu Jerusalem der Häresie an. Die Folge war, daß m Juni 415 unter dem Vorsitz des Johannes ine Diöcesansynode in Jerusalem zusammentrat, ber welche noch ein Referat von Orosius eralten ist (s. Oros. Lib. apol. 3—6, bei Migne, PP. lat. XXXI, 1176). Gleich bei Eröffnung er Synode erstattete Orosius Bericht über das, was in Afrika in Betreff des Cölestius geschehen war. Hierauf mußte Pelagius selbst vor der Synode erscheinen. Bischof Johannes verlangte, daß ie Klagen gegen denselben vorgebracht würden. Orosius erklärte: „Pelagius hat mir gegenüber ehauptet, der Mensch könne ohne Sünde bleiben, wenn er nur wolle.“ Als Pelagius dieß zugab, uhr Orosius fort: „Gerade diese Lehre ist von em Concil zu Carthago, von Augustin und von Hieronymus verworfen worden.“ Auf weitere Befragung durch Johannes erklärte sich Pelagius dahin, er behaupte zwar nicht, daß der Mensch seiner Natur nach ohne alle Sünde sein könne, aber doch erhalte jeder, der darnach strebe, von Gott die Kraft zu völliger Sündenlosigkeit. Ohne die göttliche Hilfe sei es nicht möglich, sündenlos zu sein. Dasselbe behauptete auch Orosius; da jedoch letzterer nur lateinisch, Bischof Johannes nur griechisch sprach, so konnten sie einander nur mittels eines Dolmetschers verstehen, welcher Manches irrig übersetzte. Deßhalb und weil er den schlechten Willen des Bischofs Johannes bemerkte, verlangte Orosius, da Pelagius sowohl als seine Gegner Lateiner seien, so müsse man das Urtheil über diese Häresie den Lateinern überlassen. Man kam überein, daß die Sache dem Papst Innocenz zur Entscheidung, der sich Alle unterwerfen sollten, vorgelegt würde. Bis dahin sollten beide Theile schweigen (Oros. l. c.). Doch schon im December 415 mußte sich Pelagius auf einer Synode von 14 Bischöfen zu Diospolis oder Lydda verantworten. Veranlassung dazu gaben zwei gallische Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix, welche, von ihren Stühlen vertrieben, nach Palästina gekommen waren und dem Bischof Eulogius von Cäsarea eine Klageschrift gegen Pelagius und Cölestius überreichten. Beide konnten jedoch am festgesetzten Tage wegen Krankheit nicht erscheinen (Aug. De gest. Pelag. 2), und zudem war Orosius, von Bischof Johannes geschmäht und verfolgt (Apol. 7 sq., bei Migne l. c. 1178), bereits abgereist, so daß Pelagius, der sich bei der Synode rechtzeitig einfand, keinem Hauptankläger persönlich gegenüber stand. Seine Lage war also sehr vortheilhaft. Um sich die Versammlung möglichst günstig zu stimmen, verlas er mehrere an ihn gerichtete freundliche Schreiben angesehener Bischöfe, auch eines von Augustin (Ep. 146), in welchem dieser den Empfang eines Briefes von Pelagius anzeigte. Dagegen wurde die Klageschrift von Heros und Lazarus nicht ganz verlesen, sondern, da die versammelten Bischöfe nicht lateinisch verstanden, die einzelnen Klagepunkte nur durch einen Dolmetscher ausgehoben. Dabei hatte Pelagius den großen Vortheil, daß er selbst gut griechisch verstand und in dieser Sprache mit den Synodalmitgliedern zu verkehren und ihre Bedenken zu beseitigen im Stande war. Da überdieß Pelagius noch mehrere Lehren des Cölestius, welche nicht die seinigen seien, verwarf und allen denen, die den Lehren der heiligen katholischen Kirche widerstrebten, Anathem sprach, erklärte ihn die Synode schließlich der Kirchengemeinschaft würdig (Aug. De gest. Pelag. 43. 44). Hieronymus nannte diese Synode in einem Briefe an Augustin miserabilis. Demselben Brief zufolge hat der Diacon Annianus aus Celeda zu dem erwähnten Resultate viel beigetragen, wohl indem er Pelagius vertheidigte (s. Aug. Ep. 202, 2). Unmittelbar nach der genannten Synode wurden von den Anhängern der pelagianischen Häresie Mord, Raub, Brand

und andere Insulte an Freunden des Hieronymus verübt (Aug. De gest. Pelag. 66). Ob jedoch diese Greuel mit der Synode in einem ursächlichen Zusammenhang standen, ist ungewiß. Von dem Ausgang der Synode setzten Heros und Lazarus durch Orosius' Vermittlung die Bischöfe des proconsularischen Afrika in Kenntniß, als diese eben im Jahre 416 zu einer Synode in Carthago unter Aurelius' Vorsitze versammelt waren. Die 67 Bischöfe bestätigten auf's Neue die fünf Jahre zuvor (im J. 411) gegen Cölestius gefaßten Beschlüsse und baten in einem noch erhaltenen Synodalschreiben den Papst Innocenz I., er möge „mit ihren Beschlüssen das Ansehen des apostolischen Stuhles verbinden" (s. Aug. Ep. 175). Sämmtliche 67 Bischöfe gehörten dem proconsularischen Afrika an, und deßhalb befand sich Augustin nicht unter ihnen, indem Hippo Regius der numidischen Kirchenprovinz einverleibt war. Augustin ließ sich aber durch Bischof Johannes von Jerusalem die Acten der diospolitanischen Synode zusenden (Ep. 179 ad Joann. Jeros.); in einer Kritik derselben (De gestis Pelag., Anfangs 417 verfaßt) zeigte er, daß die Synode zwar den Irrthum als solchen verworfen und die Reinheit des Glaubens gewahrt, aber nicht den Häretiker Pelagius verurtheilt habe, indem aus den Verhandlungen erhelle, daß die Bischöfe getäuscht worden seien. Außerdem hielten die numidischen Bischöfe auch eine Synode (zu Mileve) im Jahre 416, der 59 Bischöfe, darunter Augustin, anwohnten, und verwarfen die Irrlehre der Pelagianer. Sie wendeten sich ebenfalls um Bestätigung ihrer Beschlüsse an Innocenz I. und sprachen ihr Vertrauen aus, er werde das Uebel ausrotten (s. Aug. Ep. 176, ad Innoc.). Fünf Bischöfe, unter ihnen Augustin, legten noch in einem besondern Schreiben an Innocenz ihre Gründe gegen die neue Lehre dar und schlossen mit den Worten: „Wir führen unser Bächlein (der Lehre) zu deiner reichen Quelle nicht zurück, als wollten wir letztere vermehren, sondern wir wünschen in dieser schweren Versuchung dein Urtheil zu vernehmen, ob unser Bach mit deinen überschwänglichen Wassern dieselbe Quelle habe" (Aug. Ep. 177). Der Papst antwortete im Anfang des Jahres 417 sowohl den zu Carthago als den zu Mileve versammelt gewesenen Bischöfen und ebenso den Fünfen, die sich noch besonders an ihn gewandt, in drei noch erhaltenen Schreiben (s. Aug. Epp. 181. 182. 183). Er lobte die Afrikaner, daß sie dem Brauche der Vorfahren treu geblieben seien und als allgemein gültige nur solche Beschlüsse angesehen hätten, welche sich auf die Auctorität des apostolischen Stuhles stützten. Er gedenkt der alten und überall, auch von ihnen jetzt thatsächlich befolgten Regel, daß namentlich über Glaubensfragen das Urtheil des Stuhles Petri und damit des Gründers dieses Stuhles einzuholen ist, damit aus reiner Quelle reines Wasser über den Erdkreis verbreitet werde. Dann setzt er die katholische, von Pelagius geschmähte Lehre aus einander und schließt diejenigen, [illegible] sie läugnen oder der Irrlehre des Pelagius [illegible]stimmen, von der Kirchengemeinschaft aus. Die Antworten des Papstes galten in Afrika als [illegible] endgültige Verurtheilung der pelagianischen Irrlehre. Augustin, der nach den beiden Provinzialconcilien, aber bevor Innocenz geantwortet [illegible] von den Bischöfen verurtheilte Lehre des Pelagius noch nicht förmlich von der Kirche verworfen [illegible]klärte (Ep. 178 ad Hilar.), trug, sobald die Antworten aus Rom eingelaufen, kein Bedenken [illegible] einer vor dem Volk im J. 417 gehaltenen [illegible] zu erklären: „Schon haben zwei Concilien [illegible] Beschlüsse über diese Sache an den apostolischen Stuhl gesandt, und von da sind auch Rückschreiben gekommen. Die Sache ist beendigt; möge [illegible] einmal der Irrthum ein Ende nehmen" (Serm. 131, 10, bei Migne, PP. lat. XXXVIII, [illegible]). Anderswo sagt er einfachhin, durch das Schreiben des Papstes Innocenz sei aller Zweifel über [illegible] Sache gehoben (C. duas ep. Pelag. 2, 5).

Ueber die Sache war nun freilich aller [illegible] gehoben, aber nicht über die Personen, [illegible] die Irrlehre verursacht hatten. Denn auch [illegible] Väter von Carthago selbst hatten über Pela[illegible] und Cölestius' Personen nicht absolut [illegible] wollen, sondern ausdrücklich bemerkt, sie [illegible] wenngleich Pelagius und Cölestius gebessert [illegible] (etiamsi correcti sunt) oder behaupteten [illegible]mals dergleichen gelehrt zu haben, jene Sätze [illegible] überhaupt (generaliter tamen) verurtheil[illegible] Aug. Ep. 175, 6). Zugleich hatte Papst Innocenz in seinen Antwortschreiben den Weg angezeigt, [illegible] welchem Pelagius und Cölestius für ihre Pe[illegible] ein milderes Urtheil erfahren könnten; er [illegible] förmlich bemerkt, daß sie, wenn sie in sich [illegible] oder ihre Gesinnung zu rechtfertigen [illegible] freigesprochen und in die Kirche wieder [illegible]men würden (Nam ut durum arbitror [illegible]ventiam praebere peccantibus, ita impi[illegible] judico manum negare conversis; s. Aug. [illegible] 182, 1). Pelagius möge nur kommen: non [illegible] cura, si medicinae praebeat ille [illegible] Aug. Ep. 183, 4). Die von Innocenz [illegible] beiden Häretiker verhängte Excommunication [illegible] also nur den Charakter einer censura medicinalis [illegible] nur so lange dauernd, donec se purgarint. [illegible] der That wandte sich Pelagius an den Papst [illegible] schickte ein Glaubensbekenntniß nebst [illegible]schreiben ein (s. dieselben bei Migne, PP [illegible] XLV, 1716). Beide gelangten aber nicht [illegible] an Innocenz, der inzwischen gestorben war, [illegible]dern an seinen Nachfolger Zosimus. Die [illegible]gabe, die von vielen Dingen, aber nicht [illegible] eigentlichen Klagepunkten redete und [illegible] Wenige darüber noch zweideutig darstellte, [illegible] doch mit der Erklärung: was in seinem [illegible] Glaubensbekenntniß etwa ungenau sei, [illegible] dem verbessert werden, „der des Petrus [illegible] und Stuhl besitze"; würde aber der Papst [illegible] Glaubensbekenntniß billigen, so [illegible]

der ihn noch angreife, kein Katholik mehr. Damit hatte Pelagius bekannt, daß er das Urtheil des Papstes Innocenz I. als letzte Instanz betrachte. Auch Cölestius, der von Ephesus nach Constantinopel gegangen, von dort aber wieder vertrieben worden war, überreichte persönlich in Rom sein Glaubensbekenntniß, von welchem noch Fragmente erhalten sind (bei Migne l. c. 1718). Cölestius erklärte, er werde sich dem Urtheile des Papstes auch in denjenigen Lehrpunkten unterwerfen, die, wie er meinte, noch nicht ausgemachte Glaubenswahrheiten seien (Aug. De pecc. orig. 26), und versprach im Verhör vor Zosimus, alles zu verwerfen, was nach dem Urtheil des Papstes Innocenz verworfen werden müsse (Aug. C. duas ep. Pelag. 2, 6). Nach diesen Vorlagen läßt sich der von Papst Zosimus in der pelagianischen Angelegenheit eingenommene Standpunkt sehr leicht erklären und rechtfertigen. Obgleich bezüglich der Sache mit seinem Vorgänger und den afrikanischen Bischöfen einverstanden, glaubte er jetzt rücksichtlich der Personen, d. h. über ihre nunmehrige Gesinnung, milder urtheilen zu dürfen. In zwei Rescripten (bei Migne, PP. lat. XLV, 1719) sprach sich Zosimus zu Gunsten des Cölestius und des Pelagius aus. Die Schrift des Cölestius ward als katholisch bezeichnet, natürlich nicht bezüglich aller in ihr enthaltenen Sätze, von denen die irrigen und mißverständlichen nur als Punkte, über die er belehrt werden wolle, angegeben waren, sondern wegen der darin ausgesprochenen katholischen Gesinnung und der Bereitwilligkeit, sich dem Papste Innocenz zu unterwerfen (vgl. Jungmann, Diss. select. in hist. eccl. II, Ratisb. 1881, 215; Hergenröther, Kirchengesch. I, 3. Aufl., 424 f., Anm. 1). Zosimus billigte, wie Augustin (C. duas ep. Pelag. 2, 5) sagt, „den Vorsatz der Besserung, nicht die Irrigkeit der Lehrmeinung". Man kann auch nicht sagen, Zosimus habe sich von den beiden Häretikern überlisten lassen und ihnen in leichtfertiger Weise Glauben geschenkt. Denn er hob ja die über Pelagius und Cölestius ergangene Excommunication nicht auf, bis die Afrikaner ihre Argumente vorgebracht hätten, wozu ihnen eine Frist von zwei Monaten eingeräumt wurde. Inzwischen blieb Alles in der Schwebe. Das scharfe Urtheil des Papstes über die beiden Bischöfe Heros und Lazarus, die Hauptankläger des Pelagius und Cölestius, sollte für die Afrikaner eine Warnung sein, bei ihrer neuen Untersuchung Vorsicht zu gebrauchen und sich durch deren „leichtsinnige Ohrenbläsereien" nicht über Gebühr beeinflussen zu lassen. Bei dieser Wendung der Dinge fühlten die Afrikaner die schwere, verantwortungsvolle Pflicht, die ihnen oblag, und versäumten nicht, sie treu und redlich zu erfüllen. Auf die Briefe des Papstes hin, deren zweiter im September 417 geschrieben war, versammelten sich die afrikanischen Bischöfe im Spätherbst 417 in aller Eile zu einer Synode in Carthago und erklärten dem Papst in einem Synodalschreiben, er möge so lange bei der von Papst Innocenz gegen Pelagius und Cölestius ausgesprochenen Sentenz bleiben, bis beide ganz deutlich bekennen würden, daß der Mensch bei allen einzelnen guten Handlungen von der Gnade Gottes durch Jesus Christus, unsern Herrn, unterstützt werden müsse, und zwar nicht bloß um die Gerechtigkeit zu erkennen, sondern auch um sie auszuüben, so daß wir ohne sie nichts wahrhaft Heiliges und Frommes haben, denken, reden und thun können (s. Prosper, Contra collat. c. 5, bei Migne, PP. lat. LI, 227). Hierauf erfolgte ein Schreiben des Papstes Zosimus vom 21. März 418, in welchem er zwar behauptet, die pelagianische Sache bisher schon ganz reif erwogen zu haben, aber doch beifügt, er habe den Afrikanern, die als Ankläger gälten, alle Actenstücke mitgetheilt, um gemeinschaftliche Berathung zu veranlassen; seit seinen ersten Briefen sei von ihm in dieser Sache nichts weiter geschehen, also keine definitive Sentenz erfolgt (s. Migne, PP. lat. XLV, 1725). Mittlerweile hatte Augustin, höchst wahrscheinlich durch Vermittlung eines gewissen Valerianus, der comes war, die kaiserliche Macht angerufen (Aug. Op. imperf. 2, 14, bei Migne, PP. lat. XLV, 1147), und schon am 30. April 418 erschien von Ravenna aus ein kaiserliches Edict, durch welches die Pelagianer aus Rom verbannt und proscribirt wurden (bei Migne l. c. 1726). Gegen Ende April war auch der eben erwähnte Brief des Papstes in die Hände der Afrikaner gelangt, und diese eröffneten nun am 1. Mai desselben Jahres eine Generalsynode, an der nicht weniger als 200 Bischöfe theilnahmen. Sie erließen 8 (oder 9) Canones gegen den Pelagianismus, welche im Cod. can. eccl. afric. nr. 109—116, bei Harduin I, 926 und von Ballerini in den Opp. S. Leon. M. (s. Migne, PP. lat. LVI, 486) mitgetheilt werden. Ihr Inhalt ist kurz folgender: 1. Adam ist nicht so erschaffen worden, daß er durch Naturnothwendigkeit gestorben wäre. 2. Die neugeborenen Kinder müssen zur Vergebung der Sünden getauft werden. 3. Die ohne Taufe verstorbenen Kinder können nicht in das Himmelreich, d. i. in das ewige Leben, eingehen. 4. Die rechtfertigende Gnade Gottes wirkt nicht nur die Vergebung der bereits begangenen Sünden, sondern hilft auch, die Sünden in Zukunft zu vermeiden. 5. Nebst der bessern Einsicht in die göttlichen Gebote gibt uns die Gnade auch die Kraft, das als gut Erkannte gern zu thun und zu vollziehen. 6. Ohne die Gnade Gottes können wir nichts Gutes thun. 7. Mit den Worten des Apostels: „Wenn wir sagen, daß wir ohne Sünde sind, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns", bekennen wir uns nicht nur aus Demuth als Sünder, sondern sagen damit auch, daß wir es wirklich sind. 8. Die Heiligen sprechen die Worte des Vaterunsers: „Vergib uns unsere Schulden", auch für sich aus, nicht bloß für Andere. 9. Die Heiligen sprechen die Worte: „Vergib uns unsere Schulden", nicht nur aus Demuth, sondern im

eigentlichen Sinn, im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit. — Infolge dieser Schritte der Afrikaner wollte Papst Zosimus den Cölestius, um dessen nunmehrige Gesinnung ganz klar und deutlich zu erforschen, noch einmal in's Verhör nehmen; dieser aber „machte sich davon", wie Augustin berichtet, und „entzog sich der Prüfung" (C. duas ep. Pelag. 2, 5). Nun verurtheilte auch Zosimus die Häresie in der sogen. Epistola tractatoria (wovon Fragmente bei Aug. Ep. 190, 23 ad Optat.; Coelestin. Ep. ad ep. Galliar. c. 8 [Migne, PP. lat. L, 533]; Prosp. Aq., Cont. coll. c. 5 [Migne, PP. lat. LI, 228]), welche an sämmtliche Bischöfe des Morgen- und Abendlandes zur Unterzeichnung geschickt wurde (Mar. Merc. Comm. c. 3). Innocenz hatte, so schreibt Prosper von Aquitanien, „den Irrthum mit dem apostolischen Schwerte getroffen, und Zosimus bewaffnete zur Vernichtung desselben die Rechte aller Bischöfe mit dem Schwerte Petri" (C. collat. c. 21 [Migne l. c. 271]). Wer die Epistola tractatoria nicht unterschrieb, ward seines Amtes verlustig und aus dem Reiche verwiesen. Bald erfolgte ein zweites, noch schärferes kaiserliches Edict (9. Juni 419; s. dasselbe Migne, PP. lat. XLV, 1731) an den Erzbischof Aurelius von Carthago, worauf dieser sich an die Bischöfe in der byzacenischen und arzugitanischen Provinz, deren Unterschriften noch fehlten, mit dem Ersuchen wandte, solche ohne Verzug einzusenden. — Unter den wenigen Bischöfen Italiens, die der pelagianischen Häresie treu geblieben, hat sich vor allen Julianus von Eclanum, einer ehemaligen Stadt in Apulien, bemerkbar gemacht. Mit Augustinus, dem Haupte der Antipelagianer, ließ er sich in eine literarische Fehde ein. Die erste, aus 4 Büchern bestehende Schrift ist gegen das erste Buch De nuptiis et concupiscentia geschrieben, worauf Augustinus in den 6 Büchern Contra Julianum Pelagianum antwortete; die zweite, aus 8 Büchern bestehend und in Cilicien verfaßt, wandte sich gegen das zweite Buch De nuptiis etc., worauf Augustinus in ebenso vielen Büchern antworten wollte, aber nur mit 6 zu Ende kam, daher der Titel der Schrift: Opus imperfectum. Julians Schriften sind verloren; bedeutende Auszüge aus ihnen finden sich aber in Augustins Widerlegungsschriften. Aus Italien verbannt, ging Julian nach Constantinopel, von da nach Cilicien zu Theodor, Bischof von Mopsuestia, bei welchem er als einem Geistesverwandten Aufnahme fand; nach seiner Abreise aber sprach Theodor, wie Marius Mercator berichtet, auf einer Provinzialsynode das Anathem über ihn aus (Praef. Symb. Theod. Mops., bei Migne, PP. lat. XLVIII, 216). Im J. 429 erschienen Julian und noch einige andere exilirte Häupter der Pelagianer in Constantinopel, wo Nestorius sich für sie wie beim Kaiser so auch bei Papst Cölestin verwendete (Nest. Ep. 2 ad Coelest. Pap., bei Migne, PP. lat. XLVIII, 178). Der abendländische Laie Marius Mercator aber, der sich damals in Constantinopel aufhielt, setzte durch seine noch vorhandene Denkschrift (Commonitorium) den Kaiser darüber in Kenntniß, daß die Pelagianer schon vom Abendlande verurtheilt worden seien, und Theodosius befahl ihnen, wie aus dem Titel des Commonitorium erhellt, die Hauptstadt wieder zu verlassen. Welch Bedauern Nestorius mit ihnen hatte, zeigt sein Brief an Cölestius (bei Migne, PP. lat. XLVIII, 182), in welchem er ihnen die höchsten Ehrentitel beilegt und sie mit Johannes Baptista, Petrus und Paulus in Betreff ungerechter Verfolgung vergleicht. Nach Prosper (Chronic. ad a. 439 [Migne, PP. lat. LI, 598]) soll Julian um 439 Reue geheuchelt haben, um wieder in sein Amt eingesetzt zu werden, aber Xystus habe ihm auf den Rath des Diacons Leo dieß abgeschlagen. Nach Gennadius (De script. eccl. 45) starb er unter Valentinian III., der von 425—455 regierte. — Ueber Pelagius' spätere Schicksale liegen keine weiteren Nachrichten vor; wahrscheinlich starb er in Palästina. Was Cölestius betrifft, so ging er nach jener Verurtheilung von Ephesus nach Constantinopel, das er aber auf Betreiben des dortigen Bischofs Atticus wieder verlassen mußte. Um das Jahr 4[illegible] scheint er sich wieder zu Rom oder in dessen Umgegend aufgehalten zu haben, denn ein kaiserliches Edict aus dieser Zeit verbot ihm den Aufenthalt daselbst (bei Migne, PP. lat. XLV, 1750); abermals wurde er verbannt, als er um's Jahr 4[illegible] bei Papst Cölestin um eine Audienz nachsuchte (Prosp. C. collat. 21 [Migne, PP. lat. LI, 271]). Weitere Nachrichten fehlen über ihn. Um jene Zeit waren wahrscheinlich mehrere Häupter der pelagianischen Partei in Gallien und Britannien thätig. Einige Nachrichten sind in Betreff eines großen gallischen Concils auf uns gekommen, welches im J. 429 wegen des Pelagianismus wahrscheinlich zu Troyes stattfand und die Bischöfe Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes in dieser Angelegenheit nach Britannien schickte. Diese veranstalteten auch dort eine Synode, wahrscheinlich zu St. Albans, auf welcher Pelagius und sein Schüler Agricola mit dem Anathem belegt wurden und die Pelagianer sich für überwunden erklärten (Prosp. Chron. ad a. 429 [Migne, PP. lat. LI, 594]; Beda Venerab., Hist. eccl. 1. [illegible] [Migne, PP. lat. XCV, 50]; vgl. Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 140 u. 309). Seitdem das päpstliche Urtheil über die Pelagianer auch auf der allgemeinen Synode zu Ephesus im J. 431 gutgeheißen worden war, verschwand die pelagianische Lehre im Orient immer mehr; im Abendlande aber entzündete sich an der Prädestinationstheorie des hl. Augustinus ein neuer Streit (s. d. Art. Semipelagianismus). Von Cassian (De incarn. [illegible] bei Migne, PP. lat. L, 23) und Gennadius (De script. eccl. 59, bei Migne, PP. lat. LVIII, 1092) wird auch Leporius als Pelagianer bezeichnet. Derselbe war Mönch in Massilia und wurde wegen seiner pelagianischen Irrthümer aus Gallien vertrieben; in Afrika durch Aurelius und Augustinus

kehrt, legte er um's Jahr 426 der Synode von Carthago eine Bekenntnißschrift mit Widerruf seiner bisherigen Irrthümer vor. Die Synode schickte dieselbe sammt einem Begleitungsschreiben an die Bischöfe von Gallien (Harduin I, 1261 sqq.). Was aber Leporius als seinen frühern Irrthum angibt und widerruft, ist nicht pelagianisch, sondern im Geiste des Theodor von Mopsuestia; auch in dem Glaubensbekenntnisse, welches Leporius damals ablegte, findet sich keine Spur über die Gnadenlehre. Man braucht deßhalb die Angabe Cassians und Gennadius' nicht zu bezweifeln, sondern muß annehmen, daß Leporius, wie Theodor von Mopsuestia, von seinen christologischen Irrlehren folgerichtig zu den anthropologischen und soteriologischen geführt wurde. (Vgl. Praef. in tom. X Opp. S. Aug. [Migne, PP. lat. XLIV]; Garnerii Diss. VII de ort. et increm. haer. Pelag. in der Migne'schen Ausgabe des Marius Mercator [PP. lat. XLVIII, 630]; Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, Freiburg 1866; Schwane, Dogmengesch. II, 2. Aufl., Freib. 1895, 512 ff.; Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus, Freiburg 1882.) [Peters.]

Pelagius Alvarus, s. Alvarus Pelagius.

Pelargus (Storch), Ambrosius, O. Pr., ein wackerer Vorkämpfer des Katholicismus zur Zeit der sogen. Reformation, war zu Nidda in Hessen um 1493 geboren. Er ward Dominicaner zu Frankfurt, wo Dietenberger (s. d. Art.) sein Prior war, ging dann nach Heidelberg auf die Hochschule (1519) und kam später nach Basel. In dem Streite über die heilige Messe, den Oecolampadius (s. d. Art.) anregte, unterzeichnete Pelargus die Gegenschrift des Weihbischofs Marius, verfaßte aber auch selber noch eine solche, zuerst lateinisch (Apologia sacrificii Eucharistiae, Basil. 1528 [auch Wien 1528]), dann, weil die erstere zurückgewiesen wurde, deutsch (Grund, Ursach und Antwort, daß Christus wahrhaftig in der heiligen Messe für Lebendige und Todte aufgeopfert werde, Basel 1528). Daß das Gesuch der Neuerer um Abschaffung der Messe vom Rathe zu Basel nicht völlig bewilligt wurde, war zum großen Theil der Schrift des Pelargus zuzuschreiben. Deßhalb griff Oecolampadius ihn heftig an (Repulsio Apologiae etc., Basil. 1528); der Dominicaner antwortete mit dem Hyperaspismus, sive Propugnatio Apologiae etc., Basil. 1529, in derber, aber sachlich vortrefflicher Weise. Die Neuerer machten Versuche, die Schrift durch den Rath unterdrücken zu lassen, hatten aber damit keinen rechten Erfolg. Gleichwohl fand Pelargus es für gerathen, Basel zu verlassen; wenige Tage vor dem Aufruhr der Bürger gegen den Rath (Februar 1529) ging er nach Freiburg in Baden und blieb dort bis zum Sommer 1533. In diese Zeit fallen verschiedene kleinere Streitschriften, welche 1534 zu Köln zusammen gedruckt wurden; kurz vor seinem Weggange erwarb er auch die theologische Doctorwürde. Sein Verkehr mit Erasmus, der gleich ihm von Basel nach Freiburg gegangen war, blieb, einige Verstimmungen abgerechnet, ein freundschaftlicher bis zu Pelargus' Weggang. Vom J. 1534 an entfaltete Pelargus eine reich gesegnete Thätigkeit zu Trier. Er wurde Lehrer an der Universität daselbst und zugleich Domprediger, war aber mehrfach im Auftrage seines Erzbischofes auswärts thätig, so 1540 beim Religionsgespräch zu Worms, 1546 als Procurator und 1551 als Begleiter des Erzbischofes auf dem Concil von Trient, 1547 bis 1548 auf dem Reichstage zu Augsburg. Zuletzt erscheint er 1561 zu Trier, wo er die Jesuiten als Universitätslehrer einführte. Nicht viel später mag sein Tod erfolgt sein. Von seinen Schriften muß noch die lateinische Uebersetzung der Liturgie des hl. Chrysostomus (Worms 1541) erwähnt werden. (Vgl. N. Paulus, in den Hist.-pol. Blättern CX [1892], 1 ff. u. 81 ff.) [A. Esser.]

Pelargus, Nicolaus, s. Storch.

Pelcking, Johannes, O. S. Fr., Weihbischof von Paderborn, war 1574 zu Münster geboren und trat daselbst frühzeitig bei den Conventualen ein. Noch nicht 30 Jahre alt, wurde er Guardian des Klosters zu Dortmund, wo er eine Hauptstütze des Katholicismus war. Da er das Verbot des Rathes an die Klöster, Novizen aufzunehmen und Seelsorge auszuüben, nicht beobachtete, auch offen gegen die lutherischen Prediger auftrat, wurde er am 12. Februar 1604 mit Gewalt aus der Stadt gebracht. Als Kaiser Rudolf II. dem Rathe befahl, Pelcking wieder aufzunehmen, kam dieser zwar in die Stadt zurück, mußte aber vor der Feindseligkeit des Volkes von neuem weichen. Zweimal wurde er Provinzial der Kölner Ordensprovinz, stand bei dem Erzbischof Ernst in hohem Ansehen und nahm im Auftrag des Erzbischofs Ferdinand eine Kirchenvisitation in dem untern Erzstifte vor. Ferdinand, der zugleich Bischof von Paderborn war, ernannte ihn dann zu seinem Weihbischof daselbst und zum Generalvicar für Paderborn und Hildesheim; 1620 empfing Pelcking die Weihe als Titularbischof von Cardica. In Paderborn betrachtete er es als seine Aufgabe, die von Theodor von Fürstenberg (s. d. Art.) begonnene Restitution der katholischen Religion der Vollendung entgegenzuführen. Das Bisthum hat ihm in dieser Beziehung viel zu verdanken; in der Reihe der Paderborner Weihbischöfe ist er der bedeutendste, und er war, wenn auch nicht dem Namen nach, thatsächlich der eigentliche Oberhirt. Ferdinand von Fürstenberg (s. d. Art.) schreibt in seinem Bericht über die Diöcese vom Jahre 1666 neben Theodor von Fürstenberg besonders Pelcking die Wiederherstellung des katholischen Glaubens und Lebens in Paderborn zu. Pelckings Wirksamkeit erstreckte sich jedoch weiter, zunächst auf das benachbarte Herzogthum Westfalen, das zu Köln gehörte. Besonders bediente sich seiner Franz Wilhelm von Wartenberg (s. d. Art. Osnabrück, ob. 1116), dem er 1633 auch die beiden ersten höheren Weihen ertheilte. Theils in

dessen Auftrag, theils als sein Begleiter bereiste er die Bisthümer Osnabrück, Verden und Minden und nahm theil an den von Franz abgehaltenen Diöcesansynoden zu Osnabrück (28. März 1628), Verden (8. Mai 1630) und Minden (15. Oct. 1632). Bei der Einnahme Paderborns durch die Hessen am 24. October 1631 wurde Pelcking gefangen genommen und nach Cassel abgeführt, wo er über acht Monate in Haft blieb. Als Franz von Wartenberg im Auftrage des Erzbischofs Ferdinand auch in Hildesheim den katholischen Gottesdienst wieder einführte (s. d. Art. Hildesheim V, 2084), begleitete ihn Pelcking wiederum und nahm an Allem den thätigsten Antheil; bei der Diöcesansynode zu Hildesheim am 25. Januar 1633 hielt er die Predigt. Für Osnabrück ernannte ihn Wartenberg bald darauf zu seinem stellvertretenden Commissar. Pelcking starb zu Paderborn am 28. December 1642 und wurde im dortigen Dome begraben. (Vgl. Goldschmidt, Lebensgeschichte des Cardinal-Priesters Franz Wilhelm von Wartenberg, Osnabrück 1866; Evelt, Die Weihbischöfe von Paderborn, Paderb. 1869, 68—102.) [Wurm.]

Pellicanus (Kürschner), Conrad, gelehrter Hebraist, apostasirter Franciscaner, Freund und Anhänger Zwingli's, wurde 1478 zu Ruffach im Elsaß geboren und studirte 1491—1492 in Heidelberg bei seinem Oheim Jodocus Gallus. Als dieser nach Speier übersiedelte, mußte Pellican in seine Heimat zurückkehren. Ohne Existenzmittel und ohne Aussichten für die Zukunft, entschloß er sich nun, in den Minoritenorden zu treten, welcher in Ruffach ein Kloster besaß. Nach abgelegter Profeß kam er zur Fortsetzung seiner Studien nach Tübingen, wo Paul Scriptoris Guardian war. Diesen begleitete er später auf Reisen, bei welcher Gelegenheit er mit dem Minoriten Paul Pfedersheimer (Johannes Pauli) zusammentraf. Pellican erzählte demselben, er habe als Knabe gehört, daß ein Doctor der Theologie von einem Juden bei einem Gespräche über den christlichen Glauben so in die Enge getrieben worden sei, daß er nichts mehr habe antworten können. Von da an habe er selbst sich gesehnt, die hebräische Sprache kennen zu lernen, und dieses Verlangen sei beim Studium der heiligen Schrift gesteigert worden. Pfedersheimer gab ihm einen hebräischen Codex, welcher den Text der zwölf kleinen Propheten sowie Isaias' und Ezechiels enthielt. Von Summenhart bekam Pellican die Stella Messiae (s. d. Art. Niger, ob. 391) mit hebräischem Text und darübergedruckter deutscher Uebersetzung. Mit diesen zwei Hilfsmitteln und einiger Anleitung durch Reuchlin erlernte er die hebräische Sprache und verlegte sich nun mit Vorliebe auf das Studium derselben. Er stellte auch eine hebräische Grammatik zusammen, die erste in deutscher Sprache. Sie wurde 1504 gedruckt (Nestle gab sie vermittels Photographiedruck in ursprünglicher Gestalt neu heraus [Tübingen 1877]). Im J. 1502 wurde Pellican Lector der Theologie in Basel, wo der Buchdrucker Amerbach seine Mithilfe zur Herausgabe der Schriften des hl. Augustin benutzte. Auf Wunsch des ihm geneigten Bischofs von [illegible] schrieb Pellican einen „Inbegriff der christlichen Lehre", welche bereits manche Irrthümer enthielt und deßhalb von der Geistlichkeit beanstandet wurde. Im J. 1511 wurde er Guardian in Pforzheim. Auf einer Durchreise besuchte ihn Wolfgang Capito (s. d. Art.), dem gegenüber er Bedenken bezüglich der Transsubstantiation geäußert haben soll. Später wurde er Secretär des Provinzials und wohnte in dieser Eigenschaft einem Generalcapitel des Ordens in Rom bei, wo er aber mehr Interesse für das [illegible]sches Alterthum als für die christlichen Denkmäler und heiligen Stätten kundgab. In der Folge wurde er Guardian zu Ruffach und 1519 zu Basel. Hier förderte er bei den Mönchen das Lesen der Schriften Luthers und billigte die Glaubensneuerung. Deßhalb wurde er 1523 als Guardian abgesetzt; der Rath aber ernannte ihn im folgenden Jahre zugleich mit Oecolampadius (s. d. Art.) zum Professor der Theologie an der Hochschule. Bei einer Disputation von 1524 erklärte er sich für die Priesterehe. Auf Veranlassung Zwingli's wurde er 1526 als Lehrer der hebräischen Sprache nach Zürich berufen, legte nun das Ordenskleid ab und verheiratete sich. Im J. 1528 wohnte er der Disputation in Bern bei und hatte 1536 wesentlichen Antheil an der Feststellung der ersten „helvetischen Confession". Er starb den 6. April 1556. — Pellican hinterließ eine Selbstbiographie oder „Chronikon" (herausgegeben von B. Riggenbach, Basel 1877). Außer der hebräischen Grammatik ließ er besonders noch Commentare zur heiligen Schrift drucken (Zürich 1532—1539). Zahlreiche Manuscripte von ihm befinden sich in der Stadtbibliothek zu Zürich. Ein Verzeichniß derselben findet sich bei Hottinger, Altes und Neues aus der gelehrten Welt I, Zürich 1717, 52. Eine [illegible]nische Biographie verfaßte L. Lavater (Zürich [illegible]). (Vgl. noch Leu, Helvet. Lexicon XIV, Zürich [illegible], 423 ff.; Züricher Taschenbuch 1858, 137 ff.; Neujahrsblatt der Stadtbibl., Zürich 1871, 1 ff. [illegible] Porträt]). [G. Mayer.]

Pelliccia, Alexius Aurelius, bedeutender Archäologe, wurde 1744 zu Neapel geboren [illegible], machte glänzende Studien in seiner Vaterstadt und widmete sich, nachdem er die Humaniora absolvirt, der Theologie. Erst 23 Jahre alt, übersetzte er Tillemonts Leben des Erlösers in seine Muttersprache und versah es mit gelehrten Noten. [illegible] Jahre darauf hielt er in der Conferenz [illegible] chem Erfolge Vorlesungen über Liturgik, [illegible] schon mit 27 Jahren einen öffentlichen [illegible] der Ethik und der Archäologie an der Universität zu Neapel erlangte. Im J. 1777 gab er zu [illegible] seine 6 Bücher De christ. Ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia in 2 Bänden heraus; ein dritter Band, der mehrere Jahre [illegible] erschien, enthält einige Zugaben und 7 [illegible]liche Dissertationen über kirchliche Gegenstände

Eine neue Ausgabe dieses Werkes besorgte Ritter (Köln 1829); die Zugaben und Dissertationen, welche auch einen Band füllen, edirte Braun (Köln 1838). Wie schon aus dem Titel des Buches erhellt, beschränkte Pelliccia seine Untersuchung nicht auf den Zeitraum der griechisch-römischen Bildung, sondern dehnte sie über das ganze Mittelalter und selbst über die neuere Zeit aus. Deßhalb mied er auch die herkömmliche Bezeichnung Antiquitates und gab seinem Werke die Ueberschrift Politia. Wenn diese Neuerung auch keine Nachahmung fand, so ist doch nicht zu läugnen, daß das Werk vor früheren Schriften über christliche Alterthümer manche Vorzüge hat; insbesondere berücksichtigt es auch die religiöse Kunst und bringt zuerst eine Darstellung der Katakomben zu Neapel. Die Politia Pelliccia's war bekanntlich die Grundlage für Binterims (s. d. Art.) „Denkwürdigkeiten". Weiterhin beschäftigte sich Pelliccia mit der Specialgeschichte des Königreichs Neapel und veröffentlichte seine darauf bezüglichen Studien in der Raccolta di varie croniche, diarii ... del regno di Napoli (Napoli 1780—1782, 5 voll.). Diese Schrift veranlaßte ihn zu einem eingehendern Studium der Diplomatik, so daß er hierüber unter Murat Vorlesungen halten und später das Werk Istituzioni della scienza diplomatica (Napoli 1813) veröffentlichen konnte. Auch befaßte sich Pelliccia mit kirchlich-politischen Fragen; er schrieb u. a. italienisch eine Dissertation über den stehenden Gebrauch und die Pflicht, beim öffentlichen Gottesdienst sowohl wie privatim für die Fürsten zu beten. Die Kaiserin Maria Teresia ließ die Schrift in's Deutsche übersetzen; für die ungarische Nation übertrug Pelliccia selbst sie in's Lateinische. Unter Murat versah Pelliccia das Amt eines Generalvicars und wurde 1820 zum Mitglied der constitutionellen Kammer gewählt. Er starb zu Neapel im J. 1822. [Peters.]

Pelplin, ehemalige Cistercienserabtei im Archidiaconat Pomerellen, 5 Meilen südlich von Danzig, an der Ferse, einem Nebenfluß der Weichsel, jetzt Marktflecken mit 2500 Einwohnern, gehörte früher zur Diöcese Leslau (Włocławek, Vladislavia) in Polen. Durch die Bulle De salute animarum vom Jahre 1821 wurde mit dem Archidiaconat Pomerellen auch Pelplin der Diöcese Culm einverleibt und zum Sitz des Bischofs von Culm bestimmt. Die Translation des Domcapitels von Culmsee nach Pelplin erfolgte am 3. August 1824. Die dort residirenden Bischöfe von Culm waren v. Mathy, Sedlag, v. d. Marwitz (s. d. Art. Culm), nach dessen Tode im J. 1886 der jetzige Bischof Dr. Leo Redner die Verwaltung der Diöcese übernahm. Unter dem ersten ward auch das theoretische und das praktische Clericalseminar nach Pelplin verlegt, unter Bischof Sedlag ein Knabenseminar (Collegium Marianum) daselbst errichtet. I. Pelplin unter der Herrschaft der pomerellischen Fürsten. Im J. 1258 verlieh der Herzog Sambor von Liebschau (in der Nähe von Dirschau), der eine mecklenburgische Prinzessin zur Gemahlin hatte (vgl. Klempin, Pommersches Urkundenbuch I, Stettin 1868, 364 f.), dem Kloster Doberan in Mecklenburg das Dorf Pogutken (an der Ferse, südlich von Schöneck) mit dem angrenzenden Gebiet (600 Hufen), das noch durch anderweitige Schenkungen einen Zuwachs erhielt, zur Gründung eines Klosters (s. Perlbach, Pomerellisches Urkundenbuch, Danzig 1882, 143 ff.; Scriptt. rer. prussic. I, Leipzig 1861, 809 ff.). Das Kloster in Pogutken, welches nach der Herkunft der Mönche Neu-Doberan, nach seinem Stifter Samburia (Samburch) oder nach der besondern Patronin Mons Mariae (Marienberg) genannt wurde, hatte Anfangs nur 5 Priestermönche und 4 Laienbrüder und erhielt durch Vermittelung des Bischofs von Leslau, der demselben auch den Bischofszehnten überließ, erst im J. 1267 einen vollzähligen Convent (von zwölf Mönchen). Der pomerellische Herzog Swantopolk (gest. 1266) bestätigte die Stiftung seines Bruders im J. 1260. Den Mönchen in Pogutken gefiel aber die Lage des neuen Klosters nicht propter loci inhabilitatem, aëris insalubritatem et agrorum sterilitatem (Chron. I, 14). Ihrem Wunsche nach einem andern geeigneten Orte sollte bald entsprochen werden. Im J. 1274 schenkte der Herzog Mestwin, der Sohn Swantopolks und Neffe Sambors, durch Urkunde d. d. 2. Januar Schwetz (Perlbach a. a. O. 211) zur Gründung einer Abtei, welche der Mutter Gottes, den hll. Benedict und Bernhard und dem hl. Stanislaus (Bischof und Martyrer) geweiht sein sollte, im Gebiete Thymau einen etwa 2 Q.-M. umfassenden, zwischen der Ferse und ihren Nebenflüssen Jonka und Wangermutze gelegenen fruchtbaren Landstrich mit dem Orte Pelplin, frei von allen Lasten und mit der vollen Gerichtsbarkeit des Abtes über seine Untersassen; diesen Landstrich hatte der reichbegüterte Palatin Wayzel dem Herzog für den angegebenen Zweck abgetreten. Die Uebersiedelung des ganzen Conventes von Pogutken nach Pelplin erfolgte am 28. October 1276. Dem Kloster verblieb auch hier der Name Neu-Doberan, welcher erst allmälig durch den Ortsnamen Pelplin (urkundlich Polplyn, Polplin, Polpelyn, Poelplyn, Poelplin genannt) verdrängt wurde; die früheren Bezeichnungen Samburia und Mons Mariae verschwanden zugleich mit der ursprünglichen Stiftung. Die Cistercienserabtei Pelplin stammte nach Angabe der Pelpliner Chronik I, 1 mittelbar von Morimund in folgender Reihenfolge ab: Morimund (gegr. 1115), Altencampen bei Geldern (gegr. 1122), Amelungsborn unweit Corvey (gegr. 1130), Doberan in Mecklenburg (gegr. 1170), dessen Abt wiederholt Pelplin visitirte; nach der Aufhebung von Doberan im J. 1552 siedelte der letzte Abt Peperkorn nach Pelplin über. Mestwin, der nach dem Jahre 1276 dem Kloster noch die Dörfer Garz, Zakrewe, Gemlitz, Schowe und den See Schlanz geschenkt hatte, starb kinderlos 1294.

Nach seinem Tode kam Pomerellen für kurze Zeit unter polnische Oberherrschaft (1295—1309); während dieser Zeit vergrößerte sich der Besitzstand des Convents durch eine Schenkung des Königs Przemyslaus. Für die Ueberlassung des Zehnten im Pelpliner Gebiet mußte das Kloster dem Bischof im J. 1301 mehrere Dörfer abtreten.

II. **Pelplin unter der Herrschaft des deutschen Ordens** (1309—1466). Schon durch den vom päpstlichen Legaten Philipp von Fermo vermittelten und alsdann vom Papste Martin IV. bestätigten Vertrag von Militsch (in Schlesien) am 18. Mai 1282, wonach der Herzog Mestwin das Mewer Land dem deutschen Orden abtreten mußte, hatte letzterer eine wichtige Position westlich von der Weichsel in Pomerellen gewonnen (Perlbach a. a. O. 291. 302. 307. 311). Auch das Kloster Pelplin mußte, soweit es im Mewer Gebiet begütert war, die Oberhoheit des Ordens anerkennen. Mit seinem gesammten Besitzthum kam es erst im J. 1309 ebenso wie Pomerellen unter die Herrschaft des Ordens. Obgleich die deutschen Ritter, die selbst ein landbesitzender und landerwerbender Orden waren, dem Kloster nicht mehr wie die pomerellischen Fürsten größere Landschenkungen zuwendeten, so war doch das Verhältniß des deutschen Ordens zum Kloster Pelplin im Ganzen ein wohlwollendes. Im Liber mortuorum und in der Chronik werden wiederholt Comture und Hochmeister als benefactores und fautores des Klosters erwähnt. Unter Kuchmeister erhielt der deutsche Orden im J. 1418 auf den Antrag des Pelpliner Abtes beim Generalcapitel in Citeaux die Confraternität des Cistercienserordens, d. h. die Theilnahme an allen geistigen Gütern desselben. Unter dem Schutze des deutschen Ordens entfaltete das Kloster eine reiche Thätigkeit. Das 14. und 15. Jahrhundert sind als die Blütezeit desselben anzusehen. Vortreffliche Disciplin im Kloster unter frei gewählten tüchtigen Aebten (Chron. I, 75. 119), musterhafte Bewirthschaftung des Landes, eine großartige Bauthätigkeit, wovon der herrliche Dom das glänzendste Zeugniß ablegt, bilden die Signatur dieser Periode. Der ausgedehnte Grundbesitz wurde theils von den Mönchen selbst auf ihren Höfen und Vorwerken bewirthschaftet, theils an Colonisten, die vielfach deutscher Nationalität waren, für einen mäßigen Zins, Naturallieferungen und gewisse Leistungen nach culmischem Recht ausgegeben (Jus Culmense, Danzig 1745; Voigt, Geschichte Preußens VI, Königsberg 1834, 587 ff.). Durch die elocatio jure culmensi verlieh das Kloster den Untersassen das Recht des Eigenthums, das Recht der Selbstverwaltung durch den Schulzen mit den Schöffen und die Freiheit von den Lasten des polnischen Rechts. Die höhere Gerichtsbarkeit zu „Hals und Hand" war dem Abt vorbehalten. Unter der polnischen Herrschaft trat seit dem 17. Jahrhundert, wie wir aus den Privilegia perpetua ex parte conventus Poelplinensis ersehen, an Stelle des jus culmense das jus plebiscitum oder Wi[illegible]köhr (Zeitpacht auf 12—20 Jahre, verbunden m[illegible] größeren Lasten). Das Kloster wurde im Krieg zwischen Polen und dem deutschen Orden im J. 1410, durch die Hussiten im J. 1433 (Chron. I, 107. 119; Voigt, Gesch. Preußens VII, 600 f.) [illegible] in dem 12jährigen Kriege zwischen Polen und dem preußischen Bund einerseits und dem deutschen Orden andererseits (1454—1466) schwer heimgesucht. Durch den Thorner Frieden vom 19. October 1466 kam das Culmerland, Ermland, Palatinat Marienburg, Pomerellen und mit Pomerellen auch das Kloster Pelplin an Polen.

III. **Pelplin unter polnischer Herrschaft** (1466—1772). Der König Casimir, welcher bereits 1464 die Privilegien des Klosters bestätigt hatte, kam dem Convent mit 1000 [illegible] (etwa 3600 Mark unserer Währung) zu Hilfe. Der Umsicht und dem Verwaltungstalent der Äbte gelang es, noch vor dem Ende des 15. Jahrhunderts die durch den furchtbaren 12jährigen Krieg und durch die Pest vom Jahre 1474 geschlagenen Wunden zu heilen. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts herrschte im Kloster noch Zucht und Ordnung. Unter den vom Könige Sigismund August, der mit der Häresie liebäugelte, nominirten ganz weltlich gesinnten und unwürdigen Äbten Zelislawski (1557—1562, alsdann Bischof von Culm; gest. 1571) und Rembowski I. (1563 bis 1590) riß in dem mehr und mehr entvölkerten Convente vollständige Anarchie ein: Eo miserarum illis temporibus Monasterium hoc devenit, ut videretur non amplius domicilium Religiosorum, sed asylum et tutissimum refugium Apostatarum et profugorum omnium Ordinum, qui per omnia vitam Sarabaitis deteriorem duxerunt (Chron. I, 235). Im J. 1579 ward durch den Bischof von Leslau, Karnkowski, als Visitator im Auftrage des apostolischen Nuntius, sowie 1580 und 1590 durch die von Citeaux entsandten Ordensvisitatoren Edmund [illegible] Kreuze und Claudius (s. d. Art. Oliva, ob. [illegible]) eine Reformation angebahnt; allein erst auf energisches Betreiben des seeleneifrigen Diöcesanbischofs Rozrazewski, der das Kloster im Auftrage des Papstes 1593, 1596 und 1597 visitirte, [illegible] unter dem tüchtigen Abt Nicolaus Kostka (15[illegible] bis 1610) die Klosterzucht wiederhergestellt werden. Das Reformwerk des Abtes, der im J. 1[illegible] auch die Theilung der Klostergüter zwischen dem Abt und den Mönchen im Interesse der letzteren vollzog, wurde wesentlich von den Prioren Sch[illegible]beck (1593—1596), Adler (1596—159[illegible] ein Jahr von Oliva beurlaubt) und [illegible] (1598—1646) gefördert. Die entfremdeten Klostergüter wurden wiedergewonnen, die Anzahl der Mönche stieg von 4 auf 30, Klosterzucht [illegible] wieder. Für die Bewahrung des [illegible] Geistes trugen auch die nachfolgenden Äbte [illegible], unter denen besonders Rembowski II. (161[illegible] bis 1649) als ein vorzüglicher Ordensmann [illegible]

Eiferer für die Klosterdisciplin Erwähnung verdient. Die Ausbildung der jungen Mönche geschah theils in Pelplin, theils bei den Jesuiten in Braunsberg und im 18. Jahrhundert im Cistercienserkloster Mogila bei Krakau. Pelplin, das früher zu der norddeutschen Ordensprovinz gehörte, wurde 1580 der polnischen Ordensprovinz einverleibt (s. d. Art. Oliva, ob. 810). Die Mönche waren bis zum 16. Jahrhundert, wenn nicht ausschließlich, so doch zum größten Theil deutscher Nationalität; erst seit dem Ende des 16. Jahrhunderts sind die Religiosen gemischter Nationalität (deutsch und polnisch), obgleich im 17. Jahrhundert das deutsche Element (besonders Ermländer) noch stark vorherrschte. Die Aebte waren seit 1557 bis zur Aufhebung des Klosters im J. 1823 sämmtlich polnischer Nationalität mit Ausnahme des Commendatarabtes Karl von Hohenzollern (1779 bis 1795). An Stelle der freien Abtswahl trat im J. 1557 das usurpirte Nominationsrecht des Königs, über dessen nähere Bestimmung und spätere Aufhebung durch die Pacta conventa der Art. Oliva, ob. 811 zu vergleichen ist. Das Recht, die Inful zu tragen, wurde den Pelpliner Aebten vom Papste im J. 1617 verliehen. Nach Ausweis der Chronik bestand wenigstens im 17. Jahrhundert daselbst eine Schule für adelige Knaben. Es sei noch erwähnt, daß das Pelpliner Stift in den Schwedenkriegen 1626—1629 (Gustav Adolf war 1626 in Pelplin) und besonders 1655—1660 sehr schwer heimgesucht wurde. Auch waren die Lasten, welche unter der polnischen Herrschaft dem Kloster in Friedenszeiten allmälig auferlegt wurden, nicht gering (Accise, Contribution, subsidium charitativum u. s. w.).

IV. Pelplin unter preußischer Herrschaft seit 1772. Bei der ersten Theilung Polens kam Pelplin zugleich mit ganz Pomerellen (Danzig ausgenommen) an Preußen. An der Huldigung zu Marienburg am 27. September 1772 nahm auch der Abt Gotartowski theil. Friedrich II. ließ die Klostergüter in Administration nehmen und bestimmte als Competenz 50 % des damals ermittelten Reinertrags) für den Abt 2920 Thlr. 8 Gr. 10⅕ Pf., für die Conventualen (damals 46) 3397 Thlr. 2 Gr. 1½ Pf. (Lehmann, Preußen und die kath. Kirche V, Leipz. 1883, 562). Gesuche um weitere Zuwendungen, wie im J. 1781 um Ueberlassung der Einkünfte des Vorwerks Neuhof für die Reparaturen der großen Kirche, wurden rundweg abgelehnt Lehmann V, 562. 573). Dazu kamen allerlei Beschränkungen bezüglich der Verbindung mit der polnischen Ordensprovinz, der Entfernung aus dem Kloster und bezüglich der Aufnahme von Novizen (Lehmann IV, 466. 467. 541 ff.; V, 574). Dagegen wußte sich Friedrich II. das Nominationsrecht bezüglich der Aebte von Pelplin und Oliva zu erwirken (s. d. Art. Oliva, ob. 815). Die unter der preußischen Herrschaft nominirten Commendataräbte von Pelplin sind: Fürst Karl von Hohenzollern und Rybzyński, beide Bischöfe von Culm; nach des letztern Tode (gest. 1814) blieb die Abtswürde vacant. Durch Decret vom 30. October 1810, wodurch die Klostergüter behufs Bezahlung der Kriegscontribution säcularisirt und die weitere Aufnahme von Novizen verboten wurde, ward das Kloster zum Aussterben verurtheilt; definitiv wurde es durch Cabinetsordre vom 14. März 1823 aufgehoben. Die 16 Mönche erhielten Ruhegehälter. Die mehrfach veränderten Klosterräumlichkeiten haben jetzt das Clerical- und Knabenseminar inne. Die Klosterkirche ist Cathedrale der seit 1821 neu circumscribirten Culmer Diöcese. Die Kirche, ein gotischer Backsteinbau aus dem 14. Jahrhundert, besteht aus einem rechteckigen dreischiffigen Hauptraume von 11 Jochen, welcher von einem zweischiffigen Querhause durchschnitten wird; auf der Mitte des Gebäudes ist ein Dachreiter. Das Langhaus ist mit Sterngewölben, das Querhaus im nördlichen Flügel mit Zellengewölben, im südlichen mit flachen Netzgewölben überdeckt. Von den 20 Altären aus dem 17. und 18. Jahrhundert sind als schöne Renaissancewerke der Marienaltar (1619) mit einem sehr werthvollen Bilde („heilige Nacht") in der Predella und der Hochaltar (1623 an Stelle des frühern erbaut mit dem großen Bilde „Krönung Mariä") zu erwähnen. Außerdem sei noch, abgesehen von einigen Paramenten und Kelchen aus älterer Zeit, hingewiesen auf die Chorstühle (gotische aus dem Ende des 16. Jahrhunderts, Renaissance aus dem Jahre 1622), die Kreuzgänge mit einem Wandbild al tempera („Kreuzigung des Herrn", unten „Fußwaschung") aus dem 14. Jahrhundert und reicher Wandtäfelung (1609) im nördlichen Flügel, sowie zahlreichen Oelbildern, das Sommerrefectorium (jetzt Seminarbibliothek mit 600 Handschriften und 17 000 Druckbänden), der Capitelsaal, noch aus dem 13. Jahrhundert (jetzt Kapelle des Knabenseminars), das Portal im Nordkreuzflügel (s. Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen, Danzig 1885, 191 ff.). Gegenwärtig ist eine umfassende Restauration des Domes in Angriff genommen. (Vgl. Winter, Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands, Gotha 1868—1871, 3 Bde.; 20 Artikel im Westpreuß. Volksbl., Danzig 1874 u. 1875, über die „Ehemalige Cistercienserabtei Pelplin", von dem Unterzeichneten; Kujot, Opactwo Pelplińskie, Pelpl. 1875; Frydrychowicz, Führer durch Pelplin, Thorn 1895; Archivalia in Pelplin: Chron. (bis zum Jahre 1688), 2 voll., Copiarium, Liber mortuorum, Privilegiorum, Epistolarum etc.; Strehlke, Doberan und Neu-Doberan, in Jahrbb. für mecklenburgische Geschichte, Schwerin 1869; Monumenta histor. polon. IV, Lemberg 1884; Słownik Geograficzny, Warschau 1886.) [Rosentreter.]

Peltanus, Theodor Anton, gelehrter Jesuit, war geboren zu Pelte (daher sein Name) in der Gegend von Lüttich, lehrte an der Univer-

sität zu Ingolstadt erst Griechisch und Hebräisch, dann auch Theologie, und starb zu Augsburg den 2. Mai 1584. Peltanus übersetzte und veröffentlichte viele Schriften griechischer Kirchenväter, erlaubte sich jedoch manche Freiheit bei der Uebersetzung, was ihm R. Simon (Histoire critique des principaux commentateurs du N. Testament c. 30 [ed. Rotterdam 1693, 428]) zu großem Vorwurf macht; indeß hat Peltanus in den betreffenden Vorreden den Leser schon darauf aufmerksam gemacht, daß er den Sinn der Schriftsteller nicht ändern, sondern nur deutlicher und bündiger geben wolle. Er hinterließ auch einige Controversschriften, unter diesen Doctrina catholica de purgatorio, de animarum sedibus, de vita functorum suffragiis, de christianorum sepulturis, exsequiis et anniversariis, Ingolstad. 1568; De librorum canonicorum numero, auctoritate et legitima interpretatione, ib. 1572; De originis peccato disceptatio in tr. 18 distributa; item de Christi satisfactione et majestate, ib. 1576; De tribus bonorum operum generibus eleemosyna, jejunio et oratione LL. 3, ib. 1580. (Vgl. Mederer, Annales Ingolstad. academiae ad a. 1572; de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel VI, Bruxelles 1895, 458 ss.; Hurter, Nomencl. litter. I, 2. ed., Oeniponte 1892, 64.) [Hurter S. J.]

Penn, William, eines der bedeutendsten Mitglieder der Quäker (s. d. Art.) und Gründer der Colonie Pennsylvanien, war als Sohn William Penns, Viceadmirals der englischen Flotte, 1644 zu London geboren. Mit 15 Jahren bezog er die Universität Oxford und ward als junger Gentleman in's Christ-Church-Colleg aufgenommen. Dort erwachte in ihm die Neigung zu den Lehren und Gebräuchen der Quäker. Eine Predigt des Quäkers Thomas Loe hatte schon früher großen Eindruck auf ihn gemacht; nun glaubte er selbst die Stimme des Geistes innerlich zu vernehmen. Er theilte sich Gleichgestimmten mit und begann mit ihnen gottesdienstliche Versammlungen zu halten, bei denen die Freunde sich gegenseitig predigten. Darüber kam er in Untersuchung und wurde, als Verwarnungen nichts fruchteten, von der Universität ausgeschlossen. Auch sein Vater verwies ihn bald aus dem Hause, weil er gegen den festen Sinn des Sohnes nichts ausrichten konnte. William ging ohne Murren, und als später sein Vater ihm befahl, nach Paris zu gehen, um sich dort zu zerstreuen, folgte er willig. Als er nach Hause zurückgekehrt war, wurde er von dem Vater, der das Hinderniß seiner Beförderung gehoben glaubte, bei Hofe vorgestellt, so daß er von da an bei den Hoffesten erschien. Aber bald erwachte die alte Liebe zu den Grundsätzen der „Freunde" von neuem. Zu Cork in Irland, wohin ihn sein Vater zur Besorgung von Familiengeschäften gesandt, hörte er zum zweiten Mal Thomas Loe, welcher gerade über den Satz predigte, es gebe einen Glauben in dem Men[illegible] der die Welt überwinde, und einen Glauben, [illegible] von der Welt überwunden werde; die [illegible] Worte, die er hier vernahm, brachten Penn [illegible] Entscheidung. Er kam jetzt öfters in die Ges[illegible] schaft der Freunde, wurde aber einmal bei [illegible] Gelegenheit aufgehoben und in's Gefängniß [illegible] worfen. Nach seiner Freilassung, die er wo[illegible] dem Ansehen seines Vaters verdankte, wurde [illegible] in's väterliche Haus zurückberufen. Da sowohl [illegible] sprüche als Drohungen vergeblich waren, wie[illegible] sein Vater zum zweiten Mal, und zwar ohne [illegible] Unterstützung, aus dem Hause. Penn, den [illegible] wirklich tief religiöser Zug bei seinem Handeln be[illegible] stimmte, ging und wurde ein eifriger Verkünd[illegible] seiner Lehre. Hierdurch kam er in Conflict mit [illegible] Staatskirche, die er besonders in seiner Sch[illegible] „Der erschütterte Sandgrund" (The sandy foundation shaken) bekämpfte, und wurde deßhal[illegible] den Tower gesetzt. Dort schrieb er, um sich [illegible] die Seinigen, die viel zu leiden hatten, zu [illegible] die Schrift „Ohne Kreuz keine Krone (No cross no crown)". In einer längern und zwar [illegible] mal ziemlich harten Gefangenschaft mußte er [illegible] schmachten. Diese herben Schicksale ertrug Penn [illegible] aller Gelassenheit, ließ aber Nichts unversucht, [illegible] sein und seiner Glaubensgenossen Loos zu mild[illegible] Besonders war es der Grundsatz der Gewissens[illegible] freiheit und allgemeinen Duldung der Bekennt[illegible] nisse, dessen eifriger Vorfechter er ward. Schon [illegible] Gefängnisse hatte er ihn seinen Richtern gegen[illegible] mit allem Freimuth geltend gemacht und hörte [illegible] nun an bis an sein Lebensende nicht auf, für [illegible] selben zu wirken und zu streiten. — Penns [illegible] war unterdessen gestorben, nachdem er sein[illegible] Sohne, dessen Ernst und Redlichkeit ihm Achtung abgewonnen, vollkommen verziehen und ihn [illegible] Herzog von York, seinem besondern Gönner, [illegible] pfohlen hatte. Er hinterließ seinem Sohne 1[illegible] Pfund Sterling jährliche Rente und eine For[illegible] rung von 15 000 Pfund Sterling an den [illegible] für vorgeschossene Kriegskosten. William [illegible] verheiratete sich, verfaßte verschiedene Schriften [illegible] Interesse der Quäker und machte mit Fo[illegible] Robert Barclay (s. d. Art.) eine Reise nach Hol[illegible] und Deutschland, wo er Gemeinden zu gründ[illegible] hoffte (1677). Allein mehr als freundsch[illegible] Beziehungen zu hochgestellten Personen erreich[illegible] nicht. Nach seiner Rückkehr aus Deutschland [illegible] schäftigte ihn hauptsächlich die Gründung der [illegible] lonie Pennsylvanien. Um den fortgesetzten [illegible] folgungen seiner Glaubensgenossen ein Ende [illegible] machen, stellte er 1680 den Antrag an die [illegible] gierung, ihm für seine Schuldforderung ein [illegible] biet in Nordamerika zuzutheilen, und durch [illegible] tent vom Jahre 1681 erhielt er für sich und [illegible] Erben einen Landstrich am westlichen Ufer [illegible] Delaware vom 40.—43.° n. Breite mit [illegible] umschränkten Hoheitsrechten. Auf den Wunsch [illegible] Königs erhielt dieser Landstrich den Namen [illegible] sylvanien, „Penns Waldrevier". Für die[illegible]

lonie entwarf Penn eine Constitution in 24 Artikeln, welche später dem Verfassungsentwurf der Vereinigten Staaten zu Grunde gelegt wurden. Da er die Indianer als die rechtmäßigen Eigenthümer ansah, ließ er auch mit diesen unterhandeln und ihnen den Hauptttheil des ihm geschenkten Landstrichs abkaufen. Dahin zogen nun Colonisten von allen Bekenntnissen, denn Penn hatte in die Constitution als Grundartikel aufgenommen, es könne jedermann, welchen Glaubens er auch sei, Bürger des Staates Pennsylvanien sein, wofern er nur Gott und Jesum Christum nicht lästere und gegen die guten Sitten nicht verstoße. Natürlich waren es viele Quäker, die dort ein Asyl suchten. Im J. 1682 reiste Penn selbst nach Pennsylvanien und berief sämmtliche Colonisten zu einer Generalversammlung, auf welcher er die Constitution sanctioniren ließ. Nachdem er 1683 die Stadt Philadelphia gegründet hatte, kehrte er 1684 nach England zurück. Seine Rückkehr traf mit dem Regierungswechsel zusammen. Bei König Jacob II. galt William Penn schon wegen seines Vaters sehr viel; noch mehr gefielen dem König seine Grundsätze der Toleranz, welche er im Interesse der Katholiken zu verwerthen gedachte. Allein die Gunst des Königs zog Penn von Seiten der Hochkirchler viele Verfolgungen zu, besonders als das seinem Einfluß zugeschriebene Toleranzedict gegen die Nichtconformisten erschienen war. Man beschuldigte ihn, obgleich er sich doch selbst einmal hatte verleiten lassen, eine Verwarnung gegen die Papisten zu schreiben, er sei ein verkappter Jesuit, habe in St. Omer studirt und zu Rom die Weihen empfangen; er habe Dispens erhalten, in der Ehe zu bleiben, gehe täglich nach St. James, dort Messe zu lesen u. dgl. m. Penn wurde sogar veranlaßt, sich schriftlich zu vertheidigen. Er that dieß, wies jene Angaben als lächerliche Märchen nach, vertheidigte aber auch den König, den er stets als einen aufrichtigen Freund der Gewissensfreiheit und der wegen ihrer religiösen Ansichten Verfolgten erfunden habe. Auch nach Jacobs II. Entthronung wurde er oftmals beunruhigt und sogar einige Male als Verschwörer inquirirt. Er fand es jetzt für gerathen, sich einige Zeit in die Verborgenheit zurückzuziehen, wo er schriftstellerisch für seine Partei thätig war. Nachdem er endlich völlig freigesprochen war, trat er wieder in die Oeffentlichkeit und ging 1699 nach Pennsylvanien, wohl in der Absicht, dort zu bleiben. Aber Verleumdungen und Intriguen, die man während seiner Abwesenheit gegen ihn angesponnen, machten bald seine Rückkehr nothwendig (1701). Penn lebte auch weiterhin ganz der Sorge für seine Colonie und für seine Glaubensgenossen. Da er aber durch Freigebigkeit und zu großes Vertrauen auf einen seiner Agenten in finanzielle Schwierigkeiten gerieth, bot er sein Eigenthumsrecht an Pennsylvanien der Krone an. Das Geschäft kam jedoch nicht zu Stande; schließlich zog sich Penn auf sein Landgut Ruscombe in Buckinghamshire zurück. Die sechs letzten Jahre seines Lebens war er unausgesetzt krank, auch seine Geisteskraft litt und erlosch zuletzt ganz. Endlich starb er 1718 in seinem 74. Jahre. — Penns Schriften, fast alle apologetischen Inhalts, sind gesammelt erschienen zu London 1726, mit einer Lebensbeschreibung Penns; neu gedruckt zu London 1782 in 5 Bänden. W. Penns Leben schrieb französisch Marsillac (Paris 1791, deutsch Straßburg 1793), englisch Clarkson (London 1813), Janney (3. Aufl., Philadelphia 1856), Dixon (neue Aufl., London 1856), Stoughton (ebd. 1882). (Vgl. W. Penn oder Die Zustände Englands 1644—1756, aus dem Englischen von E. Bunsen, Leipzig 1854; Apletons Cyclopaedia of American Biogr. IV, New York 1888, 712 ff.; sowie die Literatur im Art. Quäker.) [Kerker.]

Peñafiel, Alfons de, s. Araujo.

Peñaforte, s. Raimund von Peñaforte.

Pension im kirchenrechtlichen Sinne (pensio ecclesiastica) bezeichnet im Allgemeinen den aus irgend einem Rechtstitel abgeleiteten zeitlichen oder ständigen Bezug einer fixen Jahresrente, welche entweder aus dem Kirchen- oder Pfründevermögen an einen Dritten bezahlt, oder von einem Ordinanden als Bürgschaft eines ständigen Lebensunterhaltes für den Fall seiner Dienstunfähigkeit nachgewiesen werden muß. Sie erscheint daher im erstern Falle als eine Species der Belastung des Kirchen- oder Pfründevermögens; im zweiten Falle als einer der sogen. Ordinationstitel. — 1. Unter Pension als Belastung, namentlich des Pfründeeinkommens, verstehen wir hier nicht so fast eine solche Pension, welche die Päpste im Mittelalter bisweilen Stiftern und Klöstern auferlegten, oder die weltlichen Herrscher von denselben durch Unterhaltsanweisungen zu Gunsten ihrer Hofdienerschaft und anderer Individuen beanspruchten (s. d. Art. Panisbriefe), oder welche dem Patron im Falle unverschuldeter Armut aus den Rentenüberschüssen der Patronatskirche verabreicht wurde (s. d. Art. Patronatsrecht) 2c., sondern zunächst eine Jahresrente, welche einem Geistlichen, der wegen Altersschwäche oder Kränklichkeit dienstunfähig geworden und sein Kirchenamt niedergelegt hat, aus seinem bisherigen Pfründeertrag als Ruhegehalt angewiesen wird. Ueber die näheren Modalitäten solcher Pensionen oder „Absente" s. d. Art. Resignation. Sehr ausführlich handelt von den verschiedenen Arten der kirchlichen Pensionen und deren rechtlicher Beschaffenheit Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Pensio, Pensionarius. — 2. Ueber die Pension als Ordinationstitel s. d. Art. Titulus. [Permaneder.]

Pentateuch (πεντάτευχος) ist die seit den ältesten Zeiten der christlichen Theologie übliche zusammenfassende Bezeichnung für die ersten fünf Bücher des alttestamentlichen Canons (s. d. Art.). Dieser aus dem Griechischen stammende Name (πέντε, fünf, u. τεῦχος, Volumen, Buch) hat eine alte Analogie in dem Worte ὀκτάτευχος (Eus. Praep.

ev. 1, 10, 52 [al. 42]) und wird bei den griechischen Schriftstellern meist als Femininum (sc. βίβλος), seltener als Masculinum (Hippolyt), bei den Lateinern dagegen gewöhnlich als Masculinum (pentateuchus), seltener als Neutrum (pentateuchum) gebraucht. Im rabbinischen und talmudischen Schriftthum entspricht ihm genau חוּמָּשׁ, das Gefünftelte, Fünftheilige, auch der Plural חוּמָּשִׁין, die Fünftheile, oder voller חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה, die fünf Fünftel des Gesetzes. Die Kirche und die Synagoge drücken also mit dem Namen ebenso die Getheiltheit wie die Einheit des so benannten Schriftwerkes aus. Andere parallel laufende Namen des Pentateuchs sind: 1. bezüglich des Hauptinhaltes: תּוֹרָה oder הַתּוֹרָה, νόμος oder ὁ νόμος, in der Sprache der Targumim אוֹרַיְתָא, die „Lehre", „Unterweisung". Der Ausdruck bezeichnet, wie die Exegese nachweist, nicht bloß eine einzelne göttliche Weisung, auch nicht bloß den Inbegriff der mündlich überlieferten Gottesweisungen an sein Volk, sondern die schriftlich fixirte, durch Moses vermittelte Gottesoffenbarung, „das Gesetz" oder die „Gesetzcodification", welche das religiöse, politische und bürgerliche Leben des gotterwählten Volkes regelte und ordnete. In der Phrase סֵפֶר הַתּוֹרָה ist diese „schriftliche" Aufzeichnung noch deutlicher bezeugt als das „Buch des Gesetzes" oder „Buch der Gotteslehre" (vgl. Deut. 28, 61; 31, 26. Jos. 1, 8; 8, 34. 2 Esdr. 8, 1). — 2. mit Bezug auf den göttlichen Ursprung: תּוֹרַת יְהוָה, Gesetz Jehova's, oder תּוֹרַת (הָ)אֱלֹהִים, Gesetz Gottes, oder סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה, Buch der Lehre Jehova's, ס׳ ת׳ אֱלֹהִים, Buch der Gotteslehre (vgl. z. B. 1 Esdr. 7, 10. 1 Par. 16, 40. 2 Esdr. 8, 8. 18. 2 Par. 17, 9; 34, 14. Jos. 24, 26), schließlich unter Beifügung des göttlichen Doppelnamens סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה אֱלֹהִים, Buch der Lehre Jehova-Elohims (2 Esdr. 9, 3). — 3. mit Rücksicht auf den menschlichen Verfasser: תּוֹרַת מֹשֶׁה, Gesetz Moses' (Jos. 8, 32. 1 Kön. 2, 3. 2 Kön. 23, 25. Dan. 9, 11. 1 Esdr. 3, 2; 7, 6. 2 Par. 23, 18), סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה, Buch des Gesetzes Moses' (Jos. 8, 31; 23, 6. 2 Kön. 14, 6. 2 Esdr. 8, 1), und kürzer סֵפֶר מֹשֶׁה, Buch Moses' (1 Esdr. 6, 18. 2 Esdr. 13, 1. 2 Par. 25, 4; 35, 12). — Im Neuen Testament wird diese Bezeichnung nach dem menschlichen Verfasser ebenfalls häufig angewendet: ἡ βίβλος Μωυσέως (Marc. 12, 26); ὁ νόμος Μωυσέως (Luc. 24, 44), auch bloß Μωυσῆς (Luc. 24, 27. Apg. 15, 21). In der syrischen Bibelübersetzung wird der Pentateuch durch die Ueberschrift „Die Gesetzbücher des Propheten Moses" eigens von den übrigen heiligen Schriften unterschieden. In der lateinischen Kirche ist namentlich durch Rufinus und Hieronymus die Benennung quinque libri Moysi üblich geworden. — Neben der Gesammtbezeichnung „Pentateuch" kommen für die einzelnen Theile desselben noch besondere Bezeichnungen vor. Die Juden benennen die einzelnen Bücher, wie schon Origenes bezeugt, mit den Anfangsworten; doch ist in der Mischna auch eine Bezeichnung nach dem Inhalte in seltenerem Gebrauch, namentlich für die [illegible] letzten Theile des Pentateuchs die Namen „Fürsterbuch", תּוֹרַת כֹּהֲנִים; „Fünftheil der Musterungen", חֹמֶשׁ פְּקוּדִים (bei Origenes Ἀμμεσφεκωδείμ); „Wiederholung des Gesetzes", [illegible] הַתּוֹרָה, Septuaginta, Vulgata, Peschittho, Philo schließen sich der letztern Bezeichnungsweise an. — [illegible] deutschen Uebersetzungen der Bibel sagen die protestantischen „erstes, zweites u. s. w. Buch Mosis", die katholischen brauchen die Bezeichnungen der Vulgata (Genesis, Exodus u. s. w.).

I. Inhalt des Pentateuchs. Der mächtige und uralte Inhalt des Pentateuchs macht denselben zu einem Schriftwerke von allgemeiner Bedeutung im vollen Sinne des Wortes, indem er [illegible] die verschiedensten Gebiete menschlicher Forschung anregende Ideen liefert. Für die Offenbarungsreligion ist er ein Quellenwerk ersten Ranges [illegible] wohl bezüglich der geschichtlichen Darstellung der göttlichen Offenbarung als hinsichtlich des [illegible]tischen Aufbaues der Glaubens- und Sittenlehre. Der Streit um den Pentateuch ist deßhalb [illegible]lich ein Streit um Sein oder Nichtsein der [illegible]natürlichen Weltordnung. Die gläubige [illegible]schaft in der Kirche wie in der Synagoge [illegible] Pentateuch stets als ein göttlich inspirirtes [illegible]werk geschichtlichen und gesetzlichen Inhaltes [illegible]trachtet, welches die Gründung und Normirung des Gottesreiches auf Erden, zunächst in Israel, [illegible]zählt und die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Tode Moses' lückenlos fortführt. So [illegible] schon Josephus Flavius für seine Zeit bezw. für das Zeitalter Christi und der Apostel den Inhalt und Umfang des Pentateuchs in den bekannten [illegible] (C. Ap. 1, 8): Καὶ τούτων πέντε (sc. [illegible]) μέν ἐστι Μωυσέως, ἃ τούς τε νόμους [illegible] καὶ τὴν ἀπ' ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι [illegible] αὐτοῦ τελευτῆς. In den Verlauf der Erzählung sind Lieder, prophetische Ermahnungen und [illegible]sianische Weissagungen (s. d. Art. Messias) [illegible]flochten. Den Schwerpunkt der Darstellung [illegible]halten die mittelpentateuchischen Bücher, welche [illegible] Verkündigung des Gesetzes sowie die [illegible] damit zusammenhängenden Thatsachen [illegible]. Es ist ein am Sinai zwischen Gott und dem [illegible] Israel geschlossener Bund (vgl. das sog. [illegible]buch Ex. 19—24), ein „Gesetzesbund", der [illegible] vermittelt, der im Glaubensbunde Abrahams [illegible] Vorbereitung und im Gnadenbunde Jesu [illegible] seine abschließende Erfüllung hat. Der [illegible]teuch hat somit geschichtlichen wie [illegible], natürlichen wie übernatürlichen Inhalt, [illegible]laristische Schranken, universalistische [illegible] Ziele. — Im Einzelnen vertheilt sich [illegible]halt folgendermaßen: Das erste Buch [illegible] in 50 Kapiteln die Vorgeschichte des [illegible] erwählten Volkes Israel in seinen Stammvätern Abraham, Isaac, Jacob, wobei [illegible] wird bis auf die Anfänge der Menschheit [illegible] der Welt überhaupt. Durch die [illegible]

gelegten Genealogien (drei Hauptlinien, Adam, Noe, Abraham, und sieben Nebenlinien) wird Israels Platz in der Völkerwelt und seine providentielle Aufgabe gekennzeichnet. Mit Abraham, dem Stammvater des israelitischen Volkes, dem Helden des Glaubens, tritt die göttliche Bundesbeschließung in die Welt, und ein Quell neuer göttlicher Führung geht von ihm aus, die das Heil der ganzen Welt zum Ziele hat. Der Genesis liegt ein sinnreicher und sachgemäßer Plan zu Grunde, der, vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitend, uns endlich auf den Schauplatz und in die Verhältnisse führt, unter denen die eigentliche Volksgeschichte und die unmittelbare Grundlegung des Gottesreiches beginnt. Eingeleitet wird das Buch durch eine übersichtliche Darstellung der Schöpfungsgeschichte (1, 1 bis 2, 3). Auf sie folgt in zehn Abschnitten, ungleich in Länge und Bedeutsamkeit, aber sehr charakterisirt durch das Stichwort אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת (= Zeugungen, Geschichte), der übrige Geschichtsinhalt (vgl. 2, 4; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 12. 19; 36, 1; 37, 2). Die ersten fünf Abschnitte (2, 4 bis 11, 26) enthalten die Geschichte der ganzen unzertheilten Menschheit, die „Urgeschichte der Menschheit"; die letzten fünf Abschnitte enthalten die specielle Vorgeschichte Israels, die „Patriarchengeschichte" (11, 27 bis 50, 25). — Das zweite Buch des Pentateuchs zeigt uns das aus den Patriarchen herausgewachsene Volk Israel in seiner harten Schulung durch die Aegypter, seine Befreiung aus der Knechtschaft durch den Gottesmann Moses, die feierliche Bundesschließung am Sinai, wodurch Israel im eminenten Sinne ein „Volk Gottes", das „Eigenthumsvolk Gottes" und im Gegensatz zur übrigen Völkerwelt „der erstgeborene Sohn" Jehova's (Ex. 4, 22) und ein „priesterliches Königthum und ein heiliges Volk" wurde. Daran schließt sich noch die Erzählung weiterer gesetzlicher Ordnungen und geschichtlicher Momente, bis der Bericht von der Errichtung des Bundeszeltes und der Wohnung Gottes inmitten seines Volkes das Ganze krönt. Das Buch Exodus schließt sich enge an die nachfolgenden Bücher an, die sich durch die Betrachtung des großen Gesetzcomplexes Ex. 19, 3 bis Num. 10, 10 ergibt. Es ist weit entfernt, eine eigene Selbständigkeit zu behaupten, sondern fordert die folgenden Bücher zu einem Complemente (vgl. Fr. H. Ranke, Untersuchung über den Pentateuch aus dem Gebiete der höhern Kritik I, Erlangen 1834, 99). An sich und dem geschichtlichen Gange der Ereignisse nach zerfällt es in zwei Erzählungsgruppen: die Ereignisse vom Auszuge aus Aegypten bis zur Ankunft am Sinai (Ex. 1, 1 bis 18, 27) und die Vorgänge am Sinai — Bundesschließung, Bundesbruch, Bundeserneuerung, Herstellung des Bundeszeltes (Ex. 19, 1 bis 40, 36). — Im dritten Buche des Pentateuchs, dem Leviticus, erscheinen fast nur Gesetze; der geschichtliche Stoff tritt zurück. Man kann dieselben ansehen als grundlegende Codification der geistlichen Lebensordnungen des Volkes Israel seinem Gottkönig gegenüber und als Abschluß der Gottesoffenbarungen am Sinai. Der Schauplatz ist noch der Sinai; die Zeit ist der erste Monat des zweiten Jahres seit dem Auszuge. Wenn auch bei dem einen oder andern Kapitel das Planmäßige der Einordnung nicht sogleich hervortritt (vgl. Kap. 24 die Anweisungen hinsichtlich des heiligen Leuchters und der Schaubrode u. A.), so zeigt sich trotzdem eine klare, nach sachlichen Gesichtspunkten durchgeführte Anlage: die Opfergesetze und die Weihe des Heiligthums und der Priester (Lev. 1—10); die Reinigkeitsgesetze und die Ordnung für den Versöhnungstag (Lev. 11—16); das Heiligkeitsgesetz (benannt nach der diese Kapitel charakterisirenden Formel: „Seid heilig, weil ich heilig bin, Jehova, euer Gott"; vgl. 19, 2 u. ö.), das verschiedene Cultus, Sitte und Recht in Israel betreffende Verordnungen in einer Sondergruppe zusammenfaßt. Wie ein Anhang nimmt sich Kap. 27 aus, der, innerlich mit dem vorhergehenden Abschnitt verbunden, schon nach dem vierten Theile des Pentateuchs ausblickt. — Das vierte Buch, Numeri von den zwei darin berichteten Volkszählungen genannt, bringt mit Untermischung gelegentlicher Gesetze die Geschichte des Wüstenzuges vom Aufbruche des Volkes am Sinai im Anfange des zweiten Monats des zweiten Jahres bis zur Ankunft auf den Gefilden Moabs an Canaans Grenze am Ende des 40. Jahres. Der religiöse Geschichtspragmatismus tritt hier ebenso wie in der Genesis und im Exodus uns entgegen, wenn die 38 Jahre der nun bevorstehenden Wüstenwanderung mit wenigen Kapiteln (Num. 15, 1 bis 19, 22) abgethan werden und Kap. 20 uns plötzlich in den ersten Monat des 40. Jahres versetzt, und zwar nach Kades, wo die Israeliten schon einmal vor 38 Jahren waren. Wenn im Leviticus die liturgischen Gesetze in den Vordergrund treten, so tragen im Buche Numeri die meisten Gesetze politischen Charakter, sind organisch in die Geschichtsdarstellung eingegliedert und bilden mit ihr ein einheitliches Ganze. Der geschichtlichen Abfolge nach scheiden sich von einander fünf Abschnitte: die letzten Bestimmungen und Ereignisse am Sinai (Num. 1, 1 bis 10, 10); der Zug vom Sinai bis Kades und die Verurtheilung des Volkes zu 40jähriger Irrfahrt (Num. 10, 11 bis 14, 45); die 38jährige Wanderung und zweite Ankunft in Kades (Num. 15, 1 bis 19, 22); der Zug von Kades bis in die Gefilde Moabs (Num. 20, 1 bis 22, 1); letzte Begebenheiten und Verordnungen während der Lagerung in Moab, namentlich die Episode von Balaam und seinen Segnungen (Num. 22, 2 bis 36, 13). Zu beachten ist, daß im letzten Theile des Buches sich schon Alles auf die bevorstehende Besitznahme Canaans bezieht. Moses hat seine gottgegebene Aufgabe erfüllt, Josue ist bereits an dessen Statt berufen (vgl. Num. 27, 12 ff.). — Was nun Moses als Abschied und Vermächtniß seinem Volke nach dem Bisherigen für die neue Epoche noch mitzugeben hat, berichtet das fünfte Buch des Penta-

teuchs. Dieses Buch, das seinen Namen Deuteronomium aus der griechischen Uebersetzung von Deut. 17, 18 (τὸ δευτερονόμιον τοῦτο) herleitet, enthält Mahn- und Lehrreden, welche von Neuem das Wesen und den Inhalt der Bundesforderungen Jehova's darlegen, indem sie dem Volke die früheren Gesetze an's Herz legen, sie theilweise wiederholen, theilweise ergänzen und für die bevorstehenden neuen Verhältnisse modificiren. Das Buch versetzt den Leser in die ersten Tage des 11. Monats des 40. Jahres. Moses tritt im Gegensatze zur bisherigen Erzählungsweise durchgängig in erster Person redend auf als der nach Gottes Willen berufene Gesetzgeber und Bundesmittler. Seine Rede verbindet mit dem theokratischen Elemente prophetischen Charakter und verdient, weil sie an das ganze Volk sich richtet, im Gegensatze zum Leviticus, der „Thora der Priester", die „Thora der Laien" genannt zu werden. Nach Beendigung dieser Gesetzesreden beginnt mit Kap. 31 wieder der Faden der Erzählung. Moses legt sein Amt nieder und übergibt die von ihm geschriebene Thora den levitischen Priestern mit dem Auftrage, dieselbe alle Sabbatjahre am Laubhüttenfeste dem Volke vorzulesen. Nachdem die Thora bereits vollendet ist, spricht Moses noch das prophetische Lied und nach dem letzten göttlichen definitiven Scheidebefehl (Deut. 32, 45—52) einen Segen über das Volk; dann geht er hinauf auf den Berg Nebo (s. d. Art.), schaut das Land der Verheißung und stirbt auf das Geheiß des Herrn. Das Deuteronomium steht, sowohl chronologisch als auch psychologisch betrachtet, am rechten Platze. Der Anlage nach können folgende Theile unterschieden werden: die einleitenden Reden mit einem kleinen Anhang über die Asylstädte (Deut. 1, 1 bis 4, 43); die zweitheilige Hauptrede oder Gesetzeserklärung (Deut. 4, 44 bis 26, 19), nämlich die Haupt- und Grundforderungen oder Bundesgrundlagen (Deut. 4, 44 bis 11, 32) und die specielle Darlegung einzelner Gesetze (Deut. 12, 1 bis 26, 19); Schlußerzählung mit Schlußreden (Deut. 27, 1 bis 31, 13); Moses' Lebensausgang (Lied, Segen, Tod; Deut. 31, 14 bis 34, 12).

II. **Zweck und Plan des Pentateuchs.** Der soeben skizzirte Inhalt und die Anlage der einzelnen Theile des Pentateuchs lassen einen bestimmten, wohldurchgeführten Zweck und Plan erkennen. Dieses „Gesetzbuch umrahmt von Geschichtserzählung" sollte dem noch rohen, erst zu bildenden, stets aber wankelmüthigen Volke seine Erwählung zum theokratischen „Eigenthumsvolk" vor Augen führen und die Bedingungen einschärfen, unter denen es zu einer solchen Ehre gekommen sei und derselben würdig bleibe. Nach dem ganzen Charakter des Pentateuchs ist es unverkennbar, daß er das schon bei der Begründung des Gottesstaates durch Moses gegebene Ideal zeichnen will, mit dessen Verwirklichung die israelitischen Stämme noch während des Wüstenaufenthaltes beginnen sollten, und auf welchem auch nach der Besitznahme Canaans alles religiöse, politische und bürgerliche Leben wie auf einem göttlich bereiteten Fundamente ruhen sollte. Dadurch ist auch der sonstige Inhalt des Pentateuchs und die Auswahl des Erzählungsstoffes bedingt. „Außer dem Wortlaut des Gesetzes findet sich darin nur dasjenige verzeichnet, was die Juden in ihrer Sonderstellung zu den übrigen Völkern, in ihrer Anhänglichkeit an das Land Palästina, in der Ehrfurcht gegen den Cultus und in ihren messianischen Hoffnungen erhalten sollte" (Kaulen, Einleit., 3. Aufl. 1[illegible]). Der Pentateuch sollte also dem großen Erziehungsplane der göttlichen Vorsehung dienen, und [illegible] schon bei den ersten Anfängen ebenso wie bei dem spätern Weiterbau der Theokratie im Lande Canaan diese Bestimmung erfüllen. Daß dann [illegible] mannigfaltige und oft so ausführliche Gesetzesbestimmungen sofort zu einer schriftlichen Fixirung führten, ist, selbst wenn es nicht so oft ausdrücklich gesagt würde, aus der Natur der Sache und aus der Analogie in der Geschichte unmittelbar einleuchtend.

III. **Einheit und Selbständigkeit des Pentateuchs.** Der Pentateuch bildet ein Ganzes, eine Einheit. Die Genesis erscheint als die [illegible]liche Vorhalle zu dem Tempel der Theokratie, den die mittelpentateuchischen Bücher (Exodus, Leviticus, Numeri) errichten und das Deuteronomium würdig und tiefernst ausbaut. Innerlich sind [illegible] Theile zusammengehalten durch die fortlaufende Chronologie, die sorgfältige Gliederung des Stoffes, die innige Verkettung der historischen und legislativen Bestandtheile, durch den die Gesammtdarstellung beherrschenden Gedanken, „die grundlegende mosaische Bundesoffenbarung" hervorzuheben und darzulegen. Dieser Gedanke insbesondere ist es auch, der die literarische Zusammengehörigkeit der ersten fünf Bücher des Canons stützt und [illegible] von dem Buche abschließt, welches den Namen Josue's trägt. Freilich macht manchmal die [illegible]einanderreihung historischer Documente oder [illegible] Einverleibung dieses oder jenes Gesetzes den Eindruck, als enthalte der Pentateuch innerlich unzusammenhängende Partien. Aber bei genauerem Zusehen entdeckt man, daß der Auctor seinen Stoff eben nicht immer nach einem systematischen [illegible]ordnet, sondern gar oft bloß nach der [illegible] Abfolge der Begebenheiten, oder weil eine [illegible] Gelegenheit sich bietet, eine Novelle zu einem [illegible] früher erlassenen Gesetze zu geben u. s. w. (vgl. [illegible] das Nachpascha der Unreinen Num. 9, 6—[illegible]). Wie sehr übrigens die Bücher des Pentateuchs [illegible] bloß einen einheitlichen Plan, sondern auch [illegible] einzelnen Stücken eine einheitliche Abfassung [illegible] sieht man beispielsweise an Num. 14 mit den [illegible]weisungen auf die wichtigsten Daten der [illegible] Bücher, mit der speciellen Betonung, daß das [illegible] nun schon zehnmal seinen Gott versucht habe [illegible] der Erinnerung an die den Erzvätern geschworenen Schwüre. Dieses Kapitel umschließt sozusagen [illegible] ganze vorhergehende Darstellung, und [illegible]

bestimmung, daß das Volk zur Strafe seines Unglaubens 40 Jahre in der Wüste wohnen werde, umschließt dasselbe Kapitel auch alles Folgende Ranke a. a. O. I, 121; vgl. ferner über „die Einheit der Abfassung" Kaulen a. a. O. 188, namentlich 191 die Erklärung von Deut. 28, 1). Mit Recht faßt daher die jüdische und christliche Tradition von jeher die ersten fünf Bücher des Canons als ein selbständiges, abgeschlossenes Ganze auf. Die moderne Bibelkritik hingegen sieht im Pentateuch einen Torso, der nur durch Hinzunahme des Buches Josue ergänzt werden könne, und redet, weil beide das Erzeugniß eines und desselben literarischen Prozesses seien, mit Vorliebe von dem „Hexateuch". Sofern dadurch die Ursprünglichkeit und literarische Sonderexistenz der Thora und des Buches Josue geläugnet wird, scheitert diese Zusammenfassung an der oben gezeichneten Zweckbestimmung des Pentateuchs wie an dem einheitlichen Plan desselben, wozu das sprachliche, dem Pentateuch allein eigenthümliche Colorit kommt. Denn der Pentateuch bietet, so wie er vorliegt, genug grammatikalisches und lexikalisches Material zum Beweise, daß die Thora älter ist als die übrigen heiligen Bücher, und speciell, daß sie vor dem Buche Josue verfaßt worden (vgl. Graffin, Étude sur certains archaïsmes du Pentateuque, Paris 1888). Die zur Stütze der Hexateuchtheorie angeführten Widersprüche aber (s. z. B. Holzinger, Einleitung in d. Hexateuch, Freiburg 1893, 15 ff.), welche sich angeblich in allen Theilen der Thora wie des Buches Josue finden, verschwinden bei genauer Exegese (vgl. beispielsweise über Gen. 1, 1 bis 2, 4ª und 2, 4ᵇ bis 25 Zeitschr. für kath. Theol. IX [1885], 595 ff.). Auch Männer, welche den modernen kritischen Arbeiten sonst nicht abhold sind, gestehen, „daß in vielen Fällen der behauptete Widerspruch gar nicht vorhanden ist (s. z. B. zu Num. 14, 44); anderwärts gilt das Wort Augustins Distingue tempora et concordabit scriptura, und an noch anderen Stellen ist der Anstoß erst durch Glossen späterer Leser herbeigeführt (z. B. Num. 16, 24. 27. 32)" (Strack, Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri, München 1894, S. XVII). — Der bisher behaupteten Ordnung, Einheitlichkeit und Planmäßigkeit des Pentateuchs thut es aber unter der Voraussetzung, daß Moses Auctor und Redactor in Einer Person gewesen sei, keinen Eintrag, wenn man annimmt, daß Deut. 31, 14 (nach Anderen 25) bis 34, 12 ein Zusatz von fremder Hand, vermuthlich von Josue sei, der aber gleichwohl in dem Liede Deut. 32 und in dem Segensspruche Deut. 33 ächte Mosesworte beifügt. Ob im Pentateuch kleinere erklärende Zusätze von späterer Hand, sogen. **Glossen**, angenommen werden müssen, wird schwerlich zu entscheiden sein. Sicher ist nichts darin, das nicht von Moses sein könnte. (Vgl. Welte, Nachmos. im Pentat., Freib. 1841, 162 ff., und besonders noch Fr. Vigouroux, Les Livres Saints et la critique rationaliste, histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Écritures, Paris 1886 ss., 5 vols.)

IV. **Stellung des Pentateuchs im katholischen Glaubenssystem.** Der Pentateuch gehört zu denjenigen Büchern, welche die katholische Kirche cum omnibus suis partibus ... pro sacris et canonicis hält, quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt (Conc. Vat. Const. de fide cath. c. 2). Er ist also eine von Gott selbst ausgestellte Urkunde der in der Welt verwirklichten Offenbarung; er ist formell von gleicher Würde wie die Bücher des Neuen Testamentes und eine beständige allgemeine Quelle theologischer Kenntniß, ein ὠκεανὸς τῆς θεολογίας, wie ihn mit Recht Theodoret nennt. Wenn auch der Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt Ungenauigkeiten enthält, welche durch eine kritische Herstellung des Textes gehoben werden müssen, so gilt doch von seiner ersten Form, wie sie vom Verfasser herrührt, daß sie frei war von materiellen Irrthümern. Wo immer diese Form zu Tage tritt, sei es im masorethischen Texte oder in den alten Uebersetzungen, da tritt der katholisch-gläubigen Wissenschaft auf Grund des apostolischen Depositums eine wahrhaft öffentliche, gesetzlich maßgebende, für alle Kinder der Kirche vollgültig bestehende und wirksam geltend zu machende Urkunde entgegen, mag sie die pentateuchische Geschichtserzählung mit ihren prophetischen Bestandtheilen bieten, oder die Gesetze, durch welche Israel seine theokratische Verfassung erhielt. Im katholischen System ist der Pentateuch eine mit göttlicher Auctorität bekleidete Urkunde, welche das unerschütterliche Fundament der positiven göttlichen Offenbarung bildet, und mit welcher Prophetie und Evangelium in unlöslichem Zusammenhange stehen. Vor aller Pentateuchkritik und unabhängig von jedem kritischen Befunde ist und bleibt daher der Pentateuch eine reiche, anschauliche, authentische Beurkundung, Darstellung und Entwicklung der grundlegenden Offenbarung Gottes vom Anfange der Welt bis zum Einzuge der Israeliten in Palästina. Von diesem Gesichtspunkte aus ergibt sich eine principielle Verschiedenheit der Bedeutung und Stellung des Pentateuchs in der katholischen und in der rationalistischen Bibelforschung, und diese muß naturgemäß einen wesentlichen Einfluß auf die Zeichnung des Geschichtsbildes Israels und Judas haben. Die katholische Kirche läßt der Textkritik und der literarischen Kritik im Pentateuch volle Freiheit, sowohl bei Erforschung des todten Buchstabens wie bei Aufspürung des lebendigen Pulsschlages in der religiösen Entwicklung des israelitischen Volkes; sie selbst bleibt aber nach dem katholischen Schriftprincip die Garantie für die dogmatische Integrität des Pentateuchs. Ihr Urtheil über den Pentateuch kann kein anderes sein als dasjenige, welches der Heiland selbst über den Pentateuch und das Gesetz

abgegeben hat, indem er deren heilsgeschichtliche und offenbarungsgeschichtliche Bedeutung hervorhebt. Stellen wie Joh. 5, 45—47; 19, 36. Luc. 24, 44 ff. lassen über die theologische Bedeutung des Pentateuchs für die Kirche Christi keinen Zweifel übrig. Auch der Apostel Paulus, der die Auseinandersetzung des Christenthums mit dem Judenthum am schärfsten vorgenommen hat (vgl. Gal. 3, 11; 4, 9—10), weiß, daß das Gesetz geistig ist und heilig und gerecht und gut (Röm. 7, 12. 14), und wehrt jede Verunglimpfung desselben ab (Röm. 7, 7. 13 u. ö.). Auf diesem gläubigen Standpunkte muß dem Bibelkriticismus unserer Tage sogar die Richtigkeit der Fragestellung in Bezug auf den Pentateuch bestritten werden.

V. Alter des Pentateuchs. Wie ungenügend auch für genauere Präcisirung des Auszugsjahres der Israeliten aus Aegypten bei den Chronologen die Ansätze sind (vgl. d. Art. Chronologie III, 324), so gehören doch die geschichtlichen und legislativen Bestandtheile des Pentateuchs zu den ältesten schriftlichen Denkmälern, welche uns aufbewahrt sind. Die Einleitungswissenschaft beweist nämlich aus inneren und äußeren Gründen die These, daß „der Pentateuch verfaßt ist in derjenigen Zeit, welche zwischen der Verkündigung des Gesetzes auf Sinai und zwischen der Besitznahme Palästina's durch die Israeliten liegt“ (Kaulen, Einl. 191). — 1. Zu den inneren Gründen gehört an erster Stelle das Selbstzeugniß des Pentateuchs. Denn das drängt sich jedem Pentateuchforscher ohne Unterschied der theologischen Richtung auf, daß die Gesetze des Pentateuchs alle auf die Offenbarung Gottes an Moses zurückgeführt werden, und daß es gewiß das Natürlichste und Zunächstliegende ist, anzunehmen, der Pentateuch meine in der That und wolle im Leser diese Meinung hervorrufen, Moses habe alle diese Gesetze nicht nur von Gott empfangen, sondern auch nach mündlicher Mittheilung an das Volk niedergeschrieben (vgl. Holzinger 14). Betrachtet man die Stellen Ex. 17, 14; 24, 4; 34, 27. Num. 33, 2, so muß man aus dem speciellen göttlichen Befehl wie auch aus der Natur der Sache schließen, daß Moses Buch geführt hat über alle Großthaten Gottes an Israel zur Erinnerung und zugleich zum Zeugniß für dieses Volk. Moses muß also eine literarische Thätigkeit entfaltet haben, welche geschichtlichen und gesetzlichen Stoff zur Verwendung nahm, der dem in unserem Pentateuch vorliegenden gleichkam. — Nach einer annehmbaren Erklärung der Stelle Deut. 28, 60—61 werden „sämmtliche Plagen Aegyptens“, von denen im Exodus die Rede ist, indirect bezeichnet als „geschrieben in diesem Gesetzbuch“; somit erscheint das Deuteronomium zusammengenommen mit den früheren Büchern als ein Ganzes, als ein Schriftwerk der mosaischen Zeit (vgl. Kaulen 191). Ebenso folgt klar aus Deut. 31, 9. 24 die mosaische Abfassung des Deuteronomiums und wegen der inneren Zusammengehörigkeit der übrigen vier Bücher mit dem Deuteronomium auch die mosaische Abfassung des ganzen Pentateuchs. — Neben [illegible] directen Selbstzeugnisse hat namentlich die [illegible] und neueste Forschung in den Ländern, die [illegible] Pentateuch vorkommen, viel beigetragen, [illegible] ganze Physiognomie des Pentateuchs besser [illegible] zu lehren und daraus Ort und Zeit seiner [illegible]fassung zu erschließen. Die Aegyptologie [illegible] her die schönsten Illustrationen zu den Berichten des Pentateuchs geliefert, z. B. zur Geschichte der Patriarchen in der Genesis; zu den Zwangsarbeiten der Israeliten Ex. 1, 8—14; 5, 6—19; zur [illegible] der Marschroute Ex. 13, 17—20; zur Weihe Aarons und seiner Söhne Lev. 8, 12; zur Auserwählung eines ganzen Stammes zum clericalen Beruf; [illegible] Aufzählung der Weihegeschenke der Stammesfürsten Num. 7, 2. Aber nicht bloß der Erzähler hat Aegypten noch ganz frisch hinter sich, sondern auch bei den[illegible] für die er schreibt, setzt er die Kenntniß von Aegypten voraus (vgl. Ebers, Aegypten und die Bücher Mosis, Leipzig 1868; H. Brugsch, Steininschrift [illegible] Bibelwort, Berlin 1891). Es gibt in diesem [illegible]tischen Colorit des Pentateuchs Einzelheiten, [illegible] für jede spätere Zeit als die Zeit der Wüstenwanderung unbegreiflich wären. Dazu kommt, daß [illegible] Geschichtschreibung und Gesetzgebung des Pentateuchs das Merkmal der Abfassung in der Wüste [illegible] sich trägt. Der pentateuchische Bericht verräth [illegible] solche Bekanntschaft mit der sinaitischen Halbinsel und stimmt in seinen Einzelangaben so [illegible] der Wirklichkeit überein, daß die englischen Forscher, welche dieselbe in den Jahren 1868 und 1869 [illegible]schaftlich untersuchten, darüber in das höchste [illegible]staunen geriethen (vgl. auch Kaulen, Einl. [illegible]). — Für die Abfassung zur Zeit der Wüstenwanderung sprechen dann ferner eine ganze Reihe von [illegible]merkungen über einzelne Theile Canaans, [illegible] offenbar darauf berechnet sind, den Leser über [illegible] noch unbekanntes Land zu orientiren (z. B. [illegible] 23, 2. 19; 33, 18; 35, 6), oder den [illegible] Bewohnern Interesse für das Land, wo ihre [illegible]väter geweilt hatten, einzuflößen (z. B. Gen. 1[illegible] 13, 18; 22, 14; 23, 19). Kurz, im ganzen [illegible]teuch erscheint Canaan als Land der Erwartung, der Zukunft, in das Israel erst kommen [illegible] Gesetze selbst, die gegeben werden, haben ihre [illegible]leitung, Anlage und Ausdrucksweise nach [illegible] künftige Besitznahme des Landes im Auge [illegible] Ex. 12, 25; 13, 5; 23, 23. Lev. 14, 34; [illegible] 19, 23). Für keinen Ort, für keine Lage und [illegible] haben diese Gesetze in solchem Zusammenhang [illegible] Sinn, als für Israel während seiner [illegible]wanderung. Namentlich wäre sonst auch die [illegible]gesetzgebung, wie Bredenkamp (Gesetz und Propheten, Erlangen 1881, 186) bemerkt, eine [illegible] wunderliche Fiction. Denn für diese werden [illegible] Dienstleistungen nur während der Wüstenwanderung geordnet, für ihre Verrichtungen nach [illegible] Ansiedelung im heiligen Lande wird [illegible] vorgeschrieben. Die Levitengesetzgebung [illegible] nur Sinn, wenn sie niedergeschrieben [illegible]

zur Zeit Moses'. Besonders ist eine Reihe von Gesetzen zu betonen, welche die moderne Kritik einem sogen. Priestercodex, welcher erst nach dem Exil geschaffen sein soll, zuschreibt. Die Gesetze z. B. über Urim und Thummim (Ex. 28, 30. Lev. 8, 8. Num. 27, 21), das Jubeljahr (Lev. 25, 8 ff.), Levitenstädte (Num. 35, 1 ff.), Beuterecht (Num. 31, 25 ff.) haben als Producte nachexilischer Zeit keinen Sinn und Zweck. — Schließlich sei noch die Anordnung der einzelnen Gesetze hervorgehoben, die keine systematische ist, kein fertiges, abgeschlossenes System enthält, sondern der jedesmaligen Veranlassung entspricht, daher in Fortbildung, in Fortentwicklung begriffen ist. Dieser Charakter der Gesetzgebung im Pentateuch legt laut Zeugniß dafür ab, daß die schriftliche Fixirung der Gesetze von jemandem herrührt, der als Augen- und Ohrenzeuge der Gesetzgebung beiwohnte. Ein späterer Sammler hätte sicher das Bedürfniß nach einem übersichtlichen systematischen Ganzen empfunden (vgl. Knabenbauer, Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik, in den Stimmen aus Maria-Laach IV [1873], 217). Dazu stimmt dann auch noch der Erzählungston, in welchem die geschichtliche Umrahmung jener Gesetze gegeben wird; er nimmt eine Reihe von unbedeutenden Einzelheiten auf, welche nur unter dem Eindrucke kürzester Vergangenheit behalten und niedergeschrieben zu werden pflegen. Erwägt man diese inneren Gründe unbefangen, so muß man auf die mosaische Zeit als Abfassungszeit des Pentateuchs kommen. Nichts ist natürlicher, als daß Moses während des Wüstenzuges wichtige Ereignisse da, wo sie vorfielen, Gesetze dann, als sie gegeben wurden, aufzeichnete und Modificationen früherer Gesetze niederschrieb nach Maßgabe anders gewordener Verhältnisse und Zeiten.

2. Die äußeren Beweisgründe für die obige These sind folgende. a. Ist der Inhalt des Pentateuchs wirklich das von Gott durch Moses seinem Volke gegebene Fundament und Ferment, so wird ich seine Existenz und sein Einfluß mehr oder inder klar in der übrigen heiligen Literatur des lten Testaments und in dem aus derselben sich ergebenden Geschichtsbilde Israels nachweisen lassen. ieser Beweis ist in der That nicht schwer zu führen wohl aus den geschichtlichen wie aus den prohetischen Büchern des Alten Testaments, vorausesetzt, daß man nicht in den zahlreich vorhandenen arallelen absichtliche literarische Verfälschungen blicken will. In Wirklichkeit gibt es kein Buch n Alten Testament, worin nicht direct oder indirect f den Pentateuch Bezug genommen wäre, und var ohne Unterschied auf Stellen aus allen fünf üchern desselben. Dabei ist klar zu erkennen, daß cht etwa bloß von einem mündlich durch Moses gebenen Gesetze, sondern von einem geschriebenen uche Moses' die Rede ist. Der Beweis hierfür der negativen Forschung gegenüber öfter erbracht orden und auch jeder neuentdeckten angeblichen Thatsache für das Gegentheil gegenüber noch immer möglich gewesen (vgl. die angegebenen Einleitungsschriften). b. In der Zeit des Ueberganges vom Judenthum zum Christenthum erscheinen alle religiösen Richtungen, die ein Interesse am Pentateuch haben (Pharisäer, Sadducäer, Essäer, palästinensische wie alexandrinische Juden, Samaritaner und die junge christliche Kirche, sogar heidnische Stimmen, soweit zu diesen eine Kunde vom jüdischen Gesetze kam), einig in der Anerkennung des Satzes, daß der Inhalt des Pentateuchs aus uralter, mosaischer Zeit stamme, und sie schreiben Moses selbst eine schriftstellerische Betheiligung am Pentateuch zu mit Ausdrücken, welche fremde schriftstellerische Mitarbeit am heiligen Fünfbuche völlig verschwinden lassen. Für ihre Kreise legen z. B. Philo (De vita Mosis 3, 39 u. ö.) und Josephus Flavius (Antt. 10, 4, 2; C. Ap. 1, 8) die gemeinsame Ueberzeugung dar. — Für gläubige Christen überhaupt und für die katholische Wissenschaft insbesondere ist die Stellungnahme des Herrn und seiner Apostel zum Pentateuch peremtorisch entscheidend. Auch die moderne Kritik gibt zu, daß „der Herr und seine Apostel von der Thora denken, wie sich von ihnen als Mitgliedern ihres Volkes erwarten läßt, sie gilt ihnen als Werk Mose's, sie betrachten dieselbe als aus Gottes Offenbarung hervorgegangen“ (Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig 1887, 14).

VI. Sprachcharakter des Pentateuchs. Das Hebräische des Pentateuchs steht auf einer Sprachstufe, welche nicht vollkommen die des mosaischen Zeitalters ist. Es muß angenommen werden, daß wir den Pentateuch nur in einer jüngern Neuschreibung besitzen; denn Bücher, welche mit dem Leben eines Volkes innig verwachsen sind, pflegen in jeder sprachgeschichtlichen Periode dem jeweiligen Ausdruck angepaßt, gleichsam in denselben übersetzt zu werden (Kaulen 53). Daher die nicht abzuläugnende Thatsache, daß der Pentateuch im sprachlichen Ausdruck vielfach jünger ist als die bei seiner Abfassung lebende Volkssprache. Da er aber außerdem einen unberechenbaren Einfluß auf die späteren Bücher der heiligen Literatur Israels ausübte, so zeigen auch diese ihrerseits wieder, obwohl sie jüngern Datums sind, Aehnlichkeiten und Gleichheiten der Sprachform mit dem ältern Pentateuch. Dieß gilt für Jeremias und Malachias gerade so, wie für die Bücher der Könige und der Chronik, die Bücher Esdras' und Nehemias'. Andererseits aber hat der Pentateuch auch noch in der Neuschreibung bestimmte Eigenthümlichkeiten, welche sowohl vom Standpunkt des Lexikons als auch der Grammatik das hohe Alterthum desselben beweisen. Graffin (s. o. n. III) kommt zu folgenden wohlberechtigten Conclusionen: 1. Die Thora ist älter als die ganze übrige Bibel; 2. die Thora wurde verfaßt, bevor das Buch Josue geschrieben wurde; 3. das Deuteronomium gehört derselben Literaturperiode an wie die übrigen Bücher der Thora.

VII. Die sogenannte Pentateuchkritik. Die grundlegende Bedeutung des Pentateuchs für die geoffenbarte Religion ist auch von den Bestreitern des Christenthums richtig gewürdigt worden. Schon Spinoza leitete in seinem 1670 erschienenen Tractatus theologico-politicus den Pentateuch von einem viele Jahrhunderte nach Moses lebenden Schriftsteller her. Leider griff der Oratorianer R. Simon (s. d. Art.) als erstes Beispiel einer neuerdings wieder üblich gewordenen Deferenz gegen die ungläubige Wissenschaft Spinoza's Gedanken auf und glaubte denselben in seiner Histoire critique du Vieux Testament (zuerst 1678) in rechtgläubigem Sinne verwerthen zu können. Eine dadurch hervorgerufene Gegenschrift des reformirten Theologen Le Clerc oder Clericus (Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire (Amsterdam 1685), der die von Simon hervorgehobenen Bedenken auf andere Weise lösen wollte und die Frage nach dem Ursprung des Pentateuchs als eine rein literarhistorische Untersuchung erklärte, bildete den Anfang zu einer immer mehr anschwellenden Flut von Schriften, welche über den Charakter und den Ursprung des Pentateuchs Licht verbreiten sollten. Um den hierbei auftauchenden und aufgesuchten Zweifeln und Einwendungen die Spitze abzubrechen, stellte der gelehrte Arzt Astruc (s. d. Art.) in einer epochemachenden Schrift, welche 1753 zu Brüssel erschien, die Behauptung auf, Moses habe bei Abfassung der Genesis sich verschiedener schon vorhandenen Quellen bedient, welche an dem Gebrauche der beiden Gottesnamen Elohim und Jehova zu erkennen seien. Diese zum Schutz der mosaischen Abfassung ersonnene Theorie bewirkte das gerade Gegentheil von dem, was ihr frommer Urheber gewollt hatte; denn sie führte innerhalb der protestantischen Gelehrtenwelt hauptsächlich Deutschlands, aber auch Frankreichs, Hollands und Englands zu einer mit Leidenschaft betriebenen „Quellenscheidung" beim Pentateuch, welche in den betreffenden Kreisen allmälig jedes andere biblische Interesse zurückdrängte und bis heute im Vordergrunde der alttestamentlichen Studien steht. Das immer mehr hervortretende Ziel dieser Bestrebungen war, den Glauben nicht bloß an den mosaischen Ursprung, sondern auch an den einheitlichen und den übernatürlichen Charakter des Pentateuchs zu zerstören; hierin waren und sind alle betreffenden Gelehrten einig, so weit auch sonst die über die Entstehung des Pentateuchs vorgebrachten Theorien auseinandergehen. Bezeichnend und der geübten Willkür entsprechend ist, daß keine der vorgebrachten Theorien in den betreffenden Kreisen allgemeine oder auch nur vorwiegende Anerkennung gefunden hat, bis in der letzten Zeit gerade die radicalste aller Aufstellungen, welche eine förmliche Umsturztheorie genannt werden muß, in dem zerfahrenen und innerlich gespaltenen Protestantismus überaus viele Anhänger gefunden hat. Di[illegible] Hypothese, deren Prioritätsrecht der [illegible] Gelehrte Reuß für sich in Anspruch genom[illegible] hat, welche aber erst durch dessen Schüler [illegible] bekannt gemacht, dann von dem Marburger [illegible]fessor Wellhausen in seiner Weise aus[illegible] nachgewiesen und nach diesem letztern Ge[illegible] auch a potiori benannt worden ist, be[illegible] eine vollständige Neugestaltung des bisher [illegible] dem Alten Testament herausgelesenen Ge[illegible]bildes. Der Glaube an Jehova soll bei de[illegible] sprünglich polytheistischen Hebräern erst du[illegible] Propheten ausgebildet worden sein; aus de[illegible] Zeit sollen auch die unverstandenen oder er[illegible] Stammessagen und „juridischen Mythen" [illegible] rühren, welche den Inhalt des Pentateuchs [illegible] und so sei „das Gesetz" oder die nationale [illegible] der Hebräer entstanden. Auf Grund von [illegible]lei Niederschriften soll dann der jetzige Pent[illegible] oder vielmehr der auch Josue umfassende He[illegible] von Esdras oder einem noch Spätern [illegible] und dem Stammesheros zugeschrieben worde[illegible] Diese ganze Deduction fußt auf den Beh[illegible]tungen: 1. daß keine Religion auf Erden [illegible] anders als allmälig und aus unvollkommenen [illegible]fängen gebildet habe; 2. daß ein Schriftste[illegible] dem, was er nicht sage, auch keine Kenntniß [illegible] 3. daß Gesetze in einem Zeitabschnitt, [illegible] dessen sie nicht befolgt worden seien, auch [illegible] existirt hätten. Die Methode der Beweisfü[illegible] ist damit charakterisirt, daß jeder Spätere die [illegible]kürlichen Annahmen seines Vorgängers als „[illegible]wonnene Erkenntnisse" behandelt. Daneben be[illegible] sie sich in einem fortwährenden circulus vitios[illegible] denn um die späte Entstehung des Gesetzes [illegible]thun, muß die Kritik in den biblischen [illegible] erst eine Menge von einzelnen Stellen aus[illegible]merzt sie aber aus, weil sie wegen der späte[illegible]stehung des Gesetzes als tendentiös eingeri[illegible] erscheinen. Ist nun hiermit schon die sog. [illegible]teuchkritik gerichtet, so erscheint sie endgiltig [illegible]urtheilt durch das längst erkennbare, jetzt abe[illegible] verhüllt als Endresultat proclamirte Ziel der [illegible] Bemühung: nämlich daß Jesus Christus [illegible] bloßer Mensch, und daß sein Auftreten im J[illegible]lande der natürliche Abschluß der ganzen [illegible] „Kritikern" construirten Geschichtsentwick[illegible]wesen sei. — Indem also an dieser Stel[illegible] gegeben wird, daß Moses bei der Abfass[illegible] Pentateuchs auch ältere Schriftstücke, z. B. Ge[illegible] 1, 1 bis 2, 3 oder die Geschlechtsregister, be[illegible] genommen, daß ein Späterer den Schluß [illegible] Deuteronomiums hinzugeschrieben, und daß [illegible] Pentateuch alle Schicksale eines handschrift[illegible] gepflanzten und mit dem Volksleben verwa[illegible] Buches erfahren hat, kann sowohl von einer [illegible] Darlegung als von einer Widerlegung [illegible]structiven Kritik abgesehen und dafür auf [illegible]genden Schriften verwiesen werden. a. Kath. [illegible] Welte, Nachmosaisches im Pentateuch. [illegible] 1841; Reteler, Studien über die [illegible]

Pentateuch, Münster 1867; W. Smith, The Book of Moses or the Pentateuch in its authorship, credibility, and civilisation, vol. I (only) London 1868; Cornely, Histor. et crit. Introd. in U. T. LL. sacros II, 1, Parisiis 1887, 19—154; Vigouroux, s. ob. 1789 f.; van Hoonacker, Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux, Gand et Leipsic 1894; Schöpfer, Gesch. des A. T., 2. Aufl., Brixen 1895, 213—251. b. Gläubig-protestantische: Fr. H. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch, 2 Bde., Erlangen 1834—1840; Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuchs, 2 Bde., Berlin 1836—1839; Keil, Lehrb. der hist.-krit. Einl., 3. Aufl., Frankfurt 1873, 72 ff.; Schumann, Die Wellhausen'sche Pentateuchtheorie dargestellt und geprüft, Karlsruhe 1892. (Die negativen Arbeiten der sog. Pentateuchkritik sind verzeichnet bei Holzinger, Einl. in den Hexateuch, Freiburg 1893; Strack, Einl. in das A. T., 4. Aufl., München 1895, 27. 204.)

VIII. **Auslegung des Pentateuchs.** Ueber die einschlägige exegetische Literatur bei den Christen verbreitet sich ausführlich P. Cornely's Introd. hist. crit. II, 1, 161—169. Begreiflicherweise ist die Genesis häufiger und eingehender als die übrigen Bücher commentirt worden. Aus der patristischen Zeit ist aber kaum ein anderer Commentar vollständig auf uns gekommen als der des hl. Ephräm, Opp. syr., ed. Romae 1732, I, 1—291; dazu S. Jo. Chrysost. Hom. et Serm. in Gen., bei Migne, PP. gr. LIII. LIV. Die einzelnen Erklärungen der heiligen Väter sind gesammelt in den Commentaren von Rabanus Maurus (zur Genesis Migne, PP. lat. CVII, 443 sqq., zu den übrigen Büchern ib. CVIII, 9 sqq.), in der Glossa ordinaria des Walafrid Strabo (ib. CXIII, 67 sqq.) und in dem Commentar zur Genesis von Angelomus (CXV, 107 sqq.). Aus dem Mittelalter sind neben der Ueberzahl allegorisirender Erklärer zu nennen die Expositio in Pentateuchum von Bruno von Asti (CLXIV, 147 sq.) und die Commentare Ruperts von Deutz (CLXVIII, 199 sq.). Die neuere Zeit eröffnen die großen Commentare von Bonfrère, dem ältern Jansenius, Pererius und Lorin (s. d. Artt.). Weiter seien noch genannt von katholischen Auslegungsschriften: Lamy, Comment. in L. Geneseos, Mechl. 1883; Fillion, Le Pentateuque, Paris 1888; Tappehorn, Erkl. der Genesis, Paderborn 1888; Hummelauer S. J., Comment. in Genesim, Paris. 1895; von gläubig-protestantischen: Baumgarten, Theol. Comm. zum Pentateuch, Kiel 1843; Delitzsch, Die Genesis ausgelegt, Leipzig 1852, 4. Aufl. 1872 (mit jeder Auflage mehr rationalistisch gefärbt); Schultz, Das Deuteronomium erklärt, Berlin 1859; Keil, Bibl. Comm. über die BB. Mose's, 2 Bde., zuerst Leipzig 1861, 3. Aufl. 1878. Die Bibelwerke, welche auch den Pentateuch umfassen, sind hierbei übergangen. [Flunk S. J.]

Pepano (Pepanus), Demetrius, gelehrter Controversist gegen Calvin und gegen die schismatischen Griechen, war auf der Insel Chios um 1620 geboren. Im J. 1637 wurde er nach Rom geschickt, vollendete hier unter Leitung der Jesuiten seine Studien und war dann als Lehrer des Griechischen thätig. Nach einem Aufenthalt zu Florenz (1643) kehrte er 1649 in sein Vaterland zurück. Seine letzten Schicksale und die Zeit seines Todes sind unbekannt; vielleicht kam er bei einem Schiffbruche um. Von seinen gelehrten Controversschriften wurden eine Anzahl durch den englischen Consul Stellio Rafaelli auf der Insel Chios gefunden und durch Vermittlung des Cardinals Henry Stuart edirt (Rom. 1781, 2 voll., mit lat. Uebersetzung und Noten von Bern. Stephanopolos und Vorrede von Amaduzzi). (Vgl. Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen 1782, 929; Nouv. Biogr. gén. XIII, 554 u. XXXIX, 535 s.; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., Oenip. 1892, 428.) [A. Esser.]

Pepuzianer, s. Montanismus VIII, 1840.

Pera, s. Bursa 2.

Peräa, s. Palästina, ob. 1290.

Peraldus (Paraldus), Wilhelm, O. Praed., war ein hervorragender Gelehrter und Schriftsteller aus der ersten Blütezeit des Dominicanerordens. Von seinem Leben weiß man nur wenig. Er war zu Perault (Petralta), südlich von Lyon, geboren, trat erst in reiferem Alter in den Orden und gehörte zum Convente von Lyon, weßhalb er häufig mit dem Beinamen Lugdunensis bezeichnet wird. Die weitverbreitete Meinung, daß er Bischof dieser Stadt gewesen sei, ist, wie Echard nachweist, unbegründet. Sein Todesjahr ist unbekannt, fällt aber jedenfalls vor 1270. Um so bekannter sind seine werthvollen Schriften, namentlich seine Summa de vitiis et virtutibus, welche mit Recht den ehrenvollen Titel Summa aurea erhalten hat und noch jetzt sehr brauchbar ist. Sie ist in vielen Handschriften und zahlreichen gedruckten Auflagen verbreitet. Hain (Repertorium n. 12383—12392) beschreibt neun Auflagen, welche vor 1500 erschienen sind; unter ihnen befindet sich eine von Quentel zu Köln 1479 gedruckte; bis in's 17. Jahrhundert folgten noch viele andere. Auch Peraldus' Sermones de tempore et sanctis, in welchen außer den Evangelien auch die Episteln des Kirchenjahres erklärt werden, hatten eine große Verbreitung und erlebten viele Auflagen, von welchen aber mehrere irrthümlich den Fr. Guillelmus Arvernus als Verfasser bezeichnen. Die Expositio professionis, quae est in regula B. Benedicti, ist ebenfalls mehrmals gedruckt; eine Ausgabe Paris s. a. (bei Hain n. 12394) gibt das Werk mit dem Titel Tractatus de professione Monachorum. Der Liber de eruditione Religiosorum des Peraldus wurde 1512 in Paris von Franciscanern dem Druck übergeben, aber irrthümlich Humbertus, dem fünften General der Dominicaner, beigelegt; die späteren Ausgaben zu Löwen (1575), zu Lyon (1585) und

andere wiederholten dieselbe falsche Angabe. Endlich gehört Peraldus auch das Werk De eruditione principum an, welches von den Herausgebern der 1570 zu Rom veröffentlichten Opera omnia S. Thomae als eine Arbeit dieses Heiligen veröffentlicht und sonst noch (auch mit dem Titel De regimine principum) gedruckt worden (vgl. d. Art. Pädagogik, ob. 1262). Wie diese ächten Schriften des Peraldus anderen Verfassern beigelegt werden, so sind ihm umgekehrt fremde Arbeiten zugeschrieben worden. Hievon und von Peraldus überhaupt handelt am besten Echard, Scriptores Ord. Pr. I, Paris. 1719, 131—136; über das zuletzt erwähnte Buch vgl. auch Bernardus de Rubeis, Dissertationes de gestis et scriptis ... S. Thom. Aquin., Venet. 1750, diss. 22, c. 4. [Ign. Zeiler O. S. Fr.]

Peraldus, Raimund, s. Peraudi.

Peraten (Peratiker), s. Ophiten, ob. 929 f.

Peraudi (Perauld, Peraud, Peyraudi), Raimund, O. S. Aug., Bischof von Gurk (1491 bis 1505), Cardinal und päpstlicher Legat, wurde 1435 zu Surgères im Bisthum Saintes (Frankreich) geboren, trat frühzeitig in das dortige Augustinerkloster zum hl. Aegidius ein, bezog dann zur Vollendung seiner Studien die Universität Paris und erlangte daselbst das Doctorat der Theologie. In sein Mutterkloster zurückgekehrt, wurde er bald zum Prior erwählt und ging als solcher, wahrscheinlich im Interesse seines Klosters, nach Rom, wo man auf ihn aufmerksam wurde und ihn festhielt. Schon unter Paul II. soll er eine angesehene Stellung am päpstlichen Hofe eingenommen haben; nachweislich stieg sein Ansehen unter Sixtus IV., welcher ihn um 1477 nach Saintes schickte, um daselbst den für die dortige Cathedrale verliehenen Ablaß zu verkündigen. Peraudi, welcher um diese Zeit aus dem Augustinerorden ausgetreten war, erhielt nach Erfüllung seines Auftrages das Archidiaconat Aunis in der Diöcese Saintes, weßhalb er sich in späteren Ablaßbriefen und Confessionalien Archidiaconus Xantensis nennt. Bald ernannte ihn der König zum Eleemosynarius regius, und als solcher begleitete Peraudi eine Gesandtschaft des Königs nach Rom, um dem Papste 300 000 Ducaten Türkensteuer zu überbringen. Nach Ludwigs XI. Tode begab sich Peraudi wieder nach Rom, wurde von Innocenz VIII. zum Protonotarius und Referendarius domesticus ernannt und als päpstlicher Legat nach Deutschland gesandt, um den Kaiser günstig zu stimmen und die Verkündigung des Ablasses zum Nutzen des Türkenkrieges zu ermöglichen. Beides gelang seinem geschickten Auftreten in kurzer Zeit; bereits 1488 gestattete der Kaiser die Verkündigung des Ablasses, welcher sich Peraudi mit ganzer Kraft widmete. Von nun ab bis zum Lebensende war er für die Herstellung des Friedens unter den christlichen Fürsten und die Ausführung des Kreuzzuges gegen die Türken ausschließlich thätig. Auf dem Reichstage zu Nürnberg im Juli 1489 vermittelte er den Frieden zwischen Maximilian [illegible] Karl VIII. von Frankreich; 1490 errichtete er einen Waffenstillstand zwischen dem Kaiser und Ma[illegible]thias von Ungarn; dann begab er sich im Auftrage des Papstes nach Frankreich, um das Frieden[illegible]bündniß zwischen dem römischen Könige Ma[illegible]milian und Karl VIII. zu festigen und zu [illegible]. Am 21. April 1491 legte er auf dem Reichs[illegible] zu Nürnberg den Kurfürsten den Türkenzug [illegible] Herz und bat um Hilfe für Maximilian in der ungarischen und französischen Angelegenheit. [illegible] dieser politischen Thätigkeit widmete sich Peraudi unausgesetzt der Verkündigung des Ablasses. Ende Februar 1488 erscheint er in Würzburg, Ende März in Erfurt, Ende April in Hildesheim, [illegible] darauf in Braunschweig und dem Bisthum Osnabrück. Im J. 1490 predigte er den Ablaß [illegible] Magdeburg, Bamberg, Nürnberg, Passau, [illegible]burg und anderen Orten. Mit dem Ende [illegible] Legation wurde Peraudi zum Bischof von G[illegible] ernannt (April 1491), im folgenden Jahre [illegible] er noch die Administration des Bisthums Saintes. Nach Rom zurückgekehrt, ward er als [illegible] kaiserlicher Gesandter am päpstlichen Stuhle [illegible]glaubigt und am 20. September 1493 in die [illegible] der Cardinäle aufgenommen. Er erhielt den [illegible] S. Mariae in Cosmedin, wird aber von [illegible] Bischofssitze gewöhnlich Cardinalis Gurcen[illegible] genannt. Mit Alexander VI. stand der neue [illegible]dinal auf gespanntem Fuße und schloß sich be[illegible] politischen Wirren, welche zwischen dem [illegible] und Karl VIII. ausbrachen, an letztern an. [illegible] dessen Gefolge zog er 1494 in Rom ein [illegible] dem französischen Heere auf dem Zuge [illegible] Neapel. Für kurze Zeit fand allerdings eine [illegible]söhnung zwischen dem Papst und Peraudi [illegible] letzterer entfloh mit Alexander vor den [illegible] Franzosen nach Orvieto und Perugia. Zum [illegible] für diese Treue verlieh der Papst ihm die [illegible] zu Foligno. Bereits 1496 erfolgte aber [illegible] ein Bruch zwischen dem Papst und Peraudi, [illegible] nun meist ferne von Rom lebte und manches [illegible] Wort gegen Alexander aussprach. Im J. 14[illegible] war Peraudi wieder in Frankreich, verrichtete [illegible] Exequien für Karl VIII. und begleitete [illegible] Leiche nach Paris. Als sich im Laufe [illegible] Jahres eine Schwenkung in der päpstlichen [illegible] vollzog, kehrte er Anfangs 1499 nach Rom [illegible] es erfolgte eine abermalige Versöhnung. [illegible] trat am 15. April der zwischen Frankreich [illegible] Venedig geschlossenen Liga bei, und Peraudi [illegible] den Cardinalstitel S. Mariae novae [illegible] Legationen von Perugia, Tudertum und [illegible] Alexander wollte jetzt den Türkenzug [illegible] Werk setzen und das Jubeljahr 1500 [illegible] nutzen, um mit Hilfe der Ablaßalmosen das [illegible]wendige Geld zusammenzubringen. [illegible] er Legaten in alle Länder zur Verkündigung [illegible] Jubelablasses und Sammlung der Gelder. [illegible] ging nach Deutschland, Dänemark, Schweden [illegible] Preußen. Bereits am 26. October 1500 [illegible]

von Rom ab, mußte jedoch an der Grenze Italiens, zu Roveredo, Halt machen, da man in Deutschland die Verkündigung des Ablasses nicht zulassen wollte. Diese seine unfreiwillige Muße benutzte er, um Tag und Nacht an alle deutschen, schwedischen und dänischen Fürsten und Prälaten zu schreiben und sie zum Frieden unter sich und zum Kampfe gegen die Ungläubigen zu ermahnen. Endlich erlangte er seinen Einlaß in Deutschland, und nachdem am 11. September 1501 die Bedingungen auf dem Reichstage zu Nürnberg festgesetzt waren, konnte der Legat mit der Verkündigung des Ablasses beginnen. Im Januar 1502 verkündigte er denselben in Konstanz, dann war er der Reihe nach in Hall, Straßburg, Speier (2. März), Mainz (19. März), Trier, Köln, Bonn (5. Mai), Frankfurt (14. Mai), Ulm, Straßburg abermals (16. August), Gelnhausen, Erfurt (29. October), Altzelle, Meißen (Anfang Januar 1503), Leipzig (2. bis 10. Januar), Wittenberg (23. Februar), Annaburg, Magdeburg, Wolfenbüttel, Braunschweig, Lüneburg (2. April), Lübeck (12. April), Hamburg, Stade (21. Mai) und Bremen, Mainz, Würzburg, Frankfurt und Köln (28. October bis 10. November), Frankfurt, Mainz, Worms, Speier, Straßburg (Januar bis April 1504), Basel, Ernen; Ende August 1504 ging er über den Gotthardpaß zurück nach Rom, wo er im Consistorium vom 15. Januar 1505 Bericht erstattete. Nach zeitgenössischen Aufzeichnungen sollen die materiellen Erfolge Peraudi's bei der ersten Legationsreise bedeutend, bei der zweiten geringer gewesen sein. Dagegen wird uns der religiöse Aufschwung, den Peraudi's Missionsreisen brachten, als ein großartiger geschildert; seine Erscheinung und Rede hatten mächtige Wirkung. Seine Zeitgenossen sind des Lobes für ihn voll; besonders anerkennenswerth spricht Trithemius von ihm. Auch als theologischer Schriftsteller war Peraudi thätig; besonders sei hervorgehoben seine Schrift **De dignitate sacerdotali super omnes reges terrae.** Zum Lohne für seine Dienste ernannte Julius II. ihn zum **Card. SS. Joannis et Pauli, tit. Pammachii,** und betraute ihn mit der legatio patrimonii. Jedoch starb Peraudi bereits am 5. September 1505 zu Viterbo und fand in der dortigen Augustinerkirche seine Ruhestätte. (Vgl. Johannes Schneider, Die kirchl. u. polit. Wirksamkeit des Legaten Raimund Peraudi, Halle 1882.) [Grube.]

Perboyre, Joh. Gabriel, der sel., C. M., Martyrer in den chinesischen Missionen, wurde am . Januar 1802, zu Puech, Pfarrei Montgesty in der Diöcese Cahors, geboren. Seine Eltern waren einfache Bauersleute. Perboyre zeigte von Jugend an einen über sein Alter hinausgehenden Ernst und eine besondere Vorliebe für religiöse Dinge, und aus innerstem Berufe trat er schon früh in das Knabenpensionat zu Montauban ein, um sich auf den geistlichen Stand vorzubereiten. Nachdem er zu Montauban seine Studien in drei Jahren vollendet und zuletzt sogar eine Zeitlang einen Lehrer vertreten hatte, trat er im December 1818 in die Congregation der Mission (Lazaristen; s. ob. VII, 1562 ff.) ein. Nach Beendigung seines Noviciates wurde er Studien halber nach Paris geschickt, wo er 1823 zum Subdiacon geweiht wurde; endlich, nach einer mehrjährigen Thätigkeit im Colleg zu Montdidier, empfing er im September 1825 die Priesterweihe. Die nächsten zwei Jahre war er als Lehrer im Priesterseminar zu St-Flour thätig, dann als geistlicher Leiter derselben Anstalt und seit 1832 als Director des „Innern Seminars" (Noviciates) für die jungen Missionare seines Ordens. Endlich, nachdem seine schwache Gesundheit lange ein Hinderniß gebildet, erhielt er die sehnsüchtig erbetene Erlaubniß, in die chinesische Mission zu gehen. Am 21. März 1835 erfolgte die Abreise von Havre aus, am 29. August langte er in Macao an und blieb zunächst in dieser Stadt, um sich mit der Sprache und den Gebräuchen des Landes bekannt zu machen. Im Juli 1836 traf er in Ho-Nan, dem ihm zugewiesenen Missionsgebiete, ein und begann dort ein mühseliges, noch durch freiwillige Bußübungen erschwertes Leben. Nachdem er fast zwei Jahre mit reichem Erfolge gewirkt, wurde er nach Hu-Pe gesandt und fuhr dort mit gleichem Eifer zu wirken fort. Bald aber sollte seine Wirksamkeit durch die Martyrerkrone belohnt werden. Eine innere Trostlosigkeit von mehreren Monaten, die auch seine Gesundheit auf's Schwerste angriff, ging seinem Kreuzweg voran; dann erfolgte eine wunderbare Tröstung von Seiten des gekreuzigten Heilandes, die alle Kraftlosigkeit von Perboyre hinwegnahm. Am 15. September 1839 wurde er mit drei anderen Missionaren von chinesischen Soldaten überfallen; seine Gefährten entflohen, und auch er fand ein Versteck im Walde. Allein ein Judas unter seinen Schülern verrieth ihn. Perboyre wurde angeklagt auf Grund eines Gesetzes vom Jahre 1794, welches der Kaiser von China 1839 hatte erneuern lassen; allen Christen, welche Europäer wären, war darin die Todesstrafe angedroht. Am 17. September wurde Perboyre nach der Stadt Ku-Tsching-Kien gebracht und dann unter fortwährenden Mißhandlungen von einem Richterstuhle zum andern geschleppt. Endlich schickte man ihn nach U-Tschang-Fu, der Hauptstadt der Provinz Hu-Pe, wo er das Endurtheil empfangen sollte. Wiederum mußte er längere Zeit unter schrecklichen Qualen im Gefängniß schmachten, bis er im Januar 1840 vor den durch seine Grausamkeit berüchtigten Vicekönig geführt wurde. Nach gräßlichen Martern, über welche sich selbst Heiden entsetzten, wurde er schließlich zum Tode durch Erdrosselung verurtheilt. Allein erst am 11. September 1840 traf die Bestätigung des Urtheils aus Peking ein, worauf noch am selben Tage die Hinrichtung erfolgte. Der Leichnam trug wunderbarerweise kein Zeichen der erlittenen Todesart, sondern die Gesichtsfarbe war frisch und rosig, und an den geschmeidigen Glie-

dern zeigte sich keine Spur mehr von den erlittenen Martern. Dieses Wunder und ein strahlendes Kreuz über seinem Grabe bewirkten die Bekehrung vieler Heiden. Schon am 9. Juli 1843 wurde der Seligsprechungsprozeß Perboyre's begonnen; nach längerer, durch die ungünstigen Zeitverhältnisse herbeigeführter Unterbrechung wurde derselbe 1880 wieder aufgenommen und Perboyre endlich am 11. November 1889 von Papst Leo XIII. feierlich selig gesprochen. Infolge neuer seitdem geschehener Wunder und der zunehmenden Verehrung ist auch der Canonisationsprozeß bereits eingeleitet. Der Leib des Seligen ruht seit 1860 im Mutterhaus der Mission zu Paris. (Vgl. Acta S. Sedis XXII [1889—1890], 405 sqq.; [Stollenwerk,] Leben u. Martertod des sel. J. G. Perboyre, Regensburg 1889, 2. Aufl. 1890; [Linzer] Theol.-prakt. Quartalschr. 1891, 321 ff. u. 594 ff.) [A. Joz C. M.]

Peregrinus Proteus, cynischer Philosoph, war vielleicht eine Zeitlang Christ. Näheres über ihn ist nur bekannt durch die Schrift Lucians von Samosata De morte Peregrini, in der über ihn Folgendes berichtet wird. Aus Parion am Hellespont stammend, habe dieses „Prachtgebilde der Natur", nachdem es die Mannesjahre erreicht, in Armenien einen Ehebruch begangen, dann einen Knaben verführt und nach einiger Zeit, um sein Vermögen zu erhalten, seinen Vater erdrosselt. Als die Unthaten ruchbar geworden, habe Proteus sich selbst zur Verbannung verurtheilt und sei in verschiedenen Ländern umhergeschweift. In Palästina habe er Bekanntschaft mit den Christen gemacht; er sei zu ihnen übergetreten und ein angesehener Lehrer unter ihnen geworden. Als er deßhalb in's Gefängniß gekommen sei, hätten die Christen Alles aufgeboten, um ihm die Freiheit wieder zu verschaffen, und da dieß vergeblich gewesen, hätten sie nicht bloß reichlich für seinen Unterhalt gesorgt, sondern ihm auch viel Geld gegeben. Selbst aus den Städten Asiens seien Abgeordnete von den Gemeinden gekommen, um ihm zu helfen und ihn zu trösten. Als er dann durch den Statthalter von Syrien, einen Freund der Philosophie, entlassen worden, sei er in die Heimat zurückgekehrt, und da sein Verbrechen noch unvergessen gewesen, habe er, um die gegen ihn erregte Stimmung zu beschwichtigen, sein Vermögen (15 Talente) seiner Vaterstadt vermacht. Dann aber sei er, und zwar in Bart und Tracht eines cynischen Philosophen, die er vor einiger Zeit angelegt, zum zweiten Male ausgezogen. Die Christen hätten ihn auch jetzt noch unterstützt. Als er aber einmal eine bei ihnen verbotene Speise genossen, habe er es mit ihnen verdorben, und die Noth, in welche er nun gerathen sei, habe ihn veranlaßt, eine Schrift bei dem Kaiser einzureichen, um seine Schenkung von seiner Vaterstadt wieder zurückzuerhalten. Da ihm dieses nicht gelungen, sei er nach Aegypten gereist, um sich zum Asceten auszubilden, und dann weiter [illegible]lien gegangen. Wegen seiner Schmähungen auf den Kaiser aus der Hauptstadt ausgewie[illegible] habe er sich nach Griechenland gewendet und [illegible] seine Lästerreden fortgesetzt. Da sein Ansehen [illegible] allmälig geschwunden, habe er, um sich wieder berühmt zu machen, beschlossen, sich selbst den [illegible] zu geben, und habe, nachdem er sein Vorhaben [illegible] den olympischen Spielen für die nächste Feier angekündigt, bei dieser wirklich den Scheiterhaufen bestiegen. — So berichtet Lucian, der der Tragödie selbst angewohnt haben will. Der Zweck [illegible] Peregrinus Proteus wurde erreicht. Sein [illegible], der nach der Chronik des Eusebius im J. 16[illegible] erfolgte, erregte das größte Aufsehen. Die Vaterstadt ehrte den berühmten Mitbürger mit einer Bildsäule, und diese Statue galt, wie Athenagoras (Legat. c. 26) mittheilt, als orakelspendend. [illegible] auffallende Tod des Peregrinus hat außer den angeführten Zeugen noch weitere, namentlich Tertullian (Ad mart. c. 4), und so ist an dieser [illegible]sache nicht zu zweifeln, noch weniger an der Existenz des Mannes, dessen auch Tatian (Orat. [illegible] Graec. c. 25) bereits gedenkt. Dagegen [illegible] fraglich, inwieweit die übrigen Mittheilungen [illegible]cians auf Wahrheit beruhen. Das Bild, we[illegible] derselbe entwirft, ist sichtlich, wenn es auch [illegible] historische Unterlage hat, eine Caricatur, und [illegible] von ihm nicht wenig in Abzug zu bringen [illegible] hellt bei aufmerksamer Betrachtung nicht bloß [illegible] der Erzählung selbst, sondern es geht auch [illegible] Urtheil des Aulus Gellius hervor, der (Noctes Atticae 12, 11) Peregrinus einen [illegible] charakterfesten Mann nennt. Die Schrift [illegible] berührt sich mehrfach mit den Briefen des hl. Ignatius (vgl. Funk, Patres apost. I, p. [illegible] Unter diesen Umständen mag man insbesondere fragen, ob das Christenthum des Peregrinus, [illegible] dem sonst niemand berichtet, und namentlich [illegible] angesehene Stellung bei den Christen nicht [illegible] eine Zuthat des spöttischen Rhetors ist. [illegible] wird man andererseits über den Zweifel [illegible] hinauskommen. Jedenfalls ist über das Christenthum des Mannes nichts weiter bekannt, als [illegible] Lucian darüber meldet. Völter meinte [illegible] erst in der Theologisch Tijdschrift 18[illegible] tot 320, dann in der Schrift Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht, [illegible] 1892) die Ignatiusfrage durch die Hypothese [illegible] zu können, daß die sechs kleinasiatischen Briefe [illegible] hl. Ignatius ursprünglich Peregrinus angehören; derselbe habe sie geschrieben, als er in der [illegible] vergeblichen Hoffnung, dort das Martyrium [illegible] erlangen, nach Rom gezogen sei, und da [illegible] seiner Ausstoßung aus der Kirche und seinem Übertritt zum Cynismus ihre Anziehungskraft, [illegible] Werth und ihre Geltung verloren hätten, [illegible] ein Unbekannter die Briefe, um sie wieder [illegible] Leben zu erwecken, in den siebenziger Jahren [illegible] 2. Jahrhunderts unter dem Namen des [illegible] Martyrers von Antiochien in Umlauf gesetzt [illegible] als eine Art historischer Einleitung in die [illegible]sammlung seinerseits den Römerbrief [illegible]

Richtig ist, daß Lucian, wie bereits bemerkt wurde, Kenntniß der Ignatiusbriefe verräth, und ebenso erfährt man durch ihn (l. c. c. 11), daß Peregrinus in seiner christlichen Periode die (christlichen) Bücher erläutert und auch selbst viele Bücher verfaßt habe. Wie aber auf Grund dieser Momente jene Briefe Peregrinus sollten zuerkannt werden können, ist nicht einzusehen. Die Hypothese leidet an so vielen Gebrechen, daß hier von einer Widerlegung abzusehen ist (vgl. den Art. Ignatius VI, 588 f.). (Vgl. noch J. Bernays, Lucian und die Cyniker. Mit einer Uebersetzung der Schrift Lucians über das Lebensende des Peregrinus, Berlin 1879; J. M. Cotterill, Peregrinus Proteus, Edinburgh 1879 [läugnet die Aechtheit der Schrift Lucians in hyperkritischer Weise].) [v. Funk.]

Pereira de Figueiredo, Antonio, ein später apostasirter Oratorianer und gefügiger Hofcanonist unter Pombals Ministerium, war am 14. Februar 1725 zu Maçao im Gebiete von Thomar geboren und machte seine ersten Studien im Jesuitencolleg zu Villa Viçosa. Da er in der Musik sich besondere Fertigkeit erworben hatte, erhielt er im Kloster zum heiligen Kreuz in Coimbra die Stelle eines Organisten, gab dieselbe jedoch bald auf, um sich zu Lissabon im Oratorium zum heiligen Geist dem Ordensstande zu widmen. Schon im Verlaufe seiner philosophisch-theologischen Studien veröffentlichte er mehrere Arbeiten über die Methode, Latein zu lernen, und über portugiesische Literatur. Als Pombal zur Herrschaft gelangte, trat Pereira, der inzwischen nach einander Grammatik, Rhetorik und Theologie vorgetragen hatte, nach kurzer Zeit in die Dienste des Ministers als Vorkämpfer gegen die Jesuiten und als geschmeidiger Hoftheologe in den seit 1760 zwischen der Krone und dem apostolischen Stuhle ausgebrochenen Wirren. Anfänglich stand er allerdings noch auf Seiten des Papstes, bald aber vertheidigte er die schismatischen Tendenzen Pombals, nämlich die unbedingte Oberhoheit der weltlichen Macht über kirchliche Personen und Güter (vgl. d. Art. Pombal). Der portugiesische Hof ernannte Pereira 1768 zum Mitglied der neu errichteten obersten königlichen Censurbehörde (Real Mesa Censoria) und im folgenden Jahre sogar zum Rath des auswärtigen Amtes und des Kriegsministeriums. In dieser Stellung hielt sich Pereira von seinen Ordenspflichten für entbunden und legte 1769 das Ordenskleid ab; 1772 war er im Ministerium für öffentlichen Unterricht thätig und wurde kurz darauf Mitglied der portugiesischen Akademie der Wissenschaften, 1792 sogar Decan dieser Körperschaft. An servilen Schmeicheleien gegen den König und dessen Minister ließ es der Exoratorianer nicht fehlen. Unter Anderem verglich er in einer besondern Schrift „Joseph, den großmüthigen König von Portugal", mit dem Kaiser Augustus, und 1775 verfaßte er „Wünsche und Gebete der portugiesischen Nation zum Schutzengel des Marquis Pombal". Nach dem Sturze des allmächtigen Ministers fiel Pereira, der sich nunmehr Figueiredo nannte, der Vergessenheit anheim. Er starb infolge eines Schlagflusses am 14. August 1797, nachdem er einige Tage zuvor auf sein ausdrückliches Verlangen hin das Ordenskleid der Oratorianer wieder empfangen hatte. — Pereira gehört zu den fruchtbarsten Schriftstellern Portugals. Die Gesammtzahl seiner Schriften beläuft sich auf 169 Werke, von welchen 68 gedruckt, viele wiederholt erschienen und in fremde Sprachen übersetzt sind (s. Franc. da Silva, Diccionario bibliographico portuguez, Lisboa 1858 sqq., s. v. Pereira). Abgesehen von den musikalischen, archäologischen, philologischen und historischen Arbeiten sind mehrere seiner Schriften für die Kirchengeschichte jener Zeit von Bedeutung. Das bekannteste Werk Pereira's ist die Tentativa theologica (Lisboa 1766 u. öfter), in portugiesischer Sprache abgefaßt, in welcher der Beweis versucht wird, daß im Falle der Unmöglichkeit eines Recurses nach Rom die einzelnen Bischöfe das Recht hätten, von allen öffentlichen Ehehindernissen zu dispensiren sowie von allen päpstlichen Reservatfällen loszusprechen. Dem Papst gesteht Pereira nur einen Ehrenprimat, eine sollicitudo super ecclesias, ein Oberaufsichtsrecht über die Einzelkirchen zu; die Kirche selbst ist ihm nur eine aristokratische Republik, in welcher der Papst der erste Präsident der Bischöfe ist. Diese hingegen haben einzeln für sich, ohne zu einem Concil sich vereinigt zu haben, in Sachen des Glaubens und der Disciplin entscheidende Stimme, ferner die Befugniß, päpstliche Erlasse zu prüfen und, wenn sie den gesetzmäßigen Gewohnheiten, Rechten und Freiheiten ihrer Sprengel zuwiderlaufen, außer Kraft zu setzen. Da das Buch auf Pombals Geheiß geschrieben war, darf es nicht Wunder nehmen, daß die Creaturen des Ministers der Verbreitung desselben sich annahmen, wie denn selbst Qualificatoren des heiligen Officiums im Sinne und Geiste Pombals dieses schismatische Werk empfahlen (vgl. Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles III, Madrid 1881, 117). Noch im J. 1766 erschien eine starke zweite Ausgabe, und das Werk wurde in fast alle Sprachen des gebildeten Europa's übersetzt. Die portugiesischen Bischöfe gaben thatsächlich jahrelang ohne Recurs nach Rom propria auctoritate Ehedispensen vom zweiten und dritten Grade der Blutsverwandtschaft. Widerspruch fand Pereira's Theorie in Spanien durch den Minoriten Galindo, in Italien durch den Jesuiten Zaccaria und den Theatiner Barth. Carrara. — Pereira vollendete sein radicales Episcopalsystem durch die Demonstraçaõ theologica, canonica e historica do direito dos Metropolitanos de Portugal para confirmarem, e mandarem sagrar os Bispos suffraganeos nomeados por sua Magestade etc., Lisboa 1769. Darnach hängen die Suffra-

ganbischöfe nur von dem Metropoliten ab, der sie nach altem Rechte zu bestätigen hat. Der Metropolit selbst wird von der Provinzialsynode eingesetzt. Das Recht einer Bestätigung hätten sich die Päpste durch die neuen Regeln der päpstlichen Kanzlei angemaßt, allein nur durch die Toleranz der Bischöfe und die Nachsicht der Könige sei diese Praxis zur Geltung gekommen; daher könnten König und Bischöfe im Falle von Unzuträglichkeiten wieder auf die ursprüngliche Disciplin zurückgehen. Durch das ganze Buch predigt Pereira die absolute Oberhoheit des Staates über geistliche Personen und kirchliche Güter. Das Ernennungsrecht der Bischöfe ist ihm mit der Krone Portugals unzertrennlich verknüpft. — Pereira lieferte auch die erste portugiesische Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 744 f.). Sie ist nach dem Muster der jansenistischen Bibelübersetzung von Mons gearbeitet und mit Einleitungen und Anmerkungen ausgestattet. (Vgl. d. Lit. im Art. Pombal.) [G. Fell S. J.]

Peremtorische Einreden, s. Einreden. Peremtorische Fristen, s. Fristen. Peremtorische Ladung, s. Prozeßverfahren, canonisches.

Pererius (Pereyra), Benedict, S. J., ein vielseitiger, besonders als Exeget geschätzter Theologe, stammte aus Valencia, lebte aber meistens zu Rom und starb daselbst im Alter von 75 Jahren am 6. März 1610. Von seinen Werken (s. de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel, VI, 499 ss.) sind manche, besonders philosophische und dogmatische, Manuscript geblieben; als gedruckte exegetische Schriften seien erwähnt Commentariorum in Danielem prophetam LL. XVI, Rom. 1587 u. sonst öfter; Commentariorum et disputationum in Genesim tom. IV, Rom. 1591—1599, u. sonst; Selectarum disputationum in Sacram Scripturam tom. I—II, Ingolstadii 1601—1603; tom. I—V, Lugd. 1602 sqq. u. sonst. Zu tadeln ist an einzelnen dieser Werke nur, daß nebenher viele dogmatische und moralische Fragen erörtert werden, die mit der Exegese nicht in Zusammenhang stehen. — Nicht zu verwechseln ist mit ihm sein Verwandter Benedict Pererius S. J. aus Portugal, der zu Evora und Lissabon lehrte und 1681 starb. Er verfaßte mehrere Werke moralischen und kirchenrechtlichen Inhaltes. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., Oenip. 1892, 182 sq.; II [1893], 588 sq.) [A. Esser.]

Peretti, Name einer vormals angesehenen, später aber verarmten Familie, welche durch Felice Peretti, der als Sixtus V. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl bestieg, zu neuem Ansehen gelangte. Seinen Familiennamen verlieh Sixtus V. den Enkeln seiner Schwester Camilla, von welchen der eine, Alexander Peretti Damasceni, schon im Alter von 14 oder 15 Jahren Cardinal und wie früher sein Großonkel Cardinal di Montalto genannt wurde. Der Papst gestattete ihm besondern Antheil an der kirchlichen [illegible] und verlieh ihm 1589 das Amt des [illegible] der heiligen Kirche sowie reiche Beneficien, [illegible] jedoch unwürdigem Nepotismus zu [illegible] Alexander machte übrigens von seiner [illegible] den besten Gebrauch; neben seiner tiefen [illegible]migkeit wird ihm besonders eine [illegible] Mildthätigkeit nachgerühmt, von welcher [illegible] Beispiele erzählt werden. So konnte sein [illegible] Tod in allen Klassen der Bevölkerung, sogar [illegible] den Juden, große Trauer hervorrufen. Er [illegible] nämlich schon 1623, etwa 53 Jahre alt, an [illegible] Krankheit, die man als Folge des öftern [illegible]sichtigen Genusses eiskalter Speisen und [illegible] ansah. Kurz vorher war er zum Bischof [illegible] Albano ernannt worden. Seine Leiche wurde [illegible] dem Esquilinus in der Kapelle Sixtus' V. [illegible]graben, nachdem ihm in verschiedenen [illegible] Leichenreden gehalten worden waren. (Vgl. [illegible] Purpura docta l. 5, Monachii 1714, 106 sq. [illegible] Moroni, Diz. LII, 90 sgg.) [A. [illegible]]

Perez ist ein in Spanien weit verbreiteter [illegible] als dessen erwähnenswerthe Träger Nicolaus [illegible]tonius in seiner Bibliotheca hispana nova [illegible] nur einen Zeitraum von 184 Jahren umfaßt, [illegible] weniger als 88 aufzählt. Folgende derselben [illegible] hier namhaft gemacht werden.

1. Perez, Anton, O. S. B., [illegible] Congregation der Benedictiner in Spanien, [illegible] Bischof zuerst von Urgel, dann von Lerida, [illegible] starb als Erzbischof von Tarragona am 1. [illegible] 1637. Er verfaßte zur Vertheidigung des [illegible]schen Glaubens mehrere recht gründliche Werke, [illegible] Authentica fides quatuor evangelistarum [illegible]troversiis catholicis discussa et agitata [illegible] versus omnes haereticos, ethnicos, [illegible]sophos, Lugdun. 1626; Authentica [illegible] Matthaei etc., Barcinone 1632; Authentica fides apostolorum et epistolae ad Roma[illegible] Lugd. 1626; Authentica fides Pauli [illegible] 1. et 2. ep. ad Corinthios etc., Barcin[illegible] 1632; Pentateuchus fidei ll. 5: de Ecclesia, de Conciliis, de Scriptura s.; de Tradit[illegible] sacris, de Romano pontifice, Matriti 16[illegible] Laurea Salmantina sive certamina scho[illegible]stica (10) et totidem interjecta exposit[illegible] ac relectio de cruce Christi pro acquire[illegible] laurea salmantinae academiae sive magi[illegible] gradu et pileo ejus insigni, Salmanticae 1[illegible] 2 tom. — Verschieden von ihm ist

2. Perez, Antonius, S. J., geb. [illegible] zu Puente de la Reyna in der Diöcese [illegible] Professor der Theologie zu Salamanca und [illegible]den der bekannte Cardinal Pallavicino [illegible] subtilsten Theologen seiner Zeit rechnet. [illegible]nannten ihn auch theologum mirabilem; [illegible] Scheeben (Handb. der kath. Dogmatik I, [illegible] 1873, 452) war er „wegen seiner [illegible] und jedenfalls überschwänglichen [illegible] rühmt". Er starb den 27. Februar 1649. [illegible] ihm haben wir De Deo trino et uno, Rom. 1[illegible]

Nach seinem Tode erschienen: In 1. p. d. Thomae tractatus quinque, ib. 1656; De justitia et jure, de restitutione et poenitentia, ib. 1669; In 2. et 3. p. tractatus sex, Lugdun. 1669 (nämlich über die Sünde, die Rechtfertigung, die actuelle Gnade, die theologischen Tugenden, die Menschwerdung und über die Vorzüge Christi).

3. **Perez, Dominicus**, O. Praed., zierte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts 15 Jahre hindurch die erste theologische Lehrkanzel zu Alcala. Er schrieb De scientia Dei tum necessaria tum libera juxta d. Thomae mentem, Matriti 1747; De fide, ib. 1744; De ineffabili incarnationis mysterio, ib. 1732.

4. **Perez, Hieronymus**, O. B. Mariae V. de Merc., wird als subtiler Ausleger des hl. Thomas gerühmt, wie das auch seine Commentaria in 1. et 1, 2. p. Summae S. Thomae, Matriti 1548, 2 tom., bezeugen.

5. **Perez de Ayala, Martin**, bedeutender Theologe Spaniens um die Mitte des 16. Jahrhunderts, wurde geboren 1504 zu Hieste in der Diöcese Cartagena. Zu Toledo lehrte er Philosophie, zu Granada Theologie. Er wohnte dem Wormser Colloquium und dreimal dem tridentinischen Concil bei. Karl V. ernannte ihn 1548 zum Bischof von Guadix, 1560 zum Bischof von Segovia und 1564 zum Erzbischof von Valencia, doch starb er schon nach 2 Jahren (5. Aug. 1566). Er behandelte ein bis dahin weniger bearbeitetes Thema: De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, de auctoritate ac vi earum sacrosancta assertiones seu LL. X, Colon. 1549. Seine übrigen Schriften sind theils philosophischen theils katechetischen Inhaltes. — Von ihm ist zu unterscheiden

6. **Perez de Unanoa, Martin**, S. J., Lehrer der Philosophie und Theologie zu Valencia und Barcelona. Er starb am 4. März 1660 und hinterließ De Deo ut trino seu de mirabili Ss. Triados mysterio opus theologicum 20 disp. divisum, Lugdun. 1639; De mirabili divini Verbi incarnatione opus theologicum 10 disp. divisum, ib. 1642; De s. matrimonii sacramento opus morale theologicum 60 disp. divisum, ib. 1646; De virtute et sacramento poenitentiae opus theologicum, scholasticum et morale 57 disp. divisum, ib. 1654.

7. **Perez, Sebastian**, Bischof von Osma 1583—1593), schrieb De sensibus s. Scripturae, Burgis 1587; De sacramentis in genere, de baptismo, confirmatione, eucharistiae sacramento et sacrificio, canonis missae explicatione commentaria et disputationes analyticae in qq. 3. p. S. Thomae a 60—73, ib. 1588. (Vgl. Nic. Antonius, Bibliotheca hispana nova I et II, Matriti 1783—1788; Hurter, Nomenclator lit. I et II, 2. ed., Oenip. 1892 et 1893, s. v. Perez.) [Hurter S. J.]

Perfectionisten war ursprünglich der Name einer freireligiösen Secte zur Zeit der englischen Republik, welche die Erreichbarkeit eines Zustandes sündeloser Vollkommenheit für die Gläubigen behauptete und, da „für die Heiligen kein Gesetz", antinomistischen Grundsätzen den Weg ebnete (Thomas Edwards, Gangraena Haeresium, London 1646). Verwandte Anschauungen lebten wieder auf durch John Humphrey Noyes (geb. am 6. Sept. 1811 zu Brattleborough [Vermont]), der Anfangs Jurist, dann Theologe zu Andover und Yale war, 1833 zum Prediger ordinirt wurde und sich verheiratete. Infolge einer „zweiten Bekehrung" (1834) bekannte er sich zum „Perfectionismus", dessen Anschauungen er in periodischen Blättern und zahlreichen selbständigen Werken zu verbreiten suchte. Er sammelte auch einen Anhang unter dem Namen „Perfectionisten", weßhalb die Erlaubniß zum Predigen ihm entzogen wurde. Beeinflußt durch die in Brook Farm bereits praktisch durchgeführten Ideen Fouriers, verfocht er auf Grund der Bibel den uneingeschränkten Communismus und gründete mit seinem Anhang 1846 in seinem bisherigen Wohnort Putnam (Vermont) eine Colonie nach diesen Grundsätzen; er wurde jedoch bald wegen der Anstoß erregenden Zustände von dort vertrieben. In der County Madison (New York) hatte er eben mit der Gründung einer Colonie begonnen; auch rief er seit 1847 mehrere andere Gemeinden in's Leben, in welchen der Communismus auf's Vollständigste durchgeführt wurde bis auf Haus und Tisch, Weiber und Kinder. Es handelte sich dabei nicht um Nachahmung der Apostelgemeinde (Apg. 2, 44), sondern um Herbeiführung eines „paradiesischen Zustandes" schon für dieses Leben. Nach Noyes ist jedoch ein solcher Communismus nur dann durchführbar, wenn, wie bei seinen Anhängern, die überwiegende Mehrheit der Gemeindeglieder durch Gottvertrautheit zu jenem Grad von Religion fortgeschritten sei, welcher die Selbstsucht ertödtet und die Sünde im Menschen tilgt. Unter „Selbstsucht" aber verstand er das Verlangen nach ausschließlichem Besitz und ausschließlicher Liebe. In Gott nahm er ein zweifaches Princip an, ein männliches und ein weibliches, da der Mensch „nach Gottes Ebenbild erschaffen". Dem Teufel wurde großer Einfluß zugestanden. Sonntagsgottesdienst und Sacramente gab es in diesen Gemeinden nicht, doch wurde die tägliche Arbeit mit Andachtsübungen begonnen und beschlossen. In Bezug auf sociale und geschäftliche Stellung waren Weiber und Männer gleichgestellt. Um Zwangsmaßregeln von Seiten der Regierung zuvorzukommen, wurde 1879 eine Art von Ehe eingeführt, doch hielt Noyes seine entgegengesetzten Grundsätze in der Theorie aufrecht bis zu seinem am 13. April 1886 zu Niagara Falls (Ontario, Canada) erfolgten Tode. Der Grundbesitz der Hauptniederlassung allein belief sich um 1874 auf weit über 600 Acres; das Vermögen wurde auf 500 000 Dollars geschätzt. Die Gemeinde Oneida zählte damals 238, Wallingford (Conn.) 45 Mitglieder. Sie besaßen zwei völlig ausgerüstete

Druckereien mit eigener Zeitung (Oneida Circular), eine Seidenfabrik, Eisengießerei u. s. w. und beschäftigten auch viele Nichtmitglieder als Arbeiter. Eine Reihe von Versuchen zu neuen Gemeindegründungen sind mißglückt, doch hat sich die eine oder andere Colonie, wie Lennox, länger erhalten. Die bedeutendste und bekannteste von allen war das inzwischen aufgelöste Oneida (s. d. Art., wo das Datum der Gründung auf 1848 zu berichtigen ist), weßhalb häufig die „Perfectionisten" wie überhaupt die „Bibelcommunisten" schlechthin als „Oneida-Gemeinde" bezeichnet werden. Es gibt jedoch Bibelcommunisten, welche nicht zu den „Perfectionisten" gehören (z. B. die Shakers und die Rappiten), und „Perfectionisten", welche nicht Glieder der Gemeinde Oneida waren. (Vgl. Humphrey Noyes, History of American Socialism, Philadelphia 1870, 614 ff.; The American Cyclopaedia, ed. by G. Pipley and Ch. A. Dana, XII, Lond. 1875, 528 f.; Appleton's Cyclopaedia of American Biogr. IV, New York 1888, 543; [Augsburger] Allgem. Zeitung 1886, Nr. 147, 2158.) [O. Pfülf S. J.]

Pergamum (Πέργαμον), im Neuen Testament eine Stadt in der kleinasiatischen Landschaft Mysien, am Caicus, nicht weit von dessen Mündung gelegen. Der Name bezeichnete ursprünglich nur einen kegelförmigen Hügel, der an dieser Stelle liegt und von Alters her als heilige Stätte betrachtet wurde. Lysimachus, einer von Alexanders Diadochen, legte dort die große Summe von 9000 Talenten nieder und übertrug die Hut derselben einem Eunuchen Namens Philetärus. Der Hüter rechtfertigte indeß das auf ihn gesetzte Vertrauen nicht, sondern behielt die Summe für sich und überließ sie 20 Jahre später seinem Neffen Eumenes, einem kleinen Gewalthaber in der Nachbarschaft. Eumenes vererbte den Reichthum auf seinen Neffen Attalus, und dieser ward mit Hilfe desselben der Stifter eines pergamenischen Königreiches. Er nahm seinen Vortheil wahr, indem er sich mit den Römern verbündete, und legte so den Grund zu der künftigen Größe des attalischen Hauses. Sein Nachfolger Eumenes II. erhielt von den Römern zum Dank für geleisteten Beistand das ganze Territorium, welches Antiochus der Große nördlich vom Taurus besessen hatte. Die attalische Dynastie endete 133 v. Chr. mit Attalus III., der die Römer durch Testament zu Erben seines Reiches einsetzte. Unter den prachtliebenden Königen dieses Hauses war Pergamum zu einer der herrlichsten Städte in Asien ausgebaut worden. Außer einer königlichen Residenz war es auch eine Universitätsstadt und das Centrum des kleinasiatischen Heidenthums geworden und umschloß eine Menge von Tempeln, in welchen unzüchtiger Götterdienst getrieben wurde. Nachdem es aufgehört hatte, Königstadt zu sein, trat seine götzendienstliche Bedeutung um so mehr hervor, und so erklärt sich der Ausdruck des hl. Johannes, daß daselbst der Thron des Satans sei (Offb. 2, ..s unzüchtige Element, welches in Kleinasien vorwiegend den Götterdienst begleitete, ... in einer solchen Luxusstadt wie Pergamum be... dere Nahrung finden, und so wird auch das ... treten der Nicolaiten daselbst begreiflich (Offb. ... 15). Daß der in der Apocalypse (2, 13) genann... Martyrer Antipas Bischof von Pergamum ge... wesen, scheint auf bloßer Vermuthung zu be... ruhen. [Kaulen.]

Perge (Πέργη), im Neuen Testament eine ... und bedeutende Stadt in Pamphylien, am ... Cestius gelegen und im Alterthum wegen des ... temistempels berühmt, der in der Nähe der ... auf einem Hügel erbaut war. Paulus ... Perge auf seiner ersten Missionsreise ... (Apg. 13, 13; 14, 24). Bedeutende Ruinen ... Stadt finden sich noch jetzt einige Meilen ... Adalia. [Kaulen.]

Perhorrescenz (perhorrescentia s. recus... judicis) bezeichnet im Streitverfahren die ... lehnung eines verdächtigen Richters (s. d. ... Prozeßverfahren).

Pericope (περικοπή, Abschnitt) bezeichnet ... den deutschen Theologen einen von der kirchliche... Auctorität ausgewählten abgegrenzten Absch... der heiligen Schrift, der bei dem öffentlichen Gottes... dienste vorzutragen ist. Das Wort ist in ... kirchliche und speciell in die liturgische Sprache ... nicht übergegangen; diese kennt nur die Bezeich... nungen lectio, epistola, evangelium, prophetia ... Die größeren biblischen Lesestücke, welche ... canonischen Gebetsofficium angehören, werden ... der Regel einfachhin Lectionen genannt; im Gegen... satze zu diesen versteht man unter Pericopen ... zugsweise diejenigen Lesungen, welche in die ... der heiligen Messe, in einige mit dieser verbunde... oder ihr nachgebildete liturgische Functionen, ... wie in einzelne Segnungen eingegliedert sind. ... sachliche Erörterung s. in dem Art. Lectionen ... und 2 (oben VII, 1593 ff.); über den ... s. d. Art. Lectionarium. — Pericopensy... bezeichnet die Gesammtheit dieser Lectionen, ... engern Sinne diejenigen, welche den Sonntagen ... und Ferien des Kirchenjahres zugewiesen ... im Proprium de tempore des Missals enthal... ten sind; diese bilden ein abgeschlossenes Ganzes, ... während die Lesungen der Heiligenfeste unter ... und mit dem Kirchenjahre nicht verbunden ... Die Verpflichtung, die herkömmliche Ordnung ... liturgischen Lesungen bei dem Gottesdienste un... ändert beizubehalten, der sog. Pericopenzwang ... wurde unter den Protestanten seit dem ... Jahrhunderte vielfach bekämpft. [K. Schr...]

Periodeutae, s. Circuitores.

Perion, Joachim, O. S. B., gelehrter ... nist, Professor der Theologie und der alten Sprachen ... an der Pariser Universität, geb. 1499, gest. ... oder 1561, war unermüdlich thätig, den Gebrauch ... classischen Lateins als Gelehrtensprache zu ... Er übersetzte zu diesem Zweck eine Anzahl ... tristischer Schriften aus dem Griechischen in ... nianisches Latein und verfaßte auch ein theolog...

Handbuch unter dem Titel Topicorum theologicorum ll. II, Paris. 1549, nur zu dem Zweck, andere in ungenießbarem Latein geschriebene Lehrbücher zu verdrängen. In seinen späteren Jahren beschäftigte er sich mit ascetischer, hauptsächlich hagiologischer Schriftstellerei. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. rei litt. III, 348; Nouv. Biogr. génér. XXXIX, 613, und die an letzterer Stelle angeführte Literatur.) (P. Ambr. Kienle O. S. B.)

Permaneder, Franz Michael, hervorragender katholischer Kirchenrechtslehrer, war zu Traunstein im August 1794 geboren und studirte zu Landshut Theologie und Jurisprudenz. Im J. 1818 ward er in Regensburg zum Priester geweiht und fand zunächst Verwendung als Lehrer an verschiedenen humanistischen Anstalten; 1834 wurde er Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes am Lyceum in Freising; 1847 wurde er für dieselben Fächer an die theologische Facultät in München berufen. Er starb auf der Heimreise von Karlsbad am 10. October 1862 zu Regensburg. Sein Hauptwerk ist das „Handbuch des gemeingültigen katholischen Kirchenrechts mit steter Rücksicht auf Deutschland", Landshut 1846, 4. Aufl., herausg. von Silbernagl, 1865. Eine kirchenrechtliche Monographie aus seiner Feder ist „Die kirchliche Baulast", 2. Aufl., München 1856. Auch war er fleißiger Mitarbeiter an der ersten Auflage des Kirchenlexikons. Sonstige Schriften von ihm sind: Bibliotheca patristica, Landish. 1841—1842, 2 voll. (unvollständig) und Fortsetzung der Annales almae literarum universitatis Ingolstadii, Monach. 1859. (Vgl. v. Schulte, Geschichte d. Quellen u. Lit. des canon. Rechts III, 1, Stuttg. 1880, 356 f.) [Zeck.]

Perpetua, die hl., s. Felicitas und Perpetua.

Perrault, Nicolaus, jansenistischer Theologe zu Paris, gehörte zu den Doctoren, welche mit Arnauld (s. d. Art. I, 1406) im J. 1656 von der Sorbonne ausgeschlossen wurden. Er war geboren um 1611 und starb 1661 zu Paris. An dem jansenistischen Streite betheiligte er sich durch mehrere Briefe gegen die Unterzeichnung des von Alexander VII. vorgeschriebenen Formulars; gegen die Jesuiten richtete sich seine Schrift La morale des Jésuites, extraite fidèlement de leurs livres imprimés avec l'approbation et permission des supérieurs de leur Compagnie, Mons 1667 et 1669, 3 vols. (Vgl. Nouv. Biogr. générale XXXIX, 626.) [A. Esser.]

Perrenot de Granvella, Anton, s. Granvella.

Perrone, Johannes, S. J., berühmter Dogmatiker, wurde 1794 zu Chieri in Piemont geboren. Nachdem er die Studien vollendet und die theologische Doctorwürde an der Universität zu Turin erlangt hatte, war er einer der Ersten, die sich im J. 1815 zum Eintritt in die von Pius VII. wiederhergestellte Gesellschaft Jesu meldeten. Bald wurde er Professor der Dogmatik in Orvieto und ward von dort nach Rom an das römische Colleg berufen. An diesem wirkte er bis ins Jahr 1848, das ihn zur Flucht nöthigte; er begab sich nach England, kehrte aber zu seiner Professur in Rom zurück, sobald die Ordnung wiederhergestellt war, und blieb bei dieser liebgewonnenen Beschäftigung, von drei Päpsten sehr geschätzt, bis in sein hohes Alter. Perrone war Theologe verschiedener römischer Congregationen und hatte einen bedeutenden Antheil bei der Verurtheilung des Hermesianismus (sein Bericht über denselben findet sich in Annali delle Scienze religiose, Heft 19. 27 u. 47, auch theilweise übersetzt, Regensb. 1839) und bei der Dogmatisirung der unbefleckten Empfängniß Mariens. In seinem äußern Auftreten war Perrone sehr einfach, schlicht und liebenswürdig; man vermuthete nicht das große Wissen, das er besaß. Wenn er auch nicht so genial war wie seine späteren Collegen Passaglia und Franzelin, so zeichnete er sich besonders aus durch einen sichern Tact in der Erkenntniß der katholischen Lehre und des damit streitenden Irrthums. Er starb im Alter von 82 Jahren den 28. August 1876. — Unter seinen Werken haben namentlich die Praelectiones theologicae, quas in collegio romano S. J. habebat (Rom. 1835 bis 1842, 9 t.) ihn weltberühmt gemacht und besitzen trotz einzelner Mängel noch heute bleibenden Werth, namentlich auch der Literaturangaben wegen. Für praktische Zwecke veranstaltete Perrone selbst einen Auszug aus denselben (zu Rom 1845 in 5 Bdn., Turin 1888 bereits in 42. Aufl. in 2 Bdn.). Zur Ergänzung fügte er in späteren Jahren hinzu: Thesis dogmatica de immaculata B. V. Mariae conceptione, Rom. 1855; Praelectiones theologicae de virtutibus fidei, spei et charitatis, Ratisbonae 1865; De virtute religionis deque vitiis oppositis, nominatim vero de mesmerismi, somnambulismi ac spiritismi superstitione, Paris. 1866; Historiae theologiae cum philosophia comparatae synopsis, Rom. 1845. Beachtung verdienen noch folgende Werke: De immaculato B. V. Mariae conceptu, an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica, Rom. 1847 (vorzügliche Schrift, um sich über die Streitfrage vor der Definition des Dogmas zu orientiren); Il protestantesimo e la regola di fede, Roma 1853, 3 voll., auch in andere Sprachen übersetzt; De matrimonio christiano libri 3, Rom. 1858, 3 voll.; S. Pietro in Roma, ossia la verità storica del viaggio di S. Pietro a Roma, Roma 1861; L'idea cristiana della Chiesa avverata nel Cattolicismo und L'idea cristiana della Chiesa distrutta nel protestantesimo, Genova 1862; L'apostolato cattolico ed il proselitismo protestante, ossia l'Opera di Dio e l'Opera dell' Uomo, ib. 1862, 2 voll.; De D. N. Jesu Christi divinitate adversus hujus aetatis incredulos, rationalistas et mythicos libri 3, Aug. Taurinorum 1870, 3 voll.; De romani pontificis infallibilitate, seu vaticana

definitio contra novos haereticos asserta et vindicata, ib. 1874. Dazu kommen sehr viele wissenschaftliche Abhandlungen und Referate über wichtige ausländische Werke in den Annali delle scienze religiose. (Vgl. de Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel, VI, 558 ss.) [Hurter S. J.]

Perses (Περσεύς), im A. T. ein König von Macedonien, der Sohn Philippus' III.; er ward von den Römern unter Aemilius Paulus in der Schlacht bei Pydna 168 v. Chr. geschlagen und starb fünf Jahre später in römischer Gefangenschaft (1 Mach. 8, 5). [Kaulen.]

Persien, im Lande selbst Iran genannt, uralte asiatische Monarchie, bezeichnet I. im A. T. Land und Volk (im hebr. Text als פָּרַס zusammengefaßt) nordöstlich vom persischen Meerbusen, der Mittelpunkt der von Cyrus gegründeten persischen Weltmonarchie (2 Par. 36, 22. Dan. 11, 2). In weiterem Sinne bedeutet Persien a. das parthische Reich (1 Mach. 14, 2); b. die Länder jenseits des Euphrat überhaupt (2 Mach. 1, 19). [Kaulen.]

II. Persien in kirchengeschichtlicher Hinsicht theilte das Schicksal der meisten orientalischen Kirchen, indem nach einer kurzen Zeit der Blüte das Christenthum besonders durch die Irrlehren seiner Lebenskraft beraubt wurde. 1. Einführung und größte Blüte des Christenthums in Persien. Zur Zeit der Geburt Christi waren die Völker Persiens den Parthern dienstbar geworden. Die damals herrschende Dynastie der Arsaciden verachtete die Lehre Zoroasters, die alte Religion der Perser, und duldete deßwegen in der Folge das Christenthum. Bei dem ersten Pfingstfeste zu Jerusalem waren auch Parther und Aelamiten (s. d. Art. Aelam) zu Jerusalem (Apg. 2, 9). Diese trugen den Samen des Christenthums in ihre Heimat. Ohne Zweifel kamen auch Glaubensboten von Syrien, wo das Evangelium schon sehr frühe gepredigt wurde, nach Persien. Nach Eusebius (H. E. 3, 1, 1) verkündete der heilige Apostel Thomas in Persien den Glauben (ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἴληχεν). Das römische Brevier erwähnt außer dem hl. Thomas noch die heiligen Apostel Simon und Judas (28. Oct.) als Verbreiter des Evangeliums in Persien. Die Ansicht des hl. Augustinus (Quaest. Evangel. 2, 39; Migne, PP. lat. XXXV, 1353; vgl. ib. 1977), daß der hl. Johannes in Persien gewesen sei und seinen ersten Brief ad Parthos für die Perser geschrieben, ist nicht erwiesen. Nach dem hl. Ambrosius (Enarr. in Ps. 45; Migne, PP. lat. XIV, 1143) soll auch der hl. Matthäus in Persien den Glauben verkündet haben und daselbst begraben sein (Paulinus Nol., Poem. 30, 33; Migne, PP. lat. LXI, 672). Es kann kaum bezweifelt werden, daß das Christenthum in Parthien apostolischen Ursprungs ist (Uhlmann, Die Christenverfolgungen in Persien ... im 4. und 5. Jahrhundert, in der Zeitschrift für die histor. Theologie 1861, 14) und nicht erst später dort Eingang fand (Sozom. H. E. 2, 8). Das Christenthum breitete sich [illegible] aus (Eus. Vit. Const. 4, 13); schon im 2. Jahrhundert zählte man gegen 360 Kirchen (Assemani, Bibl. or. III, 1, 611); viele Jung[illegible] weihten sich Gott; das Institut der Mönche [illegible] auch die persische Kirche (Assemani, Acta SS. MM. or. et occ., Praef. gen. LXVII). Am Ende des 3. und am Anfang des 4. Jahrhunderts [illegible] die Kirche Persiens in hoher Blüte (vgl. Sozom. l. c. 6, 33); auch im Palaste und in den höheren Beamtenkreisen gewann das Christenthum [illegible]hänger (Sozom. l. c. 2, 9. 11). Im J. 325 erscheint ein persischer Bischof Johannes auf dem Concil von Nicäa. Die Metropole der reich [illegible]standenen Bisthümer Persiens war Seleucia-Ktesiphon (Assemani, Acta SS. MM. or. et occ. Praef. gen. LXVI).

2. Zerstörung des Christenthums durch Verfolgungen und Irrlehren. a. Verfolgungen (328—450). Im J. 226 [illegible]dete Ardeschir I. (Artaxerxes) nach Besiegung der Parther die Dynastie der Sassaniden, welche [illegible] den alten Traditionen des Landes zurückkehr[illegible] persische Religion des Sonnen- und Feuerdienstes wieder einführte und den Magiern zu dem frühe[illegible] Ansehen verhalf. Aeußere Kriege und innere [illegible]stigkeiten der Magier mit Manes und unter ein[illegible] waren die Ursache, daß das Christenthum [illegible] der ersten Zeit der Sassaniden-Aera weiter [illegible]breiten konnte. Erst Sapor (Schapur) II. [illegible] (309—380) trat als besonderer Eiferer für [illegible] alten religiösen Traditionen auf. Juden [illegible] Magier verdächtigten die Christen bei dem [illegible] wegen angeblicher Sympathie mit dem röm[illegible] Reich, dessen Kaiser die christliche Religion [illegible] Staatsreligion erhoben hatte. Zwar schrieb [illegible]stantin an Sapor und empfahl ihm die Chri[illegible] (Euseb. Vit. Const. 4, 13). Dennoch brach [illegible] J. 328 zuerst eine Verfolgung gegen die Chri[illegible] aus, welche jedoch, wohl mit Rücksicht auf [illegible]stantin (Uhlmann a. a. O. 11), schon nach [illegible] Jahre wieder aufhörte. Die zweite, 40[illegible] sehr grausame Verfolgung begann 343, nach [illegible]ruthas bei Assemani 340/41 (Uhlmann a. a. O. [illegible]). Als erstes Opfer fiel der greise Erzbischof [illegible] Seleucia-Ktesiphon, Simeon Barsaboe (344[illegible] ihm wurden noch andere Geistliche, Bischöfe [illegible] Priester wegen verweigerter Sonnenanbetung [illegible]hauptet. Dasselbe Loos traf auch einen [illegible] Palastbeamten, den Eunuchen Usthazades. [illegible] Christen, nach Sozomenos (H. E. 2, 14) 16[illegible] starben in dieser Verfolgung den Martertod. Mit dem Tode Sapors (380) trat eine 40[illegible] Ruhe ein, und die Zahl der Christen mehrte [illegible] wieder. Unter Bararanes V. (421—441) [illegible] auf's Neue die Verfolgung (421—450) [illegible]laßt durch den unklugen Eifer des Bischofs [illegible] von Susa, der einen Feuertempel zerstör[illegible] Unter Bararanes' Nachfolger Isdegerd II. [illegible] bis 458) wurde dieselbe mit großer [illegible]

fortgesetzt (s. d. Art. Christenverfolgungen III, 219). — b. Irrlehren (450—1300). Nachdem Mani (s. d. Art.) 242 in Persien ohne Erfolg aufgetreten war, vernichtete der Nestorianismus (s. d. Art., ob. 170) die vom Martyrerblut befruchtete Kirche Persiens fast gänzlich. Persien wurde der Hauptsitz dieser Irrlehre, die sich von hier aus nach China und Indien ausbreitete. Was der Nestorianismus nicht zerstörte, verwüstete der Islam (s. d. Art.). Gerade als seit Ardeschir III. durch Anarchie und Bürgerkriege die letzten Kräfte des persischen Reichs aufgerieben wurden, begannen die Angriffe der Araber auf das Land, und die Schlachten bei Kadesia 636 und Nehavend 642 machten dem Sassanidenreiche ein Ende. Damit erlag auch die Religion Zoroasters dem Mohammedanismus.

3. Wiedereinführung des katholischen Christenthums. Neue Verfolgungen (1300—1894). a. Volle 700 Jahre gab es in Persien keine anderen Christen als Nestorianer. Dieselben besaßen eine vollständig organisirte Hierarchie von 7 Erzbisthümern mit mehr als 20 Suffragankirchen und verbreiteten ihre Lehre bis nach China und Indien hin. Erst im Anfange des 14. Jahrhunderts begab sich der Dominicaner Franco aus Perugia nach dem Orient und fand bei Armeniern, Tataren und Persern für seine begeisterten Predigten williges Gehör. Der Erfolg seiner Wirksamkeit war derart, daß Papst Johann XXII. ihn 1318 zum Metropoliten der damaligen Hauptstadt Persiens, Sultanieh in der Provinz Irak Adschemi, ernannte. In und um Sultanieh zählte man bald gegen 26 katholische Kirchen. Doch schon bald, als die türkisch-tatarische Dynastie der Ilkhane in Persien unterging, begannen für das Christenthum schlimme Zeiten. Unter der Herrschaft der Timuriden (1387—1405) und der einheimischen Safis, mit deren Thronbesteigung das neupersische Reich begründet wurde, ging das katholische Christenthum in Persien zu Grunde, und abermals gab es nur nestorianische Christen daselbst. — b. 300 Jahre nach Franco's Predigt jedoch, im Anfang des 17. Jahrhunderts, wagten sich die Carmeliten von der Reform der hl. Teresia nach Persien, fanden bei Schah Abbas I. (1586—1628) wohlwollende Aufnahme und gründeten mit seiner Erlaubniß in Ispahan ein Kloster; ringsum bildeten sich bald christliche Gemeinden, und das Christenthum schien einer neuen Blütezeit entgegenzugehen. In Ispahan ward ein Bischofssitz errichtet, und in den größten Städten des Landes erhoben sich Kirchen. Den Carmeliten folgten Jesuiten, Dominicaner, Franciscaner und Augustiner und wetteiferten in der Bekehrung Persiens, so daß bald die Bekenner des wahren Glaubens nach Tausenden zählten. Auch diese neue Blütezeit sollte nur 100 Jahre dauern; denn mit der Thronbesteigung des Nadir Schah (1736) begann abermals eine blutige Christenverfolgung, welche der des Sapor an Grausamkeit ähnlich war, und welche auch noch nach der Ermordung des Tyrannen (1747) viele Opfer forderte. Im 3. Jahrzehnt unseres Jahrhunderts (1827) sandte dann Rom Priester des armenisch-unirten Ritus nach Persien. Nach zweijährigen Mühen gelang es, Kirchen und Häuser der Mission zu Ispahan wieder zu erlangen. Im J. 1834 erließ Feth-Ali Schah eine für die Christen sehr günstige Verordnung und gewährte ihnen ungehinderte Ausübung der Religion im ganzen Reiche. Dennoch bereiteten die fanatischen Moslemin den Christen alle möglichen Plackereien und Verfolgungen. Im J. 1840 wurde die Mission in Persien den Lazaristen übertragen. Seit 50 Jahren arbeiten dieselben an der Bekehrung der Schismatiker; ihre Erfolge sind zwar klein, aber stetig. Harte Zeiten brachte die Hungersnoth von 1872, besonders weil die um 1850 in's Land gekommenen protestantischen Missionare mit ihren reichen Mitteln die armen Katholiken zu gewinnen suchten. Allein viele derselben wollten lieber Hungers sterben, als ihren Glauben verläugnen. Im J. 1874 wurde die erste apostolische Delegatur in Persien errichtet und Msgr. Cluzel zum apostolischen Delegaten daselbst ernannt. Sein Eifer führte viele Nestorianer zur Wahrheit zurück. Der gegenwärtige Schah Nasr ed-Din (Schah seit 1848) unterhält nebst seinen drei Söhnen, welche die größten Provinzen des Landes verwalten, die besten Beziehungen mit Rom und dem Papste (O'Reilly, Leo XIII., deutsche Ausg., Köln 1887, 279 f.). Im J. 1883 erhielten zwei Prinzen das Großkreuz des Piusordens, und 1891 überbrachte der neue Delegat Montéty in feierlicher Audienz dem Schah ein Geschenk des Papstes. Die Zahl der Katholiken wächst und beträgt ca. 12 000; sie sind besonders in den westlichen Provinzen und Städten. Lazaristen und barmherzige Schwestern wirken in Urmia, wo auch der apostolische Delegat residirt, Chosrowa, Ispahan (Bischofssitz), Teheran, Salmas (Bischofssitz), Tauris und anderen Städten des Reiches (Werner, Missionsatlas, 2. Aufl., Freiburg 1885, 19). Sie leiten Priesterseminarien, Waisenhäuser, Pensionate und Volksschulen. Im Innern des Landes sind vorzüglich armenisch-unirte Priester thätig. Im J. 1894 erlangten die Christen wieder einige Kirchen zurück. Viele Schwierigkeiten bereiten den katholischen Missionaren die Bemühungen der Protestanten, Methodisten, Mohammedaner und schismatischen Armenier. — Literatur: Steph. Evod. Assemani, Acta SS. MM. or. et occ., Rom. 1748; Jos. Simon Assemani, Bibl. or. III, 2, 1—66; Jos. Aloys. Assemani, Commentar. de catholicis seu patriarchis etc., Rom. 1775; Richter, Hist.-krit. Versuch über die Arsaciden- und Sassaniden-Dynastie, Leipz. 1804; Kraus, Real-Encykl. I, 255—258; Rohrbachers Univ.-Gesch. der kath. Kirche VI, Münster 1873, 298—319; Die Kathol. Missionen, Freiburg 1888, 1 ff.; Gerarchia Cattolica, Roma 1895, 41. 195. 252. 275; Brück, Kirchengesch., 6. Aufl., Mainz 1893, 790 f. [P. Leander Helmling O. S. B.]

Persische Bibelübersetzungen, s. Bibelübersetzungen II, 731 (vgl. P. de Lagarde, Persische Studien, Göttingen 1884).

Person im philosophischen und dogmatischen Sinne, s. Trinität und Christus III, 265 ff.

Person, kirchliche (persona ecclesiastica), heißt jedes in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommene und nicht wieder ausgeschlossene Mitglied, welches infolge dieser Angehörigkeit kirchlicher Rechte theilhaftig ist und Pflichten gegen die Kirche zu erfüllen hat. Im engern Sinne bezeichnet der Ausdruck ein durch kirchliche Auszeichnung aus der Menge aller übrigen Mitglieder unterschiedenes Glied der Kirche. Die betreffende Auszeichnung ist entweder der Clericalstand oder der Ordensstand oder ein Kirchenamt; daher die specifischen Benennungen persona ecclesiastica clericalis, regularis, hierarchica. [Permaneder.]

Persona, Gobelinus, s. Gobelinus.

Personae miserabiles heißen in kirchenrechtlichem Sinne alle diejenigen Personen, welche durch irgend einen Mangel oder ein Gebrechen nicht im Stande sind, in eigener Person Rechtsgeschäfte zu betreiben, und deßwegen auf fremde Rechtshilfe angewiesen sind, also Arme und Kranke, Wittwen und Waisen. Nach dem Decretalrecht gehörten alle Rechtssachen derselben zu den res spiritualibus annexae und wurden deßwegen das ganze Mittelalter hindurch vor dem kirchlichen Gericht verhandelt. [Kaulen.]

Personat heißt seit Alexander III. jede kirchliche Stellung, welche bloß einen Ehrenvorzug bedingt, aber weder Amt noch Jurisdiction verleiht (praecedentia sine jurisdictione). Solcher Art sind die Stellungen der Ehrendomherren an den Cathedralkirchen oder der Ehrenkämmerer außerhalb Roms. Personate oder persönliche Beneficien heißen auch solche Stiftungen, welche mit bischöflicher Erlaubniß erst einer bestimmten Person auf Lebenszeit zufließen müssen, ehe sie zu ihrem eigentlichen Zweck verwendet werden können. [Kaulen.]

Persons (Parsons), Robert, S. J., geistiger Vorkämpfer der katholischen Kirche in England, war im J. 1546 zu Nether-Stowey in Somersetshire von protestantischen Eltern geboren. Er verrieth früh ein außerordentliches Talent, so daß er vom Vicar seiner Heimat zu den Studien angeleitet wurde und zeitig die Universität Oxford beziehen konnte. Im J. 1574 begab er sich, seinem Wissensdrang folgend, nach Löwen, später nach Padua und zuletzt nach Rom. Die hierbei empfangenen Eindrücke wirkten so mächtig auf ihn, daß er zu Rom das katholische Glaubensbekenntniß ablegte und noch 1575 in die Gesellschaft Jesu eintrat, obwohl damals jedem Jesuiten das Betreten englischen Bodens unter Todesstrafe verboten war. Voller Begeisterung für die Wiederherstellung des katholischen Glaubens in seinem Vaterlande, erlangte er vom General Aquaviva die Erlaubniß, nach England zurückzukehren, um den bedrängten Katholiken eine Stütze [illegible] können und nach Möglichkeit für die [illegible] Abgefallenen zu wirken. Sein Landsmann [illegible] Ordensgenosse, der sel. Edmund Campion (Campian; s. d. Art.), nebst einigen treuen [illegible] begleiteten ihn, und es gelang Persons [illegible] tausend Verkleidungen und bitteren Entbehrungen den Katholiken in England heimlicherweise [illegible] heilige Messe zu lesen und die Sacramente zu spenden, die katholischen Weltpriester, welche [illegible] versteckt halten mußten, zu stärken und zu [illegible] gen und vor Allem eine Reihe gründlicher [illegible] wirksamer, von ihm verfaßter Controversschriften im Lande zu verbreiten. So konnte er in England mehrere Jahre hindurch eine wahrhaft apostolische Wirksamkeit entfalten und ungezählte [illegible] katholischen Kirche wieder zuführen. Die [illegible] haftung und grausame Hinrichtung des P. Campion zwang ihn, dieser Thätigkeit ein Ziel zu setzen, und er reiste 1587 nach Rom zurück, [illegible] von dort aus für sein armes Vaterland [illegible] wirken. Zum Rector des englischen Collegs [illegible] nannt, trat er mit Philipp II. von Spanien [illegible] Verbindung und gründete mit dessen Hilfe [illegible] in Spanien als in Deutschland Seminarien [illegible] Ausbildung englischer Priester als künftige Missionare für das englische Königreich. Dabei [illegible] er seine literarische Thätigkeit durch Abfassung [illegible] lisch geschriebener und sehr geschickt [illegible] Controversschriften und Erbauungsbücher [illegible] müdlich fort und wirkte damit nicht wenig [illegible] Erhaltung des katholischen Glaubens in [illegible] Heimat. Die große Reihe der von ihm [illegible] den und weitverbreiteten Schriften s. bei de Backer Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel [illegible] (1895), 292 ss. Philipp II. wollte [illegible] mens VIII. zum Cardinal vorschlagen, [illegible] die Thränen des demüthigen Ordensmannes [illegible] ten den König von diesem Vorhaben [illegible] Persons starb zu Rom am 15. April 161[illegible] wurde im englischen Colleg feierlich beigesetzt [illegible] Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., 176; [illegible] und bei de Backer l. c. VI, 316 weitere [illegible] angaben.) [Kaulen.]

Perugia, Erzbisthum im Kirchenstaat [illegible] Das stattliche, ganz alterthümliche Perugia, [illegible] stadt der vormaligen päpstlichen Delegation [illegible] ches Namens in Umbrien, liegt 18 Meilen [illegible] lich von Rom, drei Stunden östlich vom [illegible] See und hat heute ca. 18 000, mit den [illegible] Vorstädten ca. 50 000 Einwohner. Die Cathedrale San Lorenzo enthält sehr sehenswerthe [illegible] und Sculpturen; in einem kostbaren [illegible] schrein bewahrt man auch den Ring der [illegible] seligsten Jungfrau. Auf der vor dem [illegible] legenen Piazza del Papa ist die [illegible] Papstes Julius III., welche die [illegible] Danke für die ihnen gewährte [illegible] errichteten. Im Dome selbst ruhen drei [illegible] verstorbene Päpste: der große Innocenz III. [illegible] 1216), Urban IV. (gest. 1264) und [illegible]

gest. 1285). Auch der sel. Benedict XI. starb daselbst 1304 und wurde in der Kirche der Dominicaner beigesetzt, deren Orden er angehört hatte. Das darauf im bischöflichen Palaste zu Perugia versammelte Conclave dauerte fast ein Jahr, worauf der Franzose Bertrand de Got als Clemens V. (s. d. Art.) den päpstlichen Stuhl bestieg, der sich aber zu Lyon krönen ließ und seine Residenz nach Avignon verlegte. Von den 45 Pfarrkirchen sei nur genannt San Angelo aus altchristlicher Zeit, aber mit mittelalterlichen Zuthaten. Unter den ehemaligen 22 Manns- und 19 Frauenklöstern ragt hervor die Benedictinerabtei San Pietro fuori le Mura, das größte Kloster im Kirchenstaat, mit schöner Kirche aus dem 11. Jahrhundert. Die Universität, 1290 (al. 1307 oder 1320) gestiftet und 1824 erneuert, mit reichen etruskischen Sammlungen, hatte zu Anfang des Jahres 1894 nur 207 Studenten. Neben anderen Schulen besteht auch ein Collegio Pio (nach Pius VII. benannt) für 60 Zöglinge.

Perugia, das alte Perusa oder Perusia, Perusium, eine der zwölf etruskischen Republiken, wurde 310 v. Chr. von den Römern erobert und als römische Colonie bald eine der bedeutendsten Städte Etruriens. Der Gotenkönig Totila belagerte die Stadt sieben Jahre lang und zerstörte sie zuletzt; Narses aber, der ihn vertrieben, baute sie wieder auf. Später wurden die Langobarden Herren derselben, bis Karl der Große ihrer Herrschaft ein Ende machte. Ludwig der Fromme schenkte Perugia nebst anderen Städten Etruriens dem Papste. Schon während der Langobardenkriege stand die Stadt, die frühe communale Freiheit erworben, auf Seiten der Päpste, denen sie auch später wiederholt als Zufluchtsort diente. Im Kampfe zwischen Ghibellinen und Guelfen litt Perugia viel. Lange Streitigkeiten zwischen Adel und Bürgerschaft und endlich ein Aufstand des niedern Volkes gegen letztere veranlaßte gegen Ende des 14. Jahrhunderts die Einverleibung der Stadt in den Kirchenstaat. Im J. 1416 bemächtigte sich Andreas Braccio di Montone der Herrschaft dieser seiner Vaterstadt, regierte weise und mild und wurde auch 1420 von Martin V. anerkannt; allein als er 1424 im Kampfe gegen Neapel gefallen war, kam Perugia wieder an den Papst. Nachdem die Stadt ihre politische Bedeutung verloren, erlangte sie im folgenden Jahrhundert großen Ruhm als Hauptsitz der umbrischen Malerschule, deren hervorragendste Vertreter Pietro Vannucci, genannt Perugino (geb. 1446), und Bernardino di Betto, genannt Pinturicchio (geb. 1454), waren; ersterer hatte den größten aller Maler, Rafael Sanzio, zum Schüler. — Der bischöfliche Sitz zu Perugia wurde schon in den ersten christlichen Zeiten, ohne Zweifel von Rom aus, gegründet. Wie der erste Bischof geheißen, ist unbekannt; der zweite, der hl. Constantius, wurde unter Marcus Aurelius im J. 165 gefangen gesetzt und enthauptet (Martyrol. Rom. 29. Jan.). Der hl. Decentius leitete diese Kirche etwa um 250 und der hl. Herculanus I. (Fest am 1. Juli) etwa 290—310. Nach einem angeblichen Bischof Julianus folgten der hl. Maximianus oder Maximinianus (495—504) und der hl. Herculanus II., der zwischen den Jahren 547—549 von dem Gotenkönig Totila gemartert wurde. Dieser Herculanus ist mit dem hl. Constantius Patron des Bisthums, und ihm zu Ehren wurde in Perugia eine Kirche erbaut (vgl. AA. SS. Boll. Mart. I, 47; Jun. VII, 657; Jul. I, 33 sqq.; an letzterer Stelle wird die von Baronius im Martyrol. Rom. vertretene Ansicht von einem einzigen heiligen Bischof dieses Namens vertheidigt). Auf Johannes (549—565), der mit Bischof Bono von Ferentinum den Papst Pelagius I. (s. d. Art.) consecrirte, folgte Habentius zur Zeit Gregors des Großen, worauf der Sitz lange verwaist blieb. Honestus (965—967) consecrirte die alte Cathedrale San Lorenzo. Unter Johannes V. (1288 bis 1290) entstand die Universität, und sein Nachfolger Bulgaranus Montemilini (1290—1312) restaurirte die Cathedrale. Andreas Bontempi oder Bontems (1352—1390), aus einer edeln Familie Perugia's, war der erste Cardinal (seit 1378) auf diesem Stuhle; Urban VI. ernannte ihn zum Gouverneur der Mark Ancona. Andreas Johannes Baglioni (Baleoneus), aus einer der vornehmsten Familien Perugia's, war 1435—1449 Bischof seiner Vaterstadt. Er übergab die Abtei St. Peter den Benedictinern aus dem Kloster S. Justina zu Padua, und das Collegium S. Florentius, das die Cistercienser verlassen, den Serviten. Johannes Lopez (1492—1498), ein Spanier und seit 1495 Cardinal, wurde von Alexander VI. hoch geachtet und nachmals Erzbischof von Capua. Troylus Baglioni (1501—1506), eine kriegerisch angelegte Natur, wäre wegen seiner großen Verdienste von Julius II. zur Würde eines Cardinals erhoben worden, hätte ihn der Tod nicht allzu früh, nur 42 Jahre alt, hinweggerafft. In gleicher Gunst stand bei Julius II. sein Nachfolger Anton Ferreri (1506—1508). Der Papst hatte ihm nach einander die Bisthümer Noli, Gubbio und Perugia verliehen und ihn 1505 sogar zur Würde eines Cardinals und Legaten von Bologna erhoben. Ferreri zeigte sich aber so vieler Gunst sehr unwürdig; zuletzt gefangen gesetzt, starb er aus Gram. Fulvius Corneo oder della Cornia (1550 bis 1553) wurde durch Julius III., dessen Verwandter er war, 1551 Cardinal und nachmals Erzbischof von Spoleto; er errichtete außer einem Jesuitencollegium in Perugia auch das tridentinische Seminar und starb 1583. Franz Bossi (1574 bis 1579) hielt im J. 1575 eine Diöcesansynode. Anton Maria Galli (1586—1591), Cardinal, consecrirte 1585 die Cathedrale auf's Neue zu Ehren des hl. Laurentius und des hl. Herculanus. Sein Nachfolger Napoleon Comitoli (1591 bis 1624) gab Ordinationes synodales heraus; dasselbe that auch Cosimus de Torres (1624—1634),

der schon 1622 Cardinal geworden war. Die letzten Bischöfe waren: Alexander Maria Odoardi (1776—1805), Camillus Campanelli (1805 bis 1818), Carolus Filesius Cittadini (1818—1845) und Joachim Pecci (1846—1878). Letzterer wurde wegen seiner hohen Verdienste 1853 Cardinal und bestieg nach dem Tode Pius' IX. den päpstlichen Stuhl als Leo XIII. (s. d. Art.). Das Bisthum Perugia behielt er noch einige Jahre bei und ließ es nur durch einen apostolischen Administrator, Johann Baptist Paolucci, seit 15. Juli 1878 Titularerzbischof von Adrianopel, verwalten. Nachdem aber Paolucci am 27. Februar 1880 Bischof von Viterbo und Toscanella geworden, präconisirte Leo XIII. Federico Pietro Foschi (geb. zu Perugia 1834) zum Bischof von Perugia und promovirte denselben, als er dieses Bisthum zur Würde eines Erzbisthums erhob (27. März 1882), zum ersten Erzbischof von Perugia. Sein Sprengel, der, wie von Anfang an, so auch heute noch, unmittelbar dem heiligen Stuhle unterworfen ist, zählt in 199 Pfarreien (14 Decanaten) etwa 101 000 Seelen. (Vgl. besonders F. Ciatti, Delle memorie di Perugia, Perugia 1638 [vol. II, parte 4 handelt speciell von Perugia pontificia]; ferner Ughelli, Italia sacra I, Venet. 1717, 1153—1174; Moroni, Diz. LII, 132—180; Cappelletti, Le Chiese d'Italia IV, Venez. 1846, 447—504; Gams, Ser. Epp. 714 sq.) [Neher.]

Πεσχήσιον, s. Griechische Kirche V, 1248.

Peschittho (oder nach ostsyrischer Aussprache Peschittha, פשיטתא scil. מפקתא) ist der Name für die älteste syrische Uebersetzung der heiligen Schrift beider Testamente. 1. Das Wort Peschittho ist abzuleiten von dem Verbum פשט (= ausbreiten, ausdehnen) als stat. emph. fem. sing. des Particips Peil. Dieses Participium erhält auch die Bedeutung eines Adjectivums (= offen, klar, einfach, schlicht); daher ist die Erklärung des Namens Peschittho eine verschiedene, je nachdem man die eine oder die andere der angegebenen Bedeutungen des Verbums bezw. des Adjectivums als maßgebend betrachtet. Barhebräus ist der Erste, welcher nachweisbar eine Erklärung des zu seiner Zeit schon unbekannten Wortes Peschittho versucht. Er gibt es im Arabischen wieder durch das Adjectivum basîte (scil. nus khe) = einfaches Bibelexemplar; so heiße die syrische Bibel, weil sie der Feinheit der Uebersetzung entbehre (Historia compendiosa Dynastiarum, ed. Pococke, Oxoniae 1663, 100). Hiernach wäre also Peschittho so viel wie versio simplex. Andere, im Wesentlichen von der Erklärung des Barhebräus nicht abweichende Deutungen des Wortes Peschittho fassen es als „klar, wortgetreu“. Daß in dem Worte ein Gegensatz zu der Uebersetzungsweise der Targumim ausgedrückt sein soll, ist nicht anzunehmen, da die Peschittho mitunter jener Uebersetzungsart nicht fern steht. Eine wesentlich andere Interpretation läßt den verbalen Sinn hervortreten und deutet Peschittho als die „verbreitete“ Uebersetzung, also gleich κοινή, vulgata. Auf eine sichere Erklärung muß vorläufig verzichtet werden. Eine solche kann erst dann erzielt werden, wenn man weiß, wann die Bezeichnung Peschittho aufkam. Sie findet sich zum ersten Male bei Moses Bar-Cepha (gest. 913), und zwar, wie bei Barhebräus, nur als Bezeichnung für das Alte Testament; sie stammt aber offenbar aus [illegible] früherer Zeit. Ueber richtige Aussprache und Transcription des Wortes Peschittho vgl. noch [illegible] in der Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellschaft 1893, 157 ff., gegen König, Einleitung in das A. T., Bonn 1893, 119 f.

2. Die Peschittho beider Testamente schließt sich im Ganzen treu und gewissenhaft dem Originale an, ohne sklavisch wörtlich zu werden; stellenweise ist [illegible] Uebersetzungsart der des Symmachus ähnlich. Erweiterungen und Abkürzungen des Originals [illegible] in ihr ebenso wenig, wie in allen anderen Uebersetzungen; eine ganz bestimmte Auffassung des Textes blickt an einzelnen Stellen durch, [illegible] auch sie nach Art einer jeden guten Version [illegible] Hilfsmittel für die Exegese wird. — Die Peschittho des Alten Testaments ist bei den protocanonischen Büchern (mit Ausnahme der Paralipomena) [illegible] dem Hebräischen geflossen, wie schon Ephräm [illegible] Jos. 15, 28 [Ephraemi Syri Opera omnia, Romae 1737, 305]) beiläufig bemerkt. Es [illegible] sich in ihr aber auch Spuren, daß sie den Targumen und vor Allem auch der alexandrinischen Uebersetzung folgt, besonders in den Psalmen und [illegible] Sprichwörtern. Die Paralipomena sind ganz [illegible] einem Targum bearbeitet; auch das Buch Ruth [illegible] mehr eine Paraphrase als eine Uebersetzung. [illegible] hebräische Vorlage der Peschittho war nicht [illegible] daraus erklären sich manche Differenzen dem masorethischen Texte gegenüber. Dieselben sind [illegible] besonderer Wichtigkeit Ps. 21, 17 und 10[illegible], wo die Peschittho die richtige Lesart bewahrt [illegible]. Die textkritische Form der jetzigen alttestamentlichen Peschittho stammt im Wesentlichen aus dem [illegible] 6. Jahrhundert n. Chr. Die Peschittho des [illegible] Testaments ist direct aus dem Griechischen ge[illegible]. In textkritischer Beziehung hatte sie [illegible] eine mehr abendländische Recensionsform, [illegible] später der antiochenischen wich.

3. Ueber die Entstehungszeit der Peschittho gibt es keine directen Nachrichten. Die [illegible] der Syrer selbst sind legendenhaft; sie [illegible] wöhnlich die Peschittho des Alten Testaments [illegible] stehen in der Zeit Salomons und Hirams, [illegible] kurze Zeit nach dem Beginne des assyrischen [illegible] und zwar durch den Priester, den [illegible] nach Samaria schickte (4 Kön. 17, 24—2[illegible]. [illegible] einer dritten Ansicht wäre die Peschittho [illegible] Testamente in der Zeit „des Apostels Addai [illegible] Abgars, des Königs von Edessa“, entstanden. [illegible] syrische Tradition schreibt also auf alle [illegible] Bibelübersetzung ein hohes Alter zu. — [illegible] läßt sich die Entstehungszeit der Peschittho [illegible] stimmen aus folgenden Momenten: [illegible]

phräms (gest. gegen 379) war sie bei den die
yrische Sprache redenden Christen sehr weit ver-
reitet, und zwar schon seit langer Zeit. Dieß zeigt
ich insbesondere darin, daß dem Syrischen des
ewöhnlichen Lebens bereits einzelne Ausdrücke der
Peschittho fremd waren; damit harmonirt die
Thatsache, daß Hegesippus um die Mitte des
. Jahrhunderts wenigstens die Evangelien in
yrischer Sprache kannte, und daß Tatian (gest. um
70; s. d. Art.) das Diatessaron aus syrischen
Evangelien zusammenstellte. Die in neuerer Zeit
ufgestellte Behauptung, den Syrern seien die
Evangelien zuerst durch das Diatessaron bekannt
eworden, und die Gründung der syrischen Kirche
ei gegen das Jahr 180 geschehen, ist durchaus
icht beweisbar. Die Existenz von syrischen Evan-
elien im 2. Jahrhundert, und zwar in der ersten
Hälfte desselben, ist demnach nicht zu bestreiten.
Weil nun der Sprach- und Uebersetzungscharakter
er übrigen neutestamentlichen Bücher dem der
Evangelien gleich ist, so schließt man mit Recht
uf einen einzigen Urheber der ganzen Uebersetzung
es Neuen Testaments in ihrem ursprünglichen
Umfange. — b. Die syrische Uebersetzung des Alten
Testaments ist älter als die des Neuen Testaments;
enn die Citate des Alten Testaments, welche im
Neuen Testament vorkommen, sind der alttesta-
mentlichen Peschittho entnommen. Da nun die
Uebersetzung des Neuen Testaments in der ersten
Hälfte des 2. Jahrhunderts vorhanden war, so
muß die des Alten Testaments spätestens im ersten
christlichen Jahrhundert entstanden sein. Dieses
führt mit großer Wahrscheinlichkeit auf jüdischen
Ursprung. Denn es ist nicht annehmbar, daß
Christen die Uebersetzung des Alten Testaments
her angefertigt hätten als die des Neuen Testa-
ments. Die große Verschiedenheit in der Ueber-
setzungsmethode bei einzelnen Büchern stellt die
Mehrheit ihrer Urheber außer allen Zweifel.

4. Die Peschittho des Alten Testaments um-
faßte ursprünglich nur die protocanonischen Bücher.
Dieses erklärt sich aus dem jüdischen Glauben ihrer
Urheber. Die deuterocanonischen Bücher des Alten
Testaments sind bald hinzugefügt und zwar aus
dem Griechischen übersetzt. Nach Bickell u. A. ist
jedoch das Buch Ecclesiasticus aus dem Hebräi-
schen übertragen (Zeitschrift für kath. Theol. VI
[1882], 330). Zur Zeit des hl. Ephräm standen
die deuterocanonischen Bücher an Ansehen den
protocanonischen gleich. — Von dem Neuen Testa-
ment haben in der Peschittho ursprünglich gefehlt
der 2. Brief Petri, der 2. und 3. Brief Johannes',
der Brief Judä, die Apocalypse. Zur Zeit des
hl. Ephräm aber existirte von diesen Schriften be-
reits eine syrische Uebersetzung. Denn dieser Kirchen-
vater beruft sich öfter auf diese fünf Schriften; es
muß ihm also, da er der griechischen Sprache un-
kundig war, eine Uebersetzung in seiner Landes-
sprache vorgelegen haben.

5. Der kritische Zustand der Peschittho ist
ein ziemlich verwahrloster. Die Kritik im Einzelnen
hat hier noch viel zu leisten, obschon die Zahl der
Schriften textkritischer Art über die Peschittho be-
reits sehr bedeutend ist. Von Wichtigkeit ist es,
das Verhältniß der Peschittho zu den Targumim
und zu der alexandrinischen Uebersetzung festzu-
stellen und bei kritischen Arbeiten stets Rücksicht
zu nehmen auf die Thatsache, daß die Hand-
schriften der Peschittho in zwei Gruppen, eine öst-
liche und eine westliche, zerfallen. Für die Evan-
gelien hat die Kritik den von Cureton 1858 edirten
Text (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 723) in
Betracht zu ziehen, welcher älter ist als der in der
gedruckten Peschittho, sowie die arabische und die
lateinische Uebersetzung von Tatians Diatessaron.
Dazu kommt neuestens der 1892 auf dem Sinai
aufgefundene Palimpsest mit syrischem Text der
Evangelien, über welchen die Untersuchungen zur
Zeit noch nicht abgeschlossen sind. Doch steht
wohl soviel schon fest, daß er kein Duplicat des
Cureton'schen Textes ist, vielmehr einen abwei-
chenden griechischen Text vorauszusetzen scheint.
Mitunter ist aber anscheinend einer der beiden
Texte nach dem andern revidirt, wobei der neu-
gefundene der ältere sein wird. Der Text ist
edirt unter dem Titel The four Gospels in
Syriac transscribed from the Sinait. Palimps.
by Bensly and by Harris and by Crawford
Burkitt, Cambridge 1894. (Vgl. Nestle in der
Theologischen Literaturzeitung vom 8. December
1894; Zahn im Theologischen Literaturblatt vom
4., 11. und 18. Januar 1895; Bardenhewer
in der Lit. Rundschau vom 1. Juli 1895.) —
Die Druckausgaben der Peschittho sind aufgezählt
bei Nestle, Syrische Grammatik, 2. Aufl., Berlin
1888, unter Litteratura Syriaca 17—28. Dazu
kommt: Biblia sacra juxta versionem sim-
plicem quae dicitur Pschitta T. III. Mausili
typis fratrum Praedicatorum. 1887 sq. Ein
vollständiges Verzeichniß der textkritischen Ar-
beiten über die Peschittho s. in Herzogs Real-
Encykl. für protestant. Theol. XV, 2. Aufl., 198
bis 200 (von Nestle); Steny, De Syriaca libri
Jobi interpretatione, quae Peschita vocatur,
pars I, Helsingforsiae 1887, 18—21. Den
bei Steny genannten Arbeiten sind hinzuzufügen:
Seböt, Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen
Propheten und ihr Verhältniß zu dem masorethi-
schen Texte und den älteren Uebersetzungen, Breslau
1887; Oppenheim, Die syrische Uebersetzung des
fünften Buches der Psalmen (Ps. 107—150) und
ihr Verhältniß zu ... den ältesten Uebersetzungen,
Leipzig 1891; Mandl, Die Peschittha zu Hiob,
Leipzig-Budapest 1892; Rahlfs, Beiträge zur
Textkritik der Peschita (Zeitschrift für die alttesta-
mentliche Wissenschaft IX [1889], 161—210);
Pinkuß, Die syrische Uebersetzung der Proverbien
(ebd. XIV [1894], 65—141. 161—222). —
Cureton, Remains of a very ancient recen-
sion of the four Gospels in Syriac, London
1858, vermehrt durch Rödiger, Monatsberichte
der Berliner Akademie vom Juli 1872; Aug.

Ciasca, Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice, Romae 1888 (vgl. P. S. Bäumer, Lit. Handw. 1889, Nr. 5 u. 6; Zahn, Geschichte des neutestam. Canons II, Erlangen und Leipzig 1888 ff., 530—556). Weitere Ausführungen bieten die Handbücher der Einleitungswissenschaft in die heilige Schrift. (Vgl. Cornely, Historica et critica introductio in V. T. libros sacros I, Paris 1885, 408—414, und vor allem Kaulen, Einleit., 3. Aufl., Freiburg 1890, 118—126.) [Hoberg.]

Pessimismus, s. Optimismus.

Pestalozzi, Johann Heinrich, Socialpolitiker und Pädagog, wurde am 12. Januar 1746 zu Zürich geboren als Sohn eines Wund- und Augenarztes, der schon 1751 starb und seine Wittwe mit drei Kindern in ziemlich bescheidenen Vermögensumständen zurückließ. Die Kinder erhielten von der Mutter eine sehr häusliche fürsorgliche Erziehung, entbehrten aber der väterlichen Zucht und Leitung. Der älteste Sohn ging nach Amerika und verscholl; der zweite Sohn, Johann Heinrich, war gutmüthigen und harmlosen Charakters, zeigte tiefes Gemüth und rege Phantasie, aber keine besonderen Anlagen zum Lernen, war vielmehr zerstreut, linkisch, unreinlich und von sehr häßlicher Gesichtsbildung, so daß ihm seine Mitschüler einen Spottnamen beilegten und ein Lehrer ihm das Prognosticon stellte, es werde wohl nie etwas Rechtes aus ihm werden. Da es der Wunsch seiner Angehörigen wär, daß er Prediger werde, so machte er das humanistische Collegium seiner Vaterstadt durch, an welchem Bodmer und Breitinger die bedeutendsten Lehrer waren. Als er es im J. 1766 verließ, wurde er aber nicht Prediger, sondern wandte sich, von Rousseau'schen Freiheitsideen angesteckt, dem Rechtsstudium zu. Er kam aber darin nicht weit, weil er sich an den politischen Umtrieben in seiner Heimat betheiligte und von der herrschenden Partei keine Anstellung erwarten durfte. Nun widmete er sich der Landwirthschaft. Nachdem er dieselbe 10 Monate in Kirchberg (Kanton Bern) praktisch erlernt hatte, glaubte er schon Meister darin zu sein und kehrte Herbst 1768 als ein „landwirthschaftlicher Träumer", wie er selbst sagt, nach Zürich zurück. Dort hatte er sich bereits vorher mit Anna Schultheß, der Tochter einer reichen Züricher Kaufmannsfamilie, verlobt. Dieselbe war zwar 6 Jahre älter als er, aber ansehnlich und gebildet und hatte mehr Erfahrung und praktische Klugheit als er selbst. Obwohl die Eltern Anfangs gegen die Verbindung waren, kam die Ehe doch im October 1769 zu Stande. Pestalozzi hatte nämlich weiter das Glück gehabt, daß der Banquier Schultheß in Zürich sich mit ihm associirte, um den Anbau von Krapp, den Pestalozzi ganz besonders gut zu verstehen glaubte, im Großen zu betreiben. Schultheß streckte das nöthige Geld vor, und Pestalozzi kaufte sich bei Birr an. Er baute sich dort vorerst ein großartiges Wohnhaus und nannte das Gut [illegible]. Allein das angekaufte Land erwies sich als [illegible] ring für die Krappcultur, der Hausbau [illegible] zu kostspielig geworden, und die ganze Speculation mißglückte. Pestalozzi verwandelte [illegible] Gut Neuhof in eine Erziehungsanstalt für [illegible] wahrloste Kinder und wußte sich für das Unternehmen, welches keineswegs eine Wohlthätigkeitsanstalt, sondern eine bloße Speculation [illegible] Unterstützungen und Beihilfe zu verschaffen. [illegible] Kinder mußten im Sommer Pestalozzi's [illegible] bebauen, im Winter Baumwolle spinnen. [illegible] Pestalozzi suchte die Producte zu verwerthe[n]. Die Sache ging eine Zeitlang, aber P[illegible] mußte sich in Handelsgeschäfte einlassen, [illegible] er noch weniger verstand als vom [illegible] und kam dadurch in große finanzielle Bedrängniß. Außerdem waren auch die Angehörigen [illegible] aufgenommenen Kinder nicht mit der Behandlung und Verwendung derselben zufrieden. [illegible] so mußte Pestalozzi diese Anstalt 1780 schließen. Vor völligem Ruin bewahrten ihn in dieser [illegible] die Verwandten seiner Frau, indem sie das [illegible] Neuhof ankauften und es ihm zur Bebau[ung] und Benutzung überließen. Trotzdem brachten ihm die folgenden Jahre Kummer und Entbehrungen in Fülle. Er selbst war Anfangs [illegible] muthlos und wie gebrochen. Aber die Vorsehung führte ihm um jene Zeit eine überaus [illegible] geschickte und thatkräftige Magd zu Namens [illegible] beth Näf aus Kappel. Diese blieb 40 Jahre [illegible] seinem Dienst, auch noch als sie verheiratet [illegible] und hat Pestalozzi bei Schilderung der Gertrud, die in seinen Schriften eine so große [illegible] spielt, vorgeschwebt (Morf [s. u.] I, 146 ff.). [illegible] sorgte zunächst dafür, daß das vorhandene [illegible] land, dessen Bestellung sogar unterblieben [illegible] wieder bebaut wurde, so daß die Familie [illegible] stens vor Hunger geschützt war. Nach [illegible] wurde Pestalozzi gefaßter und gewann [illegible] Lebensmuth. Er fing nun an, sich auf die Schriftstellerei zu verlegen. Außer kleinen Versuchen [illegible] seiner Jugendzeit hatte er in den „Ephemeriden", welche sein Gönner, der Baseler Rathschreiber Iselin (gest. 1782), herausgab, einen [illegible] „Abendstunden eines Einsiedlers" und andere [illegible] Artikel veröffentlicht. Dann begründete er [illegible] rich auf Anrathen Iselins das „Schweizer [illegible] blatt", welches vorwiegend Aufsätze social[illegible] scher Natur brachte (abgedruckt bei Seyffarth [illegible] Bd. VII). Es erschien davon aber nur der [illegible] Jahrgang 1782. Daß Pestalozzi sich [illegible] dieses Gebiet warf, dazu gab ihm der Maler [illegible] die Anregung. Dieser bekam zufällig bei [illegible] Bruder, dem Züricher Buchhändler, einen [illegible] schen Artikel Pestalozzi's über die neu [illegible] Züricher Stadtsoldaten zu Gesicht und [illegible] dessen publicistisches Talent. In der [illegible] stand Pestalozzi, anschaulich zu schildern [illegible] zu erzählen, das Gemüth anzusprechen [illegible] Dialog zu handhaben, so daß [illegible]

Bildung ein erträglicher Romanschriftsteller hätte
werden können. Das Urtheil Füßli's machte ihm
Muth, und er begann nach dem Vorbilde von
Marmontels Contes moraux eine socialpoli-
tische Dorfgeschichte „Lienhard und Gertrud“
zu verfassen, welche 1781 erschien und außer-
ordentlichen Beifall fand. Durch den Erfolg er-
muthigt, ließ er 1782 ein ähnliches Buch „Chri-
stoph und Else“ erscheinen. Da dieses aber keinen
Anklang fand, kehrte er zu dem frühern Stoffe
zurück und spann den Faden der Erzählung weiter,
so daß das Werk bis 1787 vier Fortsetzungen er-
hielt (vgl. Seyffarth VII, 249). Jedoch ward
mit der Länge der Werth geringer, und das Inter-
esse nahm ab.

Obwohl Pestalozzi von seinen Schriften mate-
riellen Nutzen hatte und von Zeit zu Zeit auch
noch Geschäfte besorgte, so blieb seine Lage, weil
die Zinsen seiner verpachteten Ländereien schlecht
eingingen, noch immer eine bedrängte, und er
mußte suchen, dieselbe zu verbessern. Der Groß-
herzog Leopold von Toscana hatte ihn berufen
wollen, aber der Plan war gescheitert; 1792
machte Pestalozzi eine Reise nach Leipzig, wo
seine Schwester verheiratet war, und besuchte
den Philosophen Fichte, den er von dessen Haus-
lehrerstelle in Zürich her kannte. Wie er sich früher
mit dem Gedanken getragen hatte, nach Oesterreich
zu gehen, so hegte er 1793 sogar die ernstliche Ab-
sicht, nach Frankreich auszuwandern, nachdem ihm
im Jahr vorher die Ernennung zum Ehrenbürger
der französischen Republik gleichzeitig mit Schiller
und Anderen zu Theil geworden war. Endlich
brachte das Eindringen der Revolution in die
Schweiz eine Besserung seiner äußern Lage. Im
Jahre 1798 nämlich rückte das französische Heer
in die Schweiz ein; Genf wurde zu Frankreich
geschlagen und die bisherige Verfassung der Schweiz
nach französischem Muster umgestaltet, der Selb-
ständigkeit der einzelnen Kantone ein Ende ge-
macht, die Regierungsgewalt centralisirt und in
die Hände eines aus fünf Mitgliedern bestehenden
sogen. Directoriums gelegt. Allein die Einfüh-
rung der neuen Verfassung ging nicht überall
glatt von Statten. Der Kanton Bern widersetzte
sich, gab aber bald nach; dagegen ergriffen die
Bewohner der Urkantone die Waffen und leisteten
den Franzosen ernstlich Widerstand. Es kam zu
einer blutigen Schlacht in der Nähe von Stans
(9. September 1798), worin die Schweizer eine
schwere Niederlage erlitten. Der ganze Kanton
Unterwalden wurde hierbei mit Mord und Brand
auf's Grausamste verheert und namentlich in Stans
am folgenden Tage ein scheußliches Blutbad unter
den wehrlosen Einwohnern angerichtet (Morf I,
164). Pestalozzi, der Anhänger Rousseau's und
ehemalige Illuminat, hatte immer mit der Revo-
lution sympathisirt und gehörte zu denen, welche
die Umwälzung mit Freuden begrüßten. Er bot
schon am 21. Mai 1798 dem neuen Bürger-
ministerium seine Dienste an und sandte ihm einen
„Zuruf an die Bewohner der vormals demokrati-
schen Kantone“, welcher den Zweck hatte, sie zum
„innern Anschluß an das neue Helvetien“ zu be-
stimmen. Das Directorium ließ den Zuruf auf
Staatskosten drucken und im Lande verbreiten;
dann gründete es, um auf die Stimmung der
Bevölkerung einzuwirken, das „Helvetische Volks-
blatt“ und übertrug die Redaction Pestalozzi,
welcher sie drei Monate lang führte. Das Blatt
erschien vom 8. September 1798 an bei Geßner
in Zürich wöchentlich einmal, brachte es aber nur
auf 19 Nummern (Morf I, 52—58). Da er-
öffnete sich für Pestalozzi die Aussicht auf einen
Wirkungskreis, der ihm besser zusagte. Die grau-
same Kriegsführung der Franzosen hatte im Kan-
ton Unterwalden ein so großes Elend unter der
Bevölkerung hervorgerufen, daß Schaaren Ob-
dachloser auf den Landstraßen umherirrten und das
Directorium sich genöthigt sah, etwas zur Abhilfe
zu thun. Um wenigstens die hilflosen oder eltern-
los gewordenen Kinder dem Untergang zu ent-
reißen, wies es die Summe von 6000 Francs an
und richtete im ehemaligen Ursulinenkloster zu
Stans ein Asyl für sie ein. Pestalozzi, der die
Minister Stapfer und Legrand zu persönlichen
Gönnern hatte, wurde zum Vorsteher des Asyls
ernannt und trat im Januar 1799 seine Stelle
an. Seine Aufgabe war eine schwierige, und er
gab sich Mühe, sie gewissenhaft zu erfüllen. Die
Zahl der zum Theil kranken Kinder belief sich auf
50—80, und Pestalozzi suchte sie zu beschäftigen
und zu unterrichten, wobei er schon die Methode,
Kinder durch Kinder unterrichten zu lassen, in
Anwendung brachte. Er erntete für seine Be-
mühungen jedoch wenig Dank. Die größte Herz-
lichkeit fand er für sein Werk, wie er selbst sagt,
bei den Kapuzinern und Klosterfrauen; bei der
Bevölkerung dagegen war er wegen seines miß-
trauischen und ungeselligen Wesens unbeliebt und
nicht geachtet. Auch „prügelte er die Kinder zu
viel“, wie der Pfarrer Businger in einem amt-
lichen Schreiben an den Minister berichtet. Das
Asyl wurde infolge der Kriegsereignisse am 8. Juni
1799 plötzlich aufgelöst, jedoch schon im Sep-
tember desselben Jahres wieder eröffnet und be-
stand bis 1802. Aber Pestalozzi erhielt von dem
Minister Rengger trotz der Fürsprache seitens dessen
Collegen Stapfer den Posten eines Vorstehers
nicht wieder (Morf I, 199 Anm. u. 203), ein Be-
weis, daß er auch hier nicht an seinem Platze ge-
wesen war. Der 53jährige Mann entschloß sich
nun, Elementarlehrer zu werden, und nachdem
seine Gesundheit, die, wie er berichtet, durch die
übergroßen Anstrengungen in Stans sehr gelitten
hatte, durch einen längern Aufenthalt im Berner
Oberland wiederhergestellt war, führte er seine
Absicht aus. Er erhielt auf Empfehlung der Re-
gierung die Zulassung als Gehilfe oder Unter-
lehrer an der Nebenschule, der sogen. Bauern-
schule, des Fleckens Burgdorf im Kanton Bern.
Hier besorgte ein ehrsamer Schuster das Schul-

halten für die Knaben nach der alten Weise. Dieser bemerkte bald, daß Pestalozzi nichts aus dem Psalter und dem „Heidelberger" auswendig lernen ließ, und benutzte das, um die interessirten Eltern gegen ihn einzunehmen, so daß sie erklärten, ihre Kinder zu Pestalozzi's Experimenten nicht hergeben zu wollen. Er mußte daher nach kurzer Zeit weichen, durfte aber auf Fürsprache seiner Gönner seine Versuche an der zweiten Knabenschule des Fleckens selbst fortsetzen. Im März 1800 nahm die Schulcommission eine Revision bei ihm vor und fand, daß seine Schüler das Lesen und Syllabiren in sehr kurzer Zeit erlernt hätten, und daß er ihnen Lust an der Erdbeschreibung, Naturkunde, Geschichte und Meßkunst beizubringen verstehe. Auf dieses Zeugniß wurde er als Lehrer an der genannten Schule Ostern 1800 förmlich angestellt. Allein sein Streben ging höher. Pestalozzi hatte schon in Neuhof mit seinem einzigen Söhnchen sich angelegentlich beschäftigt und ihm die Anfangsgründe des Wissens beigebracht, dann überhaupt über Volksbildung viel nachgedacht und glaubte eine neue, unbedingt erfolgreiche Unterrichtsmethode gefunden zu haben. Das Schweizer Schulwesen lag damals noch vollständig im Argen, besonders deßwegen, weil es in der ganzen protestantischen Schweiz noch keine Lehrerbildungsanstalt gab, während katholischerseits im Kloster St. Urban, Kanton Luzern, längst eine solche bestand (Morf IV, 146). Die neue Regierung, welche an sich und auch aus politischen Gründen die Aufklärung des Volkes anstrebte, wollte den Volksunterricht heben und vor Allem ein Lehrerseminar gründen, verfügte aber nicht über ausreichende Geldmittel. Der Minister Stapfer hatte zu diesem Zwecke bereits einen gewissen Fischer, einen Schüler Salzmanns in Schnepfenthal, ausersehen, doch starb dieser im Sommer 1800. Dieß kam Pestalozzi zu statten, und er trat gewissermaßen an Fischers Stelle. Die Regierung gestattete ihm nun, neben seiner Schule noch eine eigene Anstalt nach seinem Sinn zu gründen, welche gleichzeitig Musterschule, Waisenhaus und Lehrerseminar sein sollte. Sie räumte ihm dafür das Burgdorfer Schloß ein, welches früher dem Amtmann des Kantons Bern als Wohnung und Amtsgebäude gedient hatte, damals aber leer stand, bewilligte ihm eine größere Summe für die innere Einrichtung, das Brennholz und 400 Francs jährliches Gehalt. So konnte die Anstalt bereits im October 1800 eröffnet werden und nahm einen vielversprechenden Anfang. Auch ließ die Regierung gleichzeitig Pestalozzi's Elementarbücher drucken. Ein glückliches Zusammentreffen war es weiter, daß auch aus entfernteren Gegenden der Schweiz, welche unter den Kriegswirren sehr gelitten hatte, Kinder in Burgdorf auf Kosten des Staates untergebracht wurden, so ein ganzer Transport Schulkinder aus Appenzell unter Führung eines strebsamen und fähigen jungen Lehrers Namens Krüsi. Dieser und einer der mitgebrachten Knaben Namens Ramsauer wurden eifrige Schüler [illegible] später Gehilfen Pestalozzi's. An Tobler und [illegible] gewann er weitere Hülfslehrer. Der bereits [illegible] Schriftsteller in weiten Kreisen bekannte Pestalozzi zog nun in kurzer Zeit auch durch seine [illegible]gogischen Schriften die Aufmerksamkeit der [illegible] gebildeten Welt auf sich und erfuhr die Ehre, [illegible] Mitglied einer Deputation, welche in Paris [illegible] eine neue Verfassung der Schweiz berathen [illegible] gewählt zu werden. Im October 1802 [illegible] nach Paris und suchte während seines mehr[illegible]lichen Aufenthalts daselbst sowohl seine [illegible] politischen Ideen geltend zu machen als [illegible] seine pädagogischen Ansichten zu wirken, [illegible] ohne Erfolg. Die letzteren betreffend erklärte [illegible] erste Consul Bonaparte, er könne sich in das [illegible]ren des A-B-C nicht mischen. Die [illegible]frage betreffend steuerte der Consul für sich [illegible] Monarchie zu und suchte deßhalb die conserva[illegible] Elemente zu stärken und heranzuziehen. [illegible] es, daß auch in der Schweiz die erst [illegible] Jahren von der Revolution gegebene [illegible] die niemals populär geworden war, [illegible] im April 1803 das Directorium beseitigt [illegible] durch eine Tagsatzung ersetzt wurde. [illegible] veränität der einzelnen Kantone wurde wieder[illegible] gestellt. Diese Wendung der Dinge war [illegible] Pestalozzi verhängnißvoll. Er wurde nun [illegible]gebener der Berner Kantonsregierung und [illegible] es bald empfinden, daß diese ihm nicht [illegible] gesinnt war. Sie eröffnete ihm sofort, daß [illegible] Burgdorfer Schloß räumen müsse, da sie [illegible] ihren Amtmann wieder nöthig habe. [illegible] konnte und wollte sie die Kosten der für die [illegible] Schweiz bestimmten Anstalt Pestalozzi's [illegible] allein tragen. Zum Glück für ihn war [illegible] sehen und Ruf inzwischen schon so hoch [illegible] daß man nicht wagte, ihn gänzlich zu [illegible] Die Regierung bot ihm als Ersatz das [illegible] Johanniterhaus im nahen Münchenbuchsee [illegible] aber, was ihn sehr verdroß, immer nur [illegible] Jahr und auf Widerruf. Indessen [illegible] anders konnte, verlegte er im Juli 1804 [illegible] Anstalt dorthin.

Sein Aufenthalt in Münchenbuchsee [illegible] ein Uebergangsstadium und kein glückliches [illegible] dauerte der Ruf, den die Anstalt erlangt [illegible] fort, und der Besuch erlitt keinen Rückgang; [illegible]sucher und Schüler waren fast aus allen [illegible] Europa's nach Burgdorf gewallfahrtet, [illegible] pädagogische Musteranstalt kennen zu lernen [illegible] die neue Methode zu studiren. Sogar eine [illegible] an der Universität Dorpat war ihrem [illegible] getragen worden. Allein die Arbeit war [illegible] lozzi schon zu viel geworden; die Besuche [illegible] öconomische Leitung, zu der er wegen [illegible] praktischen Wesens ohnehin nicht [illegible] ihm nicht Zeit für Unterricht und Schrift[illegible] Daher glaubten seine Hülfslehrer Tobler [illegible] ralt ihn entlasten zu sollen, und es [illegible] eine anscheinend sehr passende Gelegenheit [illegible]

icht bei Münchenbuchsee Herr v. Fellenberg, der ähnliche Bestrebungen verfolgte wie Pestalozzi, in Gut besaß, auf welchem er ebenfalls eine Erziehungsanstalt eingerichtet hatte, aber mehr en praktischen Zweck landwirthschaftlicher Ausbildung verfolgte. Beide Männer schienen sich vortrefflich zu ergänzen, und Pestalozzi ließ sich estimmen, die beiden Anstalten mit einander zu verschmelzen und die ökonomische Leitung Fellenerg zu überlassen. Allein dieser war herrschsüchtig und trat bald als alleiniger Herr auf, und Pestalozzi sah sich bei Seite geschoben. Dieß und der Umstand, daß die Berner Regierung ihm keinerlei Zuschüsse gewährte, bewog Pestalozzi, den Anerbietungen näher zu treten, welche ihm die waadtländischen Städte Nyon, Payerne und Ifferten gemacht hatten. Dasjenige von Ifferten, wo er as alte Schloß, Gehalt und sonstige Nutzungen ekommen sollte, schien ihm das vortheilhafteste zu ein. Pestalozzi ging also bereits im November 1804 dorthin, um die nöthigen Vorbereitungen zu treffen, blieb aber mit Münchenbuchsee noch in Beziehungen. Inzwischen veruneinigten sich seine daselbst zurückgebliebenen Lehrer ebenfalls mit v. Fellenberg, und nach längeren Streitigkeiten wurde das Verhältniß zu ihm ganz gelöst. Pestalozzi eröffnete 1805 sein Institut in Ifferten mit em Theologen Niederer, Krüsi, Ramsauer, dem Mathematiker Schmid aus Au in Vorarlberg und Anderen als Lehrern. Nach Ueberwindung der anfänglichen Schwierigkeiten blühte dasselbe rasch mpor und brachte es bald auf 165 Schüler und 15 Lehrer ohne das weitere Dienstpersonal. Pestalozzi erweiterte nun seine Anstalt nach verschiedeten Richtungen, verband damit ein Mädchenensionat, fing eine Buchhandlung an und erichtete sogar eine eigene Druckerei, welche von 1808—1812 eine „Wochenschrift für Menschenildung“, von Niederer redigirt, herstellte. Aber ie Blüte der Anstalt wurde ihr Unglück, und die Uebelstände, welche sich theilweise schon in Burgorf gezeigt hatten, traten hier in verstärktem Maße hervor. Indem auch Pensionäre aus höheen Ständen und Schüler, welche Latein lernen ollten, aufgenommen wurden, ging die innere Einheit verloren, und die überhandnehmenden Besuche von auswärts verleiteten dazu, dem bloßen Schein nachzujagen. Es verbreiteten sich daher n der Umgegend nachtheilige Gerüchte, und in en Zeitungen wurden Angriffe gegen Pestalozzi und seine Anstalt gerichtet. Deßhalb beantragte er elbst 1809 eine Revision durch die Behörde, und die chweizerische Tagsatzung schickte im November eine us drei Sachverständigen bestehende Commission, welche eine fünftägige Revision vornahm (Morf V, 196 ff.). Das Ergebniß war ungünstig, und ls der Bericht nach längerer Zeit erschien, eröffnete Pestalozzi eine Polemik dagegen, welche einer Anstalt jedenfalls keinen Nutzen brachte. Dazu kam, daß unter den Lehrern, besonders wischen Niederer und Schmid, arge Mißhelligkeiten bestanden, welche zur Folge hatten, daß Schmid 1810 die Anstalt verließ. Mit dessen Austritt aber nahm die Unordnung in den Finanzen überhand. Pestalozzi gerieth immer tiefer in Schulden, und beim Tode seiner Frau (1815) schien die Auflösung der Anstalt unabwendbar. Da nur Schmid im Stande schien, Ordnung in das Chaos zu bringen, so rief Pestalozzi ihn zurück und warf sich ihm ganz in die Arme. Dieß hatte zur Folge, daß Niederer, Krüsi und Ramsauer ausschieden, wodurch die übrigen Lehrer mit Arbeiten überbürdet wurden. Jahrelang dauernde Prozesse zwischen Pestalozzi und seinen früheren Lehrern entstanden. Pestalozzi war der Verzweiflung nahe und versuchte in seiner Rathlosigkeit sogar eine Einigung mit Fellenberg, welche jedoch nicht zu Stande kam. Aber Schmid wußte Geld zu schaffen, indem er Pestalozzi's Schriften sammelte und finanziell verwerthete. Er schloß mit der Cotta'schen Buchhandlung einen vortheilhaften Contract für Veranstaltung einer Gesammtausgabe, welche 1819 ff. erschien, und zu welcher die Souveräne von Rußland, Preußen und Bayern ansehnliche Summen beisteuerten. Pestalozzi lebte wieder auf und gründete noch 1818 eine Armenanstalt in Clendy, welche später mit dem Institut zu Ifferten vereinigt wurde. Endlich nöthigten ihn hohes Alter und die noch fortdauernden Prozesse mit seinen früheren Mitarbeitern, sowie die zunehmende Verödung seiner Anstalt (Morf IV, 541), dieselbe im Frühjahr 1825 zu schließen. Er zog sich nach Neuhof zu seinem Enkel zurück. Dort verfaßte er zur Vertheidigung seiner Grundsätze und Handlungsweise eine Selbstbiographie, seinen „Schwanengesang“, und hielt noch kurz vor seinem Tode in Brugg einen Vortrag über Menschenbildung. Er beschloß sein bewegtes Leben am 17. Februar 1827 zu Brugg, wohin er sich von Neuhof begeben hatte, um ärztliche Hilfe gegen sein Steinleiden zu suchen.

Der äußere Lebenslauf des merkwürdigen Mannes läßt von dem „reinen Idealismus“, den man vielfach an ihm rühmt, nichts entdecken; dieser findet sich bei ihm eben nur auf dem Papiere, d. h. in seinen Schriften. Die vor Kurzem veröffentlichten Briefe Pestalozzi's aus dem Jahre 1767 lassen ihn vielmehr als ächten Realisten erscheinen, dessen ganzes Sinnen und Trachten lediglich darauf gerichtet war, schnell zu Wohlstand zu gelangen und seine Braut heimzuführen (Morf, Pestalozzi's Berufswahl, Liegnitz 1895, S. 13. 22. 27). Die ideale Richtung entwickelte sich bei ihm erst später; in dem Maße, als seine realen Speculationen mißlangen, richtete sich sein Sinn mehr und mehr auf das Ideale. Seine schriftstellerische Thätigkeit theilt sich deutlich in zwei fast gleiche Hälften, als deren Zeitgrenze man das Jahr 1800 ansetzen kann. In der ersten Hälfte herrscht die Beschäftigung mit socialen Problemen und der Publicistik vor, die zweite ist ganz der Pädagogik gewidmet. Daß er sich Anfangs der erstern zuwendete, lag in

seiner Geistesrichtung, in den allgemeinen Zeitverhältnissen und in den schlechten Erfahrungen, die er selbst auf dem Gebiete des Erwerbslebens machte. Abgesehen von den bereits erwähnten Wochenschriften gehört diesem Zweige der Literatur eine Abhandlung über „Gesetzgebung und Kindermord“ (1783 erschienen) an, in welcher er die Behandlung, welche die unglücklichen Opfer der Verführung nach damaliger Gesetzgebung zu erleiden hatten, wenn sie ihre unehelich geborenen Kinder tödteten, als zu hart hinstellt. Besonders gehört hierher aber Pestalozzi's Hauptwerk „Lienhard und Gertrud“, worin schon die Grundgedanken seiner „Elementarbildung“ enthalten sind. Vollständig und übersichtlich hat er seine socialen Reformideen in einer Denkschrift zusammengefaßt, welche er anläßlich seiner Pariser Gesandtschaft ausarbeitete (bei Morf II, 122—165). Es trat in der Schweiz naturgemäß früher als im Flachland der Zeitpunkt ein, wo der Ackerbau die stets zunehmende Bevölkerung nicht mehr ernähren kann. Reislaufen und Kriegsdienste in fremden Ländern einerseits (was aber mit der französischen Revolution aufhörte), Industrie und Fabriken andererseits hatten die weiteren Mittel zur Volksernährung gewähren müssen. Das Fabrikwesen bringt zwar Geld unter die Leute, aber es wird dadurch der Kaufmann und der Industrielle Herr im Lande, und das Volk selbst verkommt leiblich und geistig in den Fabriken, auch gereicht der vermehrte Baarverdienst ihm nicht immer zum Segen. Wie ist da zu helfen? Pestalozzi meinte, durch bessere Volksbildung und Unterricht, auch müsse dem Volke Sinn für Häuslichkeit beigebracht werden. Die nach seinem Sinn eingerichtete Volksschule biete das Heilmittel. Sie herzustellen müsse das Bestreben aller Stände, besonders der Geistlichen und Regenten sein. Pestalozzi hatte, das ist anzuerkennen, ein offenes Auge und ein theilnehmendes Herz für die Leiden des Volkes und suchte überall nach Mitteln, ihm zu helfen. Daher sind auch viele andere Probleme, welche noch heuzutage die Socialpolitiker beschäftigen, schon für ihn Gegenstand des Nachdenkens geworden: Reform der Gefangenenanstalten, Zerstückelung des Grundbesitzes, Militarismus, gerechte Vertheilung der Steuern, Abschaffung des Zehnten, Verhütung epidemischer Krankheiten, Corruption und Mißbrauch der Dienstboten und Arbeiter durch die Reichen und Vornehmen, Unterbringung der armen Kinder in Erziehungshäusern u. s. w. Seine Ideen sind zwar manchmal einseitig, seine Rathschläge oft verfehlt, übertrieben oder unzulänglich, seine Aeußerungen über die Reichen und Vornehmen herb und theilweise ungerecht, und die Lectüre seiner Schriften ist nicht gerade geeignet, die richtigen Gesichtspunkte in diesen Sachen zu eröffnen. Allein ihn für die Socialdemokratie in Anspruch zu nehmen, wie das jüngst geschehen ist, dafür sind doch ausreichende Gründe nicht vorhanden, da er Ehe, Familie und häusliches Glück stets hochhielt und das häusliche Glück für das „ewige Fundament aller [illegible] Menschenbildung“ erklärte.

Wie mit vielen anderen Einrichtungen, [illegible] Pestalozzi auch mit dem Zustande des Sch[illegible] in seiner Heimat äußerst unzufrieden. In [illegible] Schulwesens seiner Jugendzeit sagt er u. [illegible] höhere Unterricht sei hie und da zu einer [illegible] menheit gebracht gewesen, deren Glanz [illegible] wissenheit geblendet habe; selbst den mittlern Unterricht fand er noch weit über seine Sphäre [illegible] (Wie Gertrud ihre Kinder lehrt, Brief 4), [illegible] Volksbildung habe vollständig darnieder[illegible] Die seitdem bekannt gewordenen amtlichen [illegible] geben ihm in letzterem Stück vollständig [illegible] Im Kanton Zürich und sonst wurde damals [illegible] lehrer, wer sich dazu anbot, gleichgültig ob [illegible] Schuster, Maurer oder Bauernknecht, wenn [illegible] lesen, nothdürftig schreiben und den Heidelber[illegible] Katechismus hersagen konnte. Eine Vorb[illegible] wurde nicht gefordert, und die Lehrer behielten [illegible] auf dem Lande meistens nur im Winter [illegible] gehalten wurde, ihre bisherigen Beschäftigungen [illegible] durchschnittlich bei. Schulhäuser gab es [illegible] den Städten, auf dem Lande hielt der Lehrer [illegible] seiner Wohnstube Schule. Der Schulbesuch [illegible] nicht geregelt. Manche Eltern schickten 4—[illegible] rige Kinder zur Schule, andere ließen sie [illegible] werden. Die Besoldung der Lehrer war [illegible] gering. Die Resultate, welche dabei erzielt [illegible] bestanden darin, daß die Knaben noth[illegible] lesen und schreiben lernten; bei den Mädchen [illegible] langte man auch dieß nicht einmal; gelernt [illegible] nur der Katechismus, der Psalter und einige [illegible] chenlieder. Von einer Lehrmethode war, [illegible] Lehrer keine Anleitung dazu erhalten hatten, [illegible] Rede, und die meisten von ihnen konnten [illegible] nicht orthographisch schreiben (Morf I, 1[illegible]). Wenn Pestalozzi nun in seinen alten Tagen [illegible] der Noth gedrängt, den Lehrerberuf ergriff, [illegible] brachte er eine ausreichende, verhältnißmäßig [illegible] Vorbildung mit, obwohl auch er in der [illegible] graphie nicht sicher und über die Regeln des [illegible] schen Stils nicht im Reinen war, und es [illegible] solchen Zuständen erklärlich, daß er darauf [illegible] konnte, als Reformator aufzutreten. Er war [illegible] mals auch nicht der Einzige, der dieses [illegible] Augen hatte, wie die Entstehung der schweizerischen Gesellschaft für Volkserziehung (Morf III [illegible]) beweist. Auch der Appenzeller Pfarrer [illegible] müller betrieb gleichzeitig mit Pestalozzi [illegible] richtung einer Lehrerbildungsanstalt [illegible] Pestalozzi nun warf sich mit seiner ganzen [illegible] und mit um so größerer Kühnheit und [illegible] auf die Reform der Volksschule, weil er als [illegible] didact von den Schwierigkeiten des Unterrichts [illegible] keine Vorstellung hatte. Er selbst verstand [illegible] nicht zu unterrichten und hat es auch [illegible] sowie er auch in der Klasse Disciplin [illegible] nicht im Stande war (Morf I, 2[illegible]; I[illegible] 351; Raumer [s. u.] II, 334 ff.). [illegible] er zur Hebung des Volksschulwesens [illegible]

viel beigetragen, ja es eigentlich erst zu dem gemacht, was es jetzt ist, da er erkannte, welches die dem Kindesalter allein entsprechende Methode des Unterrichts ist, und auf dieser richtigen Erkenntniß das ganze System des Unterrichts aufbaute. Wir sagen System des Unterrichts, nicht der Erziehung, denn ein eigenes Erziehungssystem hatte Pestalozzi nicht; dafür war er zu wenig Philosoph. Pestalozzi hatte den Entwicklungsprozeß der menschlichen Geisteskräfte genau beobachtet und gefunden, daß die Schrift erst die sichtbare Form der Sprache ist, also naturgemäß der Unterricht im Schreiben dem Unterricht im Sprechen erst nachfolgen muß. Man dürfe also das Kind nicht die Buchstaben lehren, bevor es richtig sprechen kann. Anfangs ist der kindliche Geist bekanntlich nur in der Weise thätig, daß er sinnliche Wahrnehmungen macht, also Anschauungen bildet, und erst auf Grund dieser entwickeln sich die höheren Geistesthätigkeiten. Auch in den höheren Stadien der Entwicklung kann der Geist die Anschauungen nicht ganz entbehren; manche Wissenschaften, z. B. Raumlehre, sind ohne Anschauung überhaupt nicht denkbar. Daher muß der Elementarunterricht durchaus auf dem Princip der Anschauung basiren, und den Kindern müssen erst Anschauungsbücher vorgelegt werden, bevor sie Lehrbücher in die Hände bekommen. Das Anschauungsvermögen muß vollständig ausgebildet werden. So gewinnt Pestalozzi seine drei Grundformen des Unterrichts: Zahl, Form und Schall der Name, die sogen. Pestalozzische Trias. Eine klare Anschauung führt zur leichten Aufnahme einer ganzen Reihe von Anschauungen, und es kann auf diese Weise vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortgeschritten werden. Es folgt aus diesen Grundsätzen, daß der erste Unterricht der Kinder sich nur auf Gegenstände beziehen darf, welche innerhalb des Kreises der kindlichen Anschauungsweise liegen, und daß es verkehrt ist, ihnen Dinge vorzutragen, wovon sie gar keine Anschauung haben und welche einer ihnen ganz fremden Welt angehören. Der Lehrer muß sich geistig ganz zu ihnen herablassen und sich in ihren Anschauungskreis versetzen, was freilich nur möglich ist, wenn er Liebe zu ihnen hat. Nur ein Kinderfreund vermag in dieser Weise zu lehren; sie ist die Weise, in welcher die Mutter ihr Kind belehrt. Pestalozzi nannte das den Unterricht „psychologisiren" und schreibt seiner Methode folgende fünf charakteristische Eigenschaften zu: 1. sie vermag die Kräfte des Geistes intensiv zu erhöhen und nicht bloß extensiv mit Vorstellungen zu bereichern; 2. sie knüpft die Belehrungen ganz an die Sprache an; 3. sie sucht zu allen Operationen des Geistes entweder Data oder Rubriken oder leitende Ideen zu liefern — unter Data versteht Pestalozzi Relationen, unter Rubriken Eintheilungsgründe, unter leitenden Ideen gemeinsame Beziehungen einer Anzahl von Dingen; 4. sie will den Mechanismus des Lehrens und Lernens vereinfachen; 5. sie will die Wissenschaften popularisiren (Wie Gertrud rc., Brief 1). Zur Erreichung der letztgenannten Ziele bediente er sich mit Erfolg verschiedener praktischen Handgriffe, durch deren allgemeine Einführung der Elementarunterricht wesentlich gefördert worden ist. Um die Kinder lesen zu lehren, verfertigte er auf Pappe aufgezogene Buchstaben und Alphabete, die Buchstabirtabellen. Er zeigte den Kindern die Buchstaben, sprach sie gleichzeitig aus und ließ den Laut nachsprechen; dann setzte er die Buchstaben zu Silben und Wörtern zusammen. Er machte den Gebrauch der Schiefertafeln und Griffel in den Schulen allgemein, ließ die Kinder im Chor sprechen, die kleineren Kinder ab und zu durch größere unterrichten, ohne einseitig der Bell-Lancaster'schen Methode zu folgen. Die Abtheilung, welche nicht an der Reihe war, unterrichtet zu werden, beschäftigte er durch Malen von Strichen, Bogen und Figuren auf die Tafeln. Durch diese Kunstgriffe erleichterte Pestalozzi den Lehrern die Arbeit und hat es eigentlich erst ermöglicht, der breiten Masse des Volkes Schulbildung beizubringen. Die alte, in der Schweiz bis dahin herrschende Methode bestand nämlich darin, daß der Lehrer von einem Kinde zum andern ging, ihm in dem Buche, das es zufällig besaß, einige Buchstaben zeigte und benannte, dann weiterging, und wenn er alle in dieser Weise vorgenommen hatte, zum ersten zurückkehrte, um es zu „behören", wo es dann meistens nichts mehr von dem Gehörten wußte. Pestalozzi erkannte die Nothwendigkeit, daß auch beim Elementarunterricht allen Kindern dasselbe Lehrbuch in die Hand gegeben werde, und arbeitete passende, seiner Methode entsprechende Bücher aus. Mit Einführung derselben war freilich die Gefahr verbunden, mechanisch zu werden und sich ganz allein auf die Methode zu verlassen. Bedeutende und bleibende Förderung erfuhr endlich durch Pestalozzi's Methode der Rechenunterricht.

Philosophisch war Pestalozzi's Anschauungssystem insofern mangelhaft, als er seiner Trias noch die Qualität hätte hinzufügen müssen, da ja z. B. die Farbe jedenfalls auch ein Element der Anschauung ist. Auch übersah er, daß die Anschauung eben nur die elementarste Form der Bethätigung des Geistes ist, bald aber die höheren Functionen, Verstand und Gedächtniß, in ihr Recht treten. Indem er Alles auf Anschauung gründen wollte, wurde seine Methode einseitig, und indem er das Verfahren zu lange fortsetzte, langweilig und geisttödtend. Einer seiner Schüler sagt von ihm: „Pestalozzi selbst ist nicht im Stande, mit seiner eigenen Methode auch nur in einem Zweige eigentlichen Unterricht zu geben. Für das Einzelne ist er ganz unbrauchbar; aber das Ganze trägt er in sich und weiß es mit einer Kraft und Klarheit mitzutheilen, die jeden sinnigen Menschen weckt und ihn fähig macht, in seinem Sinne zu wirken" (Morf IV, 42 Anm.). Darin beruhte seine Macht, und in Wirklichkeit haben erst seine Nachfolger und Schüler sein System brauchbar

gemacht, indem sie es seiner Mängel entkleideten. Von ihm selbst angewendet wurde sein Verfahren zur Caricatur des Unterrichts. Auch drang er in der Theorie stets auf liebevolle Behandlung der Schuljugend und eiferte gegen Anwendung von Züchtigungen, er selber aber theilte beim Unterricht fleißig Ohrfeigen aus (Raumer a. a. O. II, 335). Endlich hat er in seinen Anstalten auch schon Leibesübungen vornehmen lassen und den Anfang mit Turnunterricht gemacht.

Pestalozzi hat die für das erste Kindesalter allein passende Lehrart den Müttern abgelauscht und in der Volksschule bezw. der Unterklasse zur herrschenden gemacht. Das ist sein Verdienst, aber es war nichts absolut Neues, wie denn überhaupt eine neue Lehr- und Erziehungsmethode selbst im pädagogischen Jahrhundert nicht mehr gefunden werden konnte; Pestalozzi ist auch nicht der Schöpfer oder Vater der Volksschule. Seine Lehrart fand theils bittern Tadel, so besonders von Seiten der Philanthropinisten, obwohl Pestalozzi ihnen im Princip nahe steht, theils schwärmerische und übertriebene Bewunderung. Am weitesten verstieg sich in letzterer Hinsicht der Philosoph Fichte, wenn er sie als das Heilmittel für die kranke Menschheit erklärte und die Wiedergeburt der deutschen Nation von ihr erwartete. Solche überschwängliche Lobeserhebungen veranlaßten K. v. Raumer, eigens nach Ifferten zu gehen, um Pestalozzi's Methode kennen zu lernen. Er wurde freilich arg enttäuscht. Aber gerade in Deutschland fand Pestalozzi's Methode die rechte und maßvolle Verwerthung, so namentlich in Preußen, dann auch in Sachsen, Oldenburg und Frankfurt a. M. In diesen Ländern entstanden früh nach Pestalozzi's Methode eingerichtete Institute, und geeignete junge Leute wurden ihm zur Ausbildung geschickt. Am wenigsten Sympathie fand er in seiner Heimat und seiner nächsten Umgebung, wo man seine wenig angenehmen persönlichen Eigenschaften sowie seine Mißerfolge unmittelbar vor Augen hatte, die mit der Großsprecherei seiner Schriften arg contrastirten.

Von seinen Schriften, welche Unterricht und Erziehung zum Gegenstand haben, sind außer den Elementarschulbüchern als Hauptschrift zu nennen: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt (1801 erschienen). Der sonderbare Titel soll an Lienhard und Gertrud anknüpfen; in Form von 14 Briefen an seinen Freund Geßner in Zürich legt er darin seine Methode dar. Sie ist mehrmals separat herausgegeben, für Katholiken von A. Beck (Paderborn 1887). Auf sie folgte 1803 „Das Buch der Mütter", worin er die Mütter anleiten will, ihre Kinder nach seiner Methode zu lehren. Letztere ist ganz verfehlt, weil er darin von der Annahme ausgeht, der erste Gegenstand, der den Geist des Kindes beschäftige, sei sein eigener Körper.

Was Pestalozzi's religiösen Standpunkt angeht, so war er im Calvinismus erzogen und sein Großvater sogar reformirter Pfarrer, aber er selbst stand außerhalb des positiven Christenthums. An einen persönlichen Gott und das Walten [illegible] Vorsehung hat er geglaubt, auch finden sich bei [illegible] Stellen, welche den Glauben an die Erbsünde [illegible] die ewige Vergeltung bezeugen (Seyffarth III, [illegible] VIII, 285). Er beklagt die „stolze Erleuchtung", welche dem Volk den Glauben raubt und ihm „dagegen nichts gibt als Leichtsinn und Unruhe [illegible] einen verhärteten Sinn" (VIII, 189). Aber [illegible] Ansichten über Erlösung und Gnade sind [illegible]men, und wenn er auch stets mit Achtung [illegible] Christus spricht, so erhebt er sich doch nicht [illegible] klaren Bekenntnisse seiner Gottheit. Doch [illegible] Pestalozzi viel religiöses Gefühl, welches die Un[illegible]lage und nothwendige Voraussetzung der Religiosität ist, und in Burgdorf pflegte er seine Zöglinge zum Gebet anzuhalten und veranstaltete Morgen- und Abendandachten; in Ifferten dagegen, [illegible] nach der Stimmung der Orthodoxen nicht [illegible] zu fragen hatte, vernachlässigte er beides. [illegible]theilen sich denn auch seine Anhänger in [illegible] Schulen: eine rationalistische, an deren [illegible] Diesterweg (s. d. Art.) steht, und eine [illegible] welche nur seiner Unterrichtsmethode folgt, [illegible] seinen religiösen Standpunkt zu theilen.

Die „Staatserziehung", welcher viele Anhänger Pestalozzi's das Wort reden, kann sich nicht [illegible] Pestalozzi berufen. Dieser hat 1815 den Grundsatz: „Das Kind gehört dem Staat und nicht [illegible] Eltern", auf's Schärfste verurtheilt. Er [illegible] „Dieses Wort sagt nichts weniger als: Der Mensch muß seine Individualität und ihr heiliges [illegible] der collectiven Existenz unseres Geschlechtes [illegible] opfern, wenn und wo und wie diese es [illegible] er gehört der Welt, er gehört nicht mehr Gott [illegible] nicht mehr sich selbst, er gehört jedem Gewalt[illegible] der Behörden. Das ist zuviel, das ist [illegible] (Seyffarth XII, 151).

Aus der sehr umfangreichen Literatur [illegible] wir hervor die Gesammtausgabe seiner Werke: Pestalozzi's sämmtliche Schriften, Stuttgart [illegible] Tübingen 1819—1826, in 15 Bdn. [illegible] an Vollständigkeit und Genauigkeit sehr [illegible] schen übrig. Brauchbar ist nur die Ausgabe [illegible] L. W. Seyffarth, Pestalozzi's sämmtliche Werke, Brandenburg 1869—1873, in 18 Bdn. [illegible] kann auch diese jetzt nicht mehr als vollständig [illegible] denn es sind nach Abschluß derselben durch [illegible] Züricher Pestalozzi-Verein noch 10 weitere [illegible]ten Pestalozzi's an's Licht gezogen worden [illegible] unter ein „Memoire über die Verbindung [illegible] Berufsbildung mit der Volksschule" von [illegible] und „Allgemeine Begriffe von der Geschichte [illegible] Illuminaten". Von sich und seinen Erlebnissen spricht Pestalozzi in seinen Schriften [illegible] viel, aber nicht in einer Art, daß der [illegible] mit seinen Angaben sich begnügen kann. [illegible] dieselben sind meistens tendenziös, und [illegible] wo er sich tadelt, steht gewöhnlich der Gedanke [illegible] Hintergrunde, die Schuld seiner Mißerfolge [illegible] die Umstände oder anderen Personen [illegible] und sein Verhalten zu beschönigen. [illegible]

sein Leben dar Hunziker in der Allgem. deutschen Biographie XXV, 432—461. Das Material zu einer ausführlichen Biographie liefert H. Morf (Sem.-Director in Winterthur), Zur Biographie Pestalozzi's, Winterthur 1868—1889, 4 Bde. Einzelheiten geben die Schriften seiner Schüler K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik IV, 5. Aufl., Gütersloh 1882, 328, und neuestens noch L. W. Seyffarth, Pestalozzi in Preußen, Liegnitz 1894, und H. Morf, Pestalozzi's Berufswahl und Berufslehre, Liegnitz 1895. Für Seminarzöglinge und Lehrer wurde Lienhard und Gertrud eingerichtet von Fr. Wilh. Bürgel, Paderborn 1892, 2. Aufl. [H. Kellner.]

Petavius, Dionysius (Denis Petau), S. J., Dogmatiker, Chronologe und Philologe, wurde am 21. August 1583 zu Orleans geboren und verrieth frühzeitig ein ungewöhnliches Talent. Der Vater unterrichtete ihn selbst mit solchem Erfolg, daß der junge Dionys schon im 10. Jahre mit Leichtigkeit lateinische Verse machte und eine Neigung für die classischen Studien gewann, welche ihn sein ganzes Leben nicht mehr verließ. Das Griechische handhabte er mit gleicher Fertigkeit wie das Lateinische; zum Beschluß der philosophischen Studien hielt er im 17. Jahre die übliche Disputation in griechischer Sprache. Seine vielbewunderten Gedichte fertigte er, wie er selbst sagt (Epist. 3, 31), nur zur Erholung beim Gehen über die Straße, beim Essen u. dgl. Nachdem der Schrecken einer plötzlichen Todesgefahr eine Hinneigung zum Calvinismus in seinem Vater erstickt hatte, wurde dieser ein eifriger Katholik und ermunterte seinen talentvollen Sohn auch deßwegen zur Fortsetzung seiner Studien, damit, wie er selbst sagte, die Katholiken auch in den profanen Wissenschaften von den Calvinern nicht übertroffen würden; der erste damalige Philologe Scaliger war bekanntlich zu den Hugenotten abgefallen. Welch religiöser Ernst sonst in der Familie herrschte, ergibt sich daraus, daß von den acht Kindern fünf Söhne und eine Schwester den Priester- oder Ordensstand erwählten. Mit 17 Jahren erlangte Dionys zu Paris die philosophische Doctorwürde und widmete sich dann zwei Jahre der Theologie. Zur Erholung beschäftigte er sich nebenbei mit den Classikerhandschriften der königlichen Bibliothek. Er übernahm dann 1602 eine Professur der Philosophie in Bourges und erhielt ein Canonicat in Orleans. Bald verzichtete er indeß auf Stellung und Würde und trat am 15. Juni 1605 nach einer Besprechung mit Fronton le Duc in die Gesellschaft Jesu ein. Nach zweijährigem Noviciat zu Nancy und zwei Jahren theologischer Studien zu Pont-à-Mousson wurde er Professor der Rhetorik zuerst in Reims, dann 1612 im Collegium La Flèche, endlich (1618—1621) am sog. Clermonter Colleg in Paris. Im October 1621 erhielt er an der nämlichen Anstalt die Professur der positiven Theologie, d. h. jenes Theiles der heiligen Wissenschaft, welcher sich mit den Offenbarungsquellen und Feststellung der Dogmen aus denselben befaßt. Philipp IV. von Spanien wünschte 1629 Petavius in Madrid zu haben. Urban VIII. wollte ihn 1638 und 1639 nach Rom berufen, wo er wahrscheinlich Cardinal werden sollte. Der Hinweis auf seine schwache Gesundheit und auf die Unmöglichkeit, fern von den Pariser Bibliotheken seine Werke zu vollenden, erhielten ihn seiner Lehrthätigkeit, bis er 1644 seine Professur niederlegte, um sich ausschließlich der Vollendung seiner Dogmatik zu widmen. Im Mai 1651 befiel ihn gänzliche Entkräftung; nach kurzem und vergeblichem Erholungsaufenthalt in Orleans starb er zu Paris am 11. December 1652.

An Petavius als Ordensmann rühmte man seine Liebe zum religiösen Leben, das er höher schätzte als Gelehrsamkeit, und seine Strenge gegen sich selbst. Als Gelehrter zeichnete er sich aus durch den Umfang, die Vielseitigkeit und die Gründlichkeit seines Wissens; außerdem besaß er große Gewandtheit in der sprachlichen Darstellung. Seine Werke sind: 1. Ausgaben von griechischen Classikern und Kirchenschriftstellern, alle mit Uebersetzung und Noten: für Morels Ausgabe des Dio Chrysostomus die Lobrede des Synesius auf diesen Rhetor 1604; Synesius 1612 (neue Ausg. 1631. 1633. 1640), Themistius 1613 (1618. 1684), drei Reden des Kaisers Julian 1614, dessen sämmtliche Werke 1630 (1696), Nicephorus 1616 (1648. 1729), Epiphanius 1622 (1682). — 2. Werke über Chronologie. Diese Wissenschaft war durch Scaliger begründet worden. Petavius, der nach Idelers Urtheil (Handbuch der Chronologie II, Berlin 1826, 604) Scaliger an Gelehrsamkeit und Scharfsinn gleich, an ruhigem Prüfungsgeist und astronomischen Kenntnissen überlegen war, prüft in seinem Werke De doctrina temporum (ll. 13, Paris. 1627, Veron. 1734 sq., Venetiis 1737) Scaligers Aufstellungen und setzt Besseres an deren Stelle. Das Werk wurde eine „Fundgrube" für spätere Chronologen (Ideler a. a. O.). Petavius arbeitete an demselben seit 1612 (Ep. 3, 56) und führte eine ausgedehnte Correspondenz, um antike chronologische Werke (Ep. 3, 12. 14. 45) oder aus den Missionen Nachrichten über orientalische Zeitrechnungen zu erhalten (Ep. 3, 66). Ein Nachtrag zu diesem Hauptwerk, das Uranologium (Paris. 1630), bietet mehrere chronologische Schriften des Alterthums und chronologische Dissertationen. Das Rationarium temporum enthält eine kurze Entwicklung der chronologischen Grundsätze und einen Ueberblick über die Weltgeschichte bis 1632. Die erste Auflage von 1500 Exemplaren (Paris. 1633) war noch in demselben Jahre erschöpft (Ep. 3, 75), Petavius erlebte noch die 7. Auflage (letzter Druck Venet. 1849). — 3. Petavius' Hauptwerk ist das unvollendete Opus de theologicis dogmatibus (Ausgaben Paris. 1644 [in Wirklichkeit 1643] ad 1650, 4 voll.; Antwerp. 1700, 6 voll., veranstaltet von dem Socinianer J. Le Clerc unter dem

Namen Theophilus Alethinus; Venet. 1721 ad 1724. 1745. 1757 [von Zacharia]; Rom. 1857 [von C. Passaglia und Cl. Schrader, nur 1 vol. erschienen]; Barri Ducis 1864; Paris. 1866 ad 1868). Er beabsichtigte in diesem seit langer Zeit vorbereiteten Werke eine vollständige Dogmatik zu liefern, welche die Dogmen mehr aus den eigentlich theologischen, positiven Beweisquellen behandeln, sie gegen die Häretiker vertheidigen und in geschmackvoller Sprache darstellen sollte. Was bis auf ihn von den scholastischen, positiven und polemischen Theologen getrennt behandelt wurde, sollte zu einem Ganzen vereint werden; von den scholastischen Fragen indeß wollte er nur diejenigen behandeln, welche schon in der Väterzeit besprochen wurden und nicht aus rein philosophischen Beweisquellen entschieden werden müßten (Prolegomena 9, 9; Ep. 3, 54). Unter den Häretikern werden die Jansenisten viel berücksichtigt. Das Werk fand Anfangs nicht viel Anklang, wurde indeß bald als Fundgrube für die positiven Beweise des Dogmas anerkannt. Angriffe erfuhr besonders des Petavius Darstellung der Trinitätslehre der antenicänischen Väter (vgl. Bossuet, 6me avertissement sur les lettres de M. Jurieu, n. 100 ss. [Oeuvres XXII, Versailles 1816, 145 ss.]; Kuhn in der [Tübinger] Theol. Quartalschrift 1850, 429 ff.; Régnon, Études de théol. positive sur la ste. Trinité, Paris 1892, p. IX s.). — 4. Streitschriften, in welchen er entweder selbst angriff (so Salmasius, Grotius) oder gegen Angriffe auf seine Werke sich vertheidigte. Gegen die Häretiker bediente er sich dabei eines sehr heftigen Tones. Am wichtigsten sind einige Schriften gegen die Jansenisten, so gegen Arnaulds Buch von der öftern Communion. — Dazu kommen 5. Sammlungen seiner Reden, Gedichte, Briefe. — Die beste neuere Biographie Petavius' ist: F. Stanonik, Dionysius Petavius. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des 17. Jahrhunderts, Graz 1876. Weniger gut ist Chatellain, Le père D. Petau, Paris 1884. Die Hauptquelle für sein Leben bildet neben seinen Briefen die Leichenrede auf ihn von Valesius (bei Chatellain l. c. 524 s.) und die Biographie von Fr. Oudin S. J. bei Niceron, Mémoires XXXVII, 81 à 234. [Kneller S. J.]

Peter der Große (geb. 1672, gest. 1725), der sich vom Großfürsten der Moskowiter zum Kaiser von Rußland emporgeschwungen, eröffnete eine wichtige Epoche der russischen Kirchen- wie Profangeschichte. Zur Lebensaufgabe hatte er sich die Civilisation seines Volkes gestellt. Da er besonders bei seinen Reisen in's Ausland (1697—1698 und 1716—1717) die civilisatorischen Elemente der katholischen Kirche kennen gelernt, zeigte er lange Zeit nicht bloß Wohlwollen und Achtung für dieselbe, sondern scheint selbst eine Vereinigung der russischen Kirche mit ihr gewünscht zu haben (vgl. Hefele, Beiträge z. Kirchengesch. I, Tübingen 1864, 375). Als er jedoch die ihm gemachten Vorschläge zu einer Union seiner Geistlichkeit [illegible] legte, verstand diese durch Ausflüchte [illegible] hintertreiben (vgl. Hergenröther, Kirchengesch. [illegible] III, 3. Aufl., 566). In den letzten Jahren [illegible] Regierung scheint übrigens Peter weniger [illegible] lich gegen die katholische Kirche gesinnt gewesen [illegible] sein (vgl. Strahl, Beiträge zur russischen Kirchen[illegible] geschichte, Halle 1824, 240 f.). Ob die Hoffnung [illegible] einer Union auch der Grund gewesen, [illegible] Peter nach dem am 16. November 1700 [illegible] Tode des letzten russischen Patriarchen [illegible] volle 20 Jahre mit der Besetzung des Patriarchats [illegible] zögerte und dasselbe zuletzt ganz aufhob [illegible] A. Theiner, Neueste Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und [illegible] Augsburg 1841), mag dahingestellt bleiben. [illegible] Hauptgrund war sicher, daß Peter, voll von [illegible] potischen Reformentwürfen, besonders auch [illegible] strebte, den mächtigen Einfluß der Kirche in [illegible] Hände zu bringen. Durch den Czar [illegible] Iwanowicz hatte die russische Kirche (s. d. [illegible] Russen) ein eigenes Patriarchat in Moskau [illegible] halten. Ueber allen Bischöfen und Metropoliten [illegible] stehend, hatten aber die Patriarchen in welt[illegible] Dingen keinen Einfluß und keine größere [illegible] liche Selbständigkeit, so daß während ihrer [illegible] rigen Periode der Cäsaropapismus der [illegible] bedeutende Fortschritte machte. Indeß blieb [illegible] Patriarch doch eine dem Czaren beinahe [illegible] bürtige Macht; denn die Kirche war noch [illegible] hängig und damals noch die Vertreterin der [illegible] rechte gegen Czarenthum und Bojaren, so daß [illegible] Gegenvorstellungen der Patriarchen einem [illegible] gleichkamen. Ja, wie Peter der Große selbst [illegible] stand, sah das Volk mehr auf den Oberhirten [illegible] auf den Oberherrscher, und so mußte der [illegible] einem despotischen Alleinherrscher ein [illegible] Auge sein. Ein Peter war nicht der Mann, [illegible] nach dem Beispiele seiner Vorgänger bei [illegible] Procession am Palmsonntage den Esel, auf [illegible] der Patriarch ritt, am Zaume zu führen und [illegible] Patriarchen den Steigbügel zu halten. Am [illegible] jahrstage pflegten sich Czar und Patriarch [illegible] lich zu küssen und zu umarmen; Peter hob [illegible] 1699 diesen Gebrauch auf. Noch weniger [illegible] sich Peter irgend eine Einrede und Vorstellung [illegible] Patriarchen in weltlichen Angelegenheiten [illegible] lassen. Als daher der letzte Patriarch [illegible] bei der Hinrichtung von Hunderten von [illegible] durch den Czar es wagte, in Procession [illegible] Marienbilde von Wladimir vor ihm zu [illegible] ihn um Schonung anzuflehen, wies ihn [illegible] den Worten ab: „Was soll dieß Bild? [illegible] an seinen Ort. Gott und seine Mutter [illegible] vielleicht mehr als du, aber das beste Zeichen [illegible] Frömmigkeit ist die Pflichterfüllung gegen [illegible] Volk und die öffentliche Bestrafung der [illegible] Verderben ausgeübten Verbrechen." [illegible] Peter, der seine Jugendzeit in Gesellschaft [illegible] jungen Genfer Calvinisten Lefort zugebracht [illegible] durch den Aufenthalt in Holland von [illegible]

Einflüssen nicht unberührt geblieben, zuletzt um so leichter den seinem Despotismus entsprechenden Entschluß, durch Aufhebung des Patriarchats die Kirche sich vollständig dienstbar zu machen, je lästiger ihm auch der Widerstand der Geistlichkeit gegen seine Reformpläne fiel. Wegen der großen Anhänglichkeit des Volkes an das Patriarchat ging er jedoch höchst vorsichtig an die Realisirung seines Planes. Vorerst schob er unter den verschiedenartigsten Ausflüchten die Wahl eines neuen Patriarchen hinaus und stellte nur einen Administrator auf mit dem Titel „Exarch" und mit der Beschränkung, daß er sich in allen wichtigen Dingen mit den zu diesem Ende auf Befehl des Kaisers wechselweise in der Hauptstadt sich aufhaltenden Bischöfen berathen und die gefaßten Beschlüsse dem Selbstherrscher zur Genehmigung vorlegen solle. Dieß „heilige Concil" bestand 20 Jahre fort, und unterdessen führte Peter durch Ukase das willkürlichste Kirchenregiment. Er besteuerte die Güter der Bischöfe und Klöster, schaffte verschiedene Titel und Würden der bisher hochgeachteten Prälaten ab, reformirte die meistens tief gesunkenen Mönchs- und Nonnenklöster u. s. w. Waren alle seine Decrete auch wohlgemeint und theilweise wirklich geeignet, eine bessere Ordnung unter dem Welt- und Ordensclerus zu schaffen, so gingen sie doch weit über die Befugnisse eines weltlichen Regenten hinaus. Nachdem er so allmälig Alles an eine unbedingte Hingabe an seinen gewaltigen Willen gewöhnt hatte — durfte er ja, als die Geistlichkeit um Wiedereinsetzung eines Patriarchen bat, derselben, unwillig mit der Hand an die Brust schlagend, das Wort entgegenschleudern: „Da ist euer Patriarch!" (Herrmann, Gesch. des russ. Staates IV, Hamburg 1849, 350) —, glaubte Peter endlich mit seinem Plane einer neuen russischen Kirchenverfassung herausrücken zu dürfen. Um ja recht sicher zu gehen, drohte er den Bischöfen mit dem Anschluß an Rom, falls sie seine Kirchenreformen nicht billigen würden. Eines seiner Hauptwerkzeuge hierbei war Theophanes Procopowicz, der erste bedeutendere Theologe Rußlands. Derselbe, geb. zu Kiew im J. 1681, verschaffte sich in Italien eine höhere Bildung, wurde 1705 Mönch, dann Professor und berühmter Redner, zuletzt Bischof von Pskow (Pleskow) und Narva (seit 1718). Theophanes entwarf das Statut für die neue Kirchenverfassung, das Peter selbst revidirte und „verbesserte" (Statutum can. Petri M. vulgo Regulamentum in s. orthodoxa Russorum ecclesia praescriptum et auctum, ex russica lingua in latinam translatum auspiciis G. A. Potemkini, Petrop. 1785). Nach diesem Statut trat nunmehr an die Stelle des Patriarchen die permanente „heilige gesetzgebende Synode". Merkwürdig sind die Motive, welche Peter hierfür anführt. Er erklärte, daß ein Patriarch weder zur Regierung der Kirche nöthig noch dem Staate nützlich sei. Darum habe er sich entschlossen, eine andere Form des Kirchenregiments einzuführen, welche die Mitte halte zwischen der Regierung Einer Person und der durch allgemeine Concilien; denn beides sei wegen des großen Umfanges des Reiches unpassend: das erstere führe zum Despotismus (des Patriarchen), das andere sei zu kostspielig, langsam und unbequem. Es solle deßhalb eine kleine, ausgesuchte, beständige Synode errichtet werden, welcher die Besorgung der geistlichen Angelegenheiten obliege, deren Geschäftsgang nicht gestört werde durch Tod und Krankheit, Bestechung und Leidenschaftlichkeit, und die zugleich eine höhere Bildungsschule für den Clerus sei. Ganz naiv klingt es aus Peters Mund, wenn er behauptet, da die Synode von dem Monarchen gesetzt sei und unter seiner Aufsicht verfahre, so habe man gewiß keine Parteilichkeit oder irgend einen Betrug zu fürchten, indem der Monarch nicht das Privatinteresse, sondern das öffentliche Wohl im Auge habe. Im Januar 1721 wurde diese Kirchenverfassung von 95 Großen sowohl geistlichen als weltlichen Standes im Senate unterzeichnet und im letzten russischen Concil zu Moskau promulgirt und angenommen. Die Synode, welche den 14./25. Februar 1721 in der Dreifaltigkeitskirche zu Petersburg feierlich eröffnet wurde, wobei Theophanes Procopowicz mit Mißbrauch der Bibel (Joh. 15, 16) eine Lobrede auf den Czaren hielt, bestand aus 11 (später 14, dann 13) Mitgliedern, einem Präsidenten, 2 Vicepräsidenten, je 4 Räthen und Assessoren, welche alle der Kaiser aus den höheren Geistlichen verschiedener Grade ernannte (Ukas vom 18. Januar 1721). Ein Mitglied befand sich zu Moskau und leitete unter Assistenz von 2 Archimandriten die dortige Synodalkanzlei, welche übrigens meist nur die Moskauer Kirchenangelegenheiten zu besorgen hatte. Diese Synodalkanzlei am alten Patriarchalsitz der russischen Kirche beließ Peter in der Ueberzeugung, daß jedes energische und rasche Einführen des Neuen an dem Mittelpunkt des alten und ächten Russenthums unmöglich sei (v. Haxthausen, Studien über die inneren Zustände ... Rußlands I, Hannover 1847, 47). Erster Präsident wurde der Exarch Stephan Jaworski; Theophanes Procopowicz mußte sich mit der zweiten Vicepräsidentenstelle begnügen. Theophanes war seit 1720 Erzbischof, vertheidigte 1722 in einer Schrift die neue Kirchenverfassung und wurde nach dem Tode Stephans zweiter Präsident der Synode (gest. 1736). Die Beamten der Synode gehörten dem weltlichen Stande an und standen im Range den Staatsbeamten gleich. Oberster Beamter war, ähnlich dem Logotheten der byzantinischen Kirche, der Oberprocurator, ein höherer Offizier, der den ganzen Verkehr der Synode mit dem Czaren vermittelte (Instruction vom 13. Juli 1723). Unter seiner Aufsicht dirigirte die Kanzlei der Obersecretär (Herrmann IV, 381). Um übrigens seiner Synode auch eine canonische Sanction zu geben, wandte sich Peter an den Patriarchen Jeremias III. von Constantinopel mit der Bitte, dieselbe anzu-

erkennen, mit ihr in kirchliche Communion zu treten und auch ihre Anerkennung durch die übrigen Patriarchen des Orients zu bewirken. Dieß geschah auch durch Schreiben des Patriarchen vom 23. September 1723. Offenbar wollte Peter dadurch die Omnipotenz des Czars über jede Einsprache nicht nur erhaben stellen, sondern auch den Widerstand brechen, der zu allererst und am erfolgreichsten von kirchlicher Seite her seinen gegen das altrussische Wesen gerichteten reformatorischen Maßnahmen entgegentreten konnte. Die Synode, als die höchste geistliche Behörde in der russischen Kirche, war unmittelbar dem Kaiser untergeordnet, erhielt nur von ihm Befehle und machte ihm Vorlage über jede Veränderung, die sie in kirchlichen Dingen für nothwendig hielt (Doklad vom 12. April 1722). In geistlichen Dingen sollte sie dieselbe Gewalt haben wie der Senat in weltlichen, und die von ihr erlassenen Verordnungen hatten dieselbe Kraft wie die Staatsbefehle (Doklad vom 12. April 1722 und 16. December 1723). Die eigentliche Dienstinstruction der Synode, zugleich eine Art Pastoralanweisung, war in dem oben genannten Regulamentum gegeben, das bis heute einen integrirenden Bestandtheil der russischen Kirchenrechtsquellen bildet. Nach demselben nimmt die Synode in der russischen Kirche ungefähr die Stellung ein wie die Riten-Congregation in der katholischen Kirche. Sie hat zugleich die Approbation aller religiösen Schriften zu ertheilen und die Purification der Legenden der Heiligen zu überwachen. Dann zählt das Regulamentum auch die Pflichten der Bischöfe auf, besonders daß sie zweimal im Jahre über den Zustand ihrer Eparchien an die Synode zu berichten haben. Was hier über die Verwaltung des Bußsacramentes vorgeschrieben wird, ist zu wichtig, als daß wir es übergehen könnten. Da heißt es: Die Priester sollen nichts entdecken, was sie nur aus der Beicht wissen, noch ihren Beichtkindern ihre Sünden vorhalten, sonst werden sie am Leibe gestraft. Ausgenommen wird jedoch förmlich der Fall, daß jemand das Verbrechen des Hochverraths beichtet. Will ein solcher nicht ablassen, so muß der Beichtvater sogleich abreisen, sich persönlich vor der mit der Untersuchung dieses Verbrechens beauftragten Behörde (der preobraschenskischen Kanzlei) stellen und anzeigen, was er davon weiß (Herrmann IV, 352). Das Nämliche gilt, wenn dem Beichtvater in der Beicht bekannt wird, daß jemand ein erdichtetes Wunder für ein wahres ausgegeben. Auch hier ist Anzeige nothwendig wegen des zu befürchtenden Aergernisses (!). Man sieht hieraus, wie weit bereits unter Peter dem Großen die Knechtung der Kirche vorangeschritten war. Nachdem die Bischöfe den letzten Rest der kirchlichen Selbständigkeit ohne Widerrede geopfert, benahm sich Peter als oberster Bischof der russischen Kirche, fertigte den Prälaten Pastoralinstructionen zu und bestimmte die zur Weihe nöthigen Eigenschaften, ja selbst die Zahl der Geistlichen für jede Kirche. Auch hob er die an gewissen Stühlen verbundenen Würden der Metropoliten und Erzbischöfe auf. Alle Bischöfe wurden gleichgestellt, und Peter behielt es sich vor, solche, welche durch Verdienste sich auszeichneten, mit dem erloschenen Titel eines Metropoliten oder Erzbischofs zu schmücken, was heute noch in Uebung ist. Weiter wurden die Bischöfe, um sie zu gefügigen Werkzeugen zu haben, den hohen militärischen Rangklassen zugetheilt und mit Orden geschmückt, was bei den aus den untersten Ständen hervorgegangenen Männern sehr verführerisch wirkte und viel dazu beitrug, daß ein bedeutender Widerstand gegen die Umänderung der Kirchenverfassung nicht zum Vorschein kam. Unsicher und schwankend geworden, weil ihres Hauptes beraubt, vermochte die Geistlichkeit oder deren vorgesetzte Behörde es nicht mehr, die ärgsten und bedrohlichsten Maßregeln von der Kirche abzuwenden. So konnte schon Katharina II. das [illegible] reiche Kirchengut einziehen (1764), angeblich um dem Clerus die Last der Verwaltung abzunehmen (Dolgoroukow, La vérité sur la Russie. Paris 1860, 344), und die Geistlichkeit sammt den Bischöfen auf kaiserlichen Staatssold setzen. Wie ganz anders hatte sich einem ähnlichen Attentat gegenüber einige Jahrhunderte früher (um 1500) die Geistlichkeit, mit dem Metropoliten Simon von Nowgorod an der Spitze, gestellt! Seit Constantin dem Großen, entgegnete sie dem Czaren Iwan I. Wassiljewitsch, habe die Kirche Güter besessen, die russischen Großfürsten hätten sie in den ersten Zeiten gleich damit beschenkt, und der hl. Wladimir sowie der Großfürst Jaroslaw hätten die ungerechten Besitzergreifer geradezu verflucht. Deßwegen könnten die versammelten Bischöfe unmöglich den Gelüsten des Czaren entgegenkommen. Hätte auch unter Katharina II. ein Hierarch an der Spitze der Geistlichkeit gestanden, schwerlich wäre das Kirchengut so lautlos dem Unberechtigten überliefert worden. Bei allem sonstigen Schwanken befestigten sich mehr und mehr die neuen kirchlichen Einrichtungen Peters des Großen unter den folgenden Regierungen. (Vgl. außer den angeführten Werken noch Halem, Leben Peters d. Gr., Münster u. Leipzig 1803—1804, 3 Bde.; Bergmann, Peter d. Gr. als Mensch u. Regent, Riga 1823 bis 1826; Mitau 1829—1830, 6 Bde.; Ségur, Hist. de Russie et de Pierre-le-Grand, Paris 1829; Binder, Peter d. Gr. und seine Zeit, Reutlingen 1844; Sadler, Die geistige Hinterlassenschaft Peters I. als Grundlage für dessen Beurtheilung als Herrscher und Mensch, Leipzig 1[illegible]. Gallitzin, La Russie au XVIII[e] siècle, 2[illegible] Paris 1863; Ustrjalow, Istoria [illegible] nia Petra Welikawo, Petersburg 1858—18[illegible] 6 Bde.; Barrow, Life of P. the Great, [illegible] Lond. 1883; Schuyler, Life of P. the [illegible] Lond. 1884, 2 vols.) [Rehe.]

Petersen, Gerlach, gewöhnlich als Gerlacus Petri bekannt, ascetischer Schriftsteller, ge[illegible]

Deventer 1377, gest. 1411, trat 1403 in das Kloster der regulirten Chorherren zu Windesheim ein und lebte dort bis zu seinem Tode als das Muster eines vollkommenen Ordensmannes, hochverehrt von seinen Brüdern, die selbst an Treue und Eifer damals keiner Genossenschaft nachstanden. Obwohl man ihn zu den wichtigsten Stellungen in seinem Kloster ausersehen hatte, nahm er doch aus Liebe zum beschaulichen Leben kein anderes Amt an als das des Sacristans. Er hinterließ eine kurze Anweisung zum innerlichen Leben, welche erst lange nach seinem Tode veröffentlicht wurde und in dem beigegebenen Titel das Urtheil der damaligen Zeit ausspricht: Alter Thomas de Kempis, siue Ignitum cum Deo soliloquium R. D. Gerlaci Petri Dauentriensis, Canonici Regularis, coaetanei quondam Thomae de Kempis etiam Canonici Regularis, solidas et dilucidas docens semitas totius vitae spiritualis, Coloniae Agrippinae M·DC·XVI. Ein Abdruck dieser Ausgabe und eine deutsche Uebersetzung des Textes (2. Ausgabe, von Casseder) erschienen 1849 zu Köln und Bonn als Theile der „Mystischen und ascetischen Bibliothek". (Vgl. Paquot, Mém. III, Louvain 1770, 565.) [Kaulen.]

Petersen, Johann Wilhelm, lutherischer Theologe und Mystiker, am 1. Juni 1649 zu Osnabrück geboren, protestantischer Prediger zu Hannover, seit 1688 Superintendent in Lüneburg, glaubte besonderer Offenbarungen von Gott gewürdigt zu sein und lehrte so eine neue Auflage des alten Chiliasmus (s. d. Art.). Wenn einmal das Christenthum, meinte er, in der ganzen Welt gepredigt sei, dann beginne das tausendjährige Reich in doppelter Gestalt: das obere im Himmel, das untere auf der Erde. Das irdische neue Jerusalem sei für die Juden bestimmt, welche dann alle bekehrt und in das Land der Verheißung zurückgeführt würden; dort sollten sie wieder ihr Königreich erhalten. Das obere Reich dagegen sei für die heiligen Martyrer und alle, welche mit Christus durch den Kreuzestod gegangen seien, bestimmt. Damit verband Petersen die origenistische Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge, die er besonders in seinem Buche Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων, d. i. Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge, Frankfurt a. M. 1700—1710, 3 Bde., entwickelte. Wegen dieser Lehren wurde er nach dem Gutachten der Facultät Helmstädt im J. 1692 von seiner Stelle entlassen und lebte nun auf seinem Gut Niederdobeleben bei Magdeburg, später zu Thymern unweit Zerbst, mit Herausgabe mystischer Schriften beschäftigt; er starb im J. 1727. Seine Ansichten theilte und vertheidigte auch seine Gemahlin Johanna Eleonore, geborne von Merlau. Petersens Leben, von ihm selbst beschrieben, erschien i. J. 1717; ebenso das Leben seiner Frau, von ihr selbst beschrieben, 1718. Seine sämmtlichen Schriften sind verzeichnet in Jöchers Gelehrtenlexikon, Fortges. v. Rotermund, V, 1993 ff. (Vgl. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation VIII, Leipzig 1808, 302 ff.; Ersch u. Gruber, Allg. Encyklop., Serie III, s. v.; H. Schmid, Gesch. d. Pietismus, Nördlingen 1863, 186 ff.) [v. Hefele.]

Peterson, Lorenz und Olaf, s. Schweden.

Peterspfennig, s. Abgaben I, 77.

Petit, s. Johannes Parvus; Johannes von Salisbury; Parvi, Wilhelm.

Petit-Didier, Matthäus, O. S. B., Präses der Benedictiner-Congregation von St-Vannes, Vorkämpfer gegen die Gallicaner und Jansenisten seiner Zeit, war 1659 zu St-Nicolas in Lothringen geboren und erhielt 1675 in der Benedictinerabtei St-Mihiel das Ordensgewand. In den Studien zeichnete er sich so aus, daß er noch als Subdiacon vom Generalcapitel seiner Congregation zum Lehrer der Philosophie und Theologie im Orden bestimmt wurde. Später wurde er an die Spitze einer kleinen klösterlichen Akademie gestellt, in welcher man die Kirchenväter las; als Frucht der hiermit verbundenen Thätigkeit erschienen zu Paris 1691—1696 3 Bände Remarques sur la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de M. Dupin, welche mit Beifall aufgenommen wurden (vgl. hierüber Ceillier I, Préf. p. 2). Im J. 1699 wurde er zum Abt von Bezonville gewählt, konnte aber seine Abtei nicht erlangen, da der Herzog von Lothringen sie seinem eigenen Bruder Franz zur Commende gegeben hatte. Aehnlich ging es, da er 1715 zum Abt von Senones gewählt worden war; doch kam er dort nach einigen Jahren zu seinem Rechte. Im J. 1724, zur Zeit, da fast ganz Frankreich von einem feindseligen Geiste gegen Rom erfüllt war, ließ Petit-Didier zu Luxemburg sein wichtigstes Werk Traité sur l'autorité et l'infaillibilité du Pape drucken (lat. bei Migne, Cursus theol. IV, 1141). Dasselbe machte Aufsehen, wurde vom Metzer und Pariser Parlament verurtheilt, in ganz Frankreich und Lothringen verboten und öffentlich durch Henkershand verbrannt. Der Papst Benedict XIII. jedoch belobte den Verfasser in einem Breve und belohnte ihn, als er 1725 nach Rom kam, indem er ihn zum päpstlichen Thronassistenten und Bischof von Macra i. p. i. ernannte und ihm eine kostbare Mitra schenkte mit den ehrenden Worten: Quia intinxisti calamum tuum pro hac sancta Sede, ipsa sancta Sedes te remunerat. Auch ließ er die Schrift Petit-Didiers in's Italienische übersetzen und in Italien verbreiten. In Deutschland besorgte Cartier eine lateinische Ausgabe. Nach der Rückkehr von Rom lebte Petit-Didier noch zwei Jahre und starb 1728 in seiner Abtei. Von seinen weiteren Schriften sind zu nennen (34) Dissertationes historicae ... in Vet. Test., Tulli Leuc. 1699, eine Dissertation historique (Luxemburg 1724) über die Ansichten der Väter und Theologen des Konstanzer Concils bezüglich der Macht und der Unfehlbarkeit des Papstes, in welcher er annimmt, dieselben hätten eine Superiorität des Concils über den Papst nur für die Dauer eines Schismas gelehrt; endlich eine Justification de la morale et de la discipline

de Rome (1727) zur Vertheidigung der Jesuiten und der Constitution Unigenitus. Im Dictionnaire von Moréri wird Petit-Didier bezeichnet „als tüchtiger Theologe, strammer Logiker, der, ernst, streng, arbeitsam, den Pflichten seines Standes getreu nachkam". — Das Gleiche wird gerühmt an seinem Bruder Joseph S. J. (gest. 1756), der Vorstand des Straßburger Seminars, Kanzler der Universität Pont-à-Mousson, schriftstellerisch thätig und ein bedeutender Gegner der Jansenisten war. (Vgl. Calmet, Biblioth. Lorraine, Nancy 1751, 724 ss.; Ziegelbauer, Hist. lit. II, 154; III, 455; Hurter, Nomencl. liter. II, ed. 2, 1067 sq.) [Ambr. Kienle O. S. B.]

Petit-Pied, Nicolaus, jansenistischer Theologe zu Paris, war der Neffe eines ältern Nicolaus Petit-Pied (1627—1705), der als Canonist und Verfasser eines Traité du droit et des prérogatives des ecclésiastiques dans l'administration de la justice séculière (Paris 1705) sich Ruf erworben hatte. Der jüngere Petit-Pied war zu Paris 1665 geboren, wurde Doctor der Sorbonne und erhielt 1701 einen Lehrstuhl. Dann schloß er sich den Doctoren an, welche den berüchtigten „Gewissensfall" (s. d. Art. Jansenius VI, 1230 f.) unterschrieben; er wurde deßhalb nach Beaune verwiesen, ging aber zu Quesnel (s. d. Art.) nach Holland. Im J. 1718 kehrte er zurück und richtete zu Asnières, ganz nahe bei Paris, einen Gottesdienst nach holländisch-jansenistischem Muster ein. Die Pariser strömten hinzu, ohne daß der Erzbischof (von Noailles) eingeschritten wäre. Bald nachher (Juni 1719) setzte die Sorbonne ihn sogar wieder in alle Rechte ein, die ihm 1703 entzogen worden waren; allein die weltliche Behörde annullirte den Beschluß und verbannte Petit-Pied auf's Neue. Trotzdem wählte ihn der Bischof von Bayeux zu seinem Theologen. Später (1728) ging Petit-Pied wieder nach Holland, erhielt 1734 die Erlaubniß zur Rückkehr nach Paris und starb daselbst 1747. — Die Schriften Petit-Pieds, deren Moréri 81 erwähnt, sind meistens Streitschriften in bitterem und gehässigem Tone; eine große Anzahl befaßt sich mit der Bekämpfung der Bulle Unigenitus (z. B. Examen théologique de l'instruction pastorale approuvée dans l'assemblée du clergé de France etc., Paris 1713, 3 vols.). (Vgl. de Feller, Dict. hist. s. v.; Nouv. Biogr. gén. XXXIX, 719 s.; Quérard, La France littéraire VII, Paris 1835, 93.) [A. Esser.]

Petra, im A. T. der in griechischer Zeit allgemein gewordene Name für eine Stadt, welche früher Sela (סֶלַע) hieß (Richt. 1, 36). Sie war von den Edomitern in einem Felsenthal am Fuße des Berges Hor so erbaut, daß die Wohnungen zum Theil in die Felswände eingehauen waren, und bildete wegen ihrer schwer zugänglichen und leicht zu vertheidigenden Lage die Hauptstütze der edomitischen Macht. König Amasias von Juda eroberte sie jedoch (4 Kön. 14, 7) und zerstörte sie so vollständig, daß von da an Bostra als edomitische Hauptstadt erscheint und Sela nicht mehr in der heiligen Schrift genannt wird. Indeß blieb Petra wegen seiner Lage an der Straße vom rothen Meer nach Norden immer ein wichtiger Handelsplatz und ward um 300 v. Chr. die Hauptstadt der Nabatäer (s. d. Art.). Nachdem diese von den Seleuciden wiederholt vergeblich belagert worden, erlag sie 105 n. Chr. der römischen Macht und ward nun mit großartiger Pracht zu einer Felsenstadt umgeschaffen, da aus dem lebendigen Felsen Tempel und Paläste in spätrömischem Geschmack herausgehauen wurden. Seit Anfang des 5. Jahrhunderts war Petra ein christlicher Metropolitansitz unter dem Patriarchat von Jerusalem. Nach der mohammedanischen Eroberung verlor sie seine Bedeutung und bald auch seine Bewohner. Jetzt geben nur noch die fast unzerstörbaren Felsanlagen, welche erst 1812 wieder aufgefunden wurden, Kunde von der ehemaligen Bedeutung der Stadt, welche auch dem sogen. peträischen Arabien seinen Namen gegeben hat. [Kaulen.]

Petrarca, Francesco, der bekannte Sonettendichter, gehört hierher nicht als der größte Lyriker Italiens oder als der Vorläufer des spätern Humanismus (s. d. Artt. Humanismus VI, 400 und Italienische Literatur VI, 1116), sondern als ein Mann, welcher an den kirchlichen Zuständen seiner Zeit regen Antheil nahm und bessernd in dieselben einzugreifen suchte. Er war der Sohn eines florentinischen Notars, Petracco, welcher mit Dante gleiche politische Anschauungen hegte und mit ihm und Andern 1302 in die Verbannung gehen mußte. So kam er nach Arezzo, und hier wurde der berühmte Dichter im Juli 1304 geboren. Der ursprüngliche Name des letztern war Francesco di Petracco und ward erst später in den jetzt gewöhnlichen umgeändert. Als er 8 Jahre alt war, siedelte sein Vater nach Avignon über, wo sich damals der päpstliche Hof befand, schickte aber seine Familie nach dem nahen Carpentras. Hier verlebte Francesco 4 glückliche Jahre bei dem Studium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Gegen seine Neigung widmete er sich dann, dem Wunsche seines Vaters folgend, 7 Jahre lang zu Montpellier und Bologna dem Studium der Rechte. Nachdem ihm 1326 beide Eltern gestorben waren, kehrte er nach Avignon zurück und theilte dort seine Zeit zwischen den mannigfachen Vergnügungen, zu welchen die päpstliche Hofhaltung und der Zusammenfluß vieler Fremden Anlaß bot, und dem Studium der lateinischen Classiker, da er des Griechischen noch nicht mächtig war. Sein geistreiches Wesen und seine Gewandtheit verschafften ihm viele Freunde, namentlich unter den Gliedern der ausgewanderten reichen Familie Colonna. Zu Avignon ereignete sich auch derjenige Vorfall, welcher für seine literarische Berühmtheit entscheidend wurde: er sah am 6. April 1327 in der Kirche von St. Clara die [illegible]

unsterblich gewordene Laura, für die er seitdem eine unauslöschliche Neigung bewahrte. Die Dame war damals 19 Jahre alt und seit 2 Jahren verheiratet, an Tugend ebenso hervorragend wie an Schönheit. Zehn Jahre lebte Petrarca zu Avignon in ihrer Nähe und sah sie öfter; allein während er sie in Sonetten verherrlichte, welche die Bewunderung aller Zeitgenossen hervorriefen, wußte sie ihn immer in gemessener Entfernung zu halten, und bei der einzigen Gelegenheit, da er persönlich ihr seine Liebe zu gestehen wagte, ward er strenge von ihr zurückgewiesen. Unter solchen Umständen suchte er durch gelehrte Studien und Reisen, oft genug aber auch durch leichtsinnige Vergnügungen über seine Neigung Herr zu werden. Er trat auch in den geistlichen Stand, empfing aber nur die vier niederen Weihen. Im J. 1335 richtete er an Papst Benedict XII. eine lateinische Epistel, worin er ihn zur Rückkehr nach Rom ermahnte, und erhielt zum Lohn dafür seine erste geistliche Pfründe, ein Canonicat in Lombès. Im folgenden Jahre, da er sich zu Rom befand, legte er von dort aus dem Papst die Rückkehr nach der alten Residenz in einem zweiten Gedicht dringend an's Herz. Ungeheilt von seiner Liebeskrankheit, aber doch geläutert in seiner Neigung, zog er sich 1338 von Avignon nach dem nahen Thal der Sorgue zurück, kaufte sich ein kleines Haus bei der Quelle von Vaucluse und brachte hier einige Jahre nur mit gelehrten und dichterischen Arbeiten zu. Infolge der letzteren ward ihm 1341 der Dichterlorbeer zugleich von der Pariser Universität und dem römischen Senat angeboten; er entschied sich, den Kranz von seinen Landsleuten anzunehmen, und ließ denselben dann am Altar von St. Peter aufhängen. Nachdem er 1342 nach Avignon zurückgekehrt war, richtete er an den Papst ein drittes Gedicht mit der Aufforderung zur Rückkehr und erhielt dafür eine neue Pfründe in der Diöcese Pisa. Im Herbst 1343 hatte er, theils zu Avignon theils zu Vaucluse wohnend, eines seiner bedeutendsten Werke vollendet, das gewöhnlich De contemtu mundi L. III betitelt wird, von ihm selbst aber Secretum suum genannt wurde. Damals lernte er auch durch den Griechen Barlaam die Anfangsgründe des Griechischen kennen. Im September 1343 unternahm er im Auftrage des Papstes eine Reise nach Neapel. Für diese Mission sollte er durch ein Bisthum belohnt werden; er schlug dasselbe aber aus, weil er „genug mit der Sorge um seine eigene Seele zu thun habe", und erhielt ein Canonicat zu Parma. In diese Zeit fiel der Aufstand des Cola di Rienzi zu Rom, für den er sich in poetischer Ueberschwänglichkeit eine Zeit lang begeisterte; allein das Mißfallen seiner adeligen Freunde führte ihn zu besserer Erkenntniß zurück. Nachdem 1348 Laura gestorben war, verließ er 1353 Avignon für immer und lebte seitdem zu Parma, Mantua, Verona, Venedig, Rom im Umgange mit den Großen seiner Zeit, theils mit classischen Studien und lateinischen Dichtungen beschäftigt, theils bei politischen oder kirchlichen Verwicklungen als Geschäftsträger oder Vertrauter thätig. Im J. 1362 schenkte er der Republik Venedig seine Bücher und legte damit den Grund zu der ambrosianischen Bibliothek. Im J. 1370 zog er sich in ein kleines Dorf Arquà zurück und führte hier ein innerlich gesammeltes Leben, bis am 18. Juli 1374 den über einen Folianten hingebeugten Greis ein Schlagfluß traf. Biographien Petrarca's schrieben Boccaccio (herausgegeben von Rossetti, Triest 1828) und viele Andere. (Vgl. Blanc, in Ersch u. Grubers Encyklopädie s. v.; Körting, Petrarca's Leben u. Werke, Leipzig 1878.) [Kaulen.]

Petrejus (Peeters), Theodor, O. Carth., Verfasser einer Anzahl von theologischen Schriften besonders polemischen Charakters, war zu Kampen (Ober-Yssel) im J. 1567 geboren. Nachdem er zu Köln den Magistergrad erlangt hatte, trat er ebendaselbst in den Karthäuserorden (1586), wurde zeitweilig Prior der Karthause zu Dülmen und starb zu Köln im J. 1640. Von seinen Schriften (s. Hartzheim, Bibliotheca Colon., Colon. Aug. Agrippin. 1747, 305 sq.) sei hier erwähnt die Confessio Gregoriana, Colon. 1596 et 1605, der er in gleicher Weise Confessiones Cyprians und Tertullians (Paris 1603), des hl. Bernhard (Köln 1607), des hl. Leo d. Gr. (Köln 1604) folgen ließ. Sein Catalogus haereticorum (Colon. 1628 et 1629) ist ein ziemlich seltenes, aber nicht immer zuverlässiges Werk. Dem Interesse seines Ordens diente seine Bibliotheca Cartusiana, Colon. 1609, und Petri Dorlandi Chronic. Cartusiense (mit Anmerkungen), ib. 1608; auch gab er (Köln 1611 und 1640) die (ächten und unächten) Werke Bruno's des Karthäusers heraus. (Vgl. auch Nouv. Biogr. gén. XXXIX, 752 s.; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., Oeniponte 1892, 296 sq.) [A. Esser.]

Petri Kettenfeier heißt ein Fest, welches in der abendländischen Kirche am 1. August, jedoch nur in choro (s. d. Art. Feste od. IV, 1394), gefeiert wird. Der Gegenstand dieses Festes ist die Verehrung der Kette, in welcher der heilige Apostelfürst Petrus zu Jerusalem auf Befehl des Herodes gefangen lag und aus der er durch einen Engel wunderbar errettet wurde (Apg. 12, 1—17). Diese Kette wurde aber erst um 437 von der Kaiserin Eudoxia, Gemahlin des jüngern Theodosius, von Jerusalem nach Constantinopel gebracht. Die Hälfte dieses kostbaren Schatzes gab die Mutter Eudoxia ihrer Tochter gleiches Namens, welche den Kaiser Valentinian III. in Rom heiratete. Zu Rom wurde auch die Kette, in welche der hl. Petrus von Nero geschlagen worden sein soll, mit großer Verehrung aufbewahrt, und die Legende erzählt, daß, als man das von Jerusalem herbeigebrachte Kettenstück an diese Kette hielt, sie so zusammen paßten, als ob sie von Anfang an nur Eine Kette gewesen wären. Die Verehrung dieser Reliquien war zu Constantinopel und Rom

so groß, daß sowohl hier als dort zu Ehren derselben Kirchen erbaut wurden und eine Festfeier unter dem Titel „Kettenfeier Petri“ (Fest. S. Petri ad vincula) nicht mehr lange auf sich warten ließ. Es ist sehr wahrscheinlich, daß eine derartige Feier, nachdem die jüngere Eudoxia die Kirche ad vincula Petri erbaut, bald zu Rom eingeführt wurde und sich in der katholischen Kirche rasch verbreitete. Aus den Briefen Papst Gregors des Großen geht hervor, daß zu seiner Zeit die Verehrung der Ketten Petri eine sehr ausgedehnte war; Beda dem Ehrwürdigen wird eine Predigt mit dem Anfange Solemnem observantiam zugeschrieben, die das in Rede stehende Fest zum Gegenstande hat, wenn sie auch manches Unerwiesene und Unhaltbare in Rücksicht auf die Entstehung und den Gegenstand dieses Festes enthält. Dasselbe wird jetzt nur noch in Rom feierlich begangen in der Kirche, welche den Titel Ad vincula Petri führt, auf welchen Titel auch ein Cardinalpriester ernannt wird. In den Menäen der Griechen ist das Fest unterm 16. Januar verzeichnet. Das griechische Festofficium enthält Stellen, welche deutlich bezeugen, daß dem hl. Petrus vom Herrn der Primat über die ganze Kirche übertragen worden ist. (Vgl. Baron. Annal. ad ann. 439, n. 4 sqq.; Id., Martyrologium ad diem I. Aug.; Butler, Leben der Väter, bearbeitet von Räß und Weis, X, 202 ff.; Nilles, Kal. man. I, Oeniponte 1879, 71 sq.) [Bendel.]

Petri Stuhlfeier, s. Cathedra II, 2060 ff.

Petrobrusianer, s. Petrus von Bruys.

Petronius, der hl., s. Bologna II, 994.

Petrucci, Pietro Matteo, Oratorianer, einer der hervorragendsten Anhänger des Quietisten Mich. Molinos, war im J. 1636 zu Jesi im ehemaligen Herzogthum Urbino geboren. An der Universität Macerata erwarb er sich die Doctorwürde beider Rechte, gerieth jedoch auf sittliche Abwege und gab manches Aergerniß, bis ihn der Bischof seines Geburtsortes und spätere Cardinal Alderano Cibo im J. 1661 mit Liebe und Strenge wieder auf den Pfad der Tugend zurückbrachte. Petrucci erwählte den geistlichen Stand und lebte fortan nur mehr den Uebungen der Buße und der Wissenschaft der Heiligen. Mit 25 Jahren wurde er Mitglied und später (1679) auch Vorsteher der Congregation des Oratoriums in Jesi. Damals verbreitete der Spanier Mich. Molinos (s. d. Art.) in Italien und namentlich in Rom seine in allen Gesellschaftskreisen gern gehörten quietistischen Irrthümer. Auch der fromme Petrucci ließ sich über die Natur und das Ziel dieser religiösen Bewegung täuschen und trat mit ihrem Urheber und Leiter in so enge Verbindung, daß man ihn scherzweise den „Timotheus des Molinos“ nannte. Er hatte selbst schon vor längerer Zeit mehrere auf die Erneuerung und Förderung des contemplativen Lebens gerichtete Abhandlungen veröffentlicht: Lettere e trattati spirituali e mistici, Jesi 1676, 1678 und wiederum Venezia 1681; La Vergine assunta, novena spirituale, Jesi 1675, 3. [illegible] Genova 1681, auch Macerata 1687; Meditazioni ed esercitii prattici di varie [illegible] ed estirpazione de' vitii per la novena [illegible] s. Natale di Gesù N. S. etc., Jesi 1679, Roma 1682; Poesie sacre e spirituali, Venez. 16[illegible] I mistici enigmi disvelati. Dichiarazione compendiosa d' un sonato mistico, Jesi 16[illegible] Venez. 1682. Als nun der Jesuit P. Segneri [illegible] der Schrift Concordia tra la fatica e la quiete nell' oratione, Firenze 1680, die [illegible] Grundsätze des Molinos und Petrucci [illegible] übernahm letzterer ihre Vertheidigung in der Gegenschrift La contemplazione mistica acquista [illegible] in cui si sciogliono l'opposizioni contro [illegible] questa orazione, Jesi 1681. Die Schr[illegible] dem Cardinalstaatssecretär Alderano Cibo, [illegible] trucci's Gönner, gewidmet und wurde im [illegible] 1682 zu Genua noch einmal mit einem [illegible] apologetischen Anhange (Aggiunta) gedruckt. [illegible] ganze Streben Petrucci's geht dahin, die [illegible] tistische Mystik mit der Lehrüberlieferung, [illegible] Disciplin und dem Cultleben der Kirche [illegible] klang zu bringen, und daher äußert er sich [illegible] scharf gegen die unverständigen Ausschreitungen einiger Aftermystiker, wie die Entfernung der [illegible] fixe und Heiligenbilder aus den Wohnungen [illegible] die grundsätzliche Unterlassung und Geringschätzung des mündlichen Gebetes (Agg. §§ 4. 5. [illegible] ablässig betont er seine rechtgläubige Gesinnung und verwahrt sich gegen den Vorwurf des [illegible] mus (l. c. § 7). Er überläßt die Entscheidung [illegible] unfehlbaren Kirche (l. c. p. X sq.). P. Se[illegible] erwiederte Petrucci in der Lettera di risposta [illegible] Sig. Ign. Bartalini sopra l'eccettioni che [illegible] un difensore de' moderni quietisti [illegible] impugnato le loro leggi in orare, Venez. [illegible] Die römische Inquisition untersuchte [illegible] seitigen Schriften, beanstandete jedoch nicht [illegible] Molinos und Petrucci, sondern die des P. Se[illegible] erst 11 Jahre später erschien seine Concordia [illegible] Rom wieder in neuer, nach der Weisung der [illegible] quisition verbesserten Ausgabe (vgl. Reusch [illegible] Index II, 613). Petrucci wurde [illegible] Cardinal Alderano Cibo als Nachfolger [illegible] Bruders (1671—1681) auf dem bisch[illegible] Stuhle zu Jesi dem Papste Innocenz XI [illegible] pfohlen und auch am 14. April 1681, [illegible] dem Erscheinen seiner Apologie, wirklich [illegible] schofe ernannt. Seine früheren Schriften [illegible] wieder abgedruckt und neue in demselben [illegible] verfaßte kamen hinzu, so Il Nulla delle crea[illegible] ed il Tutto di Dio, trattati due, Jesi 1[illegible] ferner Lettere brevi spirituali e sacre [illegible] alcuni atti giaculatorii di diverse virtù [illegible] perfettione molto giovevoli, Jesi e [illegible] 1682, wiederum Jesi 1684 (von [illegible] testantischen Mystiker auch in's Deutsche [illegible] Kurtze geistliche Brieffe des Card. P. M. [illegible] mit Vorrede G. Arnolds [des bekannten [illegible] tistenhauptes zu Quedlinburg], Halle [illegible]

ndlich La scuola dell' orazione aperta alle nime devote nell' esposizione d' una sacra anzonetta di S. Teresa, Bologna 1686. Als ie religiöse Bewegung, durch diese literarischen Erzeugnisse genährt, immer weitere Kreise zog, leitete ndlich die römische Inquisition im J. 1685 einen örmlichen Prozeß gegen Molinos ein, der mit der Verurtheilung desselben endigte. Nun wurde auch Petrucci, der unterdessen sogar Cardinal geworden war, vor das Forum der Inquisition geladen; die Untersuchung ward jedoch in Rücksicht auf seine ohe kirchliche Würde auf Befehl des Papstes von iner besondern, aus vier Cardinälen bestehenden Commission geführt, welche durch Decret vom . Februar 1688 acht seiner Schriften für verwerflich erklärte. Getreu seinem Versprechen, unterwarf sich der fromme Cardinal sofort dem Urtheile er kirchlichen Auctorität. Die Abschwörung, welche ie Inquisition gleichfalls für nöthig erachtete, nahm er Papst selbst entgegen ohne die bei der Inquisition üblichen, für einen Cardinal allerdings benüthigenden Formalitäten (Michaud, Louis XIV. t Innocent XI. IV, Par. 1883, 467). Petrucci ehrte hierauf in seine Diöcese zurück, wurde aber päter wieder nach Rom gerufen und unter Aufsicht daselbst zurückbehalten, bis ihn Innocenz XII. 694 wieder freigab. Zwei Jahre nach seiner abermaligen Rückkehr nach Jesi legte er freiwillig die Verwaltung dieses Bisthums nieder. Der Papst wies ihm ein Jahresgehalt von 2000 Scudi an, erlaubte ihm aber nicht die Resignation auf das Cardinalat, sondern ernannte ihn zum apostolischen Visitator verschiedener römischen Confraternitäten, sowie der Diöcese S. Severino, wo er für ie Reform des Clerus und Volkes eifrigst wirkte. Petrucci beschloß sein wechselvolles, thätiges und rbauliches Leben zu Montefalco am 5. Juli 1701. Vgl. Three Letters, concerning the present tate of Italy, written in the year 1687. . Relating to the affair of Molinos and the Quietists. Being a supplement to Dr. Burnet's anglicanischen Bischofs) Letters, London 1688; Moroni, Diz. LII, 250 sg.; Chaillot, Principes le théologie mystique, Par. 1866; Pastoralcorespondenz für höhere Seelenleitung in auserlesenen Briefen des Cardinals und Bischofs von Jesi, B. M. Petrucci, nebst einer kurzgefaßten Lebensgeschichte desselben, Regensb. 1837 [übers. und erausg. von G. Schwab]; Heppe, Geschichte der uietistischen Mystik in der kath. Kirche, Berlin 875, 135—144. 282 [mit Auszügen aus Petrucci's Schrift La contemplazione]; Reusch, Der Index II, 611—619.) [Morgott.]

Petrus, der hl., der Apostelfürst, hieß ursprünglich Simon (Σίμων, Joh. 1, 41 f.; 21, 5. 16. 17; Συμεών, Apg. 15, 14 und die meisten Handschriften von 2 Petr. 1, 1; die Vulgata hat tets Simon). Die Aenderung seines Namens führt von Christus selbst her; sie ward angekündigt bei der ersten Begegnung Christi mit dem spätern Apostel (Joh. 1, 42) und thatsächlich vollzogen bei der Auswahl der zwölf Apostel (Marc. 3, 16. Luc. 6, 14; vgl. Matth. 10, 2); ihr providentieller Zweck war, entsprechend den Namensveränderungen im Alten Testament (z. B. Gen. 17, 5. 15; 32, 28; 35, 10), die Charaktereigenschaften und die Bedeutung des ersten der Apostel auszudrücken (Matth. 16, 18); denn Petrus, πέτρος, ist Uebersetzung von כֵּף, Stat. emph. כֵּיפָא, Fels. Die Namen Simon und Petrus kommen auch vereint vor (z. B. Joh. 21, 15; als Anticipation Joh. 1, 40).

I. Das Leben Petri. A. Darstellung des Lebens nach Bibel und Tradition. 1. Nach den Evangelien war Petrus der jüngere Bruder des Apostels Andreas (Matth. 4, 18. Marc. 1, 16. Joh. 1, 40) und gebürtig aus Bethsaida am See Genesareth (Joh. 1, 44). Sein Vater trug den Namen Jonas (oder Johannes; beide Namen sind identisch; vgl. 4 Kön. 25, 23. Luc. 3, 24. Matth. 16, 17. Joh. 1, 42; 21, 15 ff.). Mit seinem Bruder Andreas betrieb Petrus auf dem galiläischen Meer das Fischergewerbe (Matth. 4, 18. Marc. 1, 16); er wohnte in Capharnaum und war verheiratet (Matth. 8, 14 f. Marc. 1, 29 bis 31. Luc. 4, 38 f.). Petrus gehörte neben seinem Bruder Andreas und neben Johannes, Philippus und Nathanael zu den ersten Anhängern Jesu (Joh. 1, 40—51). Er wurde später mit Andreas und den zwei Brüdern Jacobus und Johannes vom Herrn zur förmlichen Jüngerschaft (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20), dann zur ununterbrochenen Nachfolge berufen (Luc. 5, 5 bis 11); daher gab er seine gewöhnliche Beschäftigung auf und verließ seine Familie (Matth. 19, 27. Luc. 18, 28); schließlich wurde er unter die zwölf Apostel aufgenommen (Marc. 3, 13—19. Luc. 6, 12 bis 16). In den vier Apostelverzeichnissen des Neuen Testaments nimmt er stets den ersten Platz ein (Matth. 10, 2. Marc. 3, 16. Luc. 6, 14. Apg. 1, 13). Die Evangelien erwähnen ihn öfter als jeden der übrigen Apostel, so daß seine psychischen Eigenschaften und seine Stellung im Apostelcollegium klar hervortreten. Eigenthümlich waren ihm starke Gefühle, die sich oft in den „rüstigen Affecten“ mit ihren Folgen äußerten (Matth. 14, 28—31; 16, 22. Marc. 8, 32. Joh. 13, 6 bis 9, 36. 37. Matth. 26, 33—35. Marc. 14, 29. Luc. 22, 33. Joh. 18, 10). Auch die Verläugnung Petri und die tiefe Reue darüber finden in dieser seelischen Anlage ihre psychologische Erklärung. Dasselbe gilt von dem Bekenntniß, welches Petrus über die Person Christi ablegte und welches sich wesentlich von den gewöhnlichen Messiashoffnungen unterschied (Joh. 6, 69—70. Matth. 16, 16. Marc. 8, 29. Luc. 9, 20). Mit Jacobus dem Aeltern und dessen Bruder Johannes gehörte Petrus zu den Vertrauten des Herrn; diese drei waren Zeugen von dem Wunder der Auferweckung der Tochter des Jairus (Marc. 5, 37. Luc. 8, 51), der Verklärung Christi (Matth. 17, 1. Marc. 9, 1. Luc. 9, 28) und von der Todesangst Christi im Garten Gethsemani (Matth. 26, 37.

Marc. 14, 33). Als Erster dem Rang nach erscheint Petrus dadurch, daß Christus ihm die höchste Gewalt über seine Heerde verhieß (Matth. 16, 17—19) und ihm dieselbe nach seiner Auferstehung übertrug (Joh. 21, 15—18). Dasselbe lehren verschiedene andere Ereignisse im Leben Jesu. (Vgl. zum Einzelnen d. Art. Papst, oben 1387 ff.)

2. Die Apostelgeschichte stellt im ersten Theil den hl. Petrus in den Vordergrund (Kap. 1—12), ohne jedoch alle Ereignisse, welche ihn betrafen, zu berichten. Petrus gibt die nächste Veranlassung zur Wahl des Apostels Matthias (1, 15—26), hält nach der Sendung des heiligen Geistes die Rede an das versammelte Volk (2, 14 bis 36) und belehrt die Zuhörer, auf welche seine Rede Eindruck gemacht hatte, in welcher Weise sie sich zu Christus bekehren müssen (2, 37—40). Er heilt in Begleitung des Apostels Johannes durch ein Wunder den Lahmgeborenen und belehrt im Anschluß daran in der Halle Salomons das Volk über die Pflicht, an Christus zu glauben (3, 1 ff.). Dann wird er mit seinem Begleiter Johannes auf Veranlassung des Synedriums gefänglich eingezogen und erst freigelassen, nachdem beiden die bestimmte Weisung ertheilt worden, nicht mehr über Christus zu predigen (4, 1 ff.). Als Habsucht und religiöse Unwahrheit unter der jungen Christengemeinde sich verbreiten wollen, ist es Petrus, welcher als Bestrafer des Ananias und der Saphira auftritt (5, 1—11). Die Gabe, Wunder zu wirken, ist ihm in besonderem Grade eigen (5, 15). Vor dem Synedrium erscheint Petrus als Wortführer für seine Mitapostel (5, 29). Als in Samaria sich eine Gemeinde gebildet hatte, wird er dorthin gesandt mit Johannes, um das Sacrament der Firmung zu spenden (8, 14 f.); auf dieser Reise schließt er den Häretiker Simon von der Kirche aus (8, 18—24). Von der Reise scheint Petrus bald nach Jerusalem zurückgekehrt zu sein; denn im J. 39 (40) befindet er sich dort, als der bekehrte Paulus seine erste Reise nach Jerusalem machte, „um Petrus zu sehen" (Gal. 1, 18; vgl. Apg. 9, 26—29). Weitere Missionsreisen führten Petrus nach Lydda, wo er einen Mann Namens Aeneas heilte (9, 32—34), und nach Joppe, wo er die Tabitha zum Leben erweckte (9, 36—43). Dort hatte er die Vision, durch welche in symbolischer Weise die Aufnahme der Heiden in die Kirche befohlen wurde; er wurde nach Cäsarea berufen und taufte den heidnischen Hauptmann Cornelius (10, 1 ff.). Ueber die Aufnahme von Heiden in die Kirche Christi mußte er sich dann in Jerusalem rechtfertigen, was er in glänzender Weise that (11, 1—18). Herodes Agrippa I. ließ unmittelbar nach der Hinrichtung Jacobus' des Aeltern (Ostern 42) Petrus gefangen nehmen; dieser aber wurde auf wunderbare Weise befreit (12, 1—16) und „begab sich an einen andern Ort" (ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον, 12, 17).

3. Von da ab werden die Nachrichten über [illegible] Apostelfürsten spärlich. Das Neue Testament [illegible] wähnt nur noch die Theilnahme Petri am [illegible] concil (Apg. 15, 1 ff.) und seine Reise nach [illegible] tiochien (Gal. 2, 11—14); auch aus der [illegible] läßt sich ein genaues Bild von der [illegible] Petri nicht zeichnen; immerhin aber lassen sich [illegible] Umrisse desselben mit Sicherheit angeben. [illegible] folgenden Darstellung soll jedoch nur Rücksicht [illegible] nommen werden auf jene traditionellen [illegible] als deren Schlußpunkt die Zeit des hl. [illegible] mus erscheint, mit Ausnahme der [illegible] Bearbeitungen des Chronicon von [illegible] des Liber pontificalis. Denn die spätern [illegible] richten sind für die Fixirung der Thatsachen [illegible] dem Leben des hl. Petrus ohne Belang. [illegible] sich demgemäß folgende Sätze aufstellen: a. [illegible] hat in der Stadt Rom als Apostel [illegible] und ist der erste Bischof dieser Stadt [illegible] wesen (vgl. d. Art. Papst, ob. 1395 ff.). [illegible] ergibt sich aus Ignat. Ad Rom. 4, 3; Clem. Alex., bei Eus. H. E. 2, 15, 2; 6, 14, 5; [illegible] ron. De vir. illustr. 1. 8; Cajus et [illegible] Corinth., bei Eus. H. E. 2, 25, 7 sq.; [illegible] Adv. haeres. 3, 1, 1; Tertull. De [illegible] haer. 32. 36; Eus. H. E. 2, 14, 6; Eus. [illegible] ed. Schoene, vers. arm. II, 150. 156; [illegible] Text II, 152; interpret. Hieron. II, [illegible] Epit. Syr. ib. II, 211 et I. Append. [illegible] Lib. pontific., ed. Duchesne I, 51; vgl. [illegible] Liber. ib. 3; Hieron. In Galat. 2, 11 [illegible] Auch der erste Brief Petri weist auf den [illegible] halt seines Verfassers in Rom hin; [illegible] der 1 Petr. 5, 13 genannten Stadt „[illegible] Rom zu verstehen (s. d. Art. Babylon I, [illegible] An mehreren der genannten Stellen erscheint [illegible] trus als der Gründer der römischen [illegible] gemeinde, und zwar meistens in Verbindung [illegible] dem hl. Paulus, aber auch ohne daß dieser [illegible] wird. Demgemäß kennt die christliche [illegible] keinen andern Stifter der Kirche zu Rom [illegible] hl. Petrus. Alter und Einstimmigkeit dieser [illegible] dition sind nur dadurch erklärbar, daß in [illegible] sichere Thatbestand enthalten ist. Dieser [illegible] dadurch nicht aufgehoben, daß vielleicht [illegible] römische Pilger, die Zeugen von dem [illegible] wunder waren (Apg. 2, 10), die erste [illegible] Christenthum nach Rom brachten. Paulus [illegible] heblich später nach Rom gekommen als [illegible] die dortige Gemeinde ist ohne sein [illegible] standen (Röm. 15, 20—24); allerdings [illegible] Name wegen der so großen Verdienste [illegible] sich um die Weiterentwicklung des [illegible] in Rom durch sein Sendschreiben an die [illegible] durch sein persönliches Eingreifen während [illegible] ersten und zweiten Gefangenschaft zu [illegible] durch seinen Martyrertod daselbst erwarb [illegible] mit dem des hl. Petrus bei der [illegible] christlichen römischen Urzeit verbunden. [illegible] schauung war schon frühzeitig so fest, [illegible] kritische Fehler in Handschriften [illegible]

(Iren. Adv. haeres. 3, 1 = Eus. H. E. 5, 8, 2; vgl. Kaulen, Einleit., 3. Aufl., Freib. 1890, 473, und über die Stiftung der römischen Gemeinde durch Petrus noch Döllinger, Christenthum und Kirche, Regensburg 1860, 95). — Die Zeit, in welcher Petrus zum ersten Male nach Rom gekommen ist, kann in folgender Weise bestimmt werden. Die Apg. Kapp. 1—12 erzählten Thatsachen lassen keinen Raum für eine Wirksamkeit Petri in dem fernen Rom; eine solche ist erst denkbar nach der in Apg. 12, 17 erwähnten Abreise Petri aus Jerusalem. Diese aber konnte frühestens nach Ostern des Jahres 42 geschehen, da Herodes Agrippa I. erst von Claudius, der am 25. Januar des Jahres 41 zur Regierung kam, über Judäa gesetzt wurde. Nach Euseb. H. E. 2, 9 fällt die wunderbare Befreiung Petri aus der Gefangenschaft in die Zeit des Kaisers Claudius, und nach H. E. 2, 14, 6 kam Petrus bald nach dem Regierungsantritt dieses Kaisers nach Rom. Damit harmoniren die Angaben des Eusebius im Chronicon (interpret. Hieron. II, 153) und Hieron. De vir. illustr. 1, nach welchen Petrus im zweiten Jahre des Claudius (42/43) nach Rom gekommen ist (vgl. v. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker, Münster 1894, S. 76 [Kirchengesch. Studien II]). Mit diesem Jahre stimmt überein die armenische Uebersetzung des Chron., nach welcher (l. c. II, 152) Evodius im selben Jahre Bischof von Antiochien und als solcher Nachfolger des hl. Petrus geworden ist (s. u.). Da jedoch nach der lateinischen Uebersetzung des Chronicon (l. c. II, 153) Evodius im vierten Jahre des Claudius Bischof von Antiochien geworden ist, so muß auf eine Benutzung dieser Angabe über die Weihe des Evodius verzichtet werden. Die armenische Uebersetzung des Chronicon (l. c. II, 150) verlegt die Ankunft Petri nach Rom schon in das Jahr 39 n. Chr.; dieß muß aber als unrichtig betrachtet werden. Nach dem Vorstehenden ist jedenfalls die Anwesenheit Petri zu Rom im Jahr 42 oder 43 nach Christus hinlänglich gesichert. Darnach ist das „Weggehen" des Petrus „an einen andern Ort" (Apg. 12, 17) auf seine Reise nach Rom zu beziehen. Der Verfasser der Apostelgeschichte hatte keinen Grund, diese Reise näher zu bezeichnen, da sie dem Römer Theophilus bekannt war. Eine wesentliche Begründung von dieser Erklärung des „Weggehens" liefert die auf alten Sarkophagen in Rom oft wiederkehrende Darstellung Petri als eines Gefangenen des Herodes Agrippa; denn der Grund, daß gerade diese Scene aus dem Leben des hl. Petrus so beliebt war, kann nur der sein, daß man die Gefangennehmung durch Herodes Agrippa und die darauf folgende Befreiung als die unmittelbare Veranlassung zur Reise nach Rom betrachtete. Erwähnung verdient noch folgender Anhaltspunkt: Apollonius (um 200) berichtet (bei Eus. H. E. 5, 18, 14), Christus habe seinen Aposteln befohlen, ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ, und dieselbe Nachricht findet sich bei Clemens Alex., Strom. 6, 5 (Migne, PP. gr. IX, 264 et not. 32). Wird nun (s. d. Art. Chronologie III, 341) das Jahr 30 als das Todesjahr Christi angenommen, so fällt auch hiernach der Beginn einer dauernden Abwesenheit der Apostel von Jerusalem in das Jahr 42. Indeß ist dieses Moment weniger beweiskräftig, da das Todesjahr Christi sich nicht mit untrüglicher Gewißheit berechnen läßt.

b. Petrus ist in Rom als Martyrer gestorben. Dieß geht zunächst hervor aus Clem. Rom. Ep. (I) ad Cor., c. 5 et 6. Zwar wird dort nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, daß Petrus zu Rom gemartert worden sei; aber nach dem Zusammenhang ist es nicht zweifelhaft, daß Clemens auf das Martyrium Petri zu Rom hinweist. Denn gleich darauf erwähnt er das Martyrium des hl. Paulus, wiederum ohne den Ort desselben anzugeben; da Paulus aber zu Rom starb, so ergibt sich die höchst wahrscheinliche Folgerung, daß Clemens auch für Petrus Rom als die Stätte des Martyriums annimmt. In dem folgenden Kapitel des Briefes handelt Clemens von der durch Nero über Rom verhängten Christenverfolgung, und da dieses Kapitel mit dem vorhergehenden auf das Innigste zusammenhängt, so ergibt sich hieraus als ganz sichere Folgerung, daß Clemens Rom als Ort des Martyriums Petri bezeichnet (vgl. Funk, Op. patr. apost. I, Tubing. 1878, 66. 67). Nach Dionysius von Corinth (um 170) bei Eus. H. E. 2, 25, 8 wurden Petrus und Paulus zu derselben Zeit zu Rom gemartert. Auch was der römische Presbyter Cajus (Euseb. ib. 7) über die zu Rom und in der Umgebung zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus errichteten τρόπαια schreibt, weist auf das Martyrium dieser beiden Apostel zu Rom hin und wird in diesem Sinne auch von Eusebius (l. c.) verstanden. Origenes sagt bei Eus. H. E. 3, 1, 2: „Petrus wurde zu Rom gekreuzigt, den Kopf nach unten gekehrt." Dasselbe erzählen die Acta Petri et Pauli (Tischendorf, Acta apostol. apocrypha, Lips. 1851, 35) und Chrysost., In Joan. hom. 76 [al. 75], 1). Tertullian spricht von dem Martyrium der Apostelfürsten zu Rom als einer allgemein bekannten Sache (Adv. Marc. 4, 5); das des hl. Petrus bezeichnet er als die Kreuzigung (De praescr. haeret. 36; Scorp. 15), das des hl. Paulus als die Hinrichtung mit dem Schwert. Von einem gleichzeitigen Martyrium spricht er nicht, setzt aber wohl diese Thatsache bei seinen Lesern als bekannt voraus. In der Chronik des Eusebius werden Petrus und Paulus zusammen als Martyrer erwähnt (vers. arm. l. c. II, 156; interpr. Hieron. ib. 157; Epitom. Syr. ib. II, 212; vgl. ibid. Append. I, Eus. Suppl. 226). Dionys. Telmah. (Euseb. Canonum Epitome ex Dionys. Telmah. chron. petita, ... ed. Siegfried et Gelzer, Lipsiae 1884) erwähnt das eine Mal das Martyrium von Petrus und Paulus ganz allgemein (p. 54), das andere Mal beschreibt er es genau als Kreuzi-

gung mit dem Kopfe nach unten, bezw. als Enthauptung (p. 49); an der ersten Stelle aber wird als Zeit das Jahr 2083 der Aera Abraham (67 n. Chr.), an der zweiten das Jahr 2084 derselben Aera (68 n. Chr.) angegeben. In den Excerpta latina barbari (Eus. Chron., ed. Schoene, I, 232) ist ebenfalls das Martyrium genau angegeben wie bei Dionysius und auf den 29. Juni des dritten Jahres der Regierung des Nero verlegt. Hieronymus (De vir. illustr. c. 1 et 5) bezeichnet ebenfalls genau die Art des Martyriums beider Apostel als Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten und als Enthauptung. Daß das Martyrium Petri die Kreuzigung war, läßt sich schon schließen aus Joh. 21, 22. Da nun die Schriftsteller, welche die Todesart überhaupt erwähnen, einstimmig die Kreuzigung als solche angeben, einige aber, ebenfalls einstimmig, dieselbe als die Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten, so kann auch hinsichtlich letzterer kaum ein Zweifel bestehen. — Auf die Gleichzeitigkeit des Martyriums der zwei Apostelfürsten finden sich an den citirten Stellen bedeutsame Hinweise. Clemens von Rom bringt die beiden Martyrien in enge Verbindung; dasselbe thun Cajus, Origenes (l. c.) und Eusebius (H. E. 3, 2), Tertullian, Eusebius im Chron. Dionysius sagt sogar von Petrus und Paulus: ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν, und Hieronymus (De vir. illustr. 5) von Paulus: eodem die quo Petrus Romae pro Christo capite truncatur. Es steht daher fest, daß das Martyrium beider Apostel zeitlich nicht sehr getrennt sein kann; ja es ist Grund vorhanden, anzunehmen, daß Hieronymus an der soeben angegebenen Stelle das Richtige berichtet. Auch die römische Localüberlieferung verbindet sehr oft, ja meistens, den Tod der zwei Apostel. Dabei bleibt jedoch bestehen, daß hinsichtlich des letztern Punktes bereits im Alterthum eine andere Meinung vorhanden war. Nach Augustinus (Serm. 295, c. 7; Serm. 381) hatten Petrus und Paulus denselben Todestag, aber nicht dasselbe Todesjahr; nach Prudentius (Peristeph. 12 [Migne, PP. lat. LX, 556 sq. et 560]) starb Paulus ein Jahr später als Petrus (andere Zeugen s. bei Kellner, im „Katholik" 1887, I, 18 ff.). — Die **Zeit**, in welche das Martyrium Petri fällt, ist die neronische Christenverfolgung. Diese begann kurz nach dem Brande Roms, der am 19. Juli 64 stattfand, und endete mit oder kurz nach dem Tode Nero's (9. Juni 68). Eusebius verlegt (Chron., interpr. Hieron. II, 157) das Martyrium beider Apostelfürsten in das 14. Jahr der Regierung Nero's. Letzteres begann am 13. Oct. 67. Hiermit stimmt überein Hieron. De vir. illustr. c. 1 et 5. Man kann daraus aber nicht bestimmen, ob der Todestag noch in das Jahr 67 oder in das Jahr 68 fällt. Es ist dieß auch dann nicht möglich, wenn man beachtet, daß Eusebius (Chron., interpr. Hieron. l. c. II, 153) und Hieronymus (l. c. c. 1) das zweite Jahr der Regierung des Claudius als das Jahr bezeichnen, in welchem Petrus nach Rom gekommen ist, und in Betracht zieht, daß sich nach eben diesen zwei Stellen wie auch nach dem liberianischen Papstkatalog und dem Liber pontificalis der römische Episcopat des Petrus [illegible] 25 Jahre beziffert. Denn da Claudius am 25. Januar 41 zur Regierung kam, so ist das zweite Jahr seiner Regierung aus einem Theile des Jahres [illegible] und aus einem Theile des Jahres 43 [illegible] gesetzt. Wird das Jahr 42 dem zweiten Regierungsjahre des Claudius gleichgesetzt, so [illegible] Tod des hl. Petrus in das Jahr 67 (Dion. Telmah. p. 54), im andern Falle aber [illegible] Jahr 68 (ib. p. 49) zu setzen. Die armenische Uebersetzung des Chron. (l. c. II, 156) setzt den [illegible] hll. Petrus und Paulus in das 13. Jahr der Regierung Nero's; es ist aber kein Grund vorhanden, dieser Angabe den Vorzug zu geben; Epiph. Haeres. 27, 6 gibt sogar das zwölfte Jahr des [illegible] Man hat weiterhin die Annahme gemacht, Hieronymus habe die Regierungsjahre Nero's so [illegible] wie Nero selbst; Nero aber zählte von dem 1. Januar 60 an sein siebentes tribunisches [illegible] (tribunina potestas; s. Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 3. Aufl., Leipzig 1887, 798); [illegible] gann sein 14. Jahr am 1. Januar 67. [illegible] wendung dieser Berechnung scheitert [illegible] Wortlaut der Stelle Hier. De vir. ill. [illegible] welcher das 14. Jahr das letzte Regierungsjahr Nero's ist; dieses begann erst am 13. Octob. Es läßt sich also nicht ausmachen, ob das [illegible] 67 oder 68 das Todesjahr des Apostels Petrus. Für jede Berechnung muß aber maßgebend [illegible] daß sich in keiner Weise ein Beweis [illegible] bringen läßt, es sei die bereits im 2. Jahrh. [illegible] bestehende Meinung, Petrus habe den bischöflichen Stuhl 25 Jahre lang innegehabt, irrig. — [illegible] die Berechnung des Todesjahres des hl. [illegible] können weiterhin die Angaben über die Regierungszeit seines Nachfolgers Linus nicht [illegible] werden, da dieselben variiren; nach Eusebius (H. E. 3, 13) regierte Linus 12 Jahre, [illegible] Chron., griech. Text (l. c. II, 156), aber [illegible] nach der interpr. Hier. (ib. 157) 11 [illegible] nach der vers. armen. (ib. 156) 14 Jahre [illegible] dem liberianischen Papstkatalog (ed. Duchesne I, 3) 12 Jahre 4 Monate 12 Tage, [illegible] Liber pontif. (ed. Duchesne I, 53) 11 [illegible] 3 Monate 12 Tage. Doch läßt sich [illegible] Angaben ersehen, daß das Todesjahr [illegible] sehr weit von dem Jahre 70 entfernt liegen [illegible] — Ist die Gleichzeitigkeit des Martyriums Petrus und Paulus unsicher (vgl. auch [illegible] bei Kraus, Real-Encykl. II, 614), [illegible] Todesjahr selbst nicht ganz genau [illegible] muß auch wohl darauf verzichtet werden [illegible] Beweis für den 29. Juni als Todestag [illegible] Pauli zu führen; doch läßt sich dieser [illegible] welche schon im liberianischen Katalog [illegible] Excerpta latina barbari (Eus. Chron. [illegible] I. Append. 232) vorkommt, nicht als [illegible]

weisen (vgl. d. Art. Paulus, ob. 1673). — Ein nicht zu unterschätzendes Zeugniß für den Episcopat und das Martyrium Petri zu Rom bieten die „Clementinen" (s. d. Art.), z. B. der Brief des Clemens an Jacobus (Clementina, herausgegeben von de Lagarde, Leipz. 1865, 6). Denn wenn Petrus nicht in Rom Bischof gewesen und dort nicht gemartert worden wäre, so würden die häretischen Verfasser sicher nicht auf die Fiction gekommen sein, ihn dort wirken und sterben zu lassen, da zu einer solchen Fiction kein Grund vorhanden war, sondern viel eher zum Gegentheil.

Als **besonderer Beweis** für den Aufenthalt und das Martyrium Petri und Pauli zu Rom und für den römischen Episcopat Petri müssen locale Ueberlieferungen verschiedener Art angeführt werden: die sella gestatoria des hl. Petrus im Vatican; die cathedra Petri in der Crypta des coemeterium Ostrianum; die cathedra Petri in der Bedeutung von Petri Stuhlfeier (s. d. Art. Cathedra II, 2057 ff.); die Begräbnißstätte oder die confessio des hl. Petrus im Vatican (s. d. Art. Confessio III, 863 ff.); die Richtstätte des hl. Petrus zu Rom; der mamertinische Kerker (carcer Mamertinus oder Tullianum), in welchem nach der alten Tradition nur Petrus, nach der jüngern, aber unhistorischen, auch Paulus gefangen gehalten wurde (de Waal, bei Kraus, Real-Encykl. II, 613); die Kirche S. Pudenziana, an deren Stelle, wie die Tradition sagt, das Haus des römischen Senators Pudens stand, der den hl. Petrus gastfreundlich in sein Haus aufnahm und sich von ihm mit seiner Familie taufen ließ (der hölzerne Tisch, auf welchem der hl. Petrus bei Pudens das heilige Meßopfer gefeiert haben soll, ist noch vorhanden, ein Theil in der in S. Pudenziana befindlichen „Kapelle des hl. Petrus", der andere in den Hochaltar des Lateran eingeschlossen); die alte Via Appia mit drei Kirchen, welche sämmtlich Erinnerungen an Petrus, bezw. an Petrus und Paulus zugleich enthalten; Bruchstücke gemalter Gläser, die in den Katakomben zahlreich gefunden werden, mit Figuren in Gold, welche sehr oft das Apostelpaar Petrus und Paulus darstellen; christliche Sarkophage mit bildlichen Darstellungen aus dem Leben des hl. Petrus (s. Ausführliches bei Wilh. Esser, Des hl. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod zu Rom, Breslau 1889, 99—122). Nur Rom und seine Monumente vom 2. bis zum 4. und 5. Jahrhundert haben die Portraits der Apostel Petrus und Paulus aufbewahrt (Röm. Quartalschrift II [1888], 136; Kraus, Real-Encykl. II, 601. 607 f.; vgl. auch d. Art. Paulus, ob. 1673). Auf Katakombenbildern erscheint Moses verschiedentlich so dargestellt, wie Petrus abgebildet ist. Welche Idee dieser Darstellung zu Grunde liegt, sieht man leicht (Kraus, Real-Encykl. II, 609; Röm. Quartalschr. IV [1890], 266 f.). (Vgl. über das Material auf archäologischem Gebiete Kraus, Real-Encykl., insbesondere d. Artt. Paulus, Petrus, Petrus und Paulus von de Waal; die Statistik der altchristlichen Darstellungen dieser zwei Apostel von Kraus [nach Garrucci], ebend. II, 614; ferner d. Artt. Katakomben und Christliche Archäologie, wo der [I, 1250] genannten Literatur hinzuzufügen ist vor Allem die seit 1887 erscheinende „Römische Quartalschrift"; dann de Rossi, Bullettino di Archeologia cristiana, Ser. IV [seit 1882], und dazu die Indici generali per gli anni 1882—1889 von de Rossi [Roma 1891].)

c. Obschon Petrus im J. 42 oder 43 nach Rom gekommen ist, so hat er doch **nicht ununterbrochen dort geweilt**. Denn er war auf dem sogen. Apostelconcil zu Jerusalem im J. 51 (Apg. 15) anwesend, und kurze Zeit nachher befand er sich in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.). Da eine Partei in Corinth (1 Cor. 1, 12) sich nach ihm benannte, so darf man annehmen, daß er auch in dieser Stadt gepredigt hat. Dionysius von Corinth (bei Euseb. H. E. 2, 25, 8) behauptet dieß ohne Einschränkung. Wären aber diese positiven Angaben auch nicht vorhanden, so würde die Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius im J. 52 (s. d. Art. Claudius III, 438) eine zeitweilige Abwesenheit von der Welthauptstadt beweisen. Vielleicht enthalten die in 1 Petr. 1, 1 genannten fünf asiatischen Christengemeinden einen Hinweis darauf, daß Petrus in ihnen gepredigt hat. An mehreren der schon öfter citirten Stellen (Euseb. Chron., ed. Schöne, vers. arm. II, 150; griech. Text ib. 152; interpret. Hieron., ib. 153; ferner Hieron. De vir. illustr. c. 1 et c. 16; Id. In Gal. 2, 11—13; außerdem im Lib. pontif., ed. Duchesne I, 51, und bei Chrysost. Hom. in S. Ignat. [Migne, PP. gr. L, 591]) wird dem hl. Petrus die Gründung der Kirche von Antiochien zugeschrieben (vgl. d. Art. Antiochien I, 941 f.); er wird als erster Bischof dieser Stadt genannt, und zwar soll er nach dem Lib. pontif. (l. c.) 7 Jahre lang den Hirtenstab dort geführt haben. Diese Tradition ist wegen ihrer Einstimmigkeit unanfechtbar; sie läßt sich sehr gut in den Rahmen der Apostelgeschichte einfügen. Denn die Gründung der Kirche von Antiochien ist nach der Apostelgeschichte (11, 19; vgl. 8, 4) unmittelbar nach der Steinigung des hl. Stephanus geschehen. Anfänglich bestand die christliche Gemeinde zu Antiochien nur aus ehemaligen Juden; später aber wandten sich auch viele Heiden zu Antiochien dem Christenthum zu, so daß die Heidenchristen zu Antiochien die Mehrheit bildeten (Apg. 11, 20 bis 26). Dieses geschah vor dem Jahre 42, wahrscheinlich noch vor dem Regierungsantritt des Kaisers Claudius, also vor 41 (Apg. 11, 28). Nun ist zwar in der Apostelgeschichte nicht Rede davon, daß Petrus in dieser Zeit in Antiochien gewesen; allein die Stadt Antiochien erfreute sich wegen ihrer großen Bedeutung einer besondern Beachtung seitens der „Kirche in Jerusalem" (Apg. 11, 22); daher kann man mit Recht annehmen, daß die Reisen Petri (Apg. 9, 32 bis 11, 2)

weiter gingen als nach Lydda, Joppe, Cäsarea (vgl. insbes. Apg. 9, 32 διὰ πάντων). Auch der tiefe Eindruck, den das Benehmen des hl. Petrus auf die Christen zu Antiochien bei der Anwesenheit in dieser Stadt nach dem Apostelconcil machte (Gal. 2, 12—13), läßt vermuthen, daß Petrus zu Antiochien längst bekannt war. Demnach muß die erste Wirksamkeit des hl. Petrus zu Antiochien vor die Zeit seiner ersten Reise nach Rom fallen.

B. Controversen über das Leben des hl. Petrus. 1. Die katholischen Gelehrten sind über die Anwesenheit und das Martyrium des hl. Petrus in Rom einig; eine Differenz besteht nur hinsichtlich der Chronologie. Es ist einzuräumen, daß eine über allen und jeden Zweifel erhabene Chronologie der apostolischen Zeit im Allgemeinen und des Lebens Petri insbesondere nicht gegeben werden kann. Es ist andererseits sicher, daß gegen die Angaben von Hieronymus und Eusebius, Petrus sei im zweiten Jahre, bezw. im Anfange der Regierung des Claudius nach Rom gekommen, ernstliche Bedenken nicht erhoben werden dürfen; insbesondere ist zu bemerken, daß die armenische Uebersetzung des eusebianischen Chronicons in keiner Weise den Vorzug vor der des hl. Hieronymus verdient, und daß das im liberianischen Papstkataloge angegebene Todesjahr des hl. Petrus (55 n. Chr.) unbedingt falsch ist.

2. Akatholischerseits wird meistens die Wirksamkeit und das Martyrium des hl. Petrus in Rom anerkannt (vgl. z. B. Möller Kirchengeschichte I, Freiburg i. B. 1889, 79. 83; Sieffert, in Herzogs Real-Encykl. XI, 2. Aufl., 524 ff.; Lightfoot, The Apostolic Fathers I, 1, London 1890, 73 ff.). Geläugnet wurde die Anwesenheit Petri in Rom von den Waldensern, von Marsilius von Padua (s. d. Art.) und besonders seit dem 16. Jahrhundert häufiger von nichtkatholischen Schriftstellern, denen jedoch katholischerseits kräftig entgegengetreten wurde. Die Aufzählung dieser die katholische Auffassung bekämpfenden Schriften hat heutzutage nicht einmal mehr ein historisches Interesse; es sei verwiesen auf die kurze, aber gute Charakterisirung bei Lecler, De romano sancti Petri episcopatu (Diss.), Lovanii 1888, 7—11.

3. In ein neues Stadium trat die antikatholische Forschung durch das Auftreten der von Ferd. Christ. Baur (s. d. Art.) begründeten neuen Tübinger Schule, mit deren Principien ein Aufenthalt Petri zu Rom natürlich unverträglich ist. Als Vertreter dieser Richtung sind zu nennen vor Allem Albert Schwegler (Das nachapostol. Zeitalter, Tübingen 1846, 2 Bde.), Eduard Zeller (Die Apostelgesch. nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, Stuttgart 1854; Derselbe, in Hilgenfelds Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 1876, 31—56), Richard Adalbert Lipsius (Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts, Kiel 1869; Ders., Die Quellen der römischen Petrus-Sage, kritisch untersucht, Kiel 1872; [illegible] Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig 1883—1887, 2 Bde., dazu Ergänzungsheft, ebd. 1890). Indeß [illegible] diese Richtung der neuen Tübinger Schule Gegner im eigenen Lager; als Vertheidiger des Aufenthaltes Petri in Rom müssen hervorgehoben werden Adolf Hilgenfeld (Historisch-kritische Einleitung in das N. T., Leipzig 1875, 620 ff.; Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872, 349—[illegible]; 1876, 57—80; 1877, 486—508), Friedr. [illegible] (Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, Halle 1885). Auch Jos. Langen (Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I, Bonn 1881, 40—46) tritt für das Wirken [illegible] in Rom ein.

4. Die von Katholiken verfaßten Schriften [illegible] diese Frage sind ungemein zahlreich. Sieht [illegible] von dem sehr schätzenswerthen Materiale ab, [illegible] in der neuesten Zeit durch die archäologischen Forschungen entdeckt, und das für Deutschland zugänglich gemacht ist besonders durch F. X. Kraus, Roma Sotterranea, 2. Aufl., Freiburg 1879, und [illegible] die Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer, ebd. 1882—1886, 2 Bde., so liefert keine [illegible] ein im Wesentlichen anderes Resultat, als sich [illegible] eine einfache Betrachtung der Quellen von [illegible] ergibt. Die ältere katholische Literatur ist [illegible] zeichnet bei Lecler l. c. 9—10, die neuere [illegible] 14—16. Die neueste Specialschrift ist [illegible] schon genannten von Lecler und Wilhelm [illegible] besonders Joh. Schmid, Petrus in Rom [illegible] Novae vindiciae Petrinae. Neue literarische [illegible] Untersuchung dieser „Frage“, nicht „Sage“, [illegible] 1892. Außerdem beschäftigen sich gelegentlich [illegible] dem Leben des hl. Petrus die Commentare [illegible] seinen Briefen (besonders ausgiebig [illegible] Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben [illegible] Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873, 1—44) [illegible] zur Apostelgeschichte (s. z. B. die sorgfältige Untersuchung bei Felten, Die Apostelgeschichte, [illegible] 1892, 240—244).

II. Die canonischen Briefe Petri. [illegible] Namen Petri tragen im Neuen Testamente [illegible] Briefe an der Spitze. 1. Der erste Brief, welcher fünf Kapitel enthält, erscheint [illegible] unter dem Namen Epistola ad Ponticos (Tert. Scorp. adv. Gnost. 12; Cypr. Testim. [illegible] Judaeos 3, 36. 37), weil von den fünf [illegible] vinzen Kleinasiens, an deren Christen der [illegible] gerichtet ist, die von Pontus an erster [illegible] nannt ist. Der Brief ist nicht nur an die [illegible] christen, sondern an alle Christen der [illegible] Provinzen gerichtet, in welchen nach [illegible] deutungen (1, 14. 18; 2, 9 f.; 3, 6; 4, [illegible] zugsweise bekehrte Heiden lebten.

a. Die Veranlassung zu dem ersten [illegible] Petri war die mißliche Lage der Christen [illegible] Provinzen. Durch die Annahme des Christenthums war eine Scheidewand zwischen [illegible] ihren heidnischen Landsleuten errichtet [illegible]

empfanden diese Trennung bitter und nahmen gegen ihre christlichen Mitbrüder eine feindselige Stellung ein, welche sich in Verleumdungen und Verfolgungen äußerte (1, 6; 2, 12. 19. 20; 3, 14. 16 ff.; 4, 4. 12. 14; 5, 8. 9). Diese Verhältnisse hatten für die Neubekehrten eine doppelte Gefahr, nämlich die Möglichkeit, sich gewaltsam gegen ihre feindliche Umgebung aufzulehnen, oder verzagt zu werden. Die letztere Gemüthsstimmung aber konnte leicht für manchen den Anfang zum Abfall vom Christenthum bilden. Ein apostolisches Sendschreiben an Christen in dieser Lage muß daher naturgemäß einen ermahnenden und belehrenden Charakter haben, durch welchen der Zweck desselben von vornherein bestimmt ist. Diesen gibt der Apostelfürst auch mit klaren Worten 5, 12 an: Ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν στῆτε. Dementsprechend enthält der Brief eine Reihe von Ermahnungen und Verhaltungsmaßregeln, welche die Lage betreffen, in der sich die Christen den Heiden gegenüber befinden; dann Erörterungen, aus denen hervorgeht, daß das Christenthum trotz den mit ihm verknüpften Leiden und Verfolgungen die wahre Gnade Gottes ist; diese Eigenschaft des Christenthums mache es allen seinen Anhängern innerhalb der verschiedenen Stände zur Pflicht, einen der Erhabenheit des Christenthums würdigen Lebenswandel zu führen. Durch diese zwei in dem Zwecke liegenden Gedankenreihen wird jedoch eine äußere Einteilung des Briefes nicht bedingt.

b. Die **Aechtheit** des Briefes wird durch **äußere Zeugnisse** außer Zweifel gestellt. Das älteste ist 2 Petr. 3, 1; ihm reihen sich an Papias, welcher nach Eusebius (H. E. 3, 39, 17) den „ersten Brief Petri in ähnlicher Weise benutzt wie den ersten Brief des Apostels Johannes"; der hl. Polycarpus, welcher Ep. ad Phil. unsern Brief achtmal fast wörtlich citirt und außerdem noch zweimal Rücksicht auf ihn nimmt (s. die Stellen bei Funk, Opera patrum apostolicorum I, Tubing. 1878, 574). Diese Art der Benutzung hebt schon Eusebius (H. E. 4, 14, 9) sehr hervor. Papias und Polycarpus sind als äußere Zeugen für die Aechtheit in diesem Falle von um so größerer Bedeutung, weil sie zu den kleinasiatischen Gemeinden gehörten, an die der Brief gerichtet ist. Andere äußere Zeugnisse aus den verschiedensten Theilen der Kirche sind Clem. Alex. Paed. 1, 6; 3, 11; Strom. 3, 7; außerdem ist in den Hypotyposen des Clemens eine Auslegung dieses Briefes enthalten. Fragmente einer lateinischen Uebersetzung s. bei Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons III, Erlangen 1884, 79—83; Origenes, De princ. 2, 5, 3; Comm. in Matth. 9, 30; Comm. in Joann. 1, 26 sqq.; Iren. Adv. haer. 4, 9, 2, et 4, 16, 5; in dem Sendschreiben der Kirche zu Vienne und zu Lyon bei Euseb. H. E. 5, 25 (1 Petr. 5, 6); Tertull. Scorp. 12 und De orat. 20; Cypr. De bono patient. 9 und Testim. adv. Jud. 3, 36. 37. Andere Schriftsteller können übergangen werden, da die vorstehenden genügen. Die Peschittho und die Itala haben von Anfang an den ersten Brief Petri enthalten. Daß im Canon Muratorianus an der viel gedeuteten, weil corrumpirten Stelle Zeile 71 f. von dem ersten Briefe Petri als einem canonischen die Rede ist, kann man mit Recht unter Zuhilfenahme einer begründeten Conjectur annehmen (s. Zahn, Gesch. des neutest. Canons II, 1, Erlangen u. Leipzig 1890, 110). Der Canon Mommsenianus (aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts), der Catalogus Claromontanus (dem 3. oder dem Anfange des 4. Jahrhunderts angehörend), der Canon des Eusebius (H. E. 3, 25, 2) enthalten sämmtlich den ersten Brief Petri; Eusebius rechnet ihn zu den ὁμολογούμενα (vgl. Zahn, Geschichte u. s. w. I, 1, 302 ff.). Für die Aechtheit des Briefes zeugt also das ganze kirchliche Alterthum, wie sogar de Wette zugesteht (Lehrbuch der histor.-kritischen Einleitung II, 6. Aufl., Berlin 1860, 386). — Auch **innere Gründe** sprechen für den hl. Petrus als Auctor des ihm zugeschriebenen ersten Briefes. Mit dem Bilde, welches die Evangelien von der Persönlichkeit des Apostels geben, stimmt vollständig jenes überein, welches der Brief, an und für sich betrachtet, von seinem Auctor gibt. Dieselben Lehren und Anschauungen, welche nach den in der Apostelgeschichte aufbewahrten Reden dem Apostelfürsten eigenthümlich waren, finden sich auch hier (s. das Verzeichniß der einschlägigen Stellen bei Kaulen, Einleitung 657). Am Schlusse (5, 13) nennt der Verfasser einen Mann Namens Marcus seinen „Sohn". Es kann nicht bezweifelt werden, daß dieses der bekannte Evangelist Marcus (s. d. Art.) ist; daß Petrus ihn schon frühzeitig kannte, zeigt die Apostelgeschichte 12, 12.

Nachdem bereits Semler die directe Abfassung durch Petrus geläugnet hatte, lehrte Cludius (Uransichten des Christenthums, Altona 1808) die Unächtheit des Briefes. Ihm folgten Baur, de Wette, Schwegler u. A. Indeß wurden diese Angriffe selbst auf protestantischer Seite entschieden widerlegt, z. B. von Augusti, Olshausen, Credner, Blank, Thiersch, Lange. Die hauptsächlichsten gegen die Aechtheit herangezogenen Gründe sind folgende (vgl. Holtzmann, Einl., 3. Aufl., Freiburg 1892, 315—318): α. Petrus erscheine 5, 1 in den Worten μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων schon als Martyrer und könne demnach nicht der Verfasser des Briefes sein. Eine richtige Exegese beseitigt diesen Einwurf, denn die Worte besagen, daß Petrus die Leiden Christi mit eigenen Augen gesehen und dieselben nach dieser seiner eigenen Anschauung verkündet (vgl. Hundhausen z. d. St.). β. Der erste Brief Petri stehe nach Ausdruck und Inhalt in einem solchen Abhängigkeitsverhältnisse von den Briefen Pauli, daß von einer Selbständigkeit und infolge dessen von der Aechtheit gar keine Rede sein könne (Verzeichnisse der Parallelstellen bei Holtzmann

314 f.; de Wette II, 382—384). Diese Aehnlichkeit erklärt sich jedoch einerseits daraus, daß Petrus nach seinem zweiten Briefe 3, 15 f. thatsächlich Briefe des hl. Paulus kannte; andererseits aus der Thatsache, daß jeder Apostel dieselben christlichen Heilswahrheiten verkündete. γ. Die Vorstellung, Petrus sei der Verfasser des Briefes, soll ein Widerspruch sein mit der bereits bei Papias (Euseb. H. E. 3, 39, 15) beginnenden Tradition, welche dem Petrus in dem Marcus einen ἑρμηνευτής gebe; durch diese Stellung des Marcus werde eine schriftstellerische Thätigkeit seines Herrn unannehmbar gemacht. Diese Folgerung ist jedoch durchaus irrig. Denn nach der bezeichneten Stelle schrieb Marcus auf Bitten der römischen Zuhörer des hl. Petrus alle Reden und Thaten Christi nieder, welche jener erwähnt hatte; daraus folgt aber nicht, daß Petrus nicht auch selbst schriftstellerisch thätig sein konnte. Die Richtigkeit des in Rede stehenden Einwurfes tritt noch mehr hervor, wenn in Erwägung gezogen wird, daß der Lehrcharakter unseres Briefes mit den in der Apostelgeschichte enthaltenen Predigten Petri in voller Uebereinstimmung steht.

c. Der erste Brief Petri ist nach 5, 13 in Babylon, d. h. in **Rom** geschrieben (s. d. Art. Babylon I, 1822). Für die Abfassungs**zeit** lassen sich folgende Grenzen bestimmen: Der Brief setzt eine große Verbreitung des Christenthums in Kleinasien voraus, welche erst nach der Wirksamkeit des hl. Paulus zu Ephesus auf der dritten Missionsreise (54 bis 58) möglich sein konnte. Die in dem Briefe behandelten socialen Verhältnisse setzen einen längern Bestand des Christenthums in jenen Ländern voraus, so daß hiernach die Abfassungszeit mehrere Jahre nach der Abreise Pauli von Ephesus anzusetzen ist. Dieselbe darf aber nicht über das Jahr 64 hinausgeschoben werden, denn in diesem begann die neronische Christenverfolgung; von einer solchen blutigen Verfolgung redet der Brief aber nicht. Nach 5, 13 war Marcus in Rom, als der Brief geschrieben wurde. Derselbe Aufenthaltsort des Marcus ist aus Col. 4, 10 und Philem. 24 ersichtlich. Letztere beiden Briefe sind aber während der ersten römischen Gefangenschaft Pauli (61—63), und zwar gegen Ende derselben, geschrieben. Da nun Marcus erwähnt wird, Paulus aber nicht, so kann man schließen, daß Paulus zur Zeit der Abfassung des Briefes nicht in Rom war. Denn es läßt sich vermuthen, daß Petrus bei dieser Erwähnung des Marcus den Paulus im Falle seiner Anwesenheit in Rom nicht übergangen hätte, zumal letzterer in Kleinasien sehr bekannt war. Eine Abwesenheit Pauli von Rom trat ein nach Beendigung der ersten römischen Gefangenschaft im J. 63. Demnach ist der Brief noch im J. 63 oder im Anfange des Jahres 64, aber vor Beginn der neronischen Verfolgung geschrieben.

2. [illegible]ite **Brief**, welcher drei Kapitel [illegible] 3, 1 an dieselben Leser gerichtet wie der erste Brief Petri. Er ist eine [illegible] zunächst ermahnt der Apostel zum Eifer in [illegible] christlichen Tugenden, warnt dann eindring[illegible] vor Irrlehrern, welche als Verbreiter und [illegible] des Antinomismus (s. d. Art.) beschrieben [illegible] und beschwört seine Leser, sich durch heiligen [illegible] auf die sicher, aber unvermuthet eintretende [illegible] Ankunft Christi vorzubereiten. Der zweite [illegible] Petri hat mit dem ersten manche Berührungspunkte, sowohl in Bezug auf den Ausdruck [illegible] z. B. 1 Petr. 1, 1 f. mit 2 Petr. 1, 1 f. 1 Petr. 1, 15. 18; 2, 12; 3, 1. 2. 16 mit 2 Petr. [illegible] 3, 11. 1 Petr. 3, 21 mit 2 Petr. 1, 14 [illegible] den Inhalt (vgl. z. B. 1 Petr. 3, 20 mit 2 Petr. 2, 5 und 3, 6). Ausdrücklich legt 2 Petr. 3 [illegible] der Verfasser sich auch den ersten Brief bei.

a. Der besondere **Zweck** des zweiten [illegible] ist jedoch, wie auch schon die kurze Inhalts[illegible] zeigt, ein anderer als der des ersten Briefes. [illegible] der erste Brief hat gar keine Beziehung auf [illegible]nomistische Irrlehren, während deren Bekämpfung den ausschließlichen Zweck des zweiten Briefes [illegible]macht. Dieses geht aus dem Wortlaute selbst [illegible] vor, besonders aus Kap. 2, dann aus der [illegible]keit mit dem Briefe des hl. Judas (s. d. Art.). [illegible] zwischen diesen beiden Briefen besteht eine [illegible] Verwandtschaft, welche auf ähnliche Veranlassung und auf ähnlichen Zweck hinweist. Die Beziehungen zwischen ihnen sind so innige, daß [illegible] aus einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältniß erklärt werden können. Die Frage, welchem [illegible] die Priorität gebühre, ist dahin zu entscheiden, daß Petrus den Brief des hl. Judas benutzt [illegible] Denn im zweiten Briefe Petri tritt ein [illegible] geschritteneres Stadium der Häresie uns [illegible] als im Briefe Judä (vgl. z. B. 2 Petr. 2, 1 [illegible] Jud. 4). Auch eine sachliche und sprachliche [illegible]gleichung der Parallelstellen beider Briefe im [illegible]zelnen spricht für die Priorität des Briefes [illegible]

b. Die **Aechtheit** des Briefes folgt aus [illegible] Selbstzeugniß (vgl. 3, 1 mit 1, 1). [illegible] stimmen andere Eigenschaften des Schreibers [illegible] ein; der Verfasser ist Zeuge gewesen von der [illegible]klärung Jesu (1, 18) und nennt Paulus [illegible] „Bruder" (3, 15). Dann sind ein Zeugniß [illegible] die Aechtheit die mannigfachen Berührungs[illegible] welche dieser Brief mit dem ersten Briefe [illegible] hat. — Als äußere Zeugen für die Aechtheit [illegible] zugleich für den canonischen Charakter [illegible] nennen: Clemens von Alexandrien, der [illegible] Hypotyposen commentirt hat (dieser [illegible] ist verloren gegangen); Theophilus von [illegible] (Ad Autol. 2, 9. 13, abhängig von 2 Petr. [illegible] 21); Firmilian von Cäsarea in Cappadocien, [illegible] in seinem Briefe an Cyprian nur den [illegible] Brief Petri im Auge gehabt haben kann [illegible] ad Cypr. 6, bei Migne, PP. lat. III, [illegible] Origenes kennt zwar vereinzelt auftauchende [illegible] an dem canonischen Charakter des Briefes [illegible] Euseb. H. E. 6, 25, 8), theilt aber [illegible] Zweifel nicht im Geringsten (s. z. B. [illegible]

n Ep. ad Rom. 8; Hom. in Levit. 4, 4; Hom. n Num. 13, 8). Methodius von Olympus (s. d. Art.) citirt 2 Petr. 3, 8 (s. Pitra, Analecta sacra II, 610 sqq.). Dem Verfasser der „Dialoge es Adamantius“ (s. Zahn, Geschichte des neutest. Canons I, 1, 314) ist der zweite Brief Petri canonisch. Im Canon Muratorianus ist nach einer rlaubten Conjectur von 2 Petr. die Rede als von inem Briefe, den der Verfasser des Fragments ür canonisch hält, der aber von Anderen nicht anrkannt wird (Zahn ebd. II, 1, 110). — Der sog. Codex Mommsenianus enthält beide Briefe Petri Zahn II, 1, 153). Dieser Canon ist in Afrika in er zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden Zahn II, 1, 155); ebenso der Catalogus Claromontanus (Zahn II, 1, 159). Ein weiterer Zeuge st Cyrillus von Jerusalem (Cat. 4, 36; s. Zahn I, 1, 179). Hieronymus weiß zwar, daß Zweifel iber den canonischen Charakter unseres Briefes xistiren (De vir. ill. 1), theilt dieselben aber nicht s. z. B. Ep. 53 [ad Paulin.], 8; vgl. Ep. 120 ad Hedib.], 11; In Is. 51, 6). Durch diese Zeugnisse ist historisch die Aechtheit und der canonische Charakter des Briefes bewiesen. Dieser Beweis erleidet dadurch keinen Abbruch, daß während er vier ersten Jahrhunderte vereinzelte Zweifel n dieser Hinsicht laut wurden. So rechnet Eusebius hn unter die ἀντιλεγόμενα. Von Eusebius ist ıbhängig Didymus M., welcher ihn als nicht anonisch bezeichnet (s. Migne, PP. gr. XXXIX, 1774; die Aechtheit dieser Stelle ist aber zweifelhaft). In der Schrift De trinitate jedoch stellt Didymus unsern Brief den übrigen neutestamentichen Büchern gleich (z. B. 1, 15, bei Migne l. c. 303). Wenn die Peschittho anfänglich den zweiten Brief Petri nicht umfaßt hat, so beweist dieses ur, daß dieser Brief eine langsamere Verbreitung gefunden hat als die übrigen neutestamentlichen Schriften. Die Gründe hierfür liegen einerseits im Briefe selbst, weil derselbe sich mit Angelegenheiten efaßt, welche nur die kleinasiatischen Gemeinden erühren, andererseits in den Zeitumständen, unter enen er entstand; denn die neronische Verfolgung, n welcher er geschrieben wurde, war einer soforigen allgemeinen Verbreitung desselben nicht sehr günstig; ebenso wenig die andern seit dem Jahre 81 n kurzen Zwischenräumen sich wiederholenden Kämpfe gegen die Christen. Bei der spätern allgemeinen Verbreitung konnten begreiflichermaßen eicht Zweifel entstehen. Wenn nun der Brief . B. in die syrische Uebersetzung nicht von vornherein Eingang fand, so war bei der Sorgfalt, nit welcher man über das geschriebene Wort Gotes wachte, nicht zu erwarten, daß seine Hinzuügung bald nachher geschah. Diese trat erst dann in, als alle etwaigen Zweifel über den canonischen Charakter des Briefes vollständig beseitigt waren; sicher war er bereits zur Zeit des hl. Ephräm er Peschittho eingegliedert. Dieses Schicksal theilte er Brief mit mehreren anderen Schriften des Neuen Testaments, dem Briefe an die Hebräer, dem Briefe Jacobi, dem 2. und 3. Briefe Johannis, dem Briefe Judä, der Apocalypse (vgl. Zahn, Geschichte u. s. w. I, 2, 959—962). Endgültig wurden alle Zweifel durch Entscheidungen von Particularsynoden gegen Ende des 4. Jahrhunderts (zu Rom 374, Hippo 393, Carthago 397) beseitigt.

Die Ueberzeugung von der Aechtheit von 2 Petr. war auf akatholischer Seite bereits bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts erschüttert; Calvin hatte Zweifel an der directen Abfassung durch Petrus; Hugo Grotius nahm als Verfasser Simeon, den Nachfolger des hl. Jacobus des Jüngern auf den Bischofsstuhl von Jerusalem, an und stellte außerdem die Ansicht auf, der Brief sei aus zwei Schreiben zusammengefügt (Kap. 1—2 und 3). Semler trat entschieden für die Unächtheit ein, und ihm folgt eine große Anzahl von protestantischen Theologen, während eine nicht geringere Anzahl die Aechtheit vertheidigt. Die Gründe, welche von den Gegnern der Aechtheit vorgebracht werden, sind dreierlei Art: α. Der Unterschied zwischen 1 Petr. und 2 Petr. sei so bedeutend, daß beide Briefe unmöglich denselben Verfasser haben könnten. Dieser Unterschied wird gefunden im Inhalt und Ausdruck bezw. im Stil. Eine Differenz des Inhaltes aber ist leicht erklärbar, sie ist sogar nothwendig, weil eine andere Veranlassung und ein anderer Zweck vorliegt. Hierdurch ist auch eine Abweichung in sprachlicher Beziehung innerhalb gewisser Grenzen nothwendig gemacht. Aber nichtsdestoweniger haben nach Inhalt und Ausdruck, wie vorhin bemerkt, beide Briefe soviel Gemeinsames, daß eine genaue Prüfung über diese zwei Punkte die Ansicht von der Identität des Verfassers rechtfertigt (s. Kaulen, Einl. 662 ff., und Hundhausen, Das zweite Pontificalschreiben u. s. w., Mainz 1878, 80—90). Selbst Reuß, welcher die Aechtheit des zweiten Briefes Petri verwirft, legt den Differenzen für die Frage der Aechtheit unseres Briefes kein großes Gewicht bei (s. Reuß, Gesch. der Schriften des Neuen Testaments, 6. Aufl., Braunschweig 1887, § 270). — β. Dann soll die Abhängigkeit des zweiten Briefes Petri vom Briefe Judä gegen die Aechtheit des erstern sprechen, da es sich für einen Apostel nicht gezieme, die Schrift eines Andern zu benutzen. Schon die Anzahl der Anhänger, welche die „Benutzungshypothese“ bei den Evangelien gefunden hat, beweist, daß dieser Einwurf keine Bedeutung hat. Außerdem ist die Abhängigkeit nicht so groß, daß auf Seiten des hl. Petrus die Selbständigkeit fehlt. Schon räumlich betrachtet ist dieses klar, denn die Abhängigkeit erstreckt sich fast nur auf Kap. 2 und Kap. 3, 1—2; in Kap. 2 sind unter 22 Versen nur 12 von dem Briefe Judä abhängig. Dieses aber erklärt sich genugsam durch die Annahme, daß für Petrus neben anderen Nachrichten auch der Brief Judä eine Quelle für seine Kenntniß von der Verbreitung der Irrlehren war. Der hierher gehörende Einwand, im Briefe Judä seien Apo-

cryphen citirt, im Briefe Petri aber seien diese Citate übergangen, und dieser Umstand weise für die Entstehung von 2 Petr. auf die nachapostolische Zeit hin, da erst diese zwischen canonischen und apocryphen Schriften unterschieden habe, ist belanglos, weil im Briefe Judä kein Apocryphon herangezogen ist. Das Fehlen dieser Stellen aber in 2 Petr. zeigt wiederum die Selbständigkeit seines Auctors (s. Ausführliches bei Hundhausen a. a. O. 52—62). — γ. Schließlich soll der Brief, für sich allein betrachtet, deutliche Spuren seines nichtapostolischen Ursprunges verrathen. Schon die Selbstbezeichnung des Verfassers 1, 1 sei verdächtig. Allein auch in anderen Briefen, deren Aechtheit selbst von solchen anerkannt ist, welche diejenige unseres Briefes verwerfen, z. B. Röm. 1, 1. Gal. 1, 1, ist die Selbstbezeichnung des Verfassers im Beginne des Briefes ähnlich wie 2 Petr. 1, 1. — Nicht minder verdächtig sei der Versuch des Verfassers, sich 3, 15 als „Amtsgenossen" des hl. Paulus und 1, 17. 18 als Zeugen der Verklärung darzustellen. Allein an der ersten Stelle (3, 15) ist die Stellung des hl. Petrus zu Paulus genau gezeichnet wie das gegenseitige Verhältniß der Apostel überhaupt, und das von den zwei Apostelfürsten im engern Sinne an anderen Stellen, z. B. Apg. 9, 27; 15, 12. Gal. 1, 18. An der andern Stelle 1, 17. 18 wird die Autopsie der Verklärung Christi von dem Verfasser im Einklange mit dem historischen Berichte der Evangelien (Matth. 17, 1—9. Marc. 9, 1—8. Luc. 9, 28—36) kurz angegeben und die Erzählung der Evangelisten als bekannt vorausgesetzt. Gemäß des Eindruckes, den der übernatürliche Vorgang der Verklärung Christi auf Petrus gemacht hat, wird 1, 18 der Ort derselben „heiliger Berg" genannt. — Ganz bestimmt soll aber 3, 16 auf eine späte Zeit hinweisen, da die Briefe des hl. Paulus als gesammelt vorausgesetzt würden. Dieses folgt jedoch aus diesem Verse durchaus nicht, denn Petrus hat nur jene Briefe des hl. Paulus im Auge, welche eschatologischen Gehaltes sind. Auch die Gleichstellung von „prophetischen und apostolischen Auctoritäten" in dem besagten Verse verräth nicht den nachapostolischen Ursprung des Briefes. Denn diese Behauptung verkennt vollständig die Meinung, welche die Apostel als Verkündiger der Lehre Christi von sich selbst haben mußten. Sie betrachteten sich als die von Gott gesandten Vollender der im Alten Testament enthaltenen Offenbarung; die Gleichstellung von „prophetischen und apostolischen Auctoritäten" ist daher eine logische Consequenz, die der hl. Petrus I, 1, 10—12 deutlich auseinandersetzt.

c. Zeit und Ort der Abfassung werden durch Hinweise in dem Briefe (1, 13—15) klar angedeutet: Petrus ist seines baldigen Todes gewiß, und da dieser der eines Martyrers war, und zwar zu Rom, so ist der Brief in der letzten Zeit der Gefangenschaft Petri zu Rom geschrieben.

Eine erschöpfende Darstellung sämmtlicher [illegible]schen und exegetischen Fragen über die zwei Briefe des hl. Petrus s. bei Hundhausen a. a. O. [illegible] den Lehrbüchern der Einleitungswissenschaft [illegible] zu nennen Cornely, Historica et critica introductio in U. T. libros sacros III, 616—[illegible] und Kaulen, Einleit. in die hl. Schrift, 3. Aufl. Freib. 1890, 650—668. — Ueber die [illegible]tische Forschung orientiren: Heinr. Jul. [illegible]mann a. a. O. 87—89 u. 309—327, und [illegible] Geschichte der neutestamentl. Offenb. II, [illegible] 1893, 45—47. [Hoberg.]

III. Apocryphen unter dem Namen des hl. Petrus waren in der alten Kirche [illegible]fach entstanden. Die wichtigsten derselben sind [illegible] Art. Apocryphen-Literatur I, 1070 ff. aufgeführt. Unterdessen ist in den letzten Jahren über zwei derselben durch Auffindung alter (fragmentarischer) Texte mehr Licht verbreitet worden. Im [illegible] 1886—1887 fand nämlich der Franzose [illegible] in einem Mönchsgrab zu Akhmim, dem [illegible] Panopolis in Oberägypten, eine dem 8. [illegible] 9. Jahrhundert angehörige Handschrift, [illegible] 33 Pergamentblätter umfaßt und ein Fragment des Petrus-Evangeliums und der Petrus-Apokalypse sowie ein Stück des Henochbuches [illegible] Der Fund wurde von Bouriant in den Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire IX, 1 [1892] [illegible]öffentlicht. Eine Ausgabe in Facsimile, [illegible]gravüre, wurde im dritten Heft desselben [illegible] veranstaltet. Bei der Bedeutung des [illegible] folgten sofort weitere Publicationen, [illegible] der beiden Petrusschriften. Es seien [illegible] Ausgaben von A. Harnack (in Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen [illegible]ratur IX, 2, Leipzig 1893), A. Lods (Evang[illegible] secundum Petrum et Petri Apocalyps[illegible] quae supersunt, Paris. 1892; L'Évangile [illegible] l'Apocalypse de Pierre, Paris 1893), [illegible] (in der [Tübinger] Theol. Quartalschrift [illegible] 255—288), O. v. Gebhardt (Das Evang[illegible] und die Apocalypse des Petrus. Die [illegible] Bruchstücke nach einer Photographie der [illegible]schrift zu Gizeh in Lichtdruck herausgegeben, [illegible]zig 1893) und Semeria (in d. Revue bibl[illegible] 1894, 522—560).

1. Das Petrus-Evangelium wird [illegible] den alten Kirchenschriftstellern mehrfach [illegible] so von Origenes, Eusebius und Hieronymus [illegible] oben I, 1070), denen noch Theodoret (Haer. fab. 2, 2) beizufügen ist. Eusebius (H. E. 6, [illegible] berichtet von einem Streit, zu dem die [illegible] 200 zu Rhossus in Cilicien Anlaß gab. [illegible] Gebrauch in der dortigen Gemeinde [illegible] regte, wurde der Bischof Serapion von [illegible] um sein Urtheil angegangen, und derselbe [illegible] zuerst die Lesung, da er die Schrift selbst [illegible] kannte. Als er aber von ihr Einsicht zu [illegible] Gelegenheit erhielt, fand er, „daß das [illegible] jenem Evangelium zwar der rechten Lehre [illegible]

Erlösers entspreche, Einiges aber hinzugefügt sei" und, wie aus dem vorausgehenden Theil des Bruchstückes hervorgeht, das uns Eusebius aus seiner Schrift über das Evangelium mittheilt, den Doketismus begünstigte. — Das neu aufgefundene Fragment enthält die Leidens- und Auferstehungsgeschichte des Herrn. Es beginnt mit der Verurtheilung, und nach der Erzählung der Auferstehung bemerkt es am Schluß, daß die Zwölfe weinten und jeder traurig wegen des Geschehenen in sein Haus ging, Simon Petrus und Andreas die Netze nahmen und an das Meer gingen, daß mit ihnen war „Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr ..." Unter den eigenthümlichen Zügen mögen folgende hervorgehoben werden. Nicht Pilatus, sondern Herodes spricht das Urtheil über Jesus (V. 2). Der Herr schweigt bei der Kreuzigung „als einer, der nichts von Mühsal (Pein) hat" (V. 10). Vor seinem Scheiden aber spricht Jesus: „Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen", und hernach gibt er nicht seinen Geist auf, wie die canonischen Evangelien sagen, sondern „er wurde aufgenommen" (V. 19). Die Juden fingen, als sie ihre Uebelthat erkannten, an „zu klagen und zu sagen: Wehe unseren Sünden; genahet hat sich das Gericht und das Ende Jerusalems" (V. 25). In der Nacht vom Samstag auf den Sonntag kommen zwei Männer vom Himmel herab und treten in das Grab. Während die wachehaltenden Soldaten bestürzt über die Erscheinung sprechen, sehen sie drei Männer aus dem Grabe heraustreten und ein Kreuz ihnen folgen; zwei der Männer reichen mit dem Haupte bis zum Himmel; der dritte, der von den zwei anderen geführt wird, überragt den Himmel. Von dort hören die Soldaten die Stimme: „Du hast den Entschlafenen gepredigt", und vom Kreuze erfolgt die Antwort: „Ja" (V. 35—42). — Die Schrift fand eine verschiedene Würdigung. Harnack glaubt, daß wir in ihr ein Stück altchristlicher Ueberlieferungen aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts besitzen, die selbständig und unabhängig neben den ächten Evangelien hergehen, denen zwar in tendenziöser Weise doketische und mirakelhafte Züge angefügt, die aber nicht ganz gegenüber den canonischen Berichten zu verwerfen seien. Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1893, I, 439—454; II, 220—267) erblickt in ihr eine Arbeit aus der Zeit, in der die Evangelienbildung noch in frischem Fluß gewesen sei, und findet sie wahrscheinlich schon im Barnabasbrief (um 97), jedenfalls von Justin benutzt. Indessen setzt die Schrift, wie die Parallelen zeigen und Zahn (Das Evangelium des Petrus, Erlangen-Leipzig 1893 [Separatabdruck aus der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1893]) und H. v. Schubert (Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments, Berlin 1893) näher dargethan haben, nicht etwa nur das eine oder andere der canonischen Evangelien, sondern alle vier voraus. Die Tendenz geht ebenfalls weiter, als man anfänglich glaubte. Sie ist, wie schon aus den angeführten Stellen erhellt, namentlich dogmatischer und nationaler Art. Es wird dem Doketismus das Wort geredet; die Rolle, welche das Kreuz spielt, weist deutlich auf den gnostischen Gedankenkreis hin; die Juden werden bezüglich des Todes Jesu ebenso belastet als die Römer entlastet. Die Schrift ist somit schwerlich lange vor, vielleicht erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden, und mit der Zeit sinkt sie auch im Werth herab. Justin hat Apol. 1, 35 eine auffallende Parallele mit V. 6—7. Da er aber selbst sofort auf die Pilatusacten verweist und die uns erhaltene Pilatusliteratur mehrfache Verwandtschaft mit dem Petrus-Evangelium zeigt, so wird er eher aus jenen geschöpft haben. Unter diesen Umständen sind auch die Dialog. c. 106 erwähnten Ἀπομνημονεύματα nicht wohl von jenem Evangelium zu verstehen. Doch besteht darüber wenigstens keine Gewißheit. Andererseits lassen sich den angeführten noch ein paar weitere Parallelen anreihen, und wenn dieselben auch an sich noch weniger besagen als jene, so scheinen die Stellen immerhin zusammen eine gewisse Bedeutung zu haben. Mehrfach wird daher dem Kirchenvater eine Kenntniß des Petrus-Evangeliums zugeschrieben. Sichere Spuren der Benutzung desselben verräth die Didaskalia der Apostel.

2. Die Petrus-Apocalypse wird ebenfalls von den Vätern mehrfach erwähnt (s. ob. I, 1082), und einige Fragmente waren schon lange bekannt, so daß ein Urtheil über ihren Ursprung und ihre Verbreitung bereits früher möglich war. Das neu entdeckte Fragment läßt sich auf etwa 130 Stichen berechnen, und da die Zahl der Stichen der Petrus-Apocalypse im Codex Claromontanus auf 270, von Nicephorus auf 300 angegeben wird, so umfaßt es ein starkes Drittel der Schrift oder noch etwas darüber. Es beginnt in einer Rede des Herrn über die letzten Dinge, die falschen Propheten und das Kommen Gottes zum Gericht, und daran schließen sich zwei Visionen. Indem der Herr mit den Jüngern auf einen Berg geht, zeigt er diesen auf ihre Bitte zunächst den Ort der Gerechten (V. 5—20). Hernach schauen die Jünger bezw. Petrus, der in diesem Abschnitt (V. 21—34) in der Einzahl spricht, den Ort der Strafe, der jenem gegenüberliegt, und die Strafen der verschiedenen Sünder: Ehebrecher, Mörder, der unzüchtigen und die Leibesfrucht abtreibenden Frauen, Lästerer, falschen Zeugen, hartherzigen Reichen, Wucherer, Sodomiter, Götzendiener, Apostaten. Die Schilderung berührt sich, wie A. Dieterich (Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neu entdeckten Petrus-Apocalypse [zugleich mit dem Texte der Fragmente], Leipzig 1893; vgl. Theol. Quartalschrift 1894, 326; Theol. Literaturzeitung 1894, 560—565) nachweist, mehrfach mit der orphisch-pythagoreischen Tradition. Aber auf der andern Seite enthält sie so vieles, was nur dem jüdisch-christlichen Gedankenkreis angehört, daß an

eine directe Abhängigkeit von einem orphischen Buche nicht zu denken ist. Noch weniger haltbar ist Dieterichs Annahme, daß in dem Bruchstück von Akhmim nicht eine selbständige Apocalypse, sondern ein Stück des Petrus-Evangeliums vorliege, das nicht gar weit von der Leidens- und Auferstehungsgeschichte seine Stelle in diesem gehabt haben werde und aus dem sich dann erst die selbständige Petrus-Apocalypse herausentwickelt habe. — Die Petrus-Apocalypse ist meistens zusammen mit dem Petrus-Evangelium behandelt, weßhalb bezüglich der neuern Literatur auf die oben III, 1. citirten Werke und Zeitschriften verwiesen sei. [v. Funk.]

Petrus und Paulus, Fest der hll., wird in der Kirche seit den ältesten Zeiten feierlich begangen; denn wie die Martyrer Ignatius, Polycarp und andere vom Tage ihres Martertodes an von den Gläubigen hoch verehrt wurden, so standen zweifelsohne die Apostelfürsten nach ihrer glänzenden Laufbahn und ihrem glorreichen Tode in nicht minder großer Ehre. Nachweislich erscheint der 29. Juni als Gedächtnißtag der heiligen Apostel Petrus und Paulus und als Fest von hohem Range von der Mitte des 3. Jahrhunderts an, so daß nur die höchsten Feste des Herrn ein höheres Alterthum aufweisen können. Als positive Zeugnisse hierfür gelten unwidersprechlich die Homilien der hll. Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Maximus von Turin, Ambrosius, Leo des Großen und Anderer, welche auf das Fest der Apostelfürsten gehalten worden sind. Der Vorrang des Apostels Petrus unter allen Aposteln einerseits und die wunderbar gesegnete Wirksamkeit des Apostels Paulus andererseits geben Grund genug, das Gedächtniß dieser Apostel vor dem der übrigen mit besonderer Feierlichkeit zu begehen. Die Verbindung beider Apostel zu Einem Festtage ist so alt als das Fest selbst und hat ihren natürlichen Grund darin, daß beide Apostel nach der ältesten Tradition wie nach den ältesten Zeugnissen an dem nämlichen Tage mit einander zu Rom den Martertod erlitten haben. Bei den bildlichen Darstellungen in der alten Kirche findet man sie deßhalb meist zusammengestellt, wie auch von jeher viele Kirchen immer zu Ehren beider Apostel zugleich erbaut wurden. Jetzt ist der Festtag vielfach in gewissem Sinne ein Collectivfest für alle Apostel geworden; in den Diöcesen nämlich, wo die anderen Aposteltage nicht mehr feierlich in foro begangen werden, tritt dafür als Ersatz eine commemoratio omnium SS. Apostolorum am Feste Petri und Pauli ein (vgl. über die Rubrik zu dieser Commemoration Schober, Explan. crit. Brev. Rom., Ratisb. 1891, 311. 289). — Das Fest der Apostelfürsten hat den Ritus eines duplex 1. classis und geht dem Range nach sogar dem Patronsfeste einer Kirche vor; es wird mit Vigil und Octav gefeiert. In den älteren Zeiten pflegte der Papst an diesem Tage zwei Messen zu lesen, die eine in der Peters-, die andere in der Paulskirche (Baron. Not. ad Martyrol. diem 30. Jun[illegible] Dieser Gebrauch verlor sich jedoch schon [illegible] jedenfalls vor dem 12. Jahrhundert, und das [illegible]sprünglich an Einem Tage gefeierte Doppel[illegible] zieht sich jetzt im römischen Ritus durch zwei Ta[illegible] hindurch. Am ersten Tage, dem Hauptfeste, [illegible] der Ritus im Officium und in der Messe, [illegible]ders Evangelium und Epistel, vorzugsweise [illegible] den hl. Petrus Bezug, obgleich das Fest in gleiche[illegible] Weise auch dem hl. Paulus gilt; diesem dagegen ist das Officium und die Messe am andern T[illegible] als Commemoratio S. Pauli gewidmet. Dadur[illegible] soll jedoch weder die Einheit des Festes am 29. J[illegible] aufgehoben, noch ein Apostel vor dem andern [illegible] Bezug auf die festliche Begehung seines Gedä[illegible]nisses bevorzugt werden. — Außerdem daß [illegible] diesem Tage die beiden größten Apostel von [illegible] dankbaren Kirche feierlich geehrt werden sollen, [illegible] dieses Fest auch noch die Bedeutung eines [illegible] der Hierarchie in der katholischen Kirche, weßhal[illegible] es in Rom, als dem Mittelpunkte des kirch[illegible] hierarchischen Lebens, mit besonderer Feierlich[illegible] begangen wird. Die Verbindung des hl. Pau[illegible] mit dem hl. Petrus steht dieser Bedeutung [illegible] im Wege, da Paulus als der große Heidenapo[illegible], der in so vielen Städten Bischöfe aufgestellt ha[illegible] in gewisser Weise den ganzen Episcopat vorst[illegible] kann. (Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten V. [illegible] 382 ff.; Nilles, Kal. manuale utriusque eccl. [illegible] Oeniponte 1879, 192 sqq.; Probst, Die älte[illegible] römischen Sacramentarien und Ordines, Mü[illegible] 1892, 102. 272. 359.) [Beada.]

Petrus Aichspalt, s. Petrus von Aspe[illegible]

Petrus d'Ailly, s. Ailly.

Petrus von Alcantara, der hl., O. S. F[illegible] großer Reformator seines Ordens, ragt unter [illegible] zahlreichen und großen Heiligen, welche im 16. Ja[illegible]hundert die Kirche Spaniens schmückten, in eige[illegible]thümlicher Weise hervor durch die Gabe „wunde[illegible]barer Buße und erhabenster Contemplation", [illegible] die Kirche in dem Gebete an seinem Feste sich [illegible]drückt. In dieser doppelten Hinsicht geht [illegible] Leben über das gewöhnliche Maß der Tug[illegible] so weit hinaus, daß man es nur durch eine au[illegible]gewöhnliche Einwirkung des heiligen Geistes [illegible]klären kann. Manche Züge seines Lebens [illegible] an den unvergleichlichen Büßer Simeon St[illegible] dessen Erscheinung seiner Zeit für das ganze [illegible]liche Morgenland ein erschütternder Ruf [illegible] war. Der hl. Petrus wurde zu Alcantara, [illegible] in Estremadura nahe an der Grenze Portug[illegible] liegenden Stadt, im J. 1499 geboren. [illegible] Vater, Petrus Garavito, von angesehenem [illegible] war Gouverneur der Stadt; seine Mutter [illegible] Maria Villela de Senabria und entstammte [illegible] hochadligen Geschlechte; beide waren sehr [illegible] Christen. Ihr Sohn zeigte schon im Knaben[illegible] so frühreife Tugend und außergewöhnliche Gei[illegible]gaben, daß man ihn das heilige Kind zu [illegible] pflegte. Auch machte er in den vorbere[illegible] Wissenschaften solche Fortschritte, daß er [illegible]

Alter von 14 Jahren auf die Universität von Salamanca geschickt wurde. Erst 16 Jahre alt, nahm er (1515) das Ordenskleid der durch große Strenge ausgezeichneten Discalceaten in dem einsamen Klösterchen zu Manjaretes, welches zu der Custodie des heiligen Evangeliums gehörte, die etwas später (1519) zu einer vollständigen Provinz mit dem Namen St. Gabriel erhoben wurde. In jener Gegend war nämlich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts eine Reform des Ordens mit äußerst strenger Observanz entstanden, deren Führer zuerst der aus dem Geschlechte der Grafen Belalcazar stammende Fr. Johannes de Puebla (Sotomajor), dann Fr. Johannes von Guadalupe mit einem Schüler Petrus Melgar waren. Nach vielen Schwierigkeiten und Wechselfällen hatte die Reform sich so weit ausgedehnt, daß bei dem Eintritt des hl. Petrus außer der genannten Custodie in Spanien noch eine zweite in Portugal mit dem Namen S. Maria pietatis bestand, beide unter der directen Jurisdiction des Ordensgenerals. Den Namen Discalceaten bekamen diese Brüder, weil sie damals keine Sandalen gebrauchten. — Schon im Noviciate begann Petrus ein Leben erhabenster Beschauung und unnachahmlicher Bußstrenge; er setzte es in zunehmendem Maße bis zum Tode fort. Nachdem er kaum 6 Jahre dem Orden einverleibt war, bestimmte ihn der Gehorsam zur Gründung und Leitung eines neuen Klosters bei Badajoz. Diesen Auftrag führte er nach den Grundsätzen der strengsten Armut, ganz im Geiste des hl. Franciscus aus. Als er 1524 zum Priester geweiht war, begann er dem Volke in erschütternder Weise die Buße zu predigen; den Tag widmete er den apostolischen Arbeiten, beinahe die ganze Nacht dem Gebete. In verschiedenen Klöstern wurde er nach einander zum Guardian, dann (1538) zum Provinzial seiner Provinz St. Gabriel erwählt. In der Verwaltung dieser Aemter machte er durch seine wunderbaren Tugenden und durch häufige Wunder einen so erhebenden Eindruck auf seine Untergebenen, daß sein von Oben stammender Beruf zur Erneuerung des erhabenen Geistes des hl. Franciscus unverkennbar war. Obwohl die Observanz dieser Provinz schon sehr genau und erbaulich war, führte der Heilige eine noch strengere ein, für welche er neue Constitutionen entwarf, die auf dem Capitel zu Plasencia 1540 bereitwillig angenommen und ausgeführt wurden. Hierauf zog er sich in ein einsames Kloster zurück mit dem Wunsche, sich ganz der Contemplation zu widmen. Doch bald darauf folgte er einer Einladung nach Portugal, wo ihm Gelegenheit geboten wurde, die begonnene Reform weiter auszudehnen. In den schroffen Gebirgen von Arabida lebte mit Erlaubniß des Ordensgenerals als Einsiedler der große Fr. Martinus de Sta. Maria, ein naher Verwandter des mit dem königlichen Hause von Portugal verwandten Herzogs von Alveira. Letzterer bat unsern Heiligen, sich mit dem Fr. Martinus zu vereinigen. Mit Erlaubniß seines Provinzials kam Petrus 1542 nach Arabida, und da nicht wenige Schüler sich ihm anschlossen, gründete er mehrere kleine Klöster und bildete die Novizen in dem Kloster zu Pallais als Guardian und Novizenmeister zu solcher Heiligkeit heran, daß er die ausgezeichnete Custodie von Arabida gründen konnte, welche 1560 zu der gleichnamigen Provinz erhoben wurde. Um jene Zeit knüpfte der Hof zu Lissabon nähere Beziehungen zu dem Heiligen an. Petrus erschien einigemal auf kurze Zeit am Hofe und stiftete daselbst außerordentlich viel Gutes. Viele Hofleute, auch der Bruder und eine Schwester des Königs, begannen unter seiner Leitung ein sehr vollkommenes Leben, konnten ihn aber durchaus nicht bewegen, in ihrer Nähe zu bleiben. In einer ähnlichen segensreichen Verbindung stand Petrus auch mit dem Hofe von Madrid. Nach zwei Jahren wurde er in seine Provinz zurückberufen und zum Definitor gewählt; als Abgeordneter seiner Provinz wohnte er 1553 dem Generalcapitel des Ordens zu Salamanca bei. Darauf bekam er die Erlaubniß, in einem einsamen Kloster sich ganz der Contemplation zu widmen. Bei diesem in Gott verborgenen Leben fühlte er einen unwiderstehlichen Drang in sich, eine noch strengere Lebensart als die bisherige in seine Klöster einzuführen, um die unermeßlichen Uebel, welche die Kirche Gottes in Europa damals bedrängten, in etwa zu sühnen und für so große Verluste derselben Ersatz zu gewinnen. Gegen dieses Unternehmen erhoben sich große Widersprüche, und nur seine heldenmüthige Tugend und die Gotteskraft in ihm konnten die entgegenstehenden Schwierigkeiten überwinden. Infolge einer göttlichen Offenbarung pilgerte er 1555 barfuß nach Rom und legte dem Papste Julius III. seinen Plan vor. Anfangs fand er nur Gelegenheit, seine Geduld und Standhaftigkeit zu bewähren; dann aber gewann er bei einer zweiten Audienz den Papst ganz für seine Ideen und erhielt die Erlaubniß, neue Klöster unter der Jurisdiction des Generals der Conventualen zu gründen. Nach harten Prüfungen baute er ein Klösterchen von kaum glaublicher Armut und Beschränktheit zu Pedrosa bei Plasencia. Die dort eingeführte äußerste Armut, Buße und Contemplation berechtigt, dieses Leben ein langsames, nur durch den Blick auf das Mysterium des Kreuzes verständliches und mögliches Martyrium zu nennen. Nichtsdestoweniger fand diese Reform verhältnißmäßig raschen Anklang, so daß bald (1556) mehrere Häuser derselben zu einer Custodie und 1561 zu einer vollständigen Provinz mit dem Titel des hl. Joseph vereinigt werden konnten, in welchen die neuen, von dem Heiligen entworfenen Constitutionen, die an Strenge alle bisher im Orden approbirten übertrafen, beobachtet wurden. Etwas später gesellten sich zu dieser Provinz auch die Provinz des hl. Gabriel und die in Portugal bestehenden zwei Custodien der Discalceaten. Die so gebildete kleine Familie der Discalceaten oder

Alcantariner vereinigte sich 1562 wiederum unter der Jurisdiction des gemeinsamen Generalministers mit dem Gesammtkörper der Observanz. — Nach dem Tode des Heiligen verbreitete sich seine Reform weithin und glänzte durch große Heiligkeit vieler Mitglieder, von welchen bisher 22 die kirchliche Selig- oder Heiligsprechung erhalten haben. Zur Zeit ihrer Blüte hatten die Alcantariner 20 Provinzen, nämlich mehrere in Spanien und Portugal, zwei in Italien, mehrere in Südamerika, ferner eine sehr fruchtbare auf den Philippinen, aus welcher auch die bekannten Martyrer von Japan hervorgegangen sind (vgl. d. Art. Japan VI, 1245 f.). Groß sind die Verdienste, welche dieselben als Missionare in Amerika und auf den Philippinen sich erworben haben. — Noch eine andere wichtige Mission war dem hl. Petrus für seine letzten Lebensjahre vorbehalten, nämlich der hl. Teresia sowohl bei der Vervollkommnung ihres eigenen innern Lebens als bei der von ihr unternommenen Ordensreform helfend zur Seite zu stehen. Längere Zeit wurde die hl. Teresia (s. d. Art.) wegen ihrer vielen Visionen für eine Getäuschte gehalten. Auch sehr tüchtige und ihr wohlwollende Männer theilten diese Ansicht; wenigstens bezweifelte man, daß ihre außergewöhnlichen Zustände von Gott seien. Der hl. Petrus erkannte in ihr klar die führende Hand Gottes und entwaffnete durch sein hohes Ansehen Teresia's Gegner; ebenso gelang es ihm, die anscheinend unüberwindlichen, gegen die erwähnte Reform der Carmeliterinnen bestehenden Schwierigkeiten zu heben. Die hl. Teresia theilt in ihrer Lebensgeschichte hierüber merkwürdige, sogar höchst wunderbare Thatsachen mit. Besonders in der Entscheidung über die Frage, ob diese Häuser in vollkommener Armut, nämlich ohne festes Einkommen, bestehen sollten, fand die Stifterin so allgemeinen Widerspruch, daß nur das entschiedene Eintreten des großen Verfechters der evangelischen Armut ihren Muth aufrecht halten konnte. Ihr letztes Schwanken wurde durch einen höchst merkwürdigen Brief, den Petrus am 14. April 1562 kurz vor seinem Tode an sie schrieb, endgültig beseitigt, so daß sie die Stiftung ihres ersten Klosters vom hl. Joseph zu Avila am 24. August 1562 vornehmen konnte. — Die letzten Jahre des hl. Petrus von Alcantara wurden zu einem mehr himmlischen als irdischen Leben verklärt, da langdauernde Ekstasen, die oft mit Erhebung des Körpers in die Höhe verbunden waren, und Wunder aller Art sich häuften. Nachdem er mit engelgleicher Andacht die heiligen Sterbesacramente empfangen hatte, entschlief er im Frieden des Herrn am 18. October 1562 im Kloster zu Arenas. Die hl. Teresia, obwohl räumlich weit entfernt, sah zur selben Stunde seine Seele mit großem Glanze zum Himmel emporsteigen. [illegible]

Im 27. Kapitel ihres Lebens theilt sie über [illegible] Bußstrenge und seine inneren Tugenden [illegible]liche Einzelheiten mit. Nicht bloß von ihr, [illegible]dern auch von den bedeutendsten Männern [illegible]niens, unter Anderen von Ludwig von Gran[illegible], Johannes von Avila, dem hl. Franz von Bor[illegible] wurde Petrus schon während seines Lebens als [illegible] Heiliger verehrt. Beachtenswerth ist, daß er eben[so] milde gegen Andere als strenge gegen sich [illegible] war, und daß er ganz entschieden von der [Nach]ahmung seiner Bußstrenge abzurathen pflegte. — Außer den erwähnten Constitutionen verfaßte Petrus in spanischer Sprache den bekannten, [illegible] der hl. Teresia und von Ludwig von Gran[ada] sehr empfohlenen Tractat über das Gebet, [illegible] fast alle europäischen Sprachen übersetzt und [in] zahlreichen Auflagen verbreitet ist; ferner eine [illegible] Schrift mit dem lateinischen Titel Documen[ta] spirituum discernentia. Papst Gregor [X]V nahm Petrus unter die Zahl der Seligen, Cle[mens] IX. 1669 unter die der Heiligen auf. [Sein] Leben ist zuerst von dem Alcantariner Johannes a Sta. Maria (gest. 1622), dann von dem [Ora]torianer Franc. Marchesio (Rom 1667 und [illegible] in mehreren Auflagen und Uebersetzungen) be[illegible]schrieben worden. Größtentheils nach letz[terem] Buche ist das lateinische Werk des P. Lauren[tius] a Divo Paulo Min. Obs.: Portentum poe[ni]tentiae, sive vita S. Petri de Alcantara [illegible] Romae 1669, bearbeitet. Einen Auszug aus [dem] zuletzt erwähnten Buche gibt der Fortsetzer [des] Wadding, Annales ad a. 1662. Kleinere [Be]richte über den Heiligen finden sich zahlreich [in] allen Sprachen Europas. (Vgl. bes. AA. SS. Bol[l]. Oct. VIII, 623 sqq.) [Ign. Jeiler O. S. Fr.]

Petrus von Alexandrien, der hl., [Erz]bischof und Martyrer, war zu Alexandrien, [wenn] nicht geboren, so doch herangebildet, ordinirt [und] im Kirchendienst verwendet worden. Als [Erz]bischof Theonas starb, wurde Petrus im J. [300] dessen Nachfolger (Eus. H. E. 7, 32, 31). [illegible] drei Jahre später wurde er durch die diocletian[ische] Verfolgung gezwungen, ein sicheres Versteck [zu] suchen und von dort aus seiner Gemeinde [so gut] als möglich vorzustehen. Während seiner Abwesen[heit] verursachte Meletius (s. d. Art.) in Alexandrien eine Spaltung; Petrus versäumte nicht, durch [ein] (lateinisch erhaltenes) Schreiben seine Gemeinde zu warnen (s. Migne, PP. gr. XVIII, 510). [illegible] Seiten der Meletianer stellte sich Anfangs [illegible] Arius, verließ sie aber und wurde von Petrus [zum] Diacon geweiht. Als er später die Partei der Meletianer abermals ergriff, schloß ihn Petrus aus der Kirchengemeinschaft aus (Soz. H. E. [illegible] 15). Nach den falschen Acta s. Petri (bei Migne l. c. 458) wäre Petrus von Christus in [einer] Vision ausdrücklich vor Arius gewarnt worden. [illegible]

culis s. Coluthi, Rom. 1793, p. CLXXXIII sqq.) Kaiser Maximin ihn plötzlich ergreifen und hinrichten ließ (Eus. H. E. 9, 6, 2). Petrus gilt als das letzte Opfer der großen diocletianischen Verfolgung. Die Griechen nennen ihn daher „das Siegel der Martyrer". Die lateinische Kirche begeht sein Gedächtniß am 26. November. Von seinen zahlreichen Schriften sind meistens nur Fragmente erhalten. Im J. 306 gab er 15 oder vielmehr nur 14 Pönitentialcanones heraus, in denen je nach der Größe der Schuld, die beim Abfalle der Einzelnen zu Tage trat, auch die Bußzeit verzeichnet steht (s. die Canones sammt den Commentaren von Balsamon und Zonaras bei Migne l. c. 467 sq.; die beste Ausgabe mit eigenen Commentaren von Routh in den Reliquiae sacrae III, Oxon. 1815, 321 sq.). Der 15. Canon gehört nicht in die Reihe, sondern ist einer Schrift des Heiligen über das Pascha (s. u.) entnommen. Außerdem schrieb Petrus ein Buch über die Gottheit (Περὶ θεότητος), aus welchem das dritte allgemeine Concil zu Ephesus (431) Stellen anführt. In denselben wird die Lehre von der wahren Gottheit des Sohnes und seiner Gleichheit mit dem Vater klar ausgesprochen. Noch deutlicher bringt ein Fragment aus Petrus' Homilie über die Ankunft Christi die zwei Naturen in Christus zum Ausdruck. Ein Fragment aus der Schrift über die Seele und den Leib spricht sich gegen die Präexistenz der erstern aus. Der Verfasser des Chronicon paschale stellt an die Spitze seines Werkes ein großes, angeblich aus einem Briefe des hl. Petrus an Tricentius genommenes Fragment über das Pascha, welches mehrfache Bedenken erregte (s. dasselbe bei Migne, PP. gr. XCII, 70 sq.). Allein Hefele hat schon in der ersten Ausgabe des Kirchenlexicons gezeigt, daß der Text des hl. Petrus von Alexandrien schon mit den Worten παρ' Ἑβραίοις σοφοί schließt, worauf dann nicht Petrus, sondern der Verfasser des Chronicons selbst fortfährt. In dieser Ausdehnung enthält das Fragment nichts, was nicht der Zeit des Erzbischofs Petrus entspräche. Da zudem dieser Erzbischof wirklich ein Buch über das Pascha geschrieben hat, woraus der 15. Canon entnommen ist (s. o.), überdieß auch in dem Fragmente gerade auf die Aegypter Rücksicht genommen wird (l. c. 73), so liegt kein Grund vor, die Aechtheit der vom Chronicon paschale mitgetheilten Stelle zu beanstanden. — Die unächten Acta s. Petri, welche Surius und Combefis nur unvollständig mittheilten, gab Angelo Mai (Spicilegium Romanum III, 673—693) in der lateinischen Uebersetzung von Anastasius Bibliothecarius ebenfalls unvollständig heraus (auch abgedr. bei Migne, PP. gr. XVIII, 453 sq.). [Peters.]

Petrus Alfonsus, kirchlicher Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, war ein bekehrter Jude und hieß vorher Moses Sephardi. Im J. 1106 ließ er sich zu Huesca am Feste Petri und Pauli taufen, wobei Alfons I. von Aragonien Taufpathe wurde. Tauftag und Pathe bestimmten ihn, sich seitdem Petrus Alfonsus zu nennen. Weiterhin diente er dem genannten Könige als Arzt; er soll um 1140 gestorben sein. Da sein Uebertritt von den Juden verschiedentlich mißdeutet wurde, legte er in den Dialogi XII cum Moyse Judaeo (Colon. 1536, dann öfters nachgedruckt; bei Migne, PP. lat. CLVII, 535 sqq. nach der Biblioth. PP. Lugdun. XXI, 172 sqq.) die Beweggründe seiner Bekehrung dar. Ein zweites Werk von ihm, De disciplina clericali, ist handschriftlich mehrfach vorhanden und darnach von Labouderie (Paris 1824) und von Schmidt (Berlin 1827, mit gelehrten Noten) herausgegeben; Labouderie fügte seiner Ausgabe eine alte französische Uebersetzung hinzu. Migne gibt die Schrift l. c. 671 sqq. (Vgl. Brunet, Manuel I, 198 s.; Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés XIV, nouv. éd. Paris 1863, 170 ss.; ferner die Noten des Nic. Antonio und Labouderie's bei Migne l. c. 527 sqq. und die weitere bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v. Alphonse, Pierre, angegebene Liter.) [A. Esser.]

Petrus ab Alliaco, s. Ailly.

Petrus de Alvernia (Arvernia), Schüler des hl. Thomas von Aquin und berühmter Lehrer der Pariser Akademie, war Canonicus an der Cathedrale zu Paris. Er gehörte weder dem Dominicaner- noch dem Franciscanerorden an (vgl. Quetif-Echard, Scriptt. O. Pr. I, 489, bezw Sbaralea, Suppl. ad Scriptt. O. S. Fr., Rom. 1805, 582), wie öfters behauptet wurde, scheint aber in der That, was lange zweifelhaft war, später Bischof von Clermont geworden und als solcher gestorben zu sein. Eine Bulle Bonifaz' VIII. vom Jahre 1296 macht es nämlich höchst wahrscheinlich, daß Petrus von Croc (Cros), der seit 1301 Bischof von Clermont war, mit Petrus de Alvernia identisch ist (s. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire II, Paris-Rome 1882, 117 ss.). Damit stimmt überein, daß Petrus de Alvernia nachweisbar noch im J. 1301 zu Paris war, seitdem aber dort nicht mehr genannt wird. Besonders erwähnenswerth ist noch, daß er im J. 1275, nachdem mehrere Jahre wegen der Wahl des Rectors der Universität Zwistigkeiten bestanden hatten, vom Cardinal Simon zum Rector bestimmt wurde (s. d. Actenstück bei Denifle-Chatelain, Chart. univ. Paris. I, Paris. 1889, 521 sqq.). — Die meist nur handschriftlich vorhandenen Schriften des Petrus de Alvernia sind größtentheils Commentare zu Schriften des Aristoteles. Hier mögen erwähnt sein die Commentare zum dritten und vierten Buch De coelo et mundo, die Quaestiones super totam Logicam veterem und In 12 ll. Metaphys. Aristotelis, sowie die (6) Quaest. quodlibeticae; die anderen Schriften s. bei Quetif-Echard l. c. und in der Hist. lit. de la France XXV [1869], 101 ss. Auch das Supplementum zur Summa theol. des hl. Thomas von Aquin wird Petrus de Alvernia zugeschrieben, doch ist er wahrscheinlich nicht der Verfasser desselben (vgl. d. Art. Thomas v. Aquin). [A. Esser.]

Petrus von Amiens, auch der Eremit genannt, berühmter Kreuzzugsprediger, stammte, wenn nicht aus Amiens selbst, so doch jedenfalls aus der Diöcese Amiens. Das Jahr seiner Geburt ist unbekannt. Der Zuname Eremita, den ihm seine Zeitgenossen, namentlich solche, die ihn selbst gesehen hatten, gaben (vgl. Guib. Abb. de Novig. Gesta Dei per Francos 2, 4, bei Migne, PP. lat. CLVI, 704), bezeichnet einfach seinen Stand und Lebensberuf. Die Nachricht, daß Petrus, ehe er Einsiedler wurde, den Soldatenstand erwählt habe, und die Angaben über seine Heirat und seine Nachkommen sind fingirt. Vor seiner Kreuzzugspredigt hatte er eine Pilgerreise nach dem Morgenlande unternommen, aber nach dem Berichte der Anna Comnena die heilige Stadt nicht einmal betreten. Sagenhaft sind daher auch die Berichte über eine Vision, welche er in Jerusalem gehabt, und einen ihm vom Patriarchen ertheilten Auftrag an den Papst. Die ursprünglichen Quellen beweisen, daß nicht Petrus, sondern der Papst in Frankreich den Anstoß zum Kreuzzuge gegeben hat (vgl. d. Art. Kreuzzüge VII, 1143 ff.). Erst nach der Versammlung zu Clermont (s. d. Art.) erscheint Petrus als Kreuzzugsprediger. Barfuß, mit grober Mönchskutte bedeckt, einen dicken Strick um die Lenden, durchzog er auf einem Esel reitend das nördliche und mittlere Frankreich und regte als gewandter Volksredner die Massen zum Kreuzzuge an. Sein Erfolg war nicht gering. Guibert von Nogent bekennt, er könne sich nicht erinnern, daß er je einen Menschen gesehen habe, dem größere Ehre zu Theil geworden sei; überall habe Petrus Streitigkeiten geschlichtet, Frieden gestiftet, gefallene Mädchen ausgestattet und durch eine ehrbare Ehe gerettet, sei mit Geschenken überhäuft und für einen Heiligen gehalten worden, dessen Worte für Aussprüche des Himmels galten (l. c. 705). Rasch mehrte sich die Schaar, welche sich unter Petrus' Führung stellte, und bei seinem Anhange waren die Zurüstungen zur Abreise nach dem Morgenlande am frühesten vollendet. Nach Orderich (H. E. 3, 9, 4, bei Migne, PP. lat. CLXXXVIII, 657) war Petrus bereits am Ostersamstag, den 12. April 1096, mit 15 000 Mann nach Köln gekommen, wo er sich acht Tage aufhielt. Dort schlossen sich 15 000 Deutsche seinem Zuge an. Dagegen war ein Theil des Heeres durch Deutschland und Ungarn vorausgegangen, erlitt aber wegen Plünderungen mehrere Niederlagen vor Belgrad; der Rest vereinigte sich später unter den Mauern von Constantinopel mit dem nachrückenden Heere. Dieses war den Rhein herauf, dann den Neckar entlang nach Ulm gezogen und hatte sich unterwegs von Tag zu Tag gemehrt. Ruhig und unangefochten kamen die Wallfahrer unter dem Eremiten durch Ungarn bis Semlin. Falsche Gerüchte drängten zur Eroberung der Stadt, wobei ein furchtbares Blutbad angerichtet ward, während das Heer des Petrus nur 100 Mann verlor. Beim Zuge durch Bulgarien benahm sich der Fürst Nichita Anfangs freundlich. Allein Zuchtlosigk[illegible] und Raubsucht Einzelner verursachten, als d[illegible] Hauptheer bereits eine Tagreise weitergezogen w[illegible] einen ernstlichen Kampf vor Nisch und eine Ve[illegible]folgung der letzten Pilgerschaaren, wobei die [illegible] geführten Lebensmittel in die Hände der Bulga[illegible] fielen. Ein nicht unbeträchtlicher Theil des Hee[illegible] ward aufgerieben, der übrige zersprengt. Jed[illegible] sammelten sich wieder viele der Zerstreuten [illegible] Petrus. Aber nun gebrach es an Lebensmitte[illegible] und Kaiser Alexius riß die Kreuzfahrer aus [illegible] Noth nur unter der Bedingung, daß sie währe[illegible] ihres Zuges durch sein Reich bis Constantino[illegible] sich nirgends länger als drei Tage aufhalten dürfte[illegible]. Am 30. Juli 1096 langte Petrus in Constant[illegible]pel an. Als der Kaiser nur ungeordnete Schaa[illegible] vor sich sah, die keine Kriegszucht kannten, [illegible] er sie zur schnellen Ueberfahrt auf das jen[illegible] Ufer des Bosporus (5. Aug. 1096). Gleich [illegible] die Pilger dann weiter über Nicomedien, das [illegible]mals zerstört und unbewohnt war, nach Helen[illegible] (Ciwitot), wo Petrus sein Lager aufschlug. [illegible]hin kamen auch Gesandte des Kaisers [illegible] welche dem Einsiedler riethen, nicht weiter und [illegible] eher gegen Nicäa vorzurücken, bis die Menge d[illegible] Pilger durch die nachfolgenden Fürsten und de[illegible] Heer verstärkt wäre. Ohne Zweifel unterließ Pe[illegible] nicht, diesen weisen Rath mit Nachdruck zu be[illegible]worten, allein vergeblich. Die Pilger beg[illegible] kleinere Beutezüge in die Umgegend; eine Ab[illegible]lung von 3000 Mann nahm sogar das Castel[illegible] Xerigordon, vier Tagereisen von Nicäa, in B[illegible] wurde aber dort überfallen und niederge[illegible] Während dessen war Petrus aus Ueberdruß [illegible] die Zuchtlosigkeit der Seinigen nach Constan[illegible] gegangen, um mit dem Kaiser Rath zu p[illegible] was zu thun sei. In Constantinopel traf i[illegible] Nachricht von der Niederlage der Seinigen [illegible] Drakofluß; nur ein Theil derselben war [illegible]kommen. Einige der Geretteten kehrten [illegible] Heimat zurück, andere erwarteten mit Petrus [illegible] Hauptheer der Kreuzfahrer. Petrus re[illegible] sich vor dem Kaiser, daß nicht er schuld an [illegible]glücke gewesen sei, sondern die, welche ihm [illegible] gehorcht und nach ihrer Willkür und ihrem Ei[illegible]dünkel gehandelt hätten. — Von da an beklei[illegible] Petrus keine Befehlshaberstelle mehr, blieb [illegible] in Ansehen trotz der Schwachheit, die er [illegible] bei der Belagerung von Antiochien zeigte [illegible] ergriff er nämlich mit Wilhelm Carpentarius [illegible]lich die Flucht, wurde aber von Tancred ei[illegible] und mußte zurückkehren. Gleichwohl [illegible] alsbald zum Gesandten an Kerbuga, Kön[illegible] Mosul, erwählt und vollzog diesen schwe[illegible] Auftrag mit großem Muth. Nach dem Sie[illegible] Kreuzfahrer über Kerbuga (28. Juni 109[illegible] Petrus wohl ein Hauptagitator für den F[illegible] des Unternehmens, das im Winter 109[illegible] in's Stocken gerathen war. Namentlich [illegible] den eigennützigen Bestrebungen der Fürsten [illegible] über ein Sachwalter der Armen, wofür die [illegible]

diese Zeit die Stellung eines Verwalters der Armencasse zuerkannt wurde. Nach der Ankunft vor Jerusalem (7. Juni 1099) hielt Petrus bei einer Procession um die Stadt am 8. Juli auf dem Oelberg eine Rede an die Pilger. Als nach Eroberung der heiligen Stadt (15. Juli 1099) die Kreuzfahrer gegen die Aegypter bei Ascalon zogen, weilte Petrus in Jerusalem, wo die Kampfunfähigen sowie die Alten und Schwachen seiner Sorge anvertraut blieben. Zugleich besorgte er, da der Patriarch Arnulf und viele andere Cleriker mit in den Kampf gezogen waren, während dieser Zeit den Gottesdienst. Nach der Besiegung der Aegypter bei Ascalon kehrte Petrus wahrscheinlich mit den ersten Pilgern in die Heimat zurück. Er wurde dann Mönch und Prior zu Neufmoustier bei Huy im Bisthum Lüttich, wo er am 8. Juli 1115 starb.

Zu einer richtigen Beurtheilung dieses Mannes muß vor Allem das Sagenhafte von seiner Person abgestreift werden. Nach dem Bilde, welches sich aus den ursprünglichen Quellen zeichnen läßt, bleibt der Einsiedler noch immerfort eine große historische Persönlichkeit. Er war der erste, welcher die auf dem Clermonter Concil ausgesprochene Idee des Papstes mit Begeisterung ergriff; er brachte sie am wirksamsten zum Ausdruck und förderte damit das großartige Unternehmen nicht wenig. Daß Petrus die von ihm angeworbene Truppe anführte und nach Constantinopel, dem vom päpstlichen Legaten bestimmten Sammelort der einzelnen Gruppen, leitete, verstand sich eigentlich von selbst. Freilich brach er zu frühe auf, ehe die Fürsten mit ihren Rüstungen fertig waren. Allein man darf zu seiner Entschuldigung wohl annehmen, daß er dem Drängen seiner Schaaren nachgeben mußte: wenn nicht er, so hätte ein Anderer an deren Spitze treten müssen, wie ja auch schon vor ihm eine Schaar aufgebrochen war, denen der achttägige Aufenthalt in Köln schon zu lang sein mochte. Für die Fähigkeit des Einsiedlers als Pilgeranführers sprachen die glänzenden Proben, die er in Frankreich und am Rhein abgelegt hatte. Der Erfolg, den er auf der Weiterreise hatte, ist ein Beweis für seinen Beruf zu dem erhabenen Werke. Nach und nach wuchs sein Heer bis zu wenigstens 200 000 Mann, und es gelang ihm, diese größtentheils ungeordnete Masse im Ganzen glücklich bis Constantinopel zu bringen. Für die folgenden Unglücksfälle trifft die Schuld den Kaiser Alexius, der zur Ueberfahrt zwang, und die Unbotmäßigkeit der Pilger selbst. Jedenfalls stand Petrus vor den abendländischen Fürsten entschuldigt da, denn er blieb immerfort in Ansehen, obgleich man einen strengen Maßstab an ihn anlegte. Nach einem Fluchtversuch bei Antiochien zweifelten freilich Einige an der Redlichkeit seiner Absichten und nannten ihn einen Heuchler (Ekkehard, Chron. ad a. 1096, bei Migne, PP. lat. CLIV, 958). Allein diese Schwäche, wenn man sein Benehmen so nennen kann, findet in den thatsächlichen Verhältnissen eine ausreichende Erklärung (vgl. d. Art. Kreuzzüge VII, 1149) und kann die anderweitigen Verdienste des Einsiedlers nicht schmälern. (Vgl. H. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzuges, 2. Aufl., Leipzig 1881; Hagenmeyer, Peter der Eremit, Leipzig 1879 [daselbst S. 8 ff. die Hauptquellen, welche größtentheils schon 1611 von Jac. Bongarsius unter dem Titel Gesta Dei per Francos etc. herausgegeben, dann von P. d'Oultreman in seiner Vie du Vénérable Pierre l'Hermite [1632] kritiklos mit anderen späteren Angaben verschmolzen wurden]; H. Franz, Peter von Amiens, Hofgeismar 1891 [Programm des Realgymnasiums].) [Peters.]

Petrus de Ancharano, Canonist und Verfasser mehrerer Commentare zu Theilen des Corpus juris can., stammte aus einer Nebenlinie des Hauses Farnese, welche von einem Schloß in Toscana ihren Namen trug. Petrus war erst Schüler des Rechtslehrers Baldus, ging dann nach Bologna, wo er unter Barth. de Saliceto lernte und dann zusammen mit Zabarella und Anton. de Butrio (s. d. Artt.) lehrte. Nach einem Aufenthalt in Venedig und Siena kehrte er wieder als Lehrer nach Bologna zurück, ging darauf nach Ferrara und beschloß endlich sein Leben in Bologna (1416). Mit Anspielung auf seinen Familiennamen hatte man ihn Anchora juris genannt. Besonders hervorgetreten war er auf dem Concil zu Pisa (s. d. Art.), wo er für die Herstellung der kirchlichen Einheit als Abgesandter der Universität Bologna thätig war; er trat in der siebenten Sitzung gegen die Einwendungen des Königs Rupert auf, verfaßte eine Schrift gegen die Anhänger Gregors XII. und verschiedene Gutachten. An dem Concil von Konstanz nahm er nur ganz im Anfange als advocatus Concilii theil. Von seinen erhaltenen Werken sind die Commentare zu den Decretalen, zum Liber sextus und zu den Clementinen mehrfach gedruckt (Lyon 1535—1543, 5 Bde. [zusammen mit anderen Schriften]; Bologna 1581), ebenso die Consilia sive juris responsa (Venedig 1568 u. ö.); die Selectae quaest. omnium praestant. jurisconsult. erschienen zu Frankfurt 1581. Von den ihm zugehörigen Comm. super Digestum novum und super Codicem hat Spangenberg (s. Ersch u. Gruber, Allgem. Encykl. s. v. Ancharano) vergebens eine Copie aufzufinden gesucht. (Vgl. von der bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v. angegebenen Literatur besonders v. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des can. Rechtes II, Stuttgart 1877, 278 ff.; außerdem Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., 1013 ff.) [Marx.]

Petrus von Andlo, s. Andlo.

Petrus von Aquila (Aquilanus, so genannt von seinem Geburtsort in Italien), O. S. Fr., bedeutender Scotist und durch den Ehrentitel doctor sufficiens ausgezeichnet, bekleidete um das Jahr 1344 das Amt eines Inquisitors zu Florenz. Im J. 1347 wurde er zum Bischof von S. Angelo de' Lombardi im Neapolitanischen ernannt, aber

schon im folgenden Jahre auf den Bischofsstuhl von Trivento versetzt. Sein Todesjahr ist unbekannt, doch scheint er bis 1370 gelebt zu haben. Er verfaßte einen Commentar in 4 ll. sententiarum, der zuerst in Speier 1480 erschien, dann zu Venedig 1501, 1584 (letztere Ausgabe besorgte des Petrus Ordensgenosse, der berühmte Cardinal Constantius Torri Buccafocus, nach seinem Geburtsort auch Sarnanus genannt [gest. 1595], unter dem Titel Quaestiones in 4 ll. sententiarum), Paris 1585; zuletzt Venedig 1600. Weil Petrus in diesem Werke die scotistische Lehre zur Geltung bringt, wurde es Scotellus genannt, welcher Name dann von dem Buche auf den Auctor überging. (Vgl. Sbaralea, Supplementum et castig. ad scriptores trium ord. S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos, Rom. 1806, 583; sonstige Literatur bei Chevalier, Rép. s. v. Pierre d'Aquila.) [Hurter S. J.]

Petrus von Aragon, s. Aragon.

Petrus de Arbues, der hl., nach seiner Geburtsstadt Epila im Königreich Aragonien und als Magister der Theologie auch Maestro Epila genannt, war um 1442 aus edlem und frommem Geschlechte geboren. Den mit hohen Geistesgaben ausgestatteten Jüngling sandten die Eltern auf die Universität Huesca (Osca) in der Diöcese Saragossa. Durch seinen rastlosen Eifer in Aneignung der Wissenschaften, verbunden mit tiefer und wahrer Frömmigkeit, erwarb er sich bald die Würde des Doctorats der Philosophie und des Magisters in den Wissenschaften. Im J. 1468 wurde er zum Mitglied der Commission zur Verbesserung der Universitätsstatuten von Huesca erwählt. Im folgenden Jahre ward Petrus vom Erzbischof in das von Cardinal Aegidius Albornoz 1363 gegründete und für adelige Spanier bestimmte Collegio maggiore di S. Clemente in Bologna geschickt. Dort wandte er sich mit besonderer Liebe dem Studium der heiligen Schrift zu. Nach zwei Jahren begann er zu Bologna Moralphilosophie zu lehren, und 1473 erlangte er die theologische Doctorwürde. Im Kreise der Professoren und Schüler war er geschätzt und geliebt und von den Bewohnern Bologna's hochgeachtet, so daß diese Stadt von nun an allen Convictoren des Collegiums das Ehrenbürgerrecht ertheilte. Nach Saragossa zurückgekehrt, wurde Petrus Augustiner-Chorherr des (1604 säcularisirten) Capitels und legte 1476 die Gelübde ab. Von den ersten Tagen seines klösterlichen Lebens an war er stets ein Muster der regulären Observanz und strenger klösterlicher Pflichterfüllung. Ein Liebhaber der heiligen Armut, liebte er auch die Armen Christi und entäußerte sich aller Bequemlichkeit, um den Armen zu helfen. Dem feierlichen Chorgebet wohnte er ohne Ausnahme Tag und Nacht mit großer Sammlung und Ehrfurcht bei. Im 35. Lebensjahre empfing er die Priesterweihe und begann sogleich die Seelsorge zu üben. Seine glänzende Beredsamkeit, sein von Liebe zu Gott glühender Eifer für die Ausbreitung und Reinerhaltung des katholischen Glaubens, sein unermüdloses Wirken im Beichtstuhle führten Viele zu Gott zurück und geleiteten ebenso Viele sicher und treu auf der Bahn der Tugend. Alfons von Aragonien, seit 1478 Erzbischof von Saragossa, übertrug ihm zusammen mit Martin Garcia und Juan Cebrian die Herausgabe eines neuen Missale. Am 4. Mai 1484 wurde Petrus Arbues mit dem Dominicaner Kaspar Inglar durch Thomas Torquemada (s. d. Art.) für Aragonien zum Inquisitor der von Ferdinand und Isabella neu gegründeten sog. spanischen Staatsinquisition bestimmt. Die Ernennung trat jedoch erst am 19. September 1484 in Wirksamkeit (vgl. d. Art. Inquisition VI, 774 ff.). Als Inquisitor vernachlässigte Petrus keineswegs seine früheren Pflichten; sein Eifer im Gebet erlahmte nicht. Das neue Amt verwaltete er mit Klugheit, Vorsicht, Milde und ernster Gewissenhaftigkeit. Sein unbestechlicher Charakter und seine treue Pflichterfüllung erweckten ihm jedoch bald Feinde und veranlaßten eine Verschwörung der „neuen Christen", welche die Wegräumung der Inquisitoren zum Ziel hatte. Von Freunden aufmerksam gemacht und gebeten, sein Amt niederzulegen, sagte Petrus: „Gern will ich den Tod erleiden aus dieser Ursache." In seiner Demuth wünschte er, aus einem schlechten Priester ein Martyrer zu werden. Nach vielen vergeblichen Versuchen gelang es den gedungenen Mördern, Petrus in der Nacht vom 14. auf den 15. September 1485 zwischen Chor und Hochaltar tödtlich zu verwunden. Im Chore wurden gerade die Worte gesungen: Quadraginta annis proximus fui generationi huic. Mit den Worten: „Gepriesen sei Christus, denn ich sterbe für seinen heiligen Glauben", sank er zu Boden. Nach zwei Tagen (17. Sept. 1485) erhielt er von Gott den Lohn seiner Arbeiten und Leiden und ward schon bald durch Wunder verherrlicht. Papst Alexander VII. sprach Petrus im J. 1664 selig, und Pius IX. nahm am 29. Juni 1867 ihn in die Zahl der Heiligen auf. An dieser Canonisation nahmen die Katholiken keinen Anstoß, wohl aber war der Name „Inquisitor" für die damals zum Kampf gegen die Kirche bestehenden Elemente ein willkommener Anlaß zur Schmähung. Der bis zur Heiligsprechung in Deutschland wenig bekannte Petrus Arbues wurde plötzlich als sittliches Ungeheuer hingestellt, als ein „Entvölkerer des Landes, der sein Andenken mit Blut in die Annalen der Inquisition geschrieben", „ein Mann, der zu den blutdürstigsten Inquisitoren gehört" 2c. (vgl. „Augsb. Allg. Ztg." 1867, Nr. 126 u. 155, und dagegen Hergenröther, Kath. Kirche u. christl. Staat, Freib. 1872, 599 f.). Der bekannte Maler Kaulbach mißbrauchte sein Talent zu einer Darstellung, welche den nämlichen Eindruck hervorrufen sollte. Die Geschichte weiß von allem dem, was dem heiligen Manne in Deutschland nachgesagt worden, nichts. Wahr aber ist, daß Petrus Arbues als Inquisitor durch seine Milde, Geduld und Nächstenliebe viele Irrgläubige —

den Weg der Wahrheit zurückführte. Die „2000 Schlachtopfer in Aragonien", welche durch ihn gefallen sein sollen, sind ebenso wie der blutdürstige „Greis" in Kaulbachs tendenziösem Gemälde bloße Phantasiegebilde, auch wenn ihre Urheber sich auf Paramo berufen. Dieser gibt überhaupt keine Zahlen an (vgl. auch Civiltà catt. Ser. VI, vol. XI [1867], 282); es findet sich aber auch keine Silbe bei ihm darüber, daß Arbues auch nur einen einzigen Häretiker hinrichten ließ. Alle gegen ihn erhobenen Vorwürfe können sich daher nicht auf seine Person richten, sondern nur auf das vielverleumdete Institut der Inquisition (s. d. Art.) selbst. (Vgl. außer der im Art. Inquisition angegebenen Literatur noch AA. SS. Boll. Sept. V, 728 sqq.; Analecta jur. Pontif., VIII[e] sér. [1866], 1168. 1176 sq. 1182. 1337; Hist.-polit. Blätter LX [1867], 854 ff.; Gams, Kirchengeschichte von Spanien III, 2, Regensburg 1879, 25 ff.; sonstige Literatur s. bei Chevalier, Rép. s. v.) [Helmling O. S. B.]

Petrus von Aspelt (Aichspalt), berühmter Erzbischof von Mainz, stammte wahrscheinlich aus dem Flecken Aspelt bei Luxemburg und war zwischen 1240 und 1250 geboren. Ausbildung und erste Verwendung fand er in der Trierer Diöcese; später kam er mit Rudolf von Habsburg (als Leibarzt?) in Verbindung. Nachdem seine Bemühungen um eine Trierer Propstei vergeblich gewesen, da er nicht von adeliger Herkunft war, trat er in die böhmische Kanzlei als Protonotar; 1296 wurde er sogar Kanzler und erhielt zu seinen vielen Pfründen noch die Propsteistelle zu Wyssehrad. Seine guten Dienste wurden später mit dem Bisthum Basel belohnt. Als Kanzler hatte Petrus das böhmische wie das habsburgische Interesse in gleicher Weise berücksichtigt und Albrecht von Oesterreich gegen Adolf von Nassau begünstigt. Als es aber, trotz seiner Bemühungen, zwischen Wenzel von Böhmen und Albrecht zum Bruche kam (1301), wurde er Albrechts größter Gegner. Doch fand seine Thätigkeit in Böhmen mit dem Tode Wenzels II. (1305) ihr Ende. Petrus zog sich nach Basel zurück, wurde aber schon 1306 vom Papste zum Erzbischof von Mainz ernannt. Er trat als solcher mit König Albrecht in geschäftlichen, doch nicht freundschaftlichen Verkehr; mit Unrecht hat man ihm aber Mitschuld an der Ermordung Albrechts (1308) zugeschrieben. Von da an stand der Erzbischof auf Seiten Heinrichs von Luxemburg, und nach dessen Tode (1313) begünstigte er Ludwig von Bayern gegen Friedrich von Oesterreich. Er krönte Ludwig zu Aachen und streckte ihm Geld zur Führung des Krieges vor; auch reizte er die Waldstätte gegen das Haus Habsburg auf. Ehe die Wirren, die er mitverursacht, ihr Ende erreicht, starb er am 4. Juni 1320 und fand sein Grab im Dome zu Mainz. — Wenn Petrus von Aspelt als Politiker vielleicht nicht immer tadellos erscheint, so war er als Bischof doch eifrigst bemüht, sein Amt auf's Beste zu verwalten. Durch Visitationen und Synoden suchte er die Kirchenzucht wiederherzustellen, und er verfolgte dieses Ziel mit derselben Ausdauer wie die politischen Pläne. Einen Beweis für seinen gerechten, auch dem Papste gegenüber unabhängigen Sinn lieferte er durch das auf der Synode vom Jahre 1310 über die Templer gefällte Urtheil; dem Concil von Vienne (1311) blieb er mit päpstlicher Erlaubniß fern. (Vgl. bes. Heidemann, Peter von Aspelt &c., Berlin 1875.) [J. N. Brischar.]

Petrus Aureolus, s. Aureoli.

Petrus von Benevent, s. Compilationes decretalium III, 766.

Petrus Bergomensis (Almaduranus) O. Pr., bekannt als Verfasser eines Index zur Summa des hl. Thomas; stammte aus Bergamo in der Lombardei und trat daselbst in den Dominicanerorden. Er war in verschiedenen Stellungen, namentlich zu Bologna, wissenschaftlich thätig und konnte Männer seine Schüler nennen, welche später berühmte Theologen wurden. Sein Tod erfolgte zu Piacenza am 15. October 1482. Wie er im Leben als ausgezeichneter Lehrer und frommer Ordensmann bekannt war, so genoß er auch nach dem Tode fast das Ansehen eines Heiligen; sein Grab wurde vom Volke in Ehren gehalten und seine Gebeine später feierlich übertragen. — Das oben erwähnte Werk wurde zu Bologna 1473, 1475, Köln 1473 und sonst öfter gedruckt mit verschiedenem Titel; seit der Thomas-Ausgabe zu Rom 1570 wird es gewöhnlich den Editionen der Summa theologica als Tabula aurea beigefügt. (Vgl. Quetif-Echard, Scriptt. O. Pr. I, Paris. 1719, 863 sq.) [A. Esser.]

Petrus Bernardinus (Pietro Bernardino), ein Vorläufer der Glaubensspaltung, war ein Florentiner von niederer Herkunft, der sich früh an Savonarola (s. d. Art.) anschloß. Er erwarb sich ungewöhnliche Kenntnisse in der heiligen Schrift, nahm aber in der Erklärung derselben ganz die Lehren seines Meisters an. Bei Savonarola's Gefangennehmung begab er sich auf die Flucht, kehrte aber um 1500 unter den Wirren des Krieges nach Florenz zurück. Nun begann er mit denen, die sich um ihn schaarten, eine „Erneuerung" der Kirche in seinem Geiste; statt des Papstes, der nur weltlichen Geschäften zugethan sei, wurde ein neues, geistiges Haupt der Kirche in der Person Pietro's selber gewählt. Man veranstaltete heimliche Versammlungen nach dem Ritus des Alten Bundes, in denen Petrus auf seine Anhänger durch seine Predigten einen unbedingten Einfluß ausübte. Jede Theilnahme an den Sacramenten verbot er, da die Salbung mit dem Oele des heiligen Geistes, wie er sie spende, genüge; dabei forderte er gemeinsames Leben, Ausharren im Gebete und ärmliche Kleidung. Sein Grundsatz war, mit dem Tode Savonarola's habe alle Gerechtigkeit aufgehört, die Kirche müsse durch das Schwert erneuert werden; darum sah er überall Anzeichen baldiger gewaltsamer Veränderungen. — Als die heimlichen

Zusammenkünfte ruchbar wurden, schritt auf die Aufforderung des Erzbischofs und der Inquisition der Rath der Achte ein. Pietro entwich nach Bologna, dann zum Grafen Francesco Pico von Mirandola, der die „Gesalbten" aufnahm. Als der Graf aber selbst gezwungen war zu fliehen, fiel Pietro in die Hände seiner Verfolger. Er endete auf dem Scheiterhaufen; seine Anhänger traf zum Theil dasselbe Loos, zum Theil die Verbannung. [v. Höfler.]

Petrus Bertrand, s. Bertrand.

Petrus Bibliothecarius, s. Petrus Diaconus.

Petrus von Blois (Blesensis), ein ebenso eifriger Theologe als gewandter Staatsmann, war zu Blois um das Jahr 1130 geboren. Erst studirte er die weltlichen Wissenschaften, dann unter Johannes von Salisbury mit Eifer die Theologie. Um das Jahr 1167 war er in Sicilien als Lehrer und Secretär des Königs Wilhelm II.; doch mußte er 1169 die Insel wegen des Hasses der Sicilianer gegen die Franken verlassen. Von Heinrich II. von England erhielt er bald nachher das Archidiaconat zu Bath, wurde Kanzler des Königs, dann Kanzler des Erzbischofs von Canterbury und endlich für einige Zeit Secretär der Königin Eleonore. Gerne wäre er trotz aller ehrenvollen Stellungen nach Frankreich zurückgekehrt, allein es gelang ihm nicht, ein Beneficium in seiner Heimat zu erhalten; so mußte er bis zu seinem Tode in England bleiben. Er starb als Decan zu Wolverhampton um 1200. Als Kanzler stand Petrus von Blois in hohem Ansehen wegen seiner Gewandtheit und seiner zahlreichen Verbindungen mit ausländischen und englischen Großen; auch seine zahlreichen Briefe (s. u.) übten großen Einfluß aus und sind für die Geschichte seiner Zeit Quelle für viele Einzelheiten. Als Cleriker war Petrus ebenso bescheiden wie eifrig und gewissenhaft; die Priesterweihe empfing er erst im Alter, die Bischofswürde hatte er zweimal ausgeschlagen. Wo es sich um Wahrung der Kirchendisciplin und Beobachtung der Canones handelte, trat er unerschrocken Fürsten wie Bischöfen gegenüber auf, besonders in seinen Briefen. Eine Sammlung letzterer veranstaltete er selbst auf den Wunsch König Heinrichs (183 derselben in der Bibl. max. PP. Lugd. XXIV, 911 sqq.; daneben noch 60 andere nach Giles [s. u.] bei Migne, PP. lat. CCVII, 1 sqq.). Außerdem verfaßte er 65 Sermones auf verschiedene Feste und Heilige des Kirchenjahres (s. Migne l. c. 559 sqq.) und eine Anzahl Tractate (s. dieselben bei Migne l. c. 777 sqq.), von denen hier nur die Schilderung schlechter Hirten (Quales sunt [sc. Pastores]) und die vielleicht nicht von ihm herrührende Instructio fidei christ. an den Sultan von Iconium erwähnt seien. — Sammlungen der Werke des Petrus von Blois erschienen mehrfach, so die Epistolae allein s. l. et a. (Bruxell. c. 1480; s. Brunet, Manuel s. v.), dann die Opera omnia, von Martin edirt, Paris 1519; von Busäus, Mainz 1600. Die Ausgabe von Goussainville, Paris 1667, findet [illegible] auch in der Bibl. max. PP. Lugd. (l. c.) und [illegible] zugleich mit der von Giles (Oxon. 1846—1847. 4 vols.) veranstalteten bei Migne l. c. benutzt. — Gleichzeitig mit Petrus von Blois lebte noch ein anderer Theologe desselben Namens, der um 117[illegible] Kanzler der Kirche zu Chartres war und ein Speculum juris canonici verfaßte (edirt von [illegible]marus [Petri Bles. Opusc. de distinct. etc. Berol. 1837]). (Vgl. über die beiden Petrus [illegible] Hist. litt. de la France XV, Paris 1820, 341 [illegible] bezw. 415 ss.; andere reichhaltige Literatur [illegible] Chevalier, Rép. und Suppl. s. v. Zum letztgenannten auch v. Schulte, Gesch. der Quellen u. [illegible] des can. Rechtes I, Stuttg. 1875, 207 f.) [illegible]

Petrus de Bonageta, s. Bonageta.

Petrus von Bruys, Stifter einer häretischen Secte im 12. Jahrhundert, deren Anhänger [illegible] ihm Petrobrusianer hießen, war ein abgesetzter Priester in Südfrankreich, wahrscheinlich in Languedoc. Seine ketzerischen Lehren, über welche [illegible] gegen ihn und seine Anhänger gerichtete Abhandlung des Petrus Venerabilis (s. d. Art. [illegible] III, 559 f.) Aufschluß gibt, umfaßten besonders folgende Punkte. Er verwarf die Kindertaufe [illegible] das Meßopfer und verlachte alle Opfer, Gebete, Almosen und andere guten Werke zum Nutzen der Verstorbenen, weil es keinen Reinigungsort [illegible] Jenseits gebe. Kirchen sollten nicht erbaut, [illegible] mehr die vorhandenen niedergerissen werden, [illegible] der Christ an jedem Orte zu Gott beten [illegible] Insbesondere erschien ihm das Kreuz nicht als [illegible] Gegenstand der Verehrung; man müsse es vielmehr als Werkzeug des grausamen Todes Jesu [illegible] Weise verunehren und verbrennen. Wie ernst es [illegible] mit letzterer Behauptung war, zeigte er an einem Charfreitag zu St-Gilles in Languedoc, wo er [illegible] Crucifixen einen großen Holzstoß errichtete, [illegible] anzündete, Fleisch daran kochte und das Volk [illegible] Mitessen einlud. Ebenso war Petrus ein Feind [illegible] kirchlichen Gesänge; nur an frommen Empfindungen der Menschen habe Gott Wohlgefallen. [illegible] der Behauptung des Petrus de Marca, [illegible] Bruys auf Verheiratung der Cleriker drang, [illegible] die Nachricht des Abtes von Clugny gut zusammen, daß die Priester von den Petrobrusianern [illegible]gelt und die Mönche in's Gefängniß geworfen, auch sonst durch Drohungen und Martern zur [illegible]ehelichung gezwungen worden seien. Zwanzig [illegible] lang verbreitete Petrus von Bruys seine Irrlehren in der Gegend der Pyrenäen, in der [illegible] Gascogne und Languedoc, bis er schließlich [illegible] einem empörten Volkshaufen (zu St-Gilles [illegible] griffen und zum Scheiterhaufen geführt wurde [illegible] 1124). Nach seinem Tode erlosch die Secte [illegible] nicht gleich, indem Heinrich von Lausanne [illegible] Art.) an Petrus' Stelle trat. — Ein dem [illegible] von Bruys zuweilen zugeschriebenes Werk über [illegible] Antichrist (s. dasselbe u. a. bei Monastier. [illegible] de l'église Vaudoise II, Genève 1847, [illegible] ist viel spätern (waldensischen) Ursprungs. [illegible]

Petri Ven. Ep. ad Arel., Ebred. Archiep. etc., in der Bibl. max. PP. Lugd. XXII, 1033 sqq., und bei Migne, PP. lat. CLXXXIX, 719 sqq.; Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 346.) [Fritz.]

Petrus Canisius, s. Canisius.

Petrus Cantor ist der übliche Name eines theologischen Schriftstellers aus dem 12. Jahrhundert, der auch als Petrus von Beauvais und Petrus von Poitiers bezeichnet wird. Sein Geburtsort steht nicht fest; er erscheint als Lehrer an der Pariser Universität und Cantor an der Cathedrale daselbst. Zweimal ward er auf einen Bischofsstuhl berufen, 1191 nach Tournai und 1196 nach Paris; beide Male wurde die Wahl durchkreuzt. Im J. 1196 wählte das Capitel zu Reims ihn zum Decan, doch ist es zweifelhaft, ob Petrus die Wahl annahm. Im folgenden Jahre zog er sich in die Cistercienserabtei Longpont zurück und starb daselbst während des Probejahres am 22. September 1197. Er wird auch als Seliger am 19. Mai verehrt. Von den zahlreichen Schriften des Petrus Cantor ist nur eine Art Summa der Moral unter dem Titel Verbum abbreviatum (so genannt nach den Anfangsworten) gedruckt (edirt durch Galopin, Mons 1639, und darnach bei Migne, PP. lat. CCV, 21 sqq.). Die ungedruckten Schriften s. bei Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés XIV, nouv. éd., Paris 1863, 574. (Vgl. die Notizen bei Migne l. c. 9 sqq. und die bei Chevalier, Rép. angegebene Lit.) [A. Esser.]

Petrus de Casis, s. Casis.

Petrus Casinensis, s. Petrus Diaconus n. 4.

Petrus von Castelnau (Chateauneuf), s. Castelnau.

Petrus Cellensis (von La Celle) O. S. B., Bischof von Chartres, theologischer Schriftsteller, brachte seine Jugendzeit im Kloster zu St-Martin-des-Champs bei Paris zu. Um 1150 wurde er Abt von La Celle (Diöcese Troyes), wovon er seinen Beinamen erhielt, obschon er später (1162) Abt von St. Remigius zu Reims wurde. Schon ziemlich alt, ward er um 1181 als Nachfolger seines Freundes Johannes von Salisbury (s. d. Art.) auf den bischöflichen Stuhl von Chartres erhoben. Dort starb er 1183 (1187?). Petrus ragte in gleicher Weise durch Wissenschaft wie durch Frömmigkeit unter seinen Zeitgenossen hervor. Bei den Päpsten Alexander III. und Eugen III. stand er in hohem Ansehen; seinen Sinn für gemeinnützige Werke bewies er unter Anderem durch Wiederherstellung der Mauern und des Pflasters seiner Bischofsstadt. Unter seinen Schriften verdienen die Briefe an Personen aus allen Ständen zuerst erwähnt zu werden; außerdem verfaßte er Sermones de tempore et de sanctorum festivitatibus und andere Schriften, in denen er besonders zu mystischen Deutungen hinneigt. Petrus Cellensis ist einer der ersten Schriftsteller, bei welchem sich der term. techn. Transsubstantiation (s. d. Art.) findet. Bemerkenswerth ist noch, daß er in der Streitfrage über die unbefleckte Empfängniß Mariä sich dem hl. Bernhard anschloß (s. d. Art. Empfängniß, unbefleckte IV, 468 f.). — Die Schriften des Petrus Cellensis erschienen, edirt von Janvier, Paris 1671 (abgedruckt bei Migne, PP. lat. CCII, 397 sqq.); die Briefe allein hatte schon Sirmond (Paris 1613) herausgegeben (darnach später mehrfach abgedruckt). (Vgl. Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés XIV, nouv. éd., Paris 1863, 680 ss.; Hist. litt. de la France XIV, Paris 1817, 236 ss.; Gillet, De Petro Cellensi, abbate S. Remigii Remensis et Carnotensi episcopo, Paris. 1881 [Diss.]; sonstige Lit. bei Chevalier, Rép. et Suppl. s. v.) [Schrödl.]

Petrus Chrysologus, der hl., Kirchenlehrer, führt seinen Beinamen von seiner großen Beredsamkeit. Die Nachrichten über seinen Lebensgang weisen viele Lücken auf und lassen manchen Zweifel übrig. Sein Biograph Agnellus (Liber pontificalis eccl. Rav., in den Mon. Germ. hist. Scriptt. Rer. Langob. 310—315) lebte um 400 Jahre später und verdient nur sehr beschränktes Vertrauen (vgl. d. Art. Agnellus). Nach der gewöhnlichen Annahme ward Petrus um 406 zu Forum Cornelii, dem heutigen Imola, in Aemilien geboren. In dem dortigen Bischof Cornelius fand er, wie er selbst sagt, einen Vater, insofern derselbe ihn nicht bloß taufte, sondern auch unterrichtete und erzog, in den Clerus aufnahm und zum Diacon weihte (S. Petr. Chrys. Sermo 165, bei Migne, PP. lat. LII, 633). Um 433, wie man (im Anschluß an Agnellus) glaubt, ward Petrus zum Hirten der Kirche zu Ravenna erhoben. Agnellus erzählt, als Bischof Johannes Angeloptes von Ravenna gestorben war und Clerus und Volk einen Nachfolger gewählt hatten, habe sich eine Gesandtschaft, welcher sich auch Bischof Cornelius von Forum Cornelii anschloß, nach Rom begeben und um die Bestätigung des Gewählten nachgesucht. Papst Sixtus III. (432—440) habe jedoch die Bestätigung abgelehnt und den in der Begleitung des Bischofs Cornelius befindlichen Diacon Petrus zum Bischof ordinirt. Wiederholt seien nämlich dem Papste im Traume der Apostelfürst Petrus und der erste Bischof von Ravenna, Apollinaris, erschienen und hätten einen Mann in ihrer Mitte geführt, welchen sie zum Bischof zu weihen befahlen. In dem Diacon Petrus habe Sixtus diesen Mann wiedererkannt, und nach Mittheilung des Traumgesichtes habe die Gesandtschaft in die Entscheidung des Papstes freudig eingewilligt. Ravenna war seit etwa 404 die Residenzstadt des weströmischen Kaisers. Den Rang eines Metropolitansitzes hat die Stadt auch wohl nicht erst unter Petrus erhalten, sondern schon unter seinem Vorgänger besessen. Petrus widmete sich den Pflichten seines neuen Amtes mit jugendlicher Begeisterung und Thatkraft und wurde das Ideal eines Bischofs. Als Kanzelredner erntete er ungemessenen Beifall. Vermuthlich ist er schon von seinen Zeitgenossen mit dem Ehrennamen Chrysologus geschmückt worden. Agnellus bezeugt den Gebrauch dieses Namens mit

den Worten: Pro suis eum eloquiis Chrysologum ecclesia vocavit, id est aureus sermocinator. An der frommen Kaiserin Galla Placidia hatte Petrus eine kräftige Stütze. Mit Papst Leo dem Großen stand er in vertrautem Verkehr. Als Eutyches, der Vater des Monophysitismus, durch die Synode zu Constantinopel vom Jahre 448 verurtheilt worden war und nun die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen suchte, wandte er sich auch an Petrus. Dieser indessen antwortete, Eutyches möge den Weisungen des Papstes Folge leisten (Quoniam beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem. Nos enim pro studio pacis et fidei extra consensum Romanae civitatis episcopi causas fidei audire non possumus; Ep. 25 unter den Briefen Leo's d. Gr., Migne, PP. lat. LIV, 739—744). Bald nachher, um 450, scheint Petrus zu Forum Cornelii sein Leben beschlossen zu haben. Außer jenem Briefe an Eutyches liegen unter dem Namen des hl. Petrus 176 Predigten vor, welche Bischof Felix von Ravenna (707—717) zu einer Sammlung vereinigt hat. Daß Felix auch unächte Stücke aufgenommen, ist fast allgemein anerkannt; auf der andern Seite erscheint die Annahme begründet, daß auch außer dieser Sammlung unter fremden Namen noch Predigten des hl. Petrus überliefert sind. Die erste Ausgabe der Predigten veranstaltete Agapitus Vicentinus, Bologna 1534. Unter den späteren Editionen ragen diejenigen von D. Mita, Bologna 1643, und von S. Pauli, Venedig 1750, hervor. Migne (PP. lat. LII) ließ Pauli's Ausgabe unverändert abdrucken. Fr. Liverani (Spicilegium Liberianum, Florent. 1863, 125—203) theilte Varianten zu schon gedruckten Reden aus italienischen Handschriften mit und veröffentlichte zugleich neun neue Reden. J. Looshorn (Der hl. Petrus Chrysologus und seine Schriften, in der Zeitschr. f. kathol. Theologie III [1879], 238—265) hat mehrere noch nicht verwerthete Münchener Handschriften einer Untersuchung unterzogen. Die Nothwendigkeit einer neuen Ausgabe auf möglichst breiter handschriftlicher Grundlage ist bereits seit dem vorigen Jahrhundert sozusagen unablässig betont worden. Die als ächt beglaubigten Predigten sind im Allgemeinen sehr geringen Umfanges; die größere Hälfte handelt über Bibeltexte. Nachdem der Redner den Literalsinn entwickelt, pflegt er einem höhern Sinne nachzuforschen (quia historica relatio ad altiorem semper est intelligentiam sublimanda; Sermo 36, bei Migne l. c. 302). Dogmatische Reden im engern Sinne des Wortes bilden Ausnahmen; sie betreffen vornehmlich das Geheimniß der Menschwerdung des Gottessohnes und bekämpfen die Arianer und die Eutychianer. Serm. 56—62 sind der Erklärung des apostolischen Symbolums gewidmet. Eine Reihe von Reden verherrlicht die allerseligste Jungfrau, eine andere Reihe Johannes den Täufer. Alle ohne Ausnahme sind von ächt kirchlichem Geiste durchweht. Der Ausdruck ist ungleich, aber jedoch kurz und gedrungen, schwungvoll und kraftvoll (vgl. das viel citirte Wort Sermo 155 [Migne l. c. 611]: Qui jocari voluerit cum diabolo, non poterit gaudere cum Christo). Proben in deutscher Uebersetzung gibt M. Held, Ausgewählte Reden des hl. Petrus Chrysol., Kempten 1874 (Bibl. der Kirchenväter). (Vgl. H. Dapper, Der hl. Petrus Chrysol., der erste Erzbischof von Ravenna, Köln u. Neuß 1867; Fl. v. Stablewski, Der heilige Kirchenvater Petrus von Ravenna Chrysol., nach den neuesten Quellen dargestellt, Posen 1871.) [Bardenhewer.]

Petrus Claver, der hl., S. J., Apostel der Neger und des indischen Cartagena, war 15[illegible] aus einer adeligen Familie in der spanischen Provinz Catalonien geboren. Der liebenswürdige und begabte Knabe genoß seine erste wissenschaftliche Ausbildung bei seinem Oheim, Domherrn von Solsona, und vollendete dieselbe im Jesuitencolleg zu Barcelona. Am 7. August 1602 trat er zu Tarragona in das Noviciat der Gesellschaft Jesu. Kurz nach Ablegung seiner ersten Gelübde wurde er in das neugegründete Colleg zu Majorca geschickt, um dem Studium der Philosophie obzuliegen. Dort lebte der heilige Bruder Alfons Rodriguez (s. d. Art.). Für Claver wurde der schlichte Laienbruder der Lehrmeister im geistlichen Leben und zugleich der Vermittler des göttlichen Willens, indem er Petrus auf jenen besondern Beruf hinlenkte, zu welchem die Vorsehung ihn erkoren hatte. Er wies ihn hin auf die vielen Tausend Seelen, welche er in Westindien retten könnte, und forderte ihn auf, die Oberen zu bestürmen, daß sie ihm dieses Feld der Thätigkeit anweisen möchten. Die Worte Alfons' brachten den innern Wunsch Clavers, den Heiden und namentlich den verlassenen Negern das Evangelium zu verkünden, zur völligen Reife. Nachdem er am Ende seines dreijährigen Studiums in Majorca sämmtliche Lehrsätze der Philosophie in einem feierlichen Schlußacte vertheidigt, mußte er von Alfons scheiden und nach Barcelona zurückkehren, um dort seine theologischen Studien zu beginnen. Kaum zwei volle Jahre hatte er diesem Studium gewidmet, als der Ordensgeneral Claudius Aquaviva den Befehl ertheilte, daß jede spanische Provinz einen Missionar von erprobter Tugend in die neuen Königreiche Granada in Südamerika neu errichtete Ordensprovinz absenden solle. Der Provinzial der aragonesischen Ordensprovinz wählte demzufolge Petrus Claver, und so reiste er bald nach Sevilla, um mit einigen seiner Mitbrüder sich einzuschiffen. Im April 1610 ging man unter Segel und gelangte glücklich nach einer mehrmonatlichen langen Seefahrt in den Hafen von Cartagena. Noch zwei volle Jahre mußte Claver im Colleg vom heiligen Glauben (Santa Fé de Bogota) seine theologischen Studien fortsetzen; 1616 wurde er zum Priester geweiht und trat nun sein erhabenes Amt als Negerapostel an. Cartage-

(de las Indias), in dessen Hafen Schiffe aller Nationen vor Anker lagen, war ein Weltmarkt für den Sklavenhandel. Aus der Heimat entführt, theils geraubt, theils für einen Spottpreis gekauft, wurden die Neger schaarenweise zusammen auf Schiffe gepackt; jährlich wurden gegen 10 000 dieser Unglücklichen in Cartagena an's Land gesetzt, von Käufern wie Waaren behandelt, in den Bergwerken oder auf dem Lande zu den härtesten Arbeiten verwendet. Claver, der das Unglück der verlassenen Neger vor Augen sah, betrachtete es als seine Lebensaufgabe, die Neger zu Christen zu machen und ihr Loos zu lindern. Mit Erlaubniß seiner Oberen machte er das besondere Gelübde, sein ganzes Leben dem Dienste der Sklaven zu weihen. Die Großmuth und Ausdauer, mit welcher er sich fast 40 Jahre lang diesem schweren Berufe opferte, ist nur zu vergleichen mit dem großartigen Erfolg, der seine Heldenarbeit krönte. Denn er allein taufte und bekehrte mehr als 300 000 Neger. Große Hindernisse stellten sich natürlich dem eifrigen Missionar entgegen. Ganz abgesehen von der Roheit und Verkommenheit der Schwarzen, machte deren Haß und das Mißtrauen gegen die Weißen es jedem Europäer fast zur Unmöglichkeit, an ihrem Seelenheile zu arbeiten. Dazu kam noch die Unkenntniß ihrer Sprache. Das eine oder andere Idiom konnte Claver sich wohl aneignen; allein es gab deren zu viele und zu verschiedene. Claver war zudem schwächlich und von zartem Körperbau. Doch alle diese Hindernisse konnten das Gottvertrauen des Heiligen nicht erschüttern. Zunächst bildete er für die verschiedenen Idiome der Neger Dolmetscher heran, die stets bereit sein sollten, ihn beim Unterricht der einzelnen Negerrassen zu unterstützen. Dann suchte er auf alle Weise die Behörden der Regierung und der Stadt für seinen Plan zu gewinnen; insbesondere sollte keinem Sklavenbesitzer erlaubt werden, die neu angekommenen Neger mit sich zu führen, ehe sie in der christlichen Religion genugsam unterwiesen seien. Lief ein Negerschiff im Hafen ein, so erschien alsbald P. Claver mit seinen erbettelten Erfrischungen und mit seinen Dolmetschern, um seine „geliebten Kinder“ zu begrüßen und den ausgehungerten Negern mit zärtlicher Freundlichkeit Nahrung zu reichen. Dann eilte er hinab in die unteren Schiffsräume, wo die von Unrath und Schmutz bedeckten kranken Neger zusammengepfercht lagen. Er umarmte, reinigte, stärkte und tröstete sie, sorgte für Lüftung, Nahrung, Arzneimittel, trug sie auf's Verdeck und ließ sie auf Wagen in's Krankenhaus der Brüder vom hl. Johannes von Gott bringen. Dort begann seine Liebesarbeit auf's Neue. Vom Spitale eilte er wieder in die Wohnungen der übrigen Neger, suchte auf jede Weise ihr hartes Loos zu erleichtern und sie für den christlichen Unterricht zu gewinnen. Es war nichts Leichtes, der schwachen Fassungskraft der Neger die Wahrheiten der christlichen Religion begreiflich zu machen. Darum sann er auf gewisse natürliche Hilfsmittel. Er ließ große Bilder anfertigen, auf denen die Hauptwahrheiten in drastischen Zügen dargestellt waren, und ruhte nicht, bis alle Neger die nothwendigen Stücke hinlänglich begriffen und die nothwendigsten Gebete und Tugendacte erlernt hatten. Dann führte er sie in möglichst feierlicher Weise zum Empfang der heiligen Taufe. Nach derselben begann für Claver erst eine recht harte Arbeit, indem er seine Täuflinge nun auch dauernd dem Heiland zuführen und dieselben zu folgsamen Arbeitern und guten Christen heranbilden wollte. So lange sie in Cartagena blieben, versammelte er sie täglich um sich und unterrichtete sie stundenlang, um sie die vorzüglichsten Gebete zu lehren, an ein religiöses Leben zu gewöhnen und für die kommenden Leiden des Sklavenlebens zu stählen. Kam dann die Zeit, da sie die Stadt verlassen mußten, so war der Abschied Clavers von seinen „geliebten Kindern“ herzzerreißend. Schluchzend und weinend bestiegen die Neger das Schiff, versprachen nochmals Treue und empfingen knieend den Segen ihres „Vaters“. Damit sie um so leichter ihren christlichen Vorsätzen treu bleiben könnten, hatte Claver die Fähigeren unter ihnen besonders unterwiesen und sie angeleitet, mit den Uebrigen die wichtigsten Lehren und Uebungen der Religion zu wiederholen und namentlich den Sterbenden beizustehen. Diejenigen Neger, welche sich ständig in der Stadt und Umgebung befanden, versammelte er regelmäßig zum Gottesdienst in der Jesuitenkirche, und trotz aller Schwierigkeiten, mochten sie von Weißen oder Schwarzen herrühren, harrte er standhaft im begonnenen Werke der Negerseelsorge aus. Bald dehnte er seine Wirksamkeit von der Stadt auch auf's Land aus und nahm sich derjenigen Neger an, welche in den Bergwerken und auf den Pflanzungen Neu-Granada's arbeiteten. Beladen mit allem, was zur Feier des heiligen Opfers und zur Spendung der heiligen Sacramente nothwendig ist, wanderte er, in Bußkleider gehüllt, als Missionar unermüdlich über Berg und Thal, durch Bäche und Sümpfe, durch Schluchten und Dickicht trotz des aufreibenden Klimas zu seinen verlassenen Negern. Wunderbare Gnadenerweise begleiteten das eifrige Wirken des Heiligen. Neben der Negerseelsorge erübrigte aber Claver noch Zeit, um sich dem Seelenheil der Bewohner von Cartagena zu weihen und dessen Spitäler und Gefängnisse, Kasernen und Schulen, die Hütten der Armen und die Paläste der Reichen zum Schauplatz seines apostolischen Eifers zu machen; es geschah dieß mit einem Erfolg, welcher ihm den Namen eines „Apostels von Cartagena“ eintrug. — Die Quelle der großartigen Erfolge und des außerordentlichen Wirkens Clavers ist, abgesehen von der Gnade Gottes, in den heroischen Tugenden des Heiligen zu suchen. „Kehrte er Abends spät“, sagt Pius IX. im Seligsprechungsbreve, „ganz erschöpft nach Hause zurück, so widmete er die noch übrigen Stunden der Nacht eifrigem Gebete zu Gott, nur den geringsten Theil

derselben (3 Stunden) der nothwendigsten Ruhe. Von Liebe zu Gott war er so entflammt, daß er bei allem, was er that, ganz und gar in Gott versenkt zu sein schien. So milde und liebevoll er gegen seine Mitmenschen war, so streng und hart behandelte er sich selbst. Durch solche Tugenden und zumal durch solche Werke der Liebe ausgezeichnet, starb der ehrwürdige Diener Gottes am 8. September 1654 eines Todes, der einem so heiligen Leben entsprach." — Am 16. Juli 1850 versetzte Pius IX. den ehrwürdigen Diener Gottes unter die Zahl der Seligen, Leo XIII. aber erkannte am 15. Januar 1888 ihm die Ehren der Heiligen zu. Das Leben Clavers haben folgende Jesuiten beschrieben: Alf. de Andrade, Petrus Dominguez, Hier. Suarez, Jos. de Lara, degli Oddi, Jos. Fernandez, Gab. Fleuriau, Ferd. Höver (s. über die einzelnen Leben Sommervogel, Bibl. de la Comp. de Jésus, Bruxelles-Paris 1890 ss.). Deutsche Biographien lieferten Dominicus Schelkle (Augsb. 1833, 9. Aufl. Regensburg 1873 [Uebersetzung des Werkes von Fleuriau]), Waser (Paderborn 1852), Holzwarth (Tübingen 1855), Höver (Dülmen 1888). Eine treffliche Charakteristik des Heiligen gab Aug. Lehmkuhl S. J. in d. Stimmen aus M.-Laach XXXIV (1888), 380 ff. [G. Fell S. J.]

Petrus von Clugny, anderer Name 1. für Petrus von Poitiers (s. d. Art.), 2. für Petrus Venerabilis (s. d. Art. Clugny III, 559 f.).

Petrus Comestor, O. S. Aug., theologischer Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, hat nach der gewöhnlichen Deutung seinen Beinamen wegen der Menge von Büchern, die er durchgelesen, gleichsam verschlungen hatte (eine andere Deutung bei Trithemius, Catalog. scriptt. eccl., Col. 1531, fol. 74 v). Er war zuerst Decan an der Kirche St. Peter zu Troyes; nach 1164 wurde er Kanzler der Cathedrale zu Paris und bis 1169 auch Professor der Theologie daselbst. Später legte er alle Aemter nieder und trat in das Augustinerkloster St. Victor zu Paris (vgl. Denifle-Chatelain, Chart. univ. Paris. I, 8, not. 1). Dort starb er im Jahre 1179 (nach Anderen 1198); ein Epitaphium in vier Hexametern (oft abgedruckt, z. B. bei Fabricius-Mansi, Bibliotheca lat. med. aev. I, Florent. 1858, 374) bewahrte sein Andenken und seinen Beinamen. Außer einer Anzahl Sermones, die zuerst unter dem Namen des Petrus von Blois (s. d. Art.) gedruckt wurden (abgedruckt bei Migne, PP. lat. CXCVIII, 1721 sqq.), verfaßte Petrus Comestor besonders die Historia scholastica. Er behandelte darin die Geschichte des Alten und Neuen Testamentes bis zum zweiten Jahre des Aufenthaltes Pauli in Rom. Dabei benutzte er die heilige Schrift häufig mit Berufung auf den hebräischen Urtext und die alten Versionen, fügte eine bald buchstäbliche, bald allegorische Erklärung bei und mischte unter seine Erklärungen philosophische und theologische Erörterungen mit theilweiser Benutzung von Profanschriftstellern. Das Werk erfreute sich lange großer Berühmtheit und war gleich den Sentenzenbüchern in der Hand jedes Schülers; auch die Citirformel „dicit magister in historiis" bei mittelalterlichen Schriftstellern scheint sich meist darauf zu beziehen. Eine erste Druckausgabe erschien zu Utrecht 1473, eine andere vollständigere zu Augsburg im selben Jahre (nach Brunet, Manuel II [1861], 182; Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés XIV, nouv. éd. Paris [illegible] 744, nennt einen Druck von Reutlingen 1471; später folgten noch zahlreiche andere (Hain, Repert. bibl. II, Stuttgart. 1828, n. 5529 sqq.). Migne (l. c. 1049 sqq.) gibt den Text nach der Madrider Ausgabe von 1690. Von den Uebersetzungen ist die berühmteste die von Guyart Desmoulins besorgte (s. d. Artt. Bibelübersetzungen II, 745, und Historienbibel); ihre Beliebtheit bezeugt Richard Simon (Hist. crit. des versions du Nouv. Test., éd. Rotterd. 1690, 320). Ueber andere dem Petrus Comestor zugeschriebene Werke s. Ceillier l. c. 746 und Michauds Biogr. [illegible] VIII, 679. (Vgl. noch Hist. litt. de la France XIV, Paris 1817, 12 ss. und die andere bei Chevalier, Rép. und Suppl. angegebene Lit.) [illegible]

Petrus Damiani, der hl., Cardinal und Kirchenlehrer, wurde gegen Ende des Jahres [illegible] oder im Anfange des Jahres 1007 zu Ravenna geboren. Aus Furcht, daß durch den großen Kindersegen das elterliche Vermögen zu sehr zersplittert würde, setzte ihn die Mutter aus, nahm ihn aber bald wieder zurück. Nach dem Tode der Eltern kam er zu einem ältern Bruder, welcher ihn sehr hart und schimpflich behandelte. Als er ungefähr 10 Jahre alt geworden, besserte sich sein Loos. Sein Bruder Damianus, welcher in der Vaterstadt die Stelle eines Archipresbyters [illegible], nahm ihn in sein Haus auf, ließ ihn in den Wissenschaften unterrichten und sorgte für ihn mit der Liebe eines Vaters. Aus Dankbarkeit [illegible] Petrus später den Zunamen Damiani an. Nachdem er dann den Unterricht seines Bruders [illegible] eines andern Priesters (Mainfred) genossen, [illegible] er sich zu seiner weitern Ausbildung nach Faenza und Parma. Wahrscheinlich trat er in letzterer Stadt auch zuerst als Lehrer auf; später lehrte er in Ravenna. Unterdessen aber ging in seiner Seele eine Wandlung vor. Etwa 28 oder 29 Jahre alt wurde er Mönch in Fonte Avellana, einer Einsiedelei im Kirchensprengel von Faenza. Mit [illegible] digem Gehorsam und glühendem Streben [illegible] Vollkommenheit gab er sich von der Stunde [illegible] Eintrittes an bis zu seinem Tode den [illegible] Bußübungen und Abtödtungen hin. Fonte Avellana wurde ihm in der Folge eine so liebe Heimat, daß er später durch Androhung der Excommunication gezwungen werden mußte, den [illegible] verliehenen Purpur anzunehmen. Nachdem er dort 1½ Jahr den Mönchen Vorträge über die heilige Schrift gehalten, wurde er nach dem [illegible]

ienkloster zu Pomposa gerufen, wo er bis etwa 041 verweilte. Von Pomposa kehrte er nach fonte Avellana zurück, blieb jedoch daselbst nur urze Zeit, weil er in die Abtei St. Vincenz ge- endt wurde, für die Belebung ächt klösterlichen Geistes thätig zu sein. Darauf wurde er wieder ach Fonte Avellana zurückgerufen, um dem er- rankten Prior zur Seite zu stehen, und mußte ach dessen Tode das Priorat übernehmen. In ieser Stellung stiftete er Klöster und Einsiedeleien nd ließ sich vor Allem die Förderung ascetischen Geistes in denselben angelegen sein. In fast allen einen Schriften dringt er auf Förderung und Uebung des Klosterlebens; besonders dienen diesem Zweck seine Lebensbeschreibungen der hll. Odilo, Romuald, Dominicus Loricatus und Rudolf von Eugubium, welche den Mönchen an diesen Mustern christlicher Vollkommenheit die rechte Art klöster- lichen Lebens vor Augen stellen sollten. Indessen wandte sich sein Blick schon früh auch auf die da- mals so überaus traurigen Zustände der allge- meinen Kirche. Der päpstliche Stuhl war vielfach as Ziel ehrgeiziger Bestrebungen geworden und efand sich in einer Art Abhängigkeit von dem eutschen Kaiserhause. Wie mit dem heiligen Stuhle, so stand es in Italien, Frankreich und Deutschland um die Bischofssitze und die höheren irchlichen Würden. Unter der Vergewaltigung eitens der Fürsten und Großen wurden sie viel- ach um Geld verhandelt oder willenlosen Crea- uren übergeben. Ein großer Theil des Clerus atte seine Bestimmung vergessen und lag wie be- graben im Laster der Simonie und des Nicolai- ismus, das Volk hatte keine Führer, und darum iel es immer mehr einer tief betrübenden Gott- ntfremdung anheim. Diesen Uebelständen stellte ich Damiani mit der ganzen Gewalt seines starken Willens und mit dem Gewichte entgegen, das ihm eine für die damalige Zeit bewundernswerthe Gelehrsamkeit gab. Schon im J. 1045 schrieb er n Papst Gregor VI. und ein Jahr später an essen Nachfolger Clemens II. wegen Entfernung iniger schlechten Bischöfe von ihren Sitzen. Mit Kaiser Heinrich III. stand er um diese Zeit eben- alls in Briefwechsel und persönlichem Verkehr. Unter Leo IX. gehörte er zu der Zahl jener treff- ichen, für das Wohl der Kirche begeisterten Män- ner, mit welchen dieser Papst sich umgab, um mit enselben, wenn die Nothwendigkeit es erheischte, uf dem Kampfplatze zu erscheinen. Wie Cle- mens II. mit einem Decret gegen die Simonie ein Pontificat eröffnete, so ging auch Leo mit inem solchen Decret gegen die Simonisten vor. Doch wurden die Weihen derselben nicht für un- gültig erklärt, sondern bestimmt, daß diejenigen, welche wissentlich von einem Simonisten geweiht worden, in ihrem Amte nur verbleiben sollten, nachdem sie 40 Tage Buße gethan hätten. Zu den Hauptverfechtern der mildern Richtung in dieser Frage gehörte auch Damiani; über seinen Antheil daran unterrichtet die von ihm wenige Jahre später verfaßte Schrift Liber gratissimus. Ein anderes ebenso bedeutsames Büchlein, welches er dem Papste widmen durfte, ist der Liber Gomorrhianus. Zu der Abfassung desselben hatte er sich von der Absicht bestimmen lassen, dem Papste in ernster und ungeschminkter Weise das unzüchtige Treiben vieler Cleriker vor Augen zu führen und ihn da- durch zu einem entschiedenen Handeln gegen die- selben zu bewegen. Dabei verhehlte er es sich nicht, daß er sich mit diesem Schritt eine schwierige Aufgabe gestellt hatte. Er sah voraus, daß die Einen seine Schrift wegen der rücksichtslosen Schil- derung und Enthüllung des Lasters für einen Gegenstand des Aergernisses, die Anderen ihren Inhalt für Lüge und Verleumdung halten würden; deßhalb verwahrte er sich am Schlusse desselben in einer sehr energischen Sprache gegen solche An- schuldigungen. Dennoch gelang es seinen Gegnern, ihn wegen dieser Schrift bei Leo IX. zu verdäch- tigen; allein dieser überzeugte sich bald eines An- dern und wandte ihm nun für das erlittene Unrecht seine Gunst in erhöhtem Maße zu. Das Ansehen, welches Damiani sich so theils durch sein Leben theils durch seine Schriften erworben hatte, war Ursache, daß ihn Papst Stephan IX. (X.) im Herbst 1057 gegen seinen Willen zum Cardinal- bischof von Ostia ernannte, wodurch er zugleich Decan des heiligen Collegiums wurde. Als nach dem Tode Stephans der Bischof Johannes von Velletri unter dem Namen Benedict X. (s. d. Art.) als Papst aufgestellt wurde, ließ Damiani es sich besonders angelegen sein, daß auf Betrei- ben seines Freundes Hildebrand der Bischof Ger- hard von Florenz im December 1058 als Papst Nicolaus II. (s. d. Art.) gewählt wurde. Kaum aber waren die Tage der Papstkrönung vorüber, so entstand in der Lombardei und besonders in Mailand bei der beweibten und simonistischen Geistlichkeit eine gewaltige Aufregung. Auf dem erzbischöflichen Stuhle saß Guido von Velate, der in keiner Weise das Vertrauen rechtfertigte, das Kaiser Heinrich III. in ihn gesetzt hatte. Unter der Anführung eines gewissen Arialdus und des Landulf von Cotta, deren Anhänger Patariner (s. d. Art. Pataria) genannt wurden, nahm die Erbitterung gegen den Erzbischof und den Clerus einen solchen Grad an, daß der Papst sich ge- nöthigt sah, zur Beilegung der Streitigkeiten An- selm von Lucca (den spätern Papst Alexander II.) und Damiani dorthin zu schicken. Die Aufgabe war eine so schwierige und gefährliche, daß Da- miani dabei sogar in Lebensgefahr kam; allein er erreichte seinen Zweck, indem sowohl der Erzbischof als auch der Clerus in seine Hände Besserung ge- lobten. Um das Priesterthum aus seiner tiefen Erniedrigung zu erheben, gab der Papst unserem Heiligen den Auftrag, sich dieserhalb mit den Bi- schöfen persönlich zu benehmen; denn wenn diese gewonnen, dachte er, würde der niedere Clerus leichter dahin zu bringen sein, seiner hohen Würde gemäß zu leben. Indessen blieben die Bemühungen

des Heiligen erfolglos, wie das aus seiner Schrift De coelibatu clericorum an Papst Nicolaus hervorgeht. Ohne Zweifel ist es aber hauptsächlich seinem Eifer zu verdanken, daß auf der römischen Synode von 1059 das Decret erlassen wurde, „niemand dürfe der Messe eines Priesters beiwohnen, niemand das Evangelium von einem Diacon, niemand die Epistel von einem Subdiacon anhören, von dem er wisse, daß er in verbotenem Umgange lebe". Nicht weniger als das Zustandekommen dieses Decretes ließ Damiani sich auch die Verbreitung desselben angelegen sein. Dieser große und segensreiche Eifer war auch der Grund, weßhalb der Papst von einer Niederlegung der ungern übernommenen Cardinalswürde nichts wissen wollte. Zwar wandte sich Damiani schriftlich und mündlich an Nicolaus und Hildebrand mit diesem Wunsche, allein alle seine Bitten blieben erfolglos. Die Folge lehrte, wie gut dieß für die Kirche gewesen war. Denn als nach dem Tode Nicolaus' II. im Juli 1061 die kaiserliche Partei dem rechtmäßig gewählten Papste Alexander II. (s. d. Art.) in Bischof Cadalous von Parma (s. d. Art.) einen Gegenpapst unter dem Namen Honorius II. aufstellte, bedurfte es Damiani's energischer Thätigkeit mehr denn je. Um Cadalous sein gottloses Beginnen vorzuhalten, richtete er in kurzer Zeit zwei Schreiben an ihn. Der kaiserlichen Partei aber zeigte er in seiner Schrift Disceptatio synodalis, daß die Wahl Alexanders auch ohne kaiserliche Genehmigung vollzogen werden konnte, und mahnte den Herzog Gottfried von Tuscien, der sich noch nicht ganz von Cadalous losgesagt hatte, an seine Fürstenpflicht. Sein Schreiben an Gottfried erreichte seinen Zweck, denn im Januar 1063 führte dieser Alexander wieder nach Rom zurück. Im April 1063 erscheint Damiani auf der Synode zu Rom, wo ihm der Auftrag wurde, als päpstlicher Legat an Ort und Stelle Jurisdictionsstreitigkeiten zwischen dem Abt Hugo von Clugny (s. d. Art.) und dem Bischofe Drogo von Macon beizulegen. Allein auch auf dieser Reise vergaß er die allgemeinen Anliegen der Kirche nicht, denn sobald er vernommen hatte, daß Cadalous sich wieder erhoben und sich sogar der Stadt Rom bemächtigt habe, bat er den Erzbischof Anno als den Reichsverweser, doch diesem trostlosen Zustande ein Ende zu machen und Cadalous zu beseitigen, was denn auch auf der Synode zu Mantua 1064 geschah. Zwei Jahre später wohnte Petrus Damiani der Grundsteinlegung der neuen Basilika zu Monte Cassino bei und besuchte dann im nämlichen Jahre im Auftrage des Papstes Florenz, um dort einen zwischen dem Bischofe und den Mönchen ausgebrochenen Streit beizulegen. Um diese Zeit ging auch sein Wunsch in Erfüllung, der Cardinalswürde enthoben zu werden. Doch sollte er nicht lange die Ruhe genießen. Im Alter von 67 Jahren erschien er um 1070 als päpstlicher Legat auf dem Reichstag zu Frankfurt, wo er Kaiser Heinrich IV., unter Hinweis auf die Strafe der E[illegible]communication und die Drohung, daß er nie[illegible] zum Kaiser gekrönt würde, veranlaßte, [illegible] beabsichtigten Ehescheidung abzustehen und [illegible] Gemahlin Bertha wieder zu sich zu nehmen. [illegible] gedachte Damiani den Rest seiner Tage ruhig [illegible] Fonte Avellana zu verleben; allein er mußte [illegible] wohl noch einmal seine geliebte Stätte verla[illegible]. In Ravenna war der Erzbischof außerhalb [illegible] kirchlichen Gemeinschaft gestorben; gleich ihm [illegible] Clerus und Volk in heftiger Opposition [illegible] Rom. Um diese Stadt wieder mit dem apo[illegible]schen Stuhle zu versöhnen, wurde Damiani [illegible]hin gesandt. Nachdem er seine Aufgabe glü[illegible] gelöst, starb er auf der Heimreise zu Faenza [illegible] 1072. — Der hl. Petrus Damiani gehört [illegible] außerordentlichsten Männern aller Zeiten. An [illegible] Gelehrten bewundert man die reichen Kenn[illegible] an dem Verkünder des göttlichen Wortes den [illegible]stolischen Freimuth, an dem Mönche die Sitt[illegible]strenge und Abtödtung, an dem Priester die Fr[illegible]migkeit und den Seeleneifer und an dem Card[illegible] die treue Ergebenheit gegen den heiligen St[illegible] und seine aufopferungsvolle Begeisterung und [illegible]gabe für das Wohl der Kirche. Die Kirche [illegible] ihn darum unter die Heiligen. Durch Decre[illegible] Papstes Leo XII. vom 1. October 1828 [illegible] er zur Würde eines Kirchenlehrers erhoben. [illegible] Gesammtausgabe seiner Werke in 4 Theilen [illegible]staltete zuerst Constantin Cajetan (Rom 160[illegible] Andere Ausgaben erschienen zu Lyon 1[illegible] 3 Thle.; Paris 1642 u. 1663, 4 Thle.; [illegible] und Venedig 1743, 4 Thle.; Bassano 1[illegible] 4 Thle.; Migne gibt sie PP. lat. CXLI[illegible] CXLV. Die erste Lebensbeschreibung des [illegible]ligen rührt von seinem Schüler Johannes von [illegible] (s. d. Art.) her. In eingehender und kritische[illegible] untersuchte sein Leben der Jesuit Henschenius (AA. SS. Boll. Febr. III, 406 sqq.). Eine Lebe[illegible]geschichte desselben in 3 Bänden erschien zu [illegible] 1702 von dem Oratorianer Laderchio und [illegible] zu Florenz in 2 Bänden von dem Orat[illegible] Capecelatro. Von deutschen Schriften vgl. [illegible]bera, Der hl. Petrus Damiani, Abt vom K[illegible] des heiligen Kreuzes von Fonte Avellana und [illegible]dinalbischof von Ostia, sein Leben und [illegible] 1. Thl., Breslau 1875; Neukirch, Das Leben [illegible] Petrus Damiani nebst einem Anhange: [illegible] Schriften, 1. Thl. bis zur Aftersynode [illegible] Göttingen 1875; Kleinermanns, Der hl. [illegible] Damiani, Mönch, Bischof, Cardinal, Kirchen[illegible]lehrer, Steyl 1882; ferner die Abhandlung [illegible] denselben von Fehr in der Oesterreich. [illegible]schrift 1868; Roth, in den Studien und [illegible] aus dem Cistercienser- und Benedictinerorden [illegible] u. 1887. [Kleinermanns.]

Petrus Diaconus heißen mehrere [illegible] oder literarhistorisch bekannte Männer, [illegible] hier folgende genannt sein sollen. 1. Petrus Diaconus aus Asien, war unter den [illegible]schen Mönchen, die nach Rom geschickt [illegible]

m in der theopaschitischen Streitfrage bei Papst)ormisdas (s. d. Art. VI, 286 f. u. d. Art. Theo-aschiten) vorstellig zu werden. Ueber diese Frage nd zugleich gegen die den scythischen Mönchen esonders mißfällige Gnadenlehre des Faustus on Reji (s. d. Art.) schrieb er das Werk De incar-ratione et gratia Dom. nostri J. Chr. an Ful-entius von Ruspe (s. d. Art.) und die numidi-hen Bischöfe, welche mit ihm auf Sardinien in er Verbannung lebten. Als Antwort erfolgte die :p. 17 des Fulgentius (s. Migne, PP. lat. LXV, 51 sqq.). Das Werk des Petrus ist öfter gedruckt, ıehrfach auch unter den Werken Augustins und ulgentius'; bei Migne steht es PP. lat. LXII, 3 sqq.

2. **Petrus Diaconus, der sel.,** der chüler und Freund des hl. Gregor des Großen, arb zu Rom um 605. Er veranlaßte durch seine ragen den hl. Gregor zur Abfassung der Schrift ialogorum libri IV und ist der Gewährsmann ir die Erzählung, daß der heilige Geist öfters in estalt einer Taube über dem großen Papste ge-hwebt habe. (Vgl. AA. SS. Boll. Mart. II, 211.)

3. **Petrus Diaconus von Monte Cas-ino,** öfter als Petrus Subdiaconus des hl. Ja-uarius zu Neapel bezeichnet, lebte im 10. Jahr-undert und verfaßte mehrere Heiligenlegenden. uch fügte er zu den Gesta epp. Neap. (s. Mon. erm. hist. Scriptt. Lang. 398 sqq.) ein kleines tück hinzu (l. c. 436) und ist nach der Annahme iniger der Verfasser der Vita et translatio thanasii ep. Neap. (Mon. Germ. l. c. 439 sqq.). iefer Petrus darf nicht verwechselt werden mit nem andern Petrus Subdiaconus zu Neapel, r um 1100 Heiligenlegenden aus dem Griechi-en übersetzte (vgl. Wattenbach, Deutschlands eschichtsquellen I, 6. Aufl., Berlin 1893, 308, nm. 5). Mehrfach ist er auch nicht genug unter-ieden worden von

4. **Petrus Diaconus zu Monte Cas-no,** der sonst auch **Bibliothecarius** zu-nannt wird. Dieser stammte aus dem Geschlechte r Grafen von Tusculum und war im J. 1115 s Knabe den Benedictinern zu Monte-Cassino r Erziehung übergeben worden. Um 1127 ırde er aber, wie es scheint als Anhänger des btes Oderisius, gezwungen, die Abtei zu ver-ssen, und durfte erst um 1137 wieder zurück-ren; damals war er Hauptvertheidiger des neu-wählten Abtes Reinald und der Mönche von onte Cassino bei Kaiser Lothar II. gegen den apst Innocenz II. (s. d. Art. VI, 724). Lothar ıchte ihn zu seinem Kaplan und nach einer Dis-tation des Petrus mit einem Griechen zu seinem ecretär. Er würde ihn wohl für immer in seinen iensten gehalten haben, wenn nicht der Abt Wi-ld von Monte Cassino den Petrus als für die btei nöthig zurückgewünscht hätte. In Monte Cas-o wurde ihm das Archiv übertragen, um welches sich durch Anfertigung eines Registers verdient ıchte. Sein Todesjahr ist nicht sicher bekannt; er wurde später, wie man annimmt, von Papst Ale-xander III. zum Abt von Venosa ernannt, müßte also bis nach 1159 gelebt haben. — Dieser Petrus Diaconus ist der Fortsetzer der Chronik des Leo Marsicanus (s. d. Art. Ostiensis); außer-dem verfaßte er die Werke De viris illustribus Casinensibus und De ortu et obitu justorum Casinensium, ein Buch De locis sanctis, sowie verschiedene andere Schriften, von welchen etwa noch der Rhythmus De novissimis erwähnt wer-den mag. Alle diese Schriften finden sich bei Migne, PP. lat. CLXXIII, 439 sqq., wo die früheren Ausgaben angeführt sind. Auch wird Petrus als Verfasser von Anastasii Chronicon Casinense (bei Muratori, Rer. Ital. Scriptt. II, Mediol. 1723, 351 sqq.) angesehen (vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. Aufl., Berlin 1894, 236). Im Ganzen stehen seine Schriften nach Wattenbachs Urtheil denen des Leo Marsicanus an Werth bedeutend nach. (Vgl. die Literatur bei Potthast, Bibl. hist. medii aevi, Berol. 1862, 490, und zum ganzen Art. Chevalier, Rép. s. v. Pierre Diacre und Pierre du Mont-Cassin.) [A. Esser.]

Petrus von Dresden, s. Hussiten VI, 477.

Petrus der Einsiedler, s. Petrus von Amiens.

Petrus Faber, s. Faber, Petrus.

Petrus von Farfa, s. Farfa IV, 1237.

Petrus Fourier (Forerius), der sel., Stifter der Congregation U. L. Fr. und Refor-mator der regulirten Chorherren, wurde am 30. No-vember 1565 zu Mirecourt im Vogesendepartement als das älteste von fünf Kindern geboren und von seinen gottesfürchtigen Eltern auf das Trefflichste erzogen. Seit dem Jahre 1578 studirte er zu Pont-à-Mousson und zeichnete sich ebenso sehr durch wissenschaftlichen Eifer wie durch eine wun-dervolle Herzensreinigkeit aus. Schon damals nannte man ihn den „Heiligen". Im J. 1585 kehrte er nach Hause zurück und trat gegen Ende desselben Jahres in die Abtei der regulirten Chorherren von Chamousey (zwischen Mirecourt und Epinal). Nach Empfang der Priesterweihe (zu Trier) und nach seiner zu Chamousey (24. Juni 1589) gehaltenen Primiz wurde er nach Pont-à-Mousson zur weitern Ausbildung in der Theologie geschickt und bestand alle Prüfungen, mit Einschluß des Doctorates, auf das Glänzendste. Im August 1595 kehrte er in die Abtei zurück und wählte unter den ihm angebotenen Pfarreien die ärmste und beschwer-lichste, die von Mattaincourt, ungefähr eine halbe Stunde oberhalb Mirecourt. Im Juni 1597 ward er installirt. Schon der Titel einer kurz nach seinem Tode erschienenen Biographie: Idea boni parochi et perfecti Religiosi, sive vita Rev. P. Petri Forerii, Aug. Vindel. 1668, be-weist, wie sehr er das Ideal eines Pfarrers und eines Religiosen zugleich zum Ausdruck brachte. In seiner Pfarrei waren die Sitten äußerst zer-rüttet und der Glaube vielfach abhanden ge-

kommen. Man nannte deßhalb Mattaincourt „das kleine Genf". Nachdem aber Petrus nur kurze Zeit dort gewirkt hatte, war die Pfarrei vollständig umgestaltet und diente anderen als Vorbild. Petrus Fourier ging den schwersten, hartnäckigsten Sündern nach, und wenn seine Bitten, Belehrungen und Ermahnungen nichts halfen, brauchte er um so eifriger die Waffe des Gebetes. Seine Liebe zu den Armen ließ ihn auch die socialen Bedürfnisse seiner Pfarrei erkennen und auf deren Besserung denken. Er stiftete die Bourse de St-Evre, eine Leihanstalt, wodurch kleine Handelsleute sich leicht vor dem Ruin schützen konnten; ebenso übte er als chef de justice (etwa Friedensrichter) auf seine Pfarrangehörigen einen heilsamen Einfluß aus. Mit Bedauern sah er auch, wie die Prozesse sich oft in die Länge zogen und ganze Familien um Hab und Gut brachten. Die Ausführung eines dagegen ausgesonnenen Mittels hinderte der Ausbruch eines Krieges. Eine besondere Frucht seiner Seelsorge ist die Congregation U. L. Fr., welche aus der freien Vereinigung einiger Jungfrauen in seiner Pfarrei hervorging. Fünf Postulantinnen, Alix le Clerc an der Spitze, hatten sich zum jungfräulichen Leben in klösterlicher Gemeinschaft entschlossen, und ihr Pfarrer erlaubte ihnen, nachdem er ihren Beruf geprüft und die Festigkeit ihres Entschlusses erprobt hatte, ein schwarzes Kleid mit dem Schleier als Habit zum Zeichen ihrer Absonderung von der Welt. Nach Ueberwindung vieler Schwierigkeiten fand zu Anfang Juli 1598 die Eröffnung der ersten unentgeltlichen Schule für Mädchen in Mattaincourt statt. Lesen, Schreiben, Rechnen, gewöhnliche Handarbeiten, dazu religiöses Leben, waren das Programm. Die Vermehrung der Zahl der Schwestern befriedigte den Wunsch nach gleichen Schulen an anderen Orten. Anfang 1610 schickte der Bischof von Toul die auf die Congregation bezüglichen Actenstücke nebst Empfehlungsschreiben an die römischen Behörden. Die Durchsetzung der Genehmigung war nicht leicht, weil man in Rom die Erziehung von Externen und die klösterliche Clausur für unverträglich hielt. Zuerst erhob Paul V. am 1. Februar 1615 die Niederlassung in Nanzig zu einem rechtmäßigen Kloster mit Clausur, aber von der Erziehung der Mädchen war nichts gesagt. Am 6. October 1616 gestattete der Papst lediglich dem Kloster in Nanzig, „Externate wie auch Internate zu errichten". Zuletzt erschien am 8. August 1628 eine Bulle, welche alle nach dem Muster von Nanzig errichteten Ordenshäuser als gesetzmäßig erklärte. Mit dieser Genehmigung der Mädchenerziehung durch Schwestern mit strenger Clausur hat der sel. Petrus Fourier eine bedeutungsvolle Neuerung in den dießbezüglichen kirchlichen Traditionen durchgesetzt. Seitdem nahm seine Congregation den schönsten Aufschwung und verbreitete sich rasch über Frankreich, Deutschland und Belgien. Beim Ausbruch der französischen Revolution zählte sie 90 Ordenshäuser mit nahezu 4000 Schwestern. Gegenwärtig hat sie noch etwa 30 Ordenshäuser mit ungefähr 1200 Schwestern. Alle Niederlassungen bei[illegible] die von Fourier selbst verfaßten und am 31. Januar 1733 von Clemens XII. in forma specifica, d. h. Artikel für Artikel genehmigten [illegible] Constitutionen. — Gleichzeitig betrieb Fourier [illegible] Auftrag des Bischofs von Toul auch eine Reform der regulirten Chorherren. Es wurde eine [illegible] Congregation gegründet, in welcher auch [illegible]glieder des alten Ordens Aufnahme fanden, [illegible] sie sich nach einem Probejahr zu einer Erneuerung ihrer Profeß verstånden. Das Compendium [illegible] welchem Fourier in 58 Artikeln die Constitutionen der regulirten Chorherren zusammenfaßte, für den Titel Summarium constitutionum canonicorum regularium Congregationis Salvatoris Nostri. Wieder war es die Erziehung der Jugend, auf welche Fourier das Hauptgewicht legte, [illegible] welche er mit ganz besonderer Begeisterung [illegible] Novizen empfahl. Am 25. März 1624 [illegible] die Gelübdeablegung der ersten Novizen; [illegible] Prior der alten Chorherren von Luneville [illegible] die Feier vor. Urban VIII. genehmigte [illegible] 2. November 1628 die neue Constitution der [illegible]gulirten Chorherren, deren Devise lautet: Nemini obesse, omnibus prodesse. Nach dem [illegible] des verdienstvollen P. Guinet konnte Fourier [illegible] Jahre 1632 sich der Wahl zum General der [illegible]formirten Congregation nicht mehr entziehen, [illegible] er blieb es bis zu seinem Tode. Dieses [illegible] brachte ihn aber bald in eine schwierige Lage. [illegible] October 1634 forderte die französische Regierung von allen weltlichen und geistlichen [illegible] Lothringen den Treueid gegen Ludwig XIII. [illegible]triotismus und Anhänglichkeit an das lothringische Fürstenhaus verboten dem Seligen die [illegible] eines solchen Eides. Daher hielt er sich ver[illegible] und floh, als Lothringen ihm keine [illegible] mehr darbot, nach Gray in der Franche-Comté. Auch dort war er unermüdlich thätig bis zu [illegible] am 9. December 1640 erfolgten Tode. Er [illegible] in Mattaincourt begraben. Am 16. Januar [illegible] wurde Petrus selig gesprochen; gegenwärtig [illegible] der Prozeß seiner Heiligsprechung mit Eifer [illegible]trieben. (Vgl. Bedel, La vie du Rév. P. F[illegible]rier, Paris 1645 u. ö.; Chapia, Hist. du [illegible] P. Fourier, Paris 1850, 2 vols.; Rogie, [illegible] du Bienh. P. Fourier, Verdun 1887, 3 [illegible] Lager, Der sel. Peter Fourier, Regensburg 1884; Held, Leben des sel. P. Fourier, [illegible]burg 1892.) [Petri

Petrus Fullo, Monophysit und Patriarch von Antiochien, tritt als Mönch des [illegible]klosters in Constantinopel in die Geschichte [illegible] Er verdankt seinen Beinamen dem von [illegible]triebenen Handwerke eines Gerbers [illegible] fullo). Wegen seiner Parteinahme für den [illegible]chianismus aus dem Kloster verjagt, [illegible] Presbyter an der Kirche der hl. Bassa in Chalcedon. Von dort gleichfalls vertrieben, begab [illegible]

wieder nach Constantinopel. Nun gewann er die Gunst des Patricius Zeno, des Schwiegersohnes von Kaiser Leo, und so folgte er diesem, als derselbe nach Antiochien abging, um den Oberbefehl über die Truppen des Orients zu übernehmen. Daselbst erregte er wiederum Unruhen, indem er den Patriarchen Martyrius des Nestorianismus beschuldigte und dem Trisagion den Zusatz beifügte: „der für uns ist gekreuzigt worden". Die Umtriebe veranlaßten zuletzt Martyrius um 470, seine Stelle niederzulegen, worauf Petrus selbst dessen Stuhl bestieg. Doch hatte er ihn nicht lange inne. Als Leo durch den Patriarchen Gennadius von Constantinopel von den Vorgängen Kenntniß erhielt, ordnete er eine Synode in Antiochien an. Dieselbe verurtheilte Petrus; der Kaiser verwies ihn überdieß nach Oasis in Aegypten. Den Bischofsstuhl erhielt Julianus. Während der Regierung des Usurpators Basiliscus (476—477) kehrte Petrus jedoch aus dem Exil zurück, und als Julianus starb, erhielt er den Bischofsstuhl von Antiochien zum zweiten Male. Er behauptete ihn aber wiederum nicht lange. Da nämlich der Presbyter Johannes, der von ihm zum Bischof von Apamea geweiht worden war, von der dortigen Gemeinde nicht angenommen wurde, begab derselbe sich nach Antiochien zurück und verdrängte Petrus daselbst. Petrus wurde durch eine Synode in Constantinopel im J. 478 besonders wegen eines Zusatzes zum Trisagion mit dem Anathem belegt. Dasselbe geschah ungefähr gleichzeitig durch eine römische Synode. Der Kaiser verhängte das Exil über ihn. Die Schwenkung aber, welche Zeno mit dem Henotikon (s. d. Art.) 482 machte, brachte den Mann noch einmal zu Ehren. Als Stephanus, der damalige Patriarch von Antiochien, durch die Monophysiten im Baptisterium des hl. Barlaam getödtet wurde, ward zunächst Calendion erhoben; derselbe wurde indessen nach kurzer Zeit wieder abgesetzt. Nun erhielt Petrus den Stuhl von Antiochien (484) zum dritten Male und behielt ihn bis zu seinem Tode (488). (Vgl. Walch, Historie d. Ketzereien VI, Leipz. 1773, 689—856; Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 566—610, wo auch die Quellennachweise gegeben sind.) [v. Funk.]

Petrus Galatinus, O. S. Fr., gelehrter Theologe und Kenner der orientalischen Sprachen, der sich besonders am Reuchlin'schen Streit über den Werth der Judenbücher betheiligte, trägt seinen Beinamen nach mittelalterlichem Gebrauch von seiner Vaterstadt Cajazzo in Apulien im Königreich Neapel; sein Familienname war vermuthlich Colonna. Um 1480 gehörte er bereits dem Minoritenorden an, in den er jung eingetreten war. Damals erlebte er zu Otranto die Belagerung dieser Stadt durch die Türken, kam dann nach Rom, um sich in den Sprachen auszubilden, und wurde einige Zeit Lector im Convent Ara Coeli. Nachdem er weiterhin das Amt eines Definitors in der Provinz Bari versehen, berief ihn Leo X. nach Rom zurück und ernannte ihn zum päpstlichen Pönitentiar. Nachweislich lebte er noch im J. 1539 als hochbetagter Greis; sein Tod wird nicht lange nachher erfolgt sein. Von den Werken des Petrus Galatinus ist gedruckt das Opus de arcanis cath. fidei. Dasselbe bezweckt, Reuchlins (s. d. Art.) Ansichten von dem Werthe der rabbinischen Theologie für das Christenthum (vgl. d. Art. Kabbalá VII, 16) gegen die Angriffe Jacobs von Hoogstraet (s. d. Art.) in Schutz zu nehmen. Galatinus gab seinem Werke die Form eines Dialoges (in 12 Büchern) zwischen ihm selbst, Capnio (Reuchlin) und Hoogstraet und versucht den Nachweis, daß die Glaubenswahrheiten der Kirche in den talmudischen Schriften mehr oder weniger klar enthalten seien; deßhalb könne nur Haß und Verblendung die Rabbinen von der Erkenntniß der Wahrheit abhalten. Die Absicht des Galatinus bei der Abfassung seines Opus war jedenfalls eine gute, mag man sonst seinen Ansichten auch ablehnend gegenüberstehen; wenigstens liegt kein Grund vor, eine gehässige Tendenz des Franciscaners gegen den Dominicaner Jacob von Hoogstraet anzunehmen. Andererseits aber kann der Vorwurf des Plagiats dem Galatinus nicht erspart bleiben. Er benutzte vor Allem stark den Pugio fidei des Raimund Martini (s. d. Art.), ohne letztern überhaupt zu nennen (eine Angabe der benutzten Stellen s. in d. Ausgabe des Pugio fidei von Carpzov [Leipzig 1687] 691 ff.). Freilich brachte er das Ganze theilweise in andere und bessere Ordnung, auch machte er selbständige Zusätze, bei denen ihm der Jude Elias Levita (s. d. Art.) behilflich gewesen sein mag. Ob ihm weiterhin auch eine Ausnutzung von Porchetti Salvaggio's Victoria adv. impios Hebraeos zur Last gelegt werden darf, wie oft behauptet worden ist, erscheint fraglich, da Porchetti's Werk erst nach dem Opus des Galatinus im Druck herauskam. Die vielen Uebereinstimmungen zwischen beiden können von der Benutzung der gemeinsamen Quelle, des Pugio fidei Raimunds, herrühren, den Porchetti, darin edler als Galatinus, ausdrücklich als Gewährsmann nennt. — Das Werk des Galatinus erschien zuerst zu Ortona 1518 (schon 1516 im Drucke fertiggestellt); außer dieser sehr seltenen Ausgabe gibt es andere von Basel 1550 (mit Reuchlins De arte cabbalistica) und sonst, die Clément (Biblioth. curieuse IX, Leipsic 1760, 26 ss.) aufführt. Andere Schriften des Galatinus befinden sich handschriftlich zu Rom, jetzt im Vatican (vgl. Sbaralea, Suppl. ad Waddingi Scriptt. O. Min., Rom. 1806, 594 sqq.), aus denen Wadding Mehreres herauszugeben vorhatte, freilich in der Erwartung, daß non omnibus omnia placebunt (s. Scriptt. O. Min., Rom. 1806, 191 sqq.). (Vgl. noch Fabricius-Mansi, Bibl. lat. med. aevi III, Florent. 1858, 6 sqq.; Biogr. univers. XV, 384; weitere Literaturangaben besonders bei Clément [s. o.].) [A. Esser.]

Petrus Gambacorta, s. Hieronymiten V, 2016.

Petrus Gonzalez, s. Elmo.

Petrus Hispanus, Schriftstellername des Papstes Johannes XXI. (s. d. Art.).

Petrus Igneus (Ignitus) O. Vall. Umbros., manchmal auch nach seinem Familiennamen Aldobrandini genannt, hat seinen Namen „der Feuerpeter" von einer glücklich bestandenen Feuerprobe gegen den Bischof von Florenz, Petrus von Pavia. In der Volksbewegung nämlich, welche sich um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Oberitalien gegen die simonistischen Cleriker erhob (vgl. d. Art. Pataria), wurde auch der erwähnte Bischof Petrus der Simonie bezichtigt. Da aber die Vornehmen auf seiner Seite standen und er seine Schuld läugnete, forderte das Volk die Vallumbrosaner-Mönche, welche durch ihre Predigten hauptsächlich die Bewegung gegen den Bischof gefördert hatten, zur Bestehung eines Gottesurtheils auf. Abt Johannes Gualbertus (s. d. Art. Vallumbrosaner) bestimmte den Mönch Petrus für die Feuerprobe, die derselbe auch glücklich bestand (1063). In der Folge wurde Petrus Igneus Abt und (1074) Cardinalbischof von Albano. Gregor VII. verwendete ihn mehrfach als Legaten in Italien, Deutschland und Frankreich. Er starb nach der einen Angabe am 9. Januar (Februar?) 1087; doch scheint dieses Datum unrichtig zu sein, da er noch im J. 1089 ein Document betreffs der Kirche zu Ostia mitunterzeichnete (s. Gams, Series epp., p. XXII). Zu Florenz wird er als Seliger verehrt. (Vgl. Moréri, Dict. s. vv. Pierre Ignée et Pierre de Pavie; Eggs, Purpura docta I, Monach. 1714, 45 sqq. [wo auch einige handschriftlich erhaltene Werke von ihm angeführt werden]; Chevalier, Rép. s. v. Pierre l'Ignée.) [A. Esser.]

Petrus ab Insula (Insulensis) O. S. Fr., ein belgischer Scholastiker, führt den Titel doctor notabilis. Er lebte gegen Ende des 14. Jahrhunderts und schrieb Sermones, sowie einen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden und zum Psalterium; Sbaraglea (Suppl. ad Wadding. Scriptt. O. Min., Rom. 1806, 595) ist geneigt, ihm auch die Schrift Principium Bibliae fratris Petri biblici Paris. zuzuschreiben. (Vgl. noch Possevin, Apparatus sacer II, Col. Agripp. 1608, 257.) [Ign. Zeiler O. S. Fr.]

Petrus Johannis, s. Olivi.

Petrus von Kaiserslautern (Lutrensis oder de Lutra), O. Praem. (daher auch Petrus Praemonstratensis genannt), berühmter Theologe, Philosoph und Rechtslehrer, lebte um 1330 zu Kaiserslautern in der Diöcese Worms. Nach Le Paige (Bibl. Praemonstr., Paris. 1633, 307) war er ingenio subtilis et eloquio scholasticus. Er schrieb einen Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, einen Commentar zum Johannesevangelium, ferner De praerogativis eccl. Trevirensis (an Erzbischof Balduin von Trier); Adversus Michaelem Caesenatem und Anderes. Genauere biographische Nachrichten über Petrus von Kaiserslautern sind nicht vorhanden. (Vgl. noch Le Long, Bibl. sacra II. Par[illegible] 1723, 838. 901; Fabricius-Mansi, Bibl. [illegible] med. aevi V, Florent. 1858, 251.) [Str[illegible]

Petrus von La Celle, s. Petrus C[illegible]

Petrus Leonis, Cardinalsname des Gegenpapstes Anaclet II. (s. d. Art.).

Petrus Lombardus, magister sen[illegible]tentiarum, einer der einflußreichsten Scholastiker, war geboren gegen Ende des 11. Jahrhunderts, wahrscheinlich zu Lumello, einem [illegible]chen in der Lombardei. Seine vorzüglichen [illegible] gewannen ihm einen Wohlthäter, der ihm [illegible] ersten Studien zu Bologna ermöglichte. [illegible] begab Petrus sich mit einem Empfehlungs[illegible] des Bischofs von Lucca zum hl. Bernhard [illegible] Frankreich. Dieser schickte ihn an die [illegible] Schule von Reims, wo Petrus unter Leitung [illegible] Landsmannes, des Novaresen Lotulf, seine St[illegible] erfolgreich fortsetzte. Aber auch ihn zog der [illegible] berühmter Lehrer, wie Abälards, Wilhelms [illegible] Champeaux und der Victoriner, nach [illegible] Auf Empfehlung des hl. Bernhard (Epist. [illegible] bei Migne, PP. lat. CLXXXII, 618 sq.) [illegible] Abt Gilduin fand Petrus gastliche Aufnahme [illegible] dem kurz zuvor gegründeten Convente der [illegible]lirten Chorherren von St-Victor (Hugonin, Essai sur la fondation de l'école de St-Victor [illegible] Paris, Par. 1854). Dort gefiel es ihm [illegible] daß er sich gegen seine ursprüngliche Absicht [illegible]schloß, in Paris zu bleiben und sich dem Lehr[illegible] zu widmen. Bald erhielt er auch einen Lehr[illegible] der Theologie an der Domschule von Notre-[illegible] der berühmtesten und besuchtesten von ganz [illegible] und der Wiege der nachmaligen Universität (De[illegible]nifle, Die Universitäten des Mittelalters I. 67[illegible] Die oft wiederholte Angabe, der Lombarde [illegible] Canonicus von Chartres gewesen, beruht auf [illegible] Verwechslung (vgl. Du Cange, Gloss. med. [illegible] inf. latin. s. v. Archiater), ebenso die [illegible] er habe an der Schule von Ste-Geneviève ge[illegible] (vgl. Denifle a. a. O. 657, n. 16, u. 679, [illegible] Im J. 1159 bestieg Petrus den bischöflichen [illegible] von Paris, legte jedoch diese Würde schon [illegible] Jahresfrist wiederum nieder (denn Moriz v. [illegible] wird im J. 1160 als sein Nachfolger [illegible] Er starb am 20. Juli 1164 (nicht 1160) [illegible] der Collegiatkirche des hl. Marcellus in der [illegible] von Paris fand er sein Grab. Sein Einfluß [illegible] die Theologie dauerte Jahrhunderte fort. [illegible] Beginn des 12. Jahrhunderts war in den Sch[illegible] des Frankenreiches das Studium der aristotel[illegible] Dialektik zu großem Aufschwunge gelangt [illegible] auf philosophischem Gebiete zu den Kämpfen [illegible]schen Nominalismus und Realismus, auf the[illegible]schem zu den Häresien des Roscelin (Trithe[illegible] und Abälard (Sabellianismus) geführt. [illegible] dieser geistigen Gährung begann der [illegible] sein Lehramt. Seine Aufgabe war, nicht [illegible] Kirchenlehre zu erklären und zu begründen, [illegible] sie auch gegen die Zeitirrthümer zu vert[illegible] Die Traditionen von St-Victor (Wilhelm [illegible]

eaux hatte diese Schule gegründet) hätten ihn zu inem Parteigänger des Realismus machen sollen; llein er hielt sich über den Parteien und ferne on den dialektischen Kämpfen und gab seinen Schülern eine klare, gründliche und methodische luseinandersetzung des Dogma auf Grund der eiligen Schrift und der Väter. Seine theologichen Vorträge hatten großen Erfolg, und seine Schüler drängten ihn, sie zu veröffentlichen (vgl. 'rol. in LL. Sent.). Daraufhin schrieb er zwichen 1145—1150 (vgl. Denifle, Archiv f. Lit. u. kirchengesch. I [1885], 611; nicht erst 1152, wie Du Boulay [Hist. Univ. Par. II, Paris. 1665, 56] angibt) das berühmte Sentenzenwerk, das hn bis über das Mittelalter hinaus zum leitenden Schulhaupte machte. In demselben suchte er die orwiegend philosophische, dialektische Behandung der Theologie seiner Zeit, namentlich seines 'ehrers Abälard, durch die positive dogmatische zu rgänzen, bezw. zu rectificiren, indem er die kirchichen Glaubenslehren als unantastbare Principien u Grunde legte, aus den ihnen eigenthümlichen Quellen, Schrift und Tradition, nachwies, sodann ie scheinbaren Widersprüche und Gegensätze dieser luctoritäten durch Anwendung der Dialektik löste ind ausglich und damit das Ansehen beider beestigte. Die vier Sentenzenbücher des Lombarden, ie auch als Summa magistri Lombardi beeichnet wurden (Denifle et Chatelain, Chart. niv. Paris. I, Paris. 1889, 645), sind eine comendiöse systematische Gesammtdarstellung der Theologie aus den Aussprüchen der heiligen Schrift, er heiligen Väter und der Concilien (brevi volumine complicans Patrum sententias, appoitis eorum testimoniis, ut non sit necesse uaerenti librorum numerositatem evolvere; 'rol. in LL. Sent.). Was im 8. Jahrhundert Johann von Damascus in seinem Werke De fide rthodoxa in Bezug auf die griechischen Väter eleistet, das erstrebte der Lombarde in seinen Sentenzen bezüglich der gesammten Patristik: eine urze, systematisch geordnete Zusammenfassung der anzen ihm vorausgehenden theologischen Lehrntwicklung. Er ist demnach kein origineller Denker, ein schöpferischer Geist, der, wie z. B. sein jüngerer Zeitgenosse Richard von St-Victor, durch seine Schriften den theologischen Ideenkreis erweiterte; ein Verdienst und seine Bedeutung liegt darin, aß er mit erstaunlichem Fleiße (in labore multo c sudore hoc volumen compegimus, sagt er elbst in der Vorrede) und mit nicht geringem Scharfsinn das ihm zugängliche patristische Maerial gesammelt, gesichtet, verglichen und verarbeitet at. Aber selbst in diesem compilatorisch systenatisirenden Bestreben stand er nicht als der Erste a; er folgte hierin nur einem charakteristischen Zuge seiner Zeit. Das 12. Jahrhundert ist die Periode der „Sentenzen". Vor ihm schon veraßten solche Sentenzenbücher Anselm von Laon, ie beiden Wilhelm von Champeaux und Chalons, ie Theologen aus dem Abälard'schen Ideenkreise, wie die Magister Roland und Omnebene, ferner Cardinal Pulleyn, Gandulf und Hugo von St-Victor; nach ihm schrieben Sentenzen sein Schüler Peter von Poitiers und sein Compendiator Bandin (über das Verhältniß seiner Sentenzen zu dem Werke des Lombarden vgl. Rettberg, Comparationem inter Mag. Bandini libellum et Petri Lomb. sent. libros IV instituit, Goett. 1834; Denifle, Archiv I, 438), Robert von Melun (Hist. litt. de la France XIII, 373; Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, 490 s.), Präpositivus, Stephan von Langton u. A. (über die Sentenzenliteratur des frühern Mittelalters vgl. Liter. Handw. 1892, 81—90). Der Lombarde selbst schöpfte aus dem Bologneser Theologen Gandulf, aus Pulleyn und dem Victoriner (Denifle, Archiv I, 623), und zwar aus letzterem so ausgiebig, daß man ihn entweder als Plagiator oder als Verfasser auch der Hugo'schen Sentenzen bezeichnen zu müssen glaubte (vgl. A. Mignon in der Revue des sciences ecclés. 1890, II, 524 ss.). Wie weit aber auch die Abhängigkeit von seinen Vorgängern sich erstrecken mag, er übertraf sie alle an Reichhaltigkeit, Systematik, Correctheit und Nüchternheit der theologischen Anschauungen. Sein Werk wirkte, wie das einige Jahre vor ihm erschienene Gratians für das Kirchenrecht, trotz mancher sachlichen und formellen Mängel geradezu epochemachend; sein das traditionelle dogmatisch-theologische Bewußtsein der Kirche repräsentirender Inhalt wurde der Text für die speculativen Arbeiten der Theologen einer langen Folgezeit, bis am Ende des 16. Jahrhunderts die Summa des hl. Thomas seine Stelle als theologisches Lehrbuch einnahm. (Eine genauere Angabe der Gründe, warum das Werk des Lombarden sich so hohe Geltung verschaffte, bei Werner, Der hl. Thomas von Aquino I, Regensburg 1858, 312 f., und Protois [s. u.] 157 s.) Es war daher ein schweres Unrecht und ein Zeichen theologischer Kurzsichtigkeit, wenn nachmals Walther von St-Victor (Contra novas haereses, bei Migne CXCIX, 1128) den Lombarden und seinen Schüler Peter von Poitiers mit Abälard und Gilbert de la Porrée in eine Linie stellte und sie als die „vier Labyrinthe Frankreichs" bezeichnete, welche durch ihre dialektische Methode Alles in der Religion schwankend machten. Petrus Lombardus hat vielmehr mit St. Bernhard und Hugo von St-Victor die Bahn für das ächt kirchliche und gründliche Studium der Theologie geöffnet, auf der fortschreitend sie ein Jahrhundert später zu solcher Lichthöhe gelangt ist. Petrus theilte sein Sentenzenwerk in vier Bücher, und die darin erörterten Glaubenswahrheiten im Anschlusse an eine bekannte Unterscheidung Augustins (De doctr. chr. 1, 3), dessen Lehre den Grundstock bildet, in Lehren von Sachen und Zeichen. Die Lehre von den Sachen behandeln die drei ersten, die Lehre von den Zeichen, d. i. von den Sacramenten, das vierte Buch (eine eingehendere Analyse des Inhalts

der einzelnen Bücher s. in der Hist. litt. de la France XII, 589—601; bei Flügge, Versuch einer Gesch. der theol. Wissenschaften III, Halle 1798, 443—465; Ritter, Gesch. der Philos. VII, Hamb. 1844, 480—499; Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters I, Mainz 1864, 393—411; Kuhn, Dogmatik I, 1, 2. Aufl., Tübingen 1859, 450 ff.; Werner a. a. O. I, 307—312; Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I, Freiburg 1873, 426 ff.; am ausführlichsten Protois 57—98 und Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés XIV, n. éd. Paris 1863, 550—567). Indeß blieb das Werk des Lombarden nicht unangefochten. Schon das zahlreich besuchte, von Papst Alexander III. präsidirte Concil von Tours (1163) hat den Satz des Lombarden und seiner Schule (Sent. l. 3, d. 6. 7. 10): „Christus als Mensch sei nicht Etwas, und das göttliche Wort habe sich mit dem Leib und der Seele nach Art des Besitzens (secundum habitum) vereinigt, nicht anders als ob es mit einem Kleide angethan gewesen sei" (vgl. Pet. Pictav. Sent. 4, 10), in eingehende Untersuchung gezogen, ohne jedoch eine entscheidende Sentenz zu fällen (Mansi, Conc. XXI, 1184 sq.; Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 616 f.). Mit dieser Lehre, welche man als Nihilismus bezeichnet hat, wurde nicht die Realität der Menschheit Christi geläugnet, sondern nur behauptet, daß dieselbe Christo nicht wesentlich zukomme, nicht von ihm ἐν τῷ τί ἐστι (in eo quod quid est) ausgesagt werde. Wie seine Gegner, die Magister Johann von Cornwall (Cornubiensis) und Walther von St-Victor, angeben, hat Peter diese Meinung aus der Theologia seines Lehrers Abälard geschöpft, und in der That ist dieselbe der Abälard'schen Schule, wie ihre gleichzeitigen Sentenzenbücher darthun, nicht fremd (vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freiburg 1891, 175 ff., Anm. 13). Petrus trug aber diese Lehre nicht als „seine Behauptung", sondern als „Meinung" vor und erklärte öffentlich, daß er „keine Behauptung aufstellen wolle, welche nicht katholischer Glaube sei" (Joann. Cornub. im Eulogium [s. u.]). Daher geht der heftige Walther von St-Victor offenbar zu weit, wenn er den Lombarden einen Häretiker nennt (über die Polemik Walthers gegen den Lombarden vgl. d'Argentré, Coll. jud. I, Paris. 1755, 112 sqq. 116). Da aber diese Meinung unter den zahlreichen Schülern des Lombarden immer mehr sich befestigte, so wendete sich einer derselben, der genannte Magister Johann von Cornwall, ehedem selbst ein eifriger Anhänger des Nihilismus, in einer scharfsinnigen Widerlegungsschrift (Eulogium genannt, bei Martène et Durand, Thes. V, Paris. 1717, 1655 sqq. und Migne, PP. lat. CXCIX, 1043 sqq.) an den Papst, bei dem er wegen seiner Gelehrsamkeit hoch in Ehren stand, mit der Bitte, er möge durch ein allgemeines Decret für immer diese Controverse beenden und Einheit und Sicherheit der Lehre unter den Theologen herbeiführen. Alexander III., der einst als Magister Roland in seinen „Senten[illegible] sachlich dieselbe Lehre vorgetragen hatte wie [illegible] Lombarde (vgl. Gietl 176), beauftragte zuerst m[illegible]lich, sodann in zwei verschiedenen Schreiben [illegible] apostolischen Legaten Erzbischof Wilhelm von [illegible] und später (1176) von Reims, seine Suffragan[illegible] zur Abschaffung der „verkehrten Lehre des [illegible]maligen Pariser Bischofs Peter, daß Christus [illegible] Mensch nicht Etwas sei, zu bestimmen, und [illegible] Professoren der Pariser und anderer Schulen [illegible] apostolischer Auctorität unter dem Anathem [illegible]zuhalten, daß sie lehrten, Christus sei ein [illegible]kommener und wahrer, aus Leib und Seele [illegible]stehender Mensch" (das erste Schreiben [illegible] 28. Mai 1170, bei Migne, PP. lat. CC. [illegible] das zweite d. d. 18. Febr. 1177, bei d'Argentré I, 112; beide bei Mansi XXI, 1081; XXII, 1[illegible] sowie bei Denifle-Chatelain, Chart. I, 4, 8, n. [illegible] mit der richtigen Datirung; vgl. auch Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 719). Zwei Jahre [illegible] ließ sodann Alexander III. auf dem dritten Lateran[illegible]concil (1179) seinem Entscheide auch noch die [illegible]dale Sanction geben (Mansi XXII, 247 s. [illegible] vgl. über diese Controverse Bach, Dogmeng[illegible] II, Wien 1875, 180 ff. 201 ff. 226 ff. [illegible] 729 f.; zur Sache selbst vgl. S. Thom. Summ. theol. P. 3, q. 2, a. 6; Scheeben II, 847 [illegible] n. 366; Hergenröther, Kirchengesch. II, 3. [illegible] 517 f.). Der Abt Joachim von Fiore ([illegible] s. d. Art.) hatte in der Abhandlung De unit[illegible] seu essentia Trinitatis den Lombarden [illegible] haereticus et insanus genannt, weil er behau[illegible] (1. Sent. d. 5): „Vater, Sohn und heiliger Geist seien quaedam summa res, und diese sei [illegible]zeugend noch gezeugt" u. s. w. Dadurch [illegible]meinte Joachim, eine Quaternität in Gott [illegible]getragen, nämlich die drei Personen und [illegible] summa res, die gemeinsame Wesenheit. [illegible] fromme Mann glaubte nämlich, wie Thomas [illegible]merkt, „non bene capiens verba Magistri [illegible]pote in subtilibus fidei dogmatibus rudis". [illegible] Lombarde fasse den Unterschied zwischen Per[illegible] und Wesenheit als einen realen, den er doch [illegible]radezu läugnet. Das vierte Laterankoncil [illegible] Innocenz III. (1215) wies diese Anschuldig[illegible] zurück und trat der Lehre des Lombarden be[illegible] des Joachim aber verurtheilte sie als [illegible] Obgleich das Ansehen des Lombarden durch [illegible] lehramtliche Entscheidung noch erhöht wurde, war dasselbe doch kein uneingeschränktes und [illegible] Abhängigkeit seiner Commentatoren von ihm [illegible] sklavische. Schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts finden wir (bei Bonaventura, In 2. Sent. Praeloc. [Opp. II, Quaracchi 1885, 2] [illegible] 2. Sent. d. 44, dub. 3 [ib. 1016]) ein Verzeich[illegible] von acht Sätzen, „in quibus magis commu[illegible] non sustinetur (sc. Magister Petrus), [illegible] communis opinio tenet contrarium". [illegible] wurde durch Uebereinkommen (nicht durch ein [illegible]liches Verdammungsdecret) der Pariser [illegible] die Zahl dieser anstößigen Sätze bedeutend ver[illegible]

Herder'sche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Becker, W., S. J., Die Pflichten der Kinder und der christlichen Jugend. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 8°. (X u. 204 S.) *M.* 1.50; geb. in Halbleder mit Goldtitel *M.* 2.20. — Diese Standespredigten bilden eine Fortsetzung und Ergänzung des 1894 von demselben Verfasser erschienenen Werkchens:

— **Die christliche Erziehung oder Pflichten der Eltern.** Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 8°. (VIII u. 282 S.) *M.* 2; geb. in Halbleder mit Goldtitel *M.* 2.70.

Maria, die Blume von Nazareth. Dargestellt in 34 **kurzen Vorträgen bezw. Betrachtungen zur Maiandacht.** Nebst 7 Litaneien und 12 Marienliedern aus dem „Magnificat". Für Priester und Laien von einem Priester der Erzdiöcese Freiburg. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 12°. (XXVIII u. 190 S.) *M.* 1.20; geb. in Leinwand mit Rothschnitt *M.* 1.70.

Morel, C., Die internationale katholische Universität Freiburg in der Schweiz. Uebersetzung der zweiten französischen Auflage; mit 20 Illustrationen. Lex.-8°. (84 S.) *M.* 1.50. (Commissions-Verlag.)

Diese Schrift behandelt Gründung und Organisation der im raschen Aufblühen begriffenen katholischen Universität Freiburg (Schweiz) nnd wendet sich an die gebildeten Katholiken sowohl, wie überhaupt an alle, die sich für das höhere Unterrichtswesen interessiren.

Quartalschrift, Römische, für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte. Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Dr. *A. de Waal*, für Archäologie, und Dr. *H. Finke*, für Kirchengeschichte. Neunter Jahrgang. 1895. 1. Heft. Lex.-8°. (S. 1—196.) Pro Jahrgang *M.* 16.

Diese Zeitschrift erscheint in jährlich 4 Heften mit Textbildern und aparten Bildern, letztere meist in Heliotypie.

Schleiniger, N., S. J., Muster des Predigers. Eine Auswahl rednerischer Beispiele aus dem homiletischen Schatze aller Jahrhunderte. Zum Gebrauche beim homiletischen Unterrichte und zum Privatgebrauch. Dritte, neu bearbeitete Auflage. Besorgt durch **K. Racke** S. J. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg und Gutheißung der Ordensobern. gr. 8°. (XVIII u. 948 S.) *M.* 8; geb. in Halbfranz *M.* 10.

Schmid, P. B., O. S. B., Grundlinien der Patrologie. Vierte, vermehrte Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 8°. (XII u. 232 S.) *M.* 1.80; geb. in Halbleinwand mit Goldtitel *M.* 2. 5.

Schneemann, G., S. J., Lateinisch-deutsche Handausgabe der Decrete und der hauptsächlichsten Acten des hochheiligen ökumenischen Vaticanischen Concils. Mit einer geschichtlich-dogmatischen Einleitung und einer Uebersicht der katholischen Hierarchie zur Zeit des Concils. Zweite Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 12°. (VIII u. 308 S.) *M.* 2.

Die erste Auflage ist s. Z. in gr. 8° u. d. T. „Die Kanones und Beschlüsse des hochheiligen Ökumenischen und Allgemeinen Vaticanischen Concils" erschienen.

Schwane, Dr. J., Dogmengeschichte. gr. 8°. II. Band: **Patristische Zeit.** Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (XIV u. 892 S.) *M.* 11.50; geb. in dunkelgrünem Halbfranzband *M.* 13.25, in dem neuen Original-Einband der „Theologischen Bibliothek": Halbsaffian (braun) *M.* 13.50. — Früher sind erschienen:

I. Band: **Vornicänische Zeit.** Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (X u. 652 S.) *M.* 7.50; geb. *M.* 9.25 bezw. *M.* 9.50.
III. Band: **Mittlere Zeit** (787—1517 n. Chr.). (XII u. 702 S.) *M.* 9; geb. *M.* 10.75 bezw. *M.* 11.
IV. Band: **Neuere Zeit** (seit 1517 n. Chr.). (X u. 416 S.) *M.* 5; geb. *M.* 6.75 bezw. *M.* 7.

Gehört zu unserer **„Theologischen Bibliothek"**.

Siegfried, A., Durch Atheismus zum Anarchismus. Ein lehrreiches Bild aus dem Universitätsleben der Gegenwart. Allen, denen ihr Christenthum lieb ist, besonders aber den angehenden Akademikern gewidmet. 12°. (VI u. 152 S.) *M.* 1.

Weiß, Fr. A. M., O. Pr., Apologie des Christenthums. Zweiter Band: **Humanität und Humanismus.** Philosophie und Culturgeschichte des Bösen. Dritte Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg und Gutheißung der Ordensobern. 8°. (XVI u. 1010 S.) *M.* 7; geb. in Halbfranz *M.* 8.80

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Neunundneunzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1896.

Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

99

Der Dominicaner Eymeric schrieb eine eigene Abhandlung über 22 solcher Artikel (Cod. Bibl. Colbert. Par. n. 2847, f. 127); d'Argentré Coll. jud. I, 118 sq.) führt deren 26 auf (vgl. hierzu Denifle-Chatelain, Chart. I, 220, n. 194). Trotzdem behielt der Sentenzenmeister die Führerrolle in der Theologie, so zwar, daß, wie gleichzeitig Roger Bacon in einem Schreiben an Clemens IV. klagt (Denifle-Chatelain, Chart. I, 473 sq., n. 419), der Erklärung des Sentenzenbuches manchmal der Vorzug gegeben wurde vor der Exegese der heiligen Schrift. An der Universität von Paris wie auch anderwärts mußte bis herab in's 16. Jahrhundert jeder Baccalareus in der Theologie seine Probe für das Doctorat (Licentia) durch Erklärung der Sentenzen machen (vgl. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-âge, bei Protois 159 ss.; Prantl, Gesch. der Univers. Ingolstadt u. s. w. I, München 1872, 45). So kam es, daß die Commentare zu dem zweiten leitenden theologischen Grundbuche (das erste war die Bibel; vgl. Denifle in Revue thomiste 1894, 157. 160) in's Unzählige sich mehrten. Kein Land, keine theologische Schule macht hierin eine Ausnahme; jede theologische Facultät hatte ihre „Sententiarier". Pits (De illust. Angliae scriptt., Par. 1619) zählt nicht weniger als 160 Commentatoren unter den Theologen Englands, Frankreich hat deren noch mehr aufzuweisen; dazu kommen dann die Commentare der Theologen von Spanien, Italien und Deutschland. Echard (Scriptt. O. Pr., Paris. 1719—1721, 2 voll.) führt 152 Dominicaner-Theologen auf, welche Erklärungen zu den Sentenzen veröffentlichten. Diese Commentatoren alle aufzählen und würdigen, hieße eine Geschichte der Theologie des Mittelalters schreiben. Eine, wenn auch unvollständige Zusammenstellung derselben (Elenchus aliquot scholasticorum, qui scripserunt in Magistrum Sententiarum), 246 theologische Schriftsteller, lieferte der Jesuit Ant. Possevin in der Bibliotheca selecta de ratione studiorum, l. 3, c. 15, ed. Romae 1593, I, 276, sowie Protois (s. u.) 161—179. Eine sehr brauchbare Uebersicht über die Stellen, wo die einzelnen beim Lombarden berührten Fragen von seinen (meist nachscholastischen) Commentatoren behandelt werden, gab Johann Martinez de Ripalda in der zuerst 1635 zu Salamanca, dann öfter zu Köln, Lyon, Venedig, neuestens (1892) bei Vivès in Paris splendid gedruckten Schrift Expositio brevis Magistri Sentent. cum quaestionibus, quae circa ipsam moveri possunt et auctoribus, qui de illis disserunt. — Als theologisches Schulbuch wurden denn auch die Sentenzen schon frühe und bis in's 17. Jahrhundert an verschiedenen Orten, namentlich zu Venedig (schon 1477), Basel (seit 1486), Nürnberg, Köln, Löwen, Paris u. s. w., unzählige Male gedruckt, gewöhnlich mit der Liste der allgemein von den Theologen verworfenen Sätze, oder auch mit irgend einem Commentare, wie z. B. die Venediger Ausgabe von 1480 mit der Erklärung des Franciscaners Nic. de Orbellis (s. d. Art.), die Basler von 1487 mit den Conclusionen des Heinrich von Gorkum (s. d. Art.), die Kölner von 1518 mit dem Commentare des Aegidius de Colonna (s. d. Art.) und den Zusätzen des Heinrich von Weimar (de Vrimaria, um 1334); die späteren Ausgaben meist mit den Commentaren des hl. Thomas oder Bonaventura u. A. — Um Verbesserung des Textes der Sentenzen bemühten sich die Sorbonnisten Ant. Demochares, Joh. Bauge und Joh. Aleaume (um 1542), dessen Recension den meisten späteren Ausgaben, auch der von Migne (PP. lat. CXCII, 519 sqq.), zu Grunde liegt; in neuester Zeit P. Fidelis a Fanna mit den Vätern des Collegiums zu Quaracchi, welche für den Sentenzencommentar des hl. Bonaventura durch Vergleichung von Handschriften und Druckwerken einen correctern Text des Lombarden herzustellen suchten (vgl. Opp. S. Bonav. I, Proleg. c. 3, p. LXXXII). Die Originalhandschrift der Sentenzen ward Jahrhunderte lang in der Capitelsbibliothek von Notre-Dame aufbewahrt, bis sie im J. 1756 von den Canonikern dem Könige Ludwig XV. überlassen wurde (Denifle-Chatelain, Chart. I, 494, n. 437; II, 72, n. 598).

Ungleich weniger Erfolg hatten die übrigen Schriften des Lombarden. Sein Psalmencommentar (Commentarius in Psalmos Davidicos sive Glossa Magistralis [= Major Glossatura] ex selectis et orthodoxis auctoribus, Norimb. 1478; dann zu Basel 1486 und Paris 1538, 1537 und 1541; ein Nachdruck dieser von dem gelehrten Franciscaner Richard von Mans besorgten Ausgaben bei Migne, PP. lat. CXCI, 31—1296) ist in der Form der mittelalterlichen Catenen aus Väterstellen und Aussprüchen von Theologen zusammengewoben und vorzugsweise, ohne gerade den Literalsinn auszuschließen, allegorisch und mystisch. — Der Commentar zu den Briefen des hl. Paulus enthält, wie sein Titel Collectanea in omnes D. Pauli Ap. epistolas schon andeutet, großentheils mit Umsicht gewählte Auszüge aus Schriften des hl. Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, Augustin, Cassiodor, Remigius von Auxerre u. A. Er wurde von 1535—1555 in Paris achtmal gedruckt; ein neuer Abdruck hiervon bei Migne l. c. CXCI et CXCII. — Die dem Lombarden zugeschriebenen ungedruckten Glossae in Jobum und eine in zwei Ausgaben (1483 u. 1561) erschienene Evangelienharmonie (Concordia evangelica) sind wahrscheinlich unächt. Da die wissenschaftliche Erklärung der heiligen Schrift den Ziel- und Höhepunkt des theologischen Studiums im Mittelalter bildete und den eigentlichen Lehrern (magistri) der Theologie vorbehalten war (vgl. Denifle in der Revue thom. 1894, 149 sqq.), so sind die exegetischen Schriften des Petrus Lombardus ohne Zweifel die

Frucht seiner lectiones magistrales und mit den bezüglichen Werken anderer zeitgenössischen Theologen, wie des Bruno d'Asti, Rupert von Deutz, Richard von St-Victor, Petrus Comestor, ein Beweis, daß das Bibelstudium auch im 12. Jahrhundert keineswegs vernachlässigt wurde. Protois fand in zwei Handschriften der Pariser Nationalbibliothek aus dem 13. und 14. Jahrhundert eine Sammlung von 25 Predigten des Lombarden auf verschiedene Festtage. Nach den von ihm mitgetheilten Proben und Analysen (S. 126—147) sind diese Reden von sehr ungleichem Werthe. — Sander (Biblioth. belgica manuscr. II, Insulis 1643, 147) fand in der Benedictinerabtei von Afflighem eine Abhandlung unter dem Namen des Lombarden, Methodus theologiae practicae; sie scheint verloren, wie die beiden Briefe, die Fabricius-Mansi (Bibl. lat. med. ... aet. V, Flor. 1858, 250) erwähnt, ebenso seine letzte Schrift, eine Vertheidigung (Apologia) gegen die Angriffe des Magisters Joh. von Cornwall, welche Leland aufführt im Comment. de scriptt. Britann. I, Oxon. 1709, 227. (Vgl. noch Gallia christiana VII, Paris. 1744, 68; Histoire littér. de la France XII, 585 [die bio- und bibliographischen Notizen dieser Werke und aus Fabricius-Mansi l. c. auch bei Migne, PP. lat. CXCI, 9—30]; Morin, Dict. de philos. et de théol. scol. II, Paris 1858, 627—662; Darras-Bareille, Histoire de l'Église XVII, Par. 1878, 176—180; Protois, Pierre Lombard, évêque de Paris, dit le maître des sentences, son époque, sa vie, ses écrits, son influence, Par. 1881. Sonstige Literatur bei Chevalier, Rép. et Suppl. s. v.) [Morgott.]

Petrus de Luna, Gegenpapst (Benedict XIII.) zur Zeit des großen abendländischen Schismas, stammte aus einem adeligen Geschlechte Aragoniens und widmete sich zuerst dem Waffenhandwerk. Später trat er in den geistlichen Stand ein und ward 1375 von Gregor XI. zum Cardinal erhoben. Als nach dem Tode Gregors XI. ein Italiener als Urban VI. (s. d. Art.) gewählt wurde, war Petrus de Luna unter den 13 Cardinälen, welche den Bischof Robert von Cambrai zum Gegenpapst (Clemens VII.) erhoben, und nach Roberts Tode (1394) wurde er selbst zu Avignon als dessen Nachfolger erwählt. Petrus gab sich den Schein, als wolle er für die Herstellung der kirchlichen Einheit alle möglichen Opfer bringen. Beim Eintritt in's Conclave schwur er gleich den anderen Cardinälen, abzudanken, falls er gewählt werde, wofern die Majorität der Cardinäle es verlange. Noch bei seiner einstimmigen Erwählung (Ende Sept. 1394) äußerte er sich in der demüthigsten Weise; allein bald zeigte sich, daß er ebenso wenig wie seine Gegner (Bonifatius IX. und später Gregor XII.; s. d. Artt.) Lust hatte, durch eigene Resignation der Kirche den Frieden wiederzugeben. Auch der Versuch der Cardinäle beider Obedienzen, durch die Absetzung Gregors XII. und Benedicts XIII. und die Neuwahl Alexanders V. (s. d. Art.) das Schisma zu endigen (s. d. Art. Pisa, Synode von), schlug fehl: Benedict XIII. wurde auch weiterhin von Spanien, Schottland und [illegible] einigen Grafen und Herren als Papst anerkannt. Auf dem Concil zu Konstanz (s. d. Art. VII, 987 ff.) resignirte bekanntlich Gregor XII., [illegible] Alexanders Nachfolger, Johannes XXIII. (s. d. Art.), wurde abgesetzt; Benedict wurde ebenfalls aufgefordert zu resigniren, allein er machte [illegible] Weiterungen und unannehmbare Vorschläge [illegible] floh dann nach Collioure und von dort nach Peñiscola bei Valencia. Nochmals wurde der Versuch gemacht, ihn zur Abdankung zu bewegen; dann schritt man zu seiner Absetzung (26. Juli 1417). Seine Anhänger ließen ihn im Stiche; doch konnte er sich in Peñiscola weiter behaupten, weil der König von Aragonien bald mit dem neuen Papste Martin V. (s. d. Art.) in Zwistigkeiten gerieth. Petrus de Luna starb im J. 1424, fand aber [illegible] Muñoz (s. d. Art.) einen Nachfolger, der das Schisma noch eine Zeitlang weiterschleppte. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. VI, 2. Aufl., und VII, an den im Register angez. Stellen. Sonstige Lit. bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.; Neue Materialien bietet Ehrle im Archiv für Lit.- u. Kirchengeschichte des Mittelalters VI [1892], 139 [illegible] VII, 1 ff.; vgl. ebd. V [1889], 387 ff.) [v. Hefele.]

Petrus von Luxemburg, der sel., Erzbischof von Metz und Cardinal, leuchtete unter den Würdenträgern der Kirche in der Zeit des Avignon'schen Kirchenregimentes durch seinen heiligmäßigen Lebenswandel hervor. Er stammte aus dem berühmten Geschlechte der Luxemburger (Ligny-burger) Grafen und war im J. 1369 zu Ligny in Lothringen geboren. Seine Eltern verlor er früh, weßhalb eine Tante seine Erziehung leitete. Schon als Kind erlangte er mehrere Canonicate; dann wurde er, noch nicht 15 Jahre alt, zum Erzbischof von Metz erhoben. Als solcher war er [illegible] Allen ein Muster der Tugenden und visitirte, [illegible] er selbst die Bischofsweihe noch nicht empfangen konnte, mit einem Weihbischofe die einzelnen [illegible] der Diöcese. Der Papst suchte bald Petrus näher an sich zu ziehen und ernannte ihn zum Cardinal; allein der Selige starb schon am 2. Juli 1387 zu Villeneuve bei Avignon. Der Proceß zu seiner Canonisation begann schon 3 Jahre später; Peter d'Ailly (s. d. Art.) hielt zur Betreibung desselben im Namen der Pariser Universität, welche den Seligen zu ihren Schülern zählte, eine Rede vor der päpstlichen Curie. Die Proceßacten [illegible] zahlreiche Beispiele der heroischen Tugenden des sel. Petrus und der göttlichen Gnadenerweise [illegible] ihn an. Gleichwohl kam die eigentliche Seligsprechung erst im J. 1527 zu Stande. [illegible] währende Wunder verbreiteten die Verehrung des Seligen bald in vielen Gegenden. (Vgl. AA. SS. Boll. Jul. I, 486—628, und die zahlreichen Literaturangaben bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v.) [Holzwarth.]

Petrus de Marca, s. Marca.

Petrus Martyr, der hl., auch nach seinem Geburtsort Petrus Veronensis genannt, O. Pr., eifriger Kämpfer gegen die Irrlehren der Katharer und Blutzeuge für den Glauben, war selbst das Kind häretischer Eltern. Er war 1205 oder 1206 geboren, studirte zu Bologna und trat im Todesjahr des hl. Dominicus (1221) in den Dominicanerorden. Seit 1223 erscheint er als eifriger Prediger gegen die Irrlehrer, besonders in der Lombardei, der Mark von Ancona und in Toscana. Zu Florenz war der Erfolg seines Wirkens der Art, daß die Bürger sofort alle Ketzer aus der Stadt vertrieben. Im J. 1234 und nochmals im J. 1251 war Petrus Glaubensinquisitor zu Mailand; dasselbe Amt versah er zu Florenz, in Como und der ganzen Lombardei. Während er sich in der Fastenzeit 1252 zu Como aufhielt, nahmen die Häretiker in Mailand zwei Mörder in ihren Dienst, die Petrus bei seiner Rückkehr nach Mailand ermorden sollten. Die Blutthat wurde wirklich am 6. April ausgeführt; sterbend sprach Petrus noch das Glaubensbekenntniß aus, welches er schon mit 7 Jahren gegen seinen häretischen Oheim vertheidigt hatte. Bereits im J. 1253 nahm Papst Innocenz IV. ihn unter die Heiligen auf. (Vgl. AA. SS. Boll. April. III, 678 sqq.; [Visiani,] Vita e martirio del S. Pietro Martire, Verona 1862; Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.) [Gams O. S. B.]

Petrus Martyr d'Anghiera (Anglerius), berühmter Gelehrter und Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, häufig bloß Petrus Martyr genannt, war zu Arona am Lago Maggiore wahrscheinlich im J. 1457 geboren. Um 1477 hielt er sich zu Rom auf, wo besonders der Cardinal Ascanio Maria Sforza sein Gönner und namhafte Humanisten seine Freunde waren. Da sich ihm aber in Italien keine seinem Ehrgeiz entsprechende Stellung darbot, versuchte er sein Glück in Spanien (1487). Der spanische Gesandte am päpstlichen Hofe führte ihn bei König Ferdinand ein, bei welchem Petrus Martyr seitdem in Gunst blieb. Eine kurze Zeit hielt er zu Salamanca Vorträge über Juvenals zweite Satire, dann betheiligte er sich, übrigens ohne sich auszuzeichnen, an dem Kriege gegen die Mauren. Nach dem Falle Granada's (1492) blieb er bei dem neuen Erzbischof dieser Stadt, Hernando de Talavera, und erhielt nach eigener Angabe daselbst eine Domherrnstelle. Insbesondere aber ward ihm die Aufgabe zu Theil, die Bildung der Hofpagen zu leiten; er erlangte dadurch großen Einfluß auf den Adel von Castilien, der ihm größtentheils seine Bildung verdankte, und eingehende Kenntniß aller Hofangelegenheiten. Deßhalb wurde er auch im J. 1501 zu einer Gesandtschaft an den Sultan von Aegypten ausersehen, angeblich um beim Sultan zu Gunsten von dessen christlichen Unterthanen zu interveniren, denen gleiche Behandlung angedroht war, wie sie die Mohammedaner in Spanien gefunden hätten; über den wahren Zweck der Gesandtschaft bestehen verschiedene Vermuthungen (vgl. Bernays [s. u.] 16, Anm.). Nach seiner Rückkehr übernahm Petrus wiederum das Amt, nun auch mit dem Titel als Lehrer der Hofpagen; der Papst verlieh ihm weiterhin den Titel eines Protonotarius apostolicus. Ferner wurde ihm die Stelle des Priors an der Cathedrale zu Granada zu Theil, und er entschloß sich damals (1504) auch, die höheren Weihen zu empfangen. Uebrigens hielt er sich die meiste Zeit am königlichen Hofe auf, wurde auch noch mehrfach in Vertrauensstellungen verwendet. Später erlangte er noch andere Pfründen und Titel; 1523 ernannte ihn Karl V. zum Pfalzgrafen und 1524 zum Mitglied des indischen Rathes. Zuletzt wurde er noch zu seiner besondern Freude Abt von Jamaica, starb aber bald nachher, Ende des Jahres 1526. — Von den Schriften des Petrus wird am meisten sein Opus epistolarum genannt, welches viele interessante geschichtliche Einzelheiten bietet und lange als historische Quelle benutzt wurde. Neuere Forscher haben aber die Glaubwürdigkeit des Werkes mehr oder minder beanstandet (Genaueres s. bei Bernays 42 ff.). Die erste (sehr seltene) Druckausgabe des Opus epist. ist die von Alcalá de Henares (1530); bequemer, aber nicht fehlerlos, ist der Elzevir'sche Nachdruck, Amsterdam 1670. Ein weiteres Werk des Petrus Martyr beschreibt unter dem Titel Legatio Babylonica in drei Büchern seine Gesandtschaftsreise nach Aegypten, und zwar in glaubhafter Weise, wie sich durch Vergleichung mit anderweitigen Nachrichten erweisen läßt. Noch interessanter sind seine Decades de orbe novo, welche er 1493 begann und als eine Geschichte der Entdeckungen in Amerika in acht Decaden bis zum Jahre 1525 weiterführte. Eine vollständige Ausgabe der Decaden erschien zu Paris 1530; mehr im Gebrauch ist die von Paris 1587; einzelne Theile des Werkes waren schon vorher gedruckt bezw. übersetzt worden (vgl. Brunet, Manuel und Suppl. s. v. Anglerius; Bernays 211 ff.). Einige kleinere Schriften des Petrus sind in der Ausgabe seiner Werke zu Sevilla 1511 (nicht 1500) gedruckt. (Vgl. besonders Bernays, Petrus Martyr Anglerius und sein Opus Epistolarum, Straßburg 1891, wo S. XI ff. die frühere reichhaltige Literatur angegeben ist.) [A. Esser].

Petrus Martyr Vermigli, s. Vermigli.

Petrus Matthäus, s. Liber septimus.

Petrus Mogilas, s. Mogilas.

Petrus Mongus (d. h. der Stammler oder der Heisere), eines der Häupter der monophysitischen Partei zu Alexandrien. Schon unter seinem Vorgänger im alexandrinischen Patriarchate, dem rasenden Timotheus Aelurus (gest. 477), nahm Petrus als Archidiacon dieses Ungeheuers an allen Verbrechen desselben gegen die Katholiken großen Antheil. Nach Aelurus' Tode wählte die monophysitische Partei in Alexandrien ihn zu dessen Nachfolger; dieses betrachtete Kaiser Zeno als eine Empörung und sprach daher das Todes-

urtheil über Petrus aus, dem sich dieser durch die Flucht entzog. Da indeß der katholische Patriarch von Alexandrien, Timotheus Salophakiolus, bald starb, wählte zwar die katholische Partei Johannes Talaja zu seinem Nachfolger, allein diesem setzte die bei weitem zahlreichere Partei der Monophysiten wieder Petrus Mongus entgegen. Anfangs war der Kaiser entschlossen, nur die Wahl Talaja's zu genehmigen; allein der Patriarch Acacius von Constantinopel, bei dem es Talaja versäumt hatte, sich gebührend zu empfehlen, wußte den Kaiser gegen ihn einzunehmen und für Mongus zu stimmen, und diese Umstände benutzte nun Mongus auf das Beste. Er ging nach Constantinopel und schlug das Henotikon (s. d. Art.) bei Acacius vor, der auf diesen Plan einging und den Kaiser günstig dafür stimmte. So erschien das Henotikon; Talaja ward von Alexandrien vertrieben und diese Hauptkirche den unwürdigen Händen des Petrus Mongus anvertraut, der natürlich das Henotikon annahm, aber sogleich auch weit darüber hinausging, indem er die Beschlüsse der Synode von Chalcedon (s. d. Art.) verdammte und die Gebeine der katholischen alexandrinischen Patriarchen Proterius und Salophakiolus entweihen ließ. Nach diesen und ähnlichen Freveln wurde er zu wiederholten Malen vom römischen Stuhl anathematisirt. Kurz bevor er starb, sandte er einen Brief an den neuen Patriarchen Fravitas von Constantinopel ab, worin er abermals das Concil von Chalcedon verdammte. Er beschloß sein schuldbeflecktes Leben im J. 490. — Briefe, welche Petrus Mongus und Acacius angeblich mit einander wechselten, sind in koptischer Sprache erhalten und von Amélineau (Mon. pour servir à l'hist. d'Égypte chrét. aux 4e et 5e siècles, Paris 1888, 196 ss.; Mém. . . . de la mission archéol. Franç. au Caire IV) koptisch und französisch, von Révillout in der Revue des questions hist. XXII [1877], 103 ss. in französischer Uebersetzung veröffentlicht. Amélineau erklärt die Briefe für unächt; ihm stimmt Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 503, zu. (Vgl. die im Art. Monophysiten angeg. Lit.) [Schrödl.]

Petrus de Natalis, s. Natali.

Petrus Niger, s. Niger.

Petrus Nolascus, der hl., Stifter des Mercedarierordens zum Loskauf der Gefangenen, war wahrscheinlich um 1182 zu Le Mas-Saintes-Puelles (Recaudum) bei Castelnaudary in Südfrankreich geboren. Von seinem Vater, einem Rittersmann, in allen ritterlichen Uebungen, von den Cisterciensern in der Wissenschaft unterrichtet, führte er schon in seiner Jugend ein heiligmäßiges Leben. Nachdem er, 15 Jahre alt, seinen Vater verloren hatte, schloß er sich den Kreuzfahrern an, welche unter Anführung des Grafen Simon von Montfort die Albigenser bekriegten. Nach späterer Angabe wäre Petrus schon um diese Zeit in Beziehung zu dem damaligen Prinzen, spätern König von Aragonien, Jacob I., getreten. Dieser (geb. 1208) war nämlich von seinem [illegible] Pedro II. der Obhut des Grafen Simon [illegible] Montfort übergeben worden, und während [illegible] Zeit soll Petrus Nolascus sein Erzieher [illegible] sein. Als später Jacob I. König geworden [illegible] erscheint Petrus an seinem Hofe in Barce[illegible] wo er mit dem hl. Raymund von Penna[illegible] zusammentraf. Zu der Zeit wurden in Spa[illegible] bekanntlich beständige Kriege gegen die Sa[illegible]cenen geführt. Das Loos der gefangenen Chr[illegible] war ein überaus hartes. Dadurch gerührt, be[illegible]schloß Petrus, Person und Vermögen ihrer Be[illegible]freiung zu widmen. Visionen bestärkten ihn [illegible] diesem Vorhaben. Am 1. August 1218 er[illegible] ihm die allerseligste Jungfrau und befahl ihm, [illegible] Loskauf der Gefangenen einen Orden zu grün[illegible]. Dieselbe Vision hatten zu gleicher Zeit K[illegible] Jacob und Raymund von Pennaforte (vgl. [illegible] diese Vision Benedict. XIV., De canon. l. 4, P. [illegible] c. 9, n. 6). Alle drei kamen mit dem Bi[illegible] von Barcelona, Berengar de la Palou (gest. 1241 überein, am 10. August den Grundstein zu [illegible] neuen Werke zu legen. Gegen das Verbot In[illegible]cenz' III., neue Orden zu gründen, soll man [illegible] durch Privilegien der aragonischen Könige [illegible] geschützt betrachtet haben. Vielleicht ist darin [illegible] Grund zu finden, warum der junge König [illegible] Mitstifter des Ordens so stark in den Vorder[illegible]grund treten mußte. Der Gedanke, gefa[illegible] Christen zu befreien, war übrigens nicht neu [illegible] Matth. 25, 36). Verbände und Bruderscha[illegible] zum Loskauf der Gefangenen bestanden schon [illegible] Langem. So hatten auch im J. 1192 Edelle[illegible] in Barcelona einen Verein zu besagtem Zw[illegible] gegründet, und diese Bruderschaft wurde die G[illegible]lage für den neuen Orden des hl. Petrus Nola[illegible] Am 10. August erhielt Petrus das Ordensge[illegible] aus der Hand des Bischofs (nach Anderen au[illegible] des hl. Raymund) und nahm dann als O[illegible] sogleich 13 Genossen in den Orden auf. [illegible] Jahr der Gründung ist nicht sicher; die Or[illegible]chroniken bezeichnen als solches 1218, die Bo[illegible]disten 1223. Gregor IX. bestätigte die [illegible] Stiftung am 17. Januar 1235. Der hl. Pe[illegible] beschäftigte sich zunächst eifrig mit der innern O[illegible]ganisation des Ordens. Im J. 1237 wurde [illegible] erste Generalcapitel abgehalten, auf welchem [illegible] Regel des hl. Augustin feierlich als Ordens[illegible] angenommen wurde. Der Orden bestand, wie [illegible] Bruderschaft, aus der er sich entwickelte, [illegible] Priestern und Rittern, und Petrus traf dabei [illegible] Bestimmung, daß immer mehr Priester als R[illegible] sein sollten. Im J. 1238 begann Jacob I. sei[illegible] Siegeszug gegen die Mauren, und zunächst [illegible] Valencia belagert. Petrus begleitete das He[illegible] vor die Stadt. Eine Erscheinung, die ihm [illegible] Theil wurde, erhöhte den Muth der Streiter. [illegible] vier Samstagen, erzählt die Legende, sah er [illegible] Sterne immer auf dieselbe Stelle niedersteigen. [illegible] man dort nachgrub, fand man unter einer G[illegible] geborgen das später viel verehrte Bild U. L. F[illegible]

del Puch. Im September fiel Valencia, und Jacob I. schenkte den Ort, wo man das Bild gefunden, der Genossenschaft zu einem Kloster. — Wie Petrus sich zuerst in die maurischen Länder Spaniens gewagt und gleich von der ersten Reise 400 erlöste Gefangene mitgebracht hatte, so war er auch der erste seines Ordens, welcher zu diesem Zwecke nach Afrika übersetzte. Dabei trafen ihn viele Leiden und Mühsale. Man warf ihn wegen der Flucht einiger Gefangenen in Ketten und setzte ihn dann in einem Kahne ohne Segel und Steuer auf hohem Meere aus. Aber das Schifflein fand trotzdem seinen Weg nach Valencia zurück. Im J. 1249 bat Petrus, ihn der Last des Generalates zu entheben. Den Rest seines Lebens widmete der ehrwürdige Greis ganz den Uebungen der Frömmigkeit. Im J. 1243 soll er den Besuch des hl. Ludwig von Frankreich erhalten haben und seitdem mit ihm in brieflichem Verkehr geblieben sein; die uns erhaltenen Briefe sind indeß von zweifelhafter Aechtheit (Hist. litt. de la France XIX, 5). In der Christnacht 1256 starb der Heilige und wurde auf dem gewöhnlichen Begräbnißplatz seiner Mitbrüder begraben. Im Jahre 1336 soll der Leichnam auf Veranlassung Papst Benedicts XII. an einen ehrenvollern Platz übertragen worden sein; indeß ist der Ort dieses neuen Begräbnisses bis heute unbekannt. Urban VIII. gestattete 1628 für den Orden Messe und Officium zu Ehren des Heiligen. Unter Alexander VII. (1657) fand sein Name Eingang in's römische Meßbuch und Brevier, ein Jahr später in's römische Martyrologium; Clemens X. erhöhte den Ritus seines Festes. Der Mercedarierorden nennt ihn im Confiteor und in der Allerheiligenlitanei (vgl. Analecta jur. pont. XX [1881], 1134).

Als erste Quelle für die Lebensbeschreibung des hl. Petrus Nolascus muß der Bericht über sein Leben und seine Tugenden gelten, den Bischof Arnaldus von Barcelona zum Zwecke der Heiligsprechung anfertigen ließ und angeblich 1260 nach Rom an Papst Alexander IV. sandte. Eine Copie davon blieb im Ordensarchiv von Barcelona, wurde 1626 nach Rom eingesandt, 1646 veröffentlicht und 1721 vom Bischof von Barcelona als ächt anerkannt. Raynald hat das Document wahrscheinlich gekannt, er benutzt ein MS vetus archivi Barchin. (s. Annales ad ann. 1218, n. 72). Das 1291 approbirte Leben des hl. Petrus von Joh. de la Es lag den späteren Bollandisten vor (AA. SS. Boll. Sept. VII, 167). Zum 29. Januar handelten sie von ihm nur parce et succincte ob penuriam documentorum, indem sie das Leben von Zumel (gest. um 1607) mit einigen noch späteren Ergänzungen abdruckten (l. c. Jan. III). Die Lücke, welche die Bollandisten gelassen, ist durch die Biographien von Olignano (Neapel 1668), Colombo (Madrid 1674), Baillet, Helyot, Räß und Weis, Petit-Radel (Hist. litt. de la France XIX, 5—9) nicht ausgefüllt. Ueber die Gründung des Ordens berichten Bzovius (ad a. 1223, n. 10—12), Raynald (l. c.). Die Histoire générale de Languedoc III, Paris 1737, 568, gibt kritische Bemerkungen zu einzelnen Punkten der Lebensskizze bei Helyot. König Jacob I. in seiner Autobiographie (Valencia 1557; engl. Uebersetzung von Forster, London 1883) erwähnt weder den hl. Petrus Nolascus noch seinen Orden; doch bezeichnet er sich als dessen Gründer in einem Actenstück, datirt Saragossa, 30. September 1255 (S. Raymundi de Pennaforti Summa, Veronae 1744, p. XXXI [ebenda p. LVI ein Brief des hl. Raymund an den hl. Petrus Nolascus]). Ueber die Abbildung des Heiligen vgl. Cahier, Caractéristiques des Saints II, Paris 1867, 849, table s. v. Pierre N.

Der Orden des hl. Petrus Nolascus theilte sich in verschiedene Zweige. Den ursprünglichen bilden 1. die beschuhten Mercedarier. Die eigentliche Stifterin ist die allerseligste Jungfrau selbst, die auch als solche besonders im Orden verehrt wird. Für gewöhnlich aber gelten als Stifter die drei: König Jacob I., der Beschützer des Ordens; der hl. Raymund von Pennaforte, der Organisator des Ordens, und der hl. Petrus Nolascus, das erste Mitglied und der erste Obere desselben. Der Name des Ordens lautet gewöhnlich Mercedarier, seltener Nolasker, officiell Fratres ordinis B. Mariae de Mercede redemtionis captivorum (Merces = misericordia; vgl. die Canonisationsbulle des hl. Raymund [29. April 1601] Ordo B. M. de Misericordia seu de Mercede; merces wird in dieser Bedeutung schon von Gregor d. Gr. gebraucht, s. Du Cange s. v.). Das Ordensgewand der Ritter war ein weißes Scapulier über der gewöhnlichen Ritterkleidung, das der Priester ein weißer Talar, ein weißes Scapulier und eine weiße kapuzenförmige Kopfbedeckung. Ritter und Priester hatten auf dem Ordensgewande das Wappen des Ordens, vier verticale rothe Pfähle in goldenem Feld mit beigefügtem weißen Kreuz in rothem Feld. Die Constitutionen des Ordens erhielten ihre Bestätigung von Gregor IX.; 1688 revidirt, wurden sie von Papst Innocenz XII. 1691 bestätigt (Bull. Rom., ed. Taur. XX, 232 ad 405). — Für Zweck und Wirksamkeit des Ordens ist das vierte Gelübde bezeichnend: Et in Saracenorum potestate in pignus, si necesse fuerit, ad redemtionem Christi fidelium detentus manebo (Bull. Rom. XX, 292). Die Zahl der durch den Orden befreiten Gefangenen wird auf 64 705 angegeben (Moroni, Dizionario XLIV, 225). — Die Privilegien, welche dem Orden von Königen und Päpsten verliehen wurden, waren zahlreich und groß. So fielen u. A. alle zu einem guten Zwecke vermachten Legate den Mercedariern anheim; starb jemand, ohne ein Testament zu hinterlassen, so erhielt der Orden ein Fünftel der Erbschaft u. s. w. Der Ordensgeneral war Herr mehrerer Baronien und Grande erster Klasse von Spanien. Leo X. verlieh 1516 den

Mercedariern alle Vorrechte der Bettelmönche, was Benedict XIII. (1725) bestätigte. Auch alle königlichen Privilegien wurden von den Päpsten bestätigt, z. B. noch von Clemens XII. im J. 1738 (Anal. jur. pont. XIV [1875], 825 s.). Als Urban VIII. 1628 sämmtliche Privilegien des Ordens bestätigte, zählte er 30 seiner Vorgänger auf, welche solche verliehen hatten.

Aus der Geschichte des Ordens ist das erste Jahrhundert von besonderem Interesse, weil der Orden in ihm eine große Umgestaltung erfuhr. Wilhelm Le Bas, der Nachfolger des hl. Petrus, gab dem General einen Beirath von zwei Priestern und zwei Rittern zur Seite. Peter d'Aymery (1272 bis 1301) trennte die Regierung der Priester vollständig von der der Ritter. Die Folge davon war, daß nach seinem Tode sowohl Priester als Ritter einen eigenen General wählten und so der Orden gespalten war. Verschiedene Päpste bemühten sich um Wiederherstellung der Ordnung, bis endlich Johannes XXII. 1317 bestimmte, daß in Zukunft nur ein Priester zum General gewählt werden dürfe. Infolge dessen trat der größere Theil der Ritter in den Orden von Montesa (s. d. Art.) über, und der Mercedarierorden war somit seines ursprünglichen Charakters als Ritterorden entkleidet. Im folgenden Jahrhundert genoß der Orden einen ungestörten Frieden und konnte sich ruhig seiner Thätigkeit widmen, an welche namentlich Afrika große Anforderungen stellte. Mit der Eroberung Amerika's eröffnete sich für die Mercedarier ein neues Feld. In Mexico wurden von ihnen die ersten Ordenshäuser gegründet, und die Mercedarier haben neben den Franciscanern, Dominicanern und Jesuiten das Meiste für die Missionen von Mittel- und Südamerika gethan. Die neue Welt gab ihnen neue Martyrer (Johannes de Salazar 1552, Christoph Albaran 1554 in Peru, Johannes de Vargas 1556 in Panama, Johannes Ruiz 1559 in Paraguay). Aber auch in Europa fielen viele Mercedarier den Hugenotten zum Opfer; 315 Ordensangehörige wurden in den Klöstern von Languedoc hingeschlachtet. — Das allgemeine Verderbniß, welches im 16. Jahrhundert in so manchen Orden eingedrungen war, hatte die Mercedarier nicht unberührt gelassen. Pius V. und seine Nachfolger griffen bessernd ein. Nach dem Tode des Generals Papiol (1568) verbot Pius V. die Wahl eines neuen Generals und ernannte zwei Dominicaner als Visitatoren. Auf den Generalcapiteln von Guadalaxara (unter Gregor XIII.), Calatayud (1593), Valladolid (1599) ward eine Reform durchberathen und u. A. durch Sixtus V. bestätigt. Der General sollte in Zukunft nur mehr auf 6 Jahre gewählt, die Generalcapitel sollten regelmäßig abgehalten werden u. A. Auch im Orden selbst hatte sich das Bedürfniß nach Reform geltend gemacht und zur Gründung der unbeschuhten Mercedarier (s. u. 2) geführt. Im vorigen Jahrhundert zählte der Orden 4 Provinzen in Spanien, 2 in Frankreich, eine in Italien, 8 in Amerika. Die große Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts, die Klosteraufhebungen im 19. Jahrhundert vernichteten seine Existenz in vielen Ländern fast vollständig. Heute hat er sich wieder etwas erholt; er zählt etwa 500 Mitglieder in 3 Provinzen und einer Viceprovinz in Europa, und 4 Provinzen und 2 Viceprovinzen in Amerika. Da die Bestimmung, Gefangene zu erlösen, gegenstandslos geworden, arbeitet der Orden im Dienste der allgemeinen christlichen Nächstenliebe. (Vgl. die Ordenschroniken: Al. Remon, Hist. general de la Orden de N. S. de la Merced, Madrid 1618. 1633, 2 voll.; B. de Vargas, Chronica etc., Panor. 1619. 1622, 2 voll.; Histoire de l'Ordre de N. D. de la Mercy, Amiens 1685; Gasp. de Tornes, La fundacion Mercenaria, Salamanca 1565; Guimeran, Breve historia, Valencia 1591; M. Salmeron, Recuerdos historicos y politicos, Valencia 1646; M. Ribera, Milicia Mercenaria, Barcelona 1726; Ant. Bernal de Corral, Catalogus magistrorum gen., cum martyrum, redemptionum etc. memoria [Anhang zum Bullarium von Linàs, Barcelona 1696]; Gari y Siumell, Bibliotheca Mercedaria, Barcelona 1875 [Bibliographie]; Gmelin, Die Literatur zur Geschichte der Orden Ss. Trinitatis und B. Mariae de Mercede [Naumanns Serapeum XXXI, 1870, 129 ff.]; H. de Grammont, Études algériennes. La course, l'esclavage et la rédemption à Alger [Revue historique XXV u. XXVII, Paris 1884—1885].)

2. Die unbeschuhten Mercedarier zweigten sich im Anfang des 17. Jahrhunderts von dem Hauptorden ab. Begründer der Reform ist P. Joh. Bapt. Gonzalez. Diesem heiligmäßigen Manne gelang es nach vielen Mißerfolgen, unterstützt von der Gräfin Beatrice Ramirez de Mendoza, zwei Klöster zu gründen, eines zu Viso bei Sevilla und eines zu Almorayna nicht weit von Gibraltar. P. Gonzalez, mit Klosternamen Johannes Baptist vom heiligen Sacramente, legte am Himmelfahrtstage mit 5 Genossen den Habit der Reform an. Noch zu seinen Lebzeiten stieg die Zahl der reformirten Klöster auf 12, von denen einige in Sicilien lagen. Nach seinem Tode (1618) besaß die Reform dort eine eigene Provinz, Spanien hatte deren zwei. Paul V. bestätigte die Reform durch das Breve Inter omnes vom 21. August 1606. Nicht von allen Mitgliedern des Ordens wurde die Reform freudig begrüßt. Die Trennung, zu der sich P. Gonzalez nie hatte verstehen wollen, mußte schließlich doch durchgeführt werden; 1621 kamen beide Observanzen überein, sich von einander zu trennen (Bull. Rom. XIII, 565). Die Recollecten erhielten einen im Uebrigen unabhängigen Generalvicar, der nur innerhalb 3 Monaten nach seiner Wahl die Bestätigung vom General erbitten mußte, die dieser zu ertheilen gehalten war. Der Loskauf der Gefangenen sollte dagegen Sache der alten Observanz sein, die Recollecten blieben davon aus-

eschlossen. Urban VIII. bestätigte diese und andere Bestimmungen am 8. Juli 1627. Später erhielten ie unbeschuhten Mercedarier alle Privilegien der ltern Observanz, namentlich auch das Recht, Geangene loszukaufen, jedoch so, daß sie darin dem General des Ordens unterstanden. Die beiden panischen Ordensprovinzen (Castilien mit 12, Andalusien mit 20 Conventen) wurden 1835 aufelöst; die Klöster in Sicilien verschwanden 1866. Seit 1888 besitzen die unbeschuhten Mercedarier wieder ein Haus in Toro in der Provinz Zamora. Vgl. Pedro de S. Cecilia, Annales del Orden le Descalzos de Nuestra Señora de la Mered, redempcion de cautivos, Barcelona 669, 2 voll.)

3. Ein Orden von Mercedarierinnen wurde im 16. Jahrhundert durch Maria Zapata, Beatrix de las Roelas und Francisca Martel, Beichtkinder des Mercedarierpaters Ant. Velasco, gestiftet. Pius V. bestätigte ihn 1568. Dieser weibliche Zweig des Ordens zählt zwei Selige, Anna vom Kreuze und Maria von der Auferstehung. Auch eine Congregation von unbeschuhten Mercedarierinnen entstand, indem Clementia von der heiligen Dreieinigkeit in Lorca ein Kloster gründete, von wo sich die Reform noch weiter verbreitete. Das vierte Gelübde lautet für die Frauen: „Ich verspreche, soviel mir mein Stand erlaubt, an dem u arbeiten, was den Loskauf der Gefangenen betrifft, und mein Leben für sie hinzugeben, wenn es nöthig ist."

4. Endlich existirt noch der sog. dritte Orden der Mercedarier, dem Benedict XIII. alle Privilegien des dritten Ordens des hl. Franciscus bewilligte. Eine Frauencongregation dieses dritten Ordens entstand schon im 13. Jahrhundert durch die sel. Maria de Cervellione, fand indeß keine große Verbreitung (vgl. AA. SS. Boll. Sept. VII, 166). Auch bei den unbeschuhten Mercedarierinnen gab es solche Tertiarinnen. Ihre Gründerin ist Maria Anna a Jesu (gest. 17. April 1624), die am 13. Mai 1783 selig gesprochen wurde (Bull. Rom. Contin. VI, Prati 1848, 1210). Sie ist nicht zu verwechseln mit der sog. Lilie von Quito, Maria Anna de Jesu Paredes (gest. 1645). [Kneller S. J.]

Petrus Olivi, s. Olivi.

Petrus Martinez von Osma (Oxomensis, Uxamensis), 1. ein sonst unbekannter Professor der Theologie zu Salamanca, der zwischen 1476 und 1479 irrige Lehren über die heiligen Sacramente, besonders über das Bußsacrament, mündlich und schriftlich vorgetragen hatte (s. dieselben bei Gotti, Veritas rel. christ. II, Venet. 1750, 410). Da er die heilige Schrift gegen die Tradition der Väter und der Kirche erklärte, gab er viel Aergerniß und wurde Anlaß zu vielfachem Streit und Verwirrung. Besonders in seiner Schrift über die Buße (De confessione) lehrte er, daß das specielle Bekenntniß der Sünden nicht eine göttliche, sondern eine menschliche Anordnung sei. Ueberhaupt sei das Sacrament der Buße zwar ein Sacrament des Neuen Bundes, aber nur der Einsetzung, dem Ritus und der Wirkung der Reconciliation nach gehöre es zu der Kirche und ihren Sacramenten; was dagegen die Vermittlung der Gnade durch dasselbe betreffe, so sei es ein sacramentum naturae, non alicujus institutionis V. vel N. Testamenti. Gegen die Behauptungen oder die Conclusionen aus Martinez' Lehren wurde von den Doctoren der Theologie in mehreren Conferenzen verhandelt und dieselben, z. B. von den 26 zu Saragossa am 17. December 1478 versammelten Doctoren, gänzlich verworfen. Im nämlichen Jahre mußte auf Befehl Papst Sixtus' IV. der Erzbischof Alfons Carillo von Toledo gegen Petrus einschreiten. Unter dem Vorsitze dieses Erzbischofs fand eine Versammlung von etwa 50 Doctoren zu Alcala statt; die meisten derselben stimmten dafür, das Buch des Petrus sei zu verbrennen. Dieß geschah wirklich am 24. Mai 1479 vor den Thoren der Kirche zu Alcala. Petrus Martinez selbst, der wieder in das Dunkel zurücktrat, aus welchem er für einige Zeit aufgetaucht war, erhielt als Buße den Befehl, nachdem er seinen Irrthümern abgeschworen, sich ein Jahr lang in der Stadt Salamanca und deren Umkreis nicht blicken zu lassen; dann solle er wieder in seine früheren Würden und Aemter eingesetzt werden. Sixtus IV. bestätigte in einer Bulle, unter großen Lobsprüchen auf den Erzbischof von Toledo, alles, was in dieser Angelegenheit geschehen. (Vgl. Aguirre-Catalano, Coll. Conc. Hisp. V, Rom. 1755, 351 sqq.; Fabricius-Mansi, Bibl. lat. med. aevi V, Florent. 1858, 271 sq.; Gams, Kirchengeschichte von Spanien III, 1, Regensburg 1876, 484 ff.) — 2. Petrus, Bischof von Osma, s. Godoy. [Neher.]

Petrus Paludanus, s. Paludanus.

Petrus von Pilichsdorf, ein deutscher Theologe zu Wien (nicht zu Köln, wie Jöcher angibt) und Controversist gegen die Waldenser um 1400, ist der Verfasser der Obviationes S. Scripturae contra errores Waldensium und einer Schrift Contra Pauperes de Lugduno. Beide Werke, das erste ganz, das zweite fragmentarisch, entzog J. Gretser der Vergessenheit durch eine Edition zu Ingolstadt 1613, zugleich mit anderen Schriften gegen die Albigenser und Waldenser. Sie finden sich darnach auch in Gretseri Opp. XII, 2, Ratisbon. 1738, 50 sqq., und in der Bibl. Patr. Lugd. XXV, 277 sqq. (Vgl. Cave, Scriptt. eccl. hist. lit., ed. Genev. 1720, Append. 104; Fabricius-Mansi, Bibl. lat. med. aevi V, Flor. 1858, 258 sq.; Allg. deutsche Biographie XXV, 475.) [A. Esser.]

Petrus von Pisa, der sel., s. Hieronymiten V, 2016.

Petrus von Poitiers (Pictaviensis) hießen drei ziemlich gleichzeitig lebende Theologen des 12. Jahrhunderts. 1. Petrus von Poitiers, O. Clun., auch Petrus de S. Joanne genannt, gilt als einer der besten spätlateinischen Dichter.

Er war in Aquitanien in den Orden getreten, dann mit Petrus Venerabilis (s. d. Art. Clugny III, 559) nach Clugny gekommen und diente seinem Abte als Secretär und Begleiter. Später wurde er Großprior der Cluniacenser; er starb um 1160. Von seinen Gedichten handelt eines von dem Siege, welchen Petrus der Ehrwürdige im Streite mit Pontius für Clugny errang (s. ob. III, 559; die Elegie nach der Biblioth. Clun. bei Migne, PP. lat. CLXXXIX, 52 sqq.); ein anderes erzählt die Reise des Abtes nach der Insel Aix; drei derselben sind gerichtet adversus barbarum (s. dieselben bei Migne l. c. 56 sqq.). Ein erhaltener Brief des Petrus an seinen Abt (s. Migne l. c. 661; vgl. ib. 649) beweist, daß er bei einem Aufenthalt in Spanien für die von Petrus Venerabilis angeregte Uebersetzung des Koran (s. d. Art. VII, 1017) thätig war. Endlich existirt noch von ihm ein Abriß der biblischen Geschichte, den Huldrich Zwingli (ein Enkel des „Reformators") zu Zürich 1591 als Einleitung zu seinem chronologischen Werke drucken ließ. (Vgl. besonders Hist. litt. de la France XII, Paris 1763, 349 ss.; sonstige Lit. bei Chevalier, Rép. s. v.)

2. **Petrus von Poitiers**, der Schüler des Petrus Lombardus (s. d. Art.), wird von Walther von St. Victor mit Unrecht als eines der „vier Labyrinthe Frankreichs" aufgezählt (s. ob. 1918), wenn er auch in seinen Werken der Dialektik vielleicht noch mehr Spielraum läßt als sein Lehrer. Um 1169 war Petrus als Nachfolger des Petrus Comestor (s. d. Art.) Lehrer der Theologie zu Paris, wurde auch dessen zweiter Nachfolger in der Kanzlerwürde (nach 1191; vgl. Denifle-Chatelain, Chart. univ. Paris. I, Paris. 1889, S. 61). Als sein Todesjahr wird 1205 angegeben. Die oft wiederholte Behauptung, er sei seit 1201 Bischof von Embrun gewesen, scheint irrig zu sein und beruht vielleicht auf einer Verwechslung mit seinem Nachfolger im Kanzleramte, Präpositinus, der als Episc. Ebredunensis starb (vgl. Denifle-Chatelain I, 66, not. 1; Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés XIV, n. éd. Paris 1863, 569 [wo Evreux statt Embrun steht]). Von den Werken des Petrus Pictaviensis sind seine fünf Sentenzenbücher zu Paris 1655 gedruckt und darnach bei Migne (PP. lat. CCXI, 789 sqq.); die Sätze daraus, welche die Pariser Schule nicht annahm (s. dieselben bei Migne l. c. 785 sqq.), sind meist identisch mit den abgelehnten Lehren des Lombarden (s. ob. 1920). Außerdem verfaßte Petrus den ersten Commentar zu den Sentenzen seines Lehrers und verschiedene andere Schriften, die noch ungedruckt sind. (Vgl. die Notizen aus Oudin bei Migne l. c. 779 sqq. und die bei Chevalier, Rép. s. v. angegebene Lit.)

3. **Petrus von Poitiers** heißt manchmal auch Petrus Cantor (s. d. Art.). [A. Esser.]

Petrus Ramus, s. Ramus.

Petrus Ravennas, 1. anderer Name für **Petrus Chrysologus** (s. d. Art.). — 2. **Petrus Ravennas**, auch Petrus Thomai oder Thomasius Petrus Franciscus genannt, ein wegen seines staunenswerthen Gedächtnisses vielbewunderter Lehrer des römischen und canonischen Rechtes, galt Luther (s. Planck, Gesch. . . . unsers protestantischen Lehrbegriffs I, 2. Aufl., Leipz. 1791, 125) mit Unrecht als ein Zeuge für die evangelische Wahrheit, der von den Gegnern unterdrückt worden sei. Denn sein Streit mit den Kölner Theologen (s. u.) drehte sich nicht um theologische Principienfragen, sondern war die Folge von absonderlichen Behauptungen und Irrthümern des Petrus Ravennas, der übrigens betreffs der päpstlichen Gewalt niemals irrige Lehren vortrug (vgl. G. Hugo, Lehrbuch eines civilistischen Cursus VI, 2. Aufl., Berlin 1818, 159). — Seinen Beinamen Ravennas führte Petrus von seiner Vaterstadt, der Familienname ist unbekannt. Er war um 1448 geboren und widmete sich schon früh mit solchem Eifer dem Studium der Rechtswissenschaft, daß er 1468 zu Padua beliebige Stellen aus dem Corpus juris auswendig hersagen und erklären konnte. Seitdem trat er öfter in Italien auf, um seine fast wunderbare Gedächtnißkraft anstaunen zu lassen (vgl. Tiraboschi, Storia della letterat. ital. VI, 2, 4, n. 27 [ed. Venezia 1823, VIII 730 sgg.]). Nachdem er zu Padua, Bologna, Pavia und sonst, besonders aber zu Pisa und wieder zu Padua juristische Vorträge gehalten, folgte er 1498 einem Rufe des Pommernherzogs Bogislaw X. nach Greifswalde. Seine Reise nach Pommern und die ihm auf dem Wege zu Theil gewordenen Ehren hat Ortwin Gratius (s. d. Art.) in jenem Ad Petrum Ravennatem suae peregrinationis criticomastix (1508) geschildert. In Greifswalde lehrte Petrus Ravennas, wie auch sein Sohn Vincentius, beide Rechte, fertigte auf Wunsch Gutachten in juristischen Fragen an und verfaßte nebenbei auch lateinische Gedichte. Sein Ansehen war ein allgemeines und sein Verhältniß zu seinen Collegen wie zu den Räthen des Herzogs im Ganzen ein freundschaftliches. Gleichwohl trieb es ihn, nachdem er zu Greifswalde mehrere Familienangehörige durch Krankheiten verloren, nach dem Süden zurück. Im J. 1503 verließ er Pommern, hielt sich einige Jahre in Wittenberg auf, wo er auch juristische Vorträge veranstaltete, zog dann durch Deutschland weiter und kam 1506 nach Köln. Sein erstes Auftreten entsprach dem Rufe, der ihm voranging; allein bald zeigte sich ein Gegensatz zwischen ihm und den Kölner Theologen, namentlich Jacob von Hoogstraet (s. d. Art. VI, 1159). Daran, daß der entstandene Streit nicht in den Grenzen einer wissenschaftlichen Polemik blieb, trug Petrus sicher die Hauptschuld; besonders bezeichnend ist, daß sein anfänglicher Freund und Kampfgenosse Gratius später auf Seite Hoogstraets stand. Dieß läßt ahnen, wie der berühmte Rechtslehrer es verstand, durch sein Auftreten seine Freunde und Gönner sich zu entfremden, und so wird begreiflich, daß er schon z-

April 1508, wenn auch ungern, Köln zu ver-
assen sich bewogen fühlte. Petrus ging nach
Mainz, wo ihm ein warmer Empfang zu Theil
wurde; er scheint aber bald nachher, nach einem
Briefe Reuchlins vom Jahre 1518, „prae mae-
ore“ gestorben zu sein. — Von den Schriften
des Petrus Ravennas mögen erwähnt sein das
Compendium juris can. (zuerst Wittenberg 1504)
und das Alphabetum aureum juris utriusque
zuerst 1508). Die Aurea opuscula (Lipsiae
1502) vereinigen mehrere kleinere Schriften. Mit
der Gedächtnißkunst befaßt sich der Libellus de
artificiosa memoria, auch Phoenix genannt
Venet. 1491; Erford. 1500; Colon. 1508).
Vgl. noch Barthold, Geschichte von Rügen und
Pommern IV, 2, Hamburg 1845, 7 ff. 51 ff.;
Muther, Aus dem Universitäts- u. Gelehrtenleben
im Zeitalter der Reformation, Erlangen 1866,
196, und die andere in der Allgem. deutschen
Biogr. XXV, 539 und bei Chevalier, Rép. u.
Suppl. s. v. aufgeführte Lit.) [A. Esser.]

Petrus von Rosenheim, O. S. B., Re-
formator vieler Benedictinerklöster in Bayern,
stammte aus Rosenheim am Inn und war in den
letzten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts geboren.
Er scheint zu Subiaco in den Benedictinerorden
eingetreten zu sein. Im J. 1416 kam er nach
Deutschland zurück und wurde zu Konstanz 1418
vom Papst Martin V. mit der Reform der Bene-
dictinerklöster beauftragt. Bald nachher erscheint
er als Prior zu Melk; er besuchte dann eine Reihe
von Klöstern, um die Ordensregel wiederherzu-
stellen. Sein Ansehen war so groß, daß man ihn
auf dem Concil zu Basel 1432 mit einer Sendung
an die husitischen Böhmen betraute. Als Todes-
jahr des Petrus ist wohl 1440 oder 1441 anzu-
sehen; dasselbe steht jedoch nicht völlig fest. Von
seinen Schriften sind nur wenige gedruckt; am be-
kanntesten ist das Roseum memoriale divinorum
eloquiorum. Dasselbe gibt den Inhalt der hei-
ligen Schrift, und zwar jedes Kapitel in einem
Distichon, wieder. Das Werk erlebte zahlreiche
Ausgaben (Bonon. 1489, Norimb. 1493 etc.).
Ueber die anderen Schriften des Petrus von Rosen-
heim s. Kropff, Bibl. Mellicensis, Vindob.
1747, 206 sqq. (Vgl. noch Kobolt, Baierisches
Gelehrten-Lex., Landshut 1795, 508 ff. und die
Nachträge, ebd. 1824, 226. 390; Keiblinger,
Geschichte des Benedictinerstiftes Melk I, Wien
1851, 489 ff.; sonstige Literatur bei Chevalier,
Rép. s. v.) [A. Esser.]

Petrus von Sampsone, Lehrer des cano-
nischen Rechtes zu Bologna, ist hauptsächlich be-
kannt als der Lehrer des als Abbas antiquus
citirten Canonisten, der ihn in seinen Werken öfter
als Gewährsmann nennt. Von Petrus' Person
ist nur Weniges und auch dieses zum Theil nur
vermuthungsweise zu sagen. Er stammte vielleicht
von dem Schlosse Sampson bei Joyeuse in Viva-
rais, studirte zu Bologna unter Jacob von Al-
benga (s. d. Art.) und wurde ebendaselbst Pro-
fessor. Später (wohl nicht lange vor 1472) kehrte
er nach Frankreich zurück, er erscheint wenigstens
um diese Zeit als Canonicus zu Narbonne. Sein
Todesjahr ist unbekannt. Von seinen Werken ist
ein Liber synodalis der Diöcese Nîmes gedruckt.
Außerdem citirt sein Schüler von ihm eine Glossa
und Distinctiones, womit wohl der handschrift-
lich mehrfach erhaltene Commentar zu den fünf
Decretalenbüchern gemeint ist. Dieser schon oben
erwähnte Schüler wird Abbas antiquus genannt
im Gegensatz zu dem Abbas modernus, d. h.
Nicolaus von Tudeschis (s. d. Art.). Der wirk-
liche Name desselben ist unbekannt, ebenso wo er
Abt gewesen; vielleicht war er dieß im Benedicti-
nerkloster Mont-majour-lez-Arles (s. Hist. lit.
de la France XXI [1847], 238). Aus seinen
Schriften hat man auch vermuthet, daß er längere
Zeit zu Avignon lebte. Um 1270 war er Lehrer
des canonischen Rechtes zu Bologna. Der Abbas
antiquus verfaßte einen Apparatus zu den Decre-
talen Gregors IX., eine Lectura zu den neuen
Constitutionen Innocenz' IV. und Distinctionen
zu einzelnen Decretalen. Er war in der damaligen
canonistischen Literatur wohl bewandert, verband
aber mit seiner Belesenheit auch Selbständigkeit
der Ansicht. (Vgl. Hist. lit. de la France l. c.
231 ss.; v. Schulte, in den Sitzungsber. d. kaiserl.
Akad. der Wissensch., phil.-hist. Klasse LXVIII
[1871], 90 ff.; Ders., Gesch. der Quellen und der
Literatur des can. Rechtes II, Stuttgart 1877,
108 ff.) [A. Esser.]

Petrus Siculus, s. Paulicianer, od. 1646.

Petrus a Soto, s. Soto.

Petrus von Tarantasia, 1. der hl.,
O. S. Bern., hat seinen Beinamen von der Stadt
Tarentaise, deren Erzbischof er von 1141—1174
war. Er stammte aus der Dauphiné und war
mit 20 Jahren in das Cistercienserkloster zu Belle-
vaux (Bella vallis) eingetreten. Später hatte er
das Kloster zu Tamies zu leiten. Nur der Ge-
horsam bewog ihn, die Bischofswürde anzunehmen.
In seinem Amte aber war er bedacht auf die Besse-
rung der Sitten, besonders des Clerus; auch machte
er Stiftungen zur Unterstützung von Bergreisenden
u. s. w. Mehrfach gelang es ihm, Feinde zu ver-
söhnen, so besonders 1170 die Könige von Eng-
land und Frankreich. Im Streit zwischen Kaiser
Friedrich Barbarossa und dem Papste Alexan-
der III. stand er treu auf Seiten des Papstes.
Sein Tod erfolgte zu Bellevaux im J. 1174;
schon 1191 wurde er canonisirt. (Vgl. AA. SS.
Boll. Maj. II, 320 sqq.; Moroni, Diz. LIII,
25 sg.; Burgener, Helvetia sancta II, Ein-
sidl. 1860, 157 sqq.; Bruttey, St. Pierre de
Tarentaise, ses miracles, ses reliques, son
culte, Besançon 1875.) — 2. Petrus von Taran-
tasia hieß auch der spätere Papst Innocenz V.
(s. d. Art.). [A. Esser.]

Petrus Urseolus (Orseolo), der hl., erst
Doge von Venedig, dann Benedictinermönch und
Schüler des hl. Romuald (s. d. Art.), war um

das Jahr 928 aus der vornehmen und sehr reichen Familie der Ursedli zu Rivoalto (Provinz Udine) im venetianischen Gebiete geboren. Im J. 976 folgte Petrus als Doge in der Verwaltung der Republik Venedig auf Peter Candianus IV., der wegen Verstoßung seiner rechtmäßigen Gemahlin und Verbindung mit einer Enkelin Berengars, sowie wegen seines verschwenderischen Hoflebens in einer Volksempörung ermordet worden war (Galiberti, Hist. de la républ. de Venise, Paris 1854, 39). Nach der Erzählung des hl. Petrus Damiani (Vita S. Romualdi c. 5, bei Migne, PP. lat. CXLIV, 960) hätte Petrus an dieser Verschwörung theilgenommen. Inwieweit dieses geschehen, sagt der gelehrte Cardinal nicht; aus der gesammten Darstellung des Lebens geht hervor, daß Petrus nicht von jeder Schuld freizusprechen ist, indem er die Volksverschwörung nicht zu hindern suchte und die Versammlung der Rädelsführer in seinem Palaste (wissentlich?) gestattete. Während seiner zweijährigen weisen Regierung suchte er vor Allem die Interessen der Religion nach Kräften zu fördern und verwandte seinen großen Reichthum zur Wiederherstellung der in der letzten Revolution durch Feuer zerstörten St. Marcuskirche und des Dogenpalastes. Seinen Fehler wieder gutzumachen, verließ er auf den Rath des Abtes Quarinus von Coxana (Cuxa) in Roussillon und mit Zustimmung seiner Frau Vaterland und Familie und begab sich in das Kloster zum hl. Michael in Coxana. Einige Zeit darauf unterstellte er sich der geistlichen Leitung des damals daselbst lebenden hl. Romuald. Nach einem Gott wohlgefälligen, bußfertigen Leben starb er im J. 987 (nicht 997). Faßt man den ganzen Lebensgang des hl. Petrus in's Auge, so dürfte es in etwa erklärlich sein, wenn der im 14. Jahrhundert lebende Andreas Dandolo (bei Muratori, Rer. ital. Scriptt. XII, Mediol. 1728, 212) Petrus schildert als einen Mann fide et moribus circumspectum . . ., qui a puerili aetate nil aliud, quam placere Deo studens, ad tantae dignitatis provectum scandere contemnebat, timens ne secularis ambitione honoris propositum amitteret sanctitatis, und wenn Galiberti (l. c. 39 s.) von ihm sagt: non moins recommandable par ses grandes richesses, que par ses moeurs douces et pieuses. Papst Clemens XII. sprach ihn heilig und setzte sein Fest auf den 14. Januar. Das Martyrologium Romanum erwähnt ihn am 10. Januar. (Vgl. die bei Chevalier, Rép. und Suppl. s. v. Pierre Orséolo angegebene Literatur und die Notizen bei de Mas Latrie, Trésor de Chronologie, Paris 1889, 801.) [Helmling O. S. B.]

Petrus von Vaux de Cernay (Vallis Cernaji oder Sarnaji), O. Cist., Verfasser einer Albigensergeschichte, war ein Neffe des Abtes Guy zu Vaux de Cernay, der als Bischof von Carcassonne 1223 starb. Geburts- und Todesjahr sind unbekannt. Man weiß nur, daß Petrus in Begleitung seines Onkels am Kreuzzug vom Jahre 1202 (s. d. Art. Kreuzzüge VII, 1159 ff.) [illegible] ebenso am Kriege gegen die Albigenser (s. d. [illegible]) theilnahm. So konnte er als Augenzeuge eine Geschichte der Albigenserkämpfe verfassen, welche [illegible] zum Tode Simons von Montfort (1218) [illegible] er widmete sie dem Papste Innocenz III. [illegible] Werk führt den Titel Hist. Albigensium et sa[illegible] belli in eos anno 1209 suscepti etc. Es [illegible] zuerst gedruckt zu Troyes 1615, dann [illegible] in Sammelwerke aufgenommen; Migne [illegible] PP. lat. CCXIII, 543 sqq. nach der [illegible] von Duchesne in den Hist. Franc. script. [illegible] Paris. 1649, 554 sqq. Die Mon. Germ. [illegible] Scriptt. XXVI, 397 sqq. geben Auszüge [illegible] Werke. Uebersetzungen desselben in's Fran[illegible] wurden schon vor dem lat. Texte gedruckt (s. Brunet, Manuel IV, 579 s.). (Vgl. aus der [illegible] Chevalier, Rép. s. v. angegebenen Lit. [illegible] Hist. lit. de la France XVII, Paris 1[illegible] 246 ss. und Ceillier, Hist. gén. des aut. sac[illegible] XIV, n. éd. Paris 1863, 904 ss.) [A. [illegible]

Petrus Venerabilis, s. Clugny III. [illegible]

Petrus Veronensis, s. Petrus Mart[illegible].

Petrus Waldus, s. Waldenser.

Petrus de Vinea (de Vineis, della [illegible] der vertrauteste Rathgeber Kaiser Friedrichs [illegible] wurde um das Jahr 1190 zu Capua gebor[illegible] sein Vater (Angelus) Notar und Richter [illegible] Petrus studirte zu Bologna und wurde [illegible] Notar bei Friedrich II. Erst seit 1230 [illegible] er als der bevorzugte Günstling des Kaisers; [illegible] der Ueberzeugung der Zeitgenossen bestärkte [illegible] nen Herrn in dessen absolutistischen und [illegible] feindlichen Plänen. Wie weit thatsächlich [illegible] Antheil an der Ausarbeitung des 1231 pub[illegible] Gesetzbuches für das Königreich beider Si[illegible] geht, ist streitig; Friedrich II. selbst sagt [illegible] (Constitutiones istas) per magistrum Petr[illegible] de Vineis Capuanum, magnae curiae nos[illegible] judicem et fidelem nostrum, mandav[illegible] compilari. In der Folge verwendete ihn [illegible] Kaiser viel zu Verhandlungen in den Streitig[illegible] mit den Päpsten Gregor IX. und Innocenz [illegible] Nach gewöhnlicher Annahme gehörte er [illegible] den Gesandten Friedrichs auf dem allge[illegible] Concil zu Lyon (1245). Indeß war der [illegible] Vertheidiger des Kaisers Thaddäus von Se[illegible] Petrus tritt bei den Debatten gar nicht [illegible] und es ist zweifelhaft, ob er überhaupt [illegible] war. Im September 1245 wurde er zu [illegible] dem Heiligen geschickt, um diesen als [illegible] zu gewinnen. Die Bemühungen des franzö[illegible] Königs scheiterten jedoch infolge der gewalt[illegible] Maßregeln des Kaisers. Seit 1246 erscheint [illegible] als Protonotar des Kaisers und Logothet des [illegible] nigreichs Sicilien. Wenige Jahre [illegible] Februar 1249, wurde er des Verrathes [illegible] in's Gefängniß geworfen und geblendet. [illegible] Kaiser, den er vergöttert, den er blasphemisch [illegible] „den zweiten Heiligen der Heiligen“ [illegible] hatte, ersann ihm noch eine besondere [illegible]

Todesart: er befahl, den ehemaligen Freund den Pisanern, seinen Todfeinden, zur Hinrichtung zu überliefern. Als Petrus dieß hörte, zerschmetterte er sich den Kopf an einer Säule. Was den Kaiser zu so raffinirter Grausamkeit veranlaßte, ist schwer zu sagen. Nach dem wenig zuverlässigen Matthäus Paris (Hist. Anglorum, ed. by Madden III, Lond. 1869, 48) wäre Petrus bei einem Versuche, den Kaiser zu vergiften, ertappt worden. Indeß ist es wahrscheinlicher, daß ein Complot seiner vielen Neider am Hofe ihn zu Fall gebracht hat (vgl. Dante, Hölle 13, 55 ff.). Seiner Finanzverwaltung scheint der Kaiser schon früher mißtraut zu haben; in der That hatte Petrus sein Amt auch dazu benutzt, sich und seine Verwandten auf unredliche Weise zu bereichern. Von den Schriften des Petrus de Vinea sind geschichtlich am wichtigsten seine Briefe. Die 33 ersten derselben wurden zu Hagenau 1529 gedruckt unter dem Titel Querimonia Friderici II., qua se a Romano Pontifice et cardinalibus immerito persecutum . . . esse ostendit. Vollständige Ausgaben erschienen durch Schardius (Basil. 1566, Neudruck mit Glossar Amberg. 1609) und durch Iselius (Basil. 1740, 2 voll.); beide lassen zu wünschen übrig. Ueber die Handschriften vgl. Pertz, Archiv für deutsche Geschichte, namentlich Bd. VII, Hannover 1839, 890 ff. Außer den Briefen verfaßte Petrus noch den Apologeticus de potestate imperiali. Auch war er, wie sein kaiserlicher Herr, Dichter; ein Sonett von ihm theilt Fr. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen VI, 406 f., mit. (Vgl. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. V, Florent. 1858, 269 sq.; v. Raumer a. a. O., namentlich IV, Leipzig 1824, 506 ff. [Beilage über Peter von Vinea]; v. Savigny, Geschichte des röm. Rechts V, 2. Ausg., Heidelberg 1850, 218 ff.; Huillard-Bréholles, Vie et corresp. de Pierre de la Vigne, Paris 1864; Capasso e Janelli, Pietro della Vigna, Caserta 1882.) [Zeck.]

Pettau, s. Victorinus.

Peucer, s. Kryptocalvinisten VII, 1236.

Peutinger, Konrad, Humanist und Stadtschreiber zu Augsburg, gehört zu den gelehrten Männern, welche das Auftreten Luthers Anfangs nicht ungern sahen, aber doch vor dem Bruch mit der Kirche zurückscheuten. Peutinger war 1465 zu Augsburg geboren; er studirte an mehreren deutschen Universitäten, besonders aber in Italien zu Padua (1482), Bologna, Florenz und Rom. Im Jahre 1488 war er wieder in Deutschland; er wurde 1490 von Augsburg als „Stadt-Diener" und 1497 als lebenslänglicher „Stadtschreiber" angestellt. In seinem Amte entwickelte er eine vielseitige und anerkannte Thätigkeit. Kaiser Maximilian I. war ihm gewogen wegen mancherlei Dienste, welche Peutinger ihm erwiesen hatte. Ebenso schätzte Karl V. ihn und erhob ihn am 1. December 1547 sogar in den erblichen Adelstand. Wenige Wochen später starb Peutinger, der sich seit der Niederlegung seines städtischen Amtes (1534) nur noch wissenschaftlichen Forschungen gewidmet hatte (vgl. darüber Allgem. deutsche Biogr. XXV, 564 ff.). Seine Rolle den Reformatoren gegenüber brachte ihm den Vorwurf ein, daß er veränderlicher sei als ein Chamäleon; 1518 nahm er Luther zu Augsburg freundlich auf, 1521 bemühte er sich zu Worms, ihn zum Nachgeben zu bewegen (vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes II [1880], 165 f.), 1530 protestirte er im Namen seiner Vaterstadt gegen den Reichstagsabschied von Speier, später aber verwies er in einer Denkschrift die Reformationslustigen in Augsburg an ein allgemeines Concil. Ohne Zweifel war die persönliche Ueberzeugung Peutingers schwankend, allein er wollte nach seiner ausdrücklichen Aussage in nichts von der wahren Kirchenlehre abweichen. Auch seine Kinder blieben der katholischen Religion! treu. (Vgl. bes. Hist. vitae atque meritorum C. Peutingeri. Post Jo. Ge. Lotterum ed. Fr. A. Veith..., Aug. Vindel. 1783; Döllinger, Die Reformation I, 2. Aufl., Regensburg 1848, 571 ff.; Herberger, K. Peutinger in seinem Verhältnisse zum Kaiser Maximilian I., Augsb. 1848. Weitere Lit. in d. Allgem. deutschen Biogr. XXV, 568.) [Schrödl.]

Peyrère, Isaac de la, Anfangs Calviner, später Convertit, hat seinen Namen bekannt gemacht durch die sonderbare Lehre von den Präadamiten. Aus Mißverständniß der Stelle Röm. 5, 12—14 glaubte er nämlich, daß vor Adam schon Menschen gelebt hätten (Präadamiten; s. d. Art.). Der Grundirrthum Peyrère's lag darin, daß er den Ausdruck „Gesetz" im Römerbriefe von dem Gebote Gottes an Adam verstand; wenn es also vor dem Gesetze, d. h. vor Adam, eine Sünde gab, so mußte es auch Menschen geben, welche sündigten. Adams Sünde sei aber im Gegensatz zu dem peccatum naturale der Präadamiten ein peccatum legale, welches durch Imputation (vgl. d. Art. Erbsünde IV, 759) auf die anderen Menschen übergehe. Dadurch erhielten Tod und alles natürliche Elend nun auch noch den Charakter einer besondern Strafe. — Auch sonst trug Peyrère mehrfach eigenthümliche Schrifterklärungen vor (z. B. zu Jos. 10, 12 f.; 4 Kön. 20, 9 ff.), die sich als Versuche zu natürlicher Erklärung übernatürlicher Vorgänge charakterisiren, und war einer der ersten, welche die mosaische Abfassung des Pentateuchs in Zweifel zogen. Ueberhaupt mangelte ihm das tiefere theologische Wissen. Sein (anonym erschienenes) Buch Praeadamitae, sive exercitatio super versibus 12, 13 et 14 cap. V Ep. D. Pauli ad Rom. etc., [Paris.] 1655, und das Systema theolog. ex Praeadamit. hypothesi, s. l. 1655, brachten ihn bald in Ungelegenheit. Er wurde auf Betreiben der erzbischöflichen Behörde von Mecheln arretirt, aber auf Fürsprache des Prinzen von Condé, dem er sich schon früher angeschlossen hatte, freigelassen. Dann ging er nach Rom, wo er convertirte, und

schrieb bei dieser Gelegenheit J. Peyrerii Epist. ad Philotimum, quae exponitrationes, propter quas ejuraverit sectam Calvini, quam profitebatur, et librum de Praeadamitis, quem ediderat. Rom. 1657. Die letzten Jahre brachte er im Seminar von Notre Dame des vertus zu und starb 1676 im Alter von 82 Jahren. Von der Irrigkeit seiner Präadamiten-Theorie suchte R. Simon (s. Lettres choisies de M. Simon II, Amsterd. 1730, lettre 1) ihn vergebens zu überzeugen. Andere Schriften Pereyre's sind: Du Rappel des Juifs, Paris 1643; Relation du Groenland, Paris 1647; Relation de l'Islande, Paris 1663. (Vgl. Niceron, Mém. XII, 65 ss.; XX, 42 ss.; Nouv. Biogr. gén. XXIX, 520 ss.; Räß, Convertiten VII, 113; Reusch, Index II, 131.) [Kerker.]

Pez, 1. Bernhard, O. S. B., Bibliothekar des Klosters Melk (s. d. Art.), war 1683 zu Ips in Niederösterreich geboren und trat mit 16 Jahren in den Orden. Während seines Noviciates hatte er mit mannigfachen Schwierigkeiten zu kämpfen, so daß er fast entlassen worden wäre. Er rechtfertigte aber bald auf das Glänzendste das Zutrauen des Novicenmeisters, der sich für sein Bleiben bemühte, sowohl durch seine Ordenstugenden wie durch seine Gelehrsamkeit. In Melk studirte er Philosophie, in Wien Theologie. Seine Neigung wies ihn aber besonders auf kritische Arbeiten hin, und sein Ideal war, eine kritisch gehaltene Bibliotheca Benedictina zu verfassen. Zu dem Zweck trat er mit den anderen Benedictinerklöstern in Verbindung, durchsuchte die Bibliotheken vieler persönlich und machte auch eine Reise nach Frankreich. An der Vollendung der gelehrten Arbeit hinderte ihn aber sein früher Tod im J. 1735. Als Vorarbeiten hatte er schon mehrere Werke publicirt, während Anderes noch handschriftlich im Kloster Melk ruht. Hier mögen vor Allem genannt werden sein oft citirter Thesaurus anecdot. novissimus, Aug. Vindel. 1721—1729, 7 voll. (selten vollständig vorhanden), und die Biblioth. ascetica antiquo-nova, Ratisb. 1723—1740, 12 voll. Andere Schriften s. bei Kropff, Biblioth. Mellicensis, Vindob. 1747, 602 sqq., und Hurter, Nomencl. lit. II, 2. ed., Oeniponte 1893, 1100 sqq.; über Pez' Briefwechsel s. Katschthaler, Ueber B. Pez und dessen Briefwechsel, Melk 1889 [Progr.] (vgl. dazu Hist.-pol. Blätter CIX [1892], 255 ff.). (Weitere Lit. s. bei Hurter l. c. und bei Wurzbach, Biogr. Lex. des Kaiserthums Oesterreich XXII [1870], 145 ff. Vgl. auch Allgem. deutsche Biographie XXV, 569 ff.)

2. Hieronymus, O. S. B., Bruder des Vorgenannten, war theils Gehilfe seines Bruders bei dessen Forschungen und Reisen, theils auch selbständig thätig für die Erforschung der Geschichte und Alterthumskunde Oesterreichs. Er war 1685 geboren und legte 1703 im Kloster Melk Profeß ab. Im J. 1735 wurde er Bibliothekar des Klosters als Nachfolger seines Bruders; er starb nach rastloser wissenschaftlicher Thä[illegible] im J. 1762. Als sein Hauptwerk über die [illegible]ländische Geschichte erschienen die Scriptt. rer. Austriacarum veteres ac genuini I et II, Lips. 1721—1725; III, Ratisb. 1745. (Vgl. Kropff l. c. 677 sqq.; Wurzbach a. a. O. 14[illegible]; Allg. deutsche Biographie XXV, 573 ff.; Hurter l. c. II, 1477 sqq.) [Flos.]

Pfäfers (Fabaria), ehemaliges Benedictinerkloster im Kanton St. Gallen, wurde [illegible] hl. Pirmin (s. d. Art.) gegründet, welcher nach der gewöhnlichen Annahme um das Jahr 731 a[illegible] dem von ihm gegründeten Reichenau zwölf Mönche nach Pfäfers berief. Friedrich (Kirchengesch[illegible] Deutschlands II, Bamberg 1869, 640) [illegible] jedoch an, daß die Stiftung von Pfäfers der [illegible] Reichenau vorausgegangen und letzteres [illegible] von Mönchen aus ersterem besetzt worden sei. Er soll zuerst versucht haben, das Kloster in Mar[illegible]lins (Graubünden) zu erbauen, eine Taube [illegible] aber den Ort angezeigt, wo es errichtet [illegible] sollte. Der erste Abt Adalbert war zugleich [illegible] von Chur. Wahrscheinlich sorgte er durch Ueber[illegible]lassung bischöflicher Einkünfte und Güter [illegible] minathale für die Ausstattung der neuen Stif[illegible]. Noch im nämlichen Jahrhunderte standen [illegible] Kloster die seligen Eberhard und Wernher als [illegible] vor. Karl der Große nahm es in seinen [illegible] und Ludwig der Fromme befreite es [illegible] Steuern und Dienstleistungen an die [illegible] Beamten. Im 10. Jahrhundert ließ sich [illegible] Bischof von Konstanz, das „Abteilein" [illegible] verleihen und wollte es dann unter gewissen [illegible]dingungen dem Stifte St. Gallen [illegible]. Dieß rief lange Streitigkeiten hervor, aber [illegible]lich erhielt Pfäfers wieder seine Freiheit und [illegible] eigenen Abt. Das Kloster wurde von vielen [illegible]sten mit Freiheiten und Privilegien bedacht [illegible] von Kaiser Heinrich VI. (1196) gefürstet. [illegible] 11. Jahrhundert schloß sich Pfäfers der [illegible] Hirschau (s. d. Art.) ausgehenden Reform an [illegible] stand auf Seiten Gregors VII. Auch [illegible] Friedrichs II. hielt es zum Papste. Im 13. Jahr[illegible]hundert hatte es durch die eigenen Vögte und [illegible]leute Vieles zu leiden. So überredete der [illegible] zu Ragaz den Abt, die Burg Wartenstein [illegible] Nähe des Klosters zu erbauen, und als dieß [illegible]schehen war, setzte er sich selbst in die Veste [illegible] drückte das Kloster schwer. Der Vogt Albrecht [illegible] Sax vertrieb ihn zwar, nahm aber die Burg [illegible] in Besitz und ließ sich ebenfalls Ungerechtig[illegible] gegen das Stift zu Schulden kommen. [illegible] kam der Franciscaner Berthold von Regensburg (s. d. Art.) in die Gegend und predigte [illegible]recht und Ungerechtigkeit. Dieß vermochte [illegible] Sohn und Nachfolger Albrechts, sich mit dem Kloster auszusöhnen. Im 14. Jahrhundert [illegible] Fehden, der schwarze Tod und die Feuers[illegible] von 1362 das Stift an den Rand des [illegible]ganges. Auch der Zürichkrieg im folgenden [illegible]hundert verursachte ihm viel Schaden. [illegible]

ie Eidgenossen Herren des Sarganserlandes wur-
en, traten sie als Vögte des Klosters auf und
eschwerten dasselbe vielfach. Die Klosterzucht war
Ende des 15. Jahrhunderts gesunken; der Abt
vohnte in Wartenstein, die Conventualen in eige-
ten Häusern. Abt Johann Jacob Russinger (1517
is 1549) war ein Freund Zwingli's, ging zum
Protestantismus über und verleitete auch einzelne
m Patronate des Stiftes stehende Pfarreien zum
Abfalle. Nach der Schlacht von Kappel (1531)
lüchtete er sich nach Chur; er wurde 1532 dem
Scheine nach wieder katholisch und wußte es durch-
usetzen, daß er nochmals in den Besitz der Abtei
am. Wie er, so regierten auch seine nächsten Nach-
olger unrühmlich. Erst Abt Johannes IV. Heider
1586—1600), früher Conventual von Einsiedeln,
in frommer, rechtschaffener und gelehrter Mann,
vereinigte die Mönche wieder zu gemeinsamem
Leben und stellte Ordnung und klösterliche Dis-
iplin her. Da nicht alle Nachfolger in seine Fuß-
tapfen eintraten, mußte die schweizerische Bene-
dictinercongregation, welcher das Kloster seit 1602
ngehörte, öfter einschreiten und Administratoren
der Aebte aus Einsiedeln, Muri und St. Gallen
einsetzen. Im J. 1665 wurde das Klostergebäude
vieder größtentheils durch Brand zerstört. Viele
Aebte machten sich namentlich um die Errichtung und
allmälige Verbesserung der Badeanstalten an den
benachbarten Heilquellen von Pfäfers hochverdient.
Allein diese Anstalten brachten einen allzu häu-
igen Verkehr mit den Badegästen und trugen da-
durch wesentlich zur vollständigen Untergrabung
der Disciplin bei. Zur Zeit der Revolution von
1798 zerstreute sich der Convent; das Stift kam
unter den Kanton Linth und wurde der National-
verwaltung übergeben. Später vereinigten sich die
Conventualen wieder, allein die inneren und äuße-
ren Verhältnisse wurden immer trauriger. Unter
dem altersschwachen Abte Joseph Arnold (1805
bis 1819) und dessen energielosem Nachfolger
Placidus Pfister (1819—1838) sank das Stift so
tief, daß die überwiegende Mehrheit des Con-
vents selbst die Aufhebung verlangte, welche auch
1838 von den Staatsbehörden des Kantons St.
Gallen vollzogen wurde. Jetzt ist das Gebäude
eine Irrenanstalt. (Vgl. Eichhorn, Episcopatus
Curiensis, S. Blas. 1797, 266 sqq.; Wegelin,
Regesten der Benedictinerabtei Pfävers, Chur
1850; Mülinen, Helvetia sacra I, Bern
1858, 110 ff.; Das Kloster Pfävers, St. Gallen
1883.) [G. Mayer.]

Pfaff, Christoph Matthäus, einfluß-
reicher protestantischer Theologe des 18. Jahr-
hunderts, war als Sohn eines Tübinger Pro-
fessors der Theologie im J. 1686 geboren. Er
wurde 1705 Repetent zu Tübingen und nach mehr-
jährigen Reisen 1717 Professor daselbst. Später
wurden ihm die Würden des Kanzlers der Uni-
versität und Abtes zu Lorch und der Titel eines
comes palatinus zu Theil. Bei allem Ansehen
war er indessen zu Tübingen persönlich nicht be-
liebt; er galt als ein genußsüchtiger, eitler und
heftiger Lebemann. Schließlich wurde ihm der
Aufenthalt in Tübingen derart verleidet, daß er
sich nach einem andern Wirkungskreise umsah. Die
Kanzlerstelle zu Göttingen entging ihm; dagegen
berief man ihn in gleicher Eigenschaft nach Gießen.
Dort wurde er auch Generalsuperintendent und
starb daselbst 1760. — Pfaff war ein Mann von
umfassender Gelehrsamkeit; er verband damit einen
prächtigen mündlichen Vortrag. Als Theologe
suchte er irenisch zu wirken und die verschiedenen
protestantischen Richtungen zu einigen (Alloquium
irenicum ad Protestantes, Ratisb. 1720 [auch
mehrfach deutsch erschienen]); seine Bemühungen
fanden aber ebenso viel Widerspruch als Aner-
kennung. Dogmatisch stand er nicht auf dem
Standpunkt der Orthodoxie, neigte vielmehr dem
Pietismus (s. d. Art.) zu, so daß er wohl als
Vertreter des „weltförmigen Pietismus" bezeichnet
wird. Kirchenrechtlich ist er von Bedeutung als
erster Vertreter des Collegialsystems (s. d. Art.).
(Vgl. Allgem. deutsche Biogr. XXV, 587 ff., wo
auch die weitere Lit. angegeben ist.) [v. Hefele.]

Pfaffe, nach dem jetzigen Sprachgebrauche ver-
ächtliche Bezeichnung eines Geistlichen, hat seine
Nebenbedeutung erst seit der sogen. Reformation
erhalten. Schon bei Luther hat es den jetzigen
Sinn, und in der bayrischen Chronik des Aven-
tinus wird es geradezu als unehrliche Benennung
bezeichnet. Ursprünglich ist es nichts Anderes als
die Verdeutschung des Wortes papa (Vater), wel-
ches in der ersten Zeit der Kirche jeden Priester
bezeichnete. Weil im Mittelalter hauptsächlich die
Geistlichen die Wissenschaft pflegten, nannte man
weiterhin auch wohl jeden, der die Wissenschaft
betrieb, einen „Pfaffen", so daß z. B. Tauler den
Plato einen „großen Pfaffen" nennen konnte.
Entsprechend hießen dann die angehenden Stu-
denten der Universitäten manchmal „Halbpfaffen".
— Die Deutung des Wortes „Pfaff" als pastor
fidelis animarum fidelium ist keine Ableitung,
sondern eine Spielerei mit den Buchstaben des
Wortes. [Bendel.]

Pfalz, Rheinpfalz, war seit der goldenen
Bulle (1356) ein Kurfürstenthum. Mit der Pfalz
am Rhein (Hauptstadt Heidelberg) war bis 1620
die Oberpfalz am Böhmerwald (Hauptstadt Am-
berg) verbunden. In kirchlicher Beziehung gehörte
die Rheinpfalz zu den Bisthümern Mainz, Worms
und Speier (s. d. Artt.). Sehr bezeichnend sind
die Vorgänge bei Einführung des Protestantismus
in der Pfalz. Bei Luthers Auftreten regierte
Ludwig V. (1508—1544), der die neue Lehre
weder hinderte noch förderte. Dieselbe fand jedoch
mehr und mehr Eingang; so kam es z. B., daß
„Anno 1523 montags vor Dreikönigen ein Pfaff
zu Neustadt eine Jungfrau zur Kirch geführt hat,
was in diesen Landen ein unerhört Ding war"
(Chron. Lutrense, bei Sylburg, Catalog. codi-
cum . . ., Francofurti 1701, 267). Die Refor-
mation zunächst im rheinischen Theile der Pfälzer

Lande gelangte zu dem besondern Ruhme, daß dessen Bevölkerung innerhalb 40 Jahren viermal die Confession wechseln mußte, ein trauriger Beleg zu dem Satze Cujus regio, illius et religio. Der IV. Band von Janssens Geschichte des deutschen Volkes schildert im Allgemeinen den Gang der reformatorischen Bewegung in der Pfalz; Remling (Das Reformationswerk in der [Rhein-] Pfalz, Mannheim 1846) und Wittmann (Geschichte der Reformation in der Oberpfalz, Augsburg 1847) behandeln ihr Thema speciell. Als hervortretende Personen und Ereignisse können folgende gelten: Otto Heinrich (1556—1559) erhob die Lehre Luthers zur alleinherrschenden Religion durch Edict vom März 1556, infolge dessen „alle papistische Abgötterei" abgethan war. Ihm folgte in calvinistischer Richtung Friedrich III., der Fromme zubenannt (1557[1559]—1576), der fanatischste Fürst des Reformationszeitalters. Wie man unter Anderem gegen die Frauenklöster vorging, erhellt aus Falk, Bilder aus der kurpfälzischen Reformationsperiode, im „Katholik" 1876, I, 50—75. Auch in den Pfandschaften suchte er die Lehre Calvins durchzuführen, wie in Oppenheim (Falk, Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1889, 47), ebenso wie in den Gemeinschaften (Condominien) und in der vordern Grafschaft Sponheim, welche er gemeinsam mit Baden besaß (Falk, Wie Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz in der vordern Grafschaft Sponheim den Calvinismus einführen wollte, nach unedirten Acten, in Hist. Jahrb. 1891, 37 ff. 492 ff., anhangsweise [498] die Gewaltthätigkeiten im Augustinerkloster zu Pfaffen-Schwabenheim bei Kreuznach). Im J. 1563 erschien zu Heidelberg, dessen Hochschule bis zur Mitte des Jahrhunderts dem Eingang der Reformation widerstanden hatte (Th. Palatinus, Heidelberg und seine Universität, Freiburg 1886, 26; s. d. Art. Heidelberg V, 1597), der „Heidelberger Katechismus", ein Werk der calvinistischen Führer Kaspar Olevian und Zacharias Ursinus (s. d. Artt.), deren theologisches Gutachten den Antitrinitarier Joh. Sylvan (s. d. Art.) zum Tode durch's Schwert und den Prediger Adam Neuser (s. d. Art.) zur Flucht in die Türkei und zum Islam brachte (1570). Friedrich selbst unterschrieb das Todesurtheil Sylvans trotz dessen Widerruf (Janssen V [1886], 444). Nach Friedrichs Tode 1576 führte sein Sohn Ludwig VI. das Lutherthum wieder ein, bei welcher Procedur die seitherigen Prädicanten, Lehrer und Beamten abgesetzt und des Landes verwiesen wurden. Ludwig starb schon 1583, worauf sein Bruder Johann Casimir wieder dem Calvinismus zum Uebergewichte verhalf. Der Haß zwischen Lutheranern und Calvinisten stieg damit auf den Höhepunkt und führte zu Vorkommnissen barbarischer Art. Nach seines Vormunds Casimir Tode führte der 18jährige Friedrich IV. die Regierung weiter; den Calvinismus behielt er bei, jedoch ohne Verfolgung der Lutheraner. Stärker förderte ihn der Winterkönig Friedrich V., [illegible] jedoch nach Verlust der böhmischen Königs[illegible] zusehen mußte, wie Kurfürst Maximilian I. [illegible] Bayern einen Theil der pfälzischen Lande der [illegible] Lehre zuführte. (Vgl. G. B. Struvens Aus[illegible] Bericht von der Pfältzischen Kirchen-Historie [illegible] sich fassend die verschiedenen Religions-[illegible]rungen und den Kirchen-Staat in der Chur-P[illegible] und andern pfältz. Landen von Beginn der Re[illegible]mation bis auf gegenwärtige Zeiten mit all[illegible] [illegible]ligions-Gravamina, Recesse und Acta, Fran[illegible] 1721; Remling behandelt überdieß [191 f.] [illegible] Reformation und das neuere Kirchenwesen [illegible] Zweibrückischen, Lautereckischen, Leiningi[illegible] Falkensteinischen und Sickingischen.) Eine [illegible]dung trat ein, als der katholische Herzog [illegible] Wilhelm von Neuburg, Sohn des 1614 katho[illegible] gewordenen Herzogs Wolfgang Wilhelm und de[illegible] katholischer Gemahlin Magdalena von [illegible] die Regierung der Pfalz antrat (1685—169[illegible] Mit ihm kehrte das katholische Bekenntniß in [illegible] Pfalz zurück, was jedoch ohne Kränkung für [illegible] Protestanten vor sich ging. Die Jesuiten ka[illegible] nach Heidelberg und gewannen daselbst [illegible] großen Einfluß; katholischer Gottesdienst [illegible] zunächst in den kleineren Städten und dem [illegible] dem Lande eingeführt, wobei Schloßgebäude, [illegible] Burgen und Rathhäuser zum Gebrauche der Ka[illegible]liken vom Kurfürsten angewiesen wurden. [illegible] Verordnung vom 11. Juli 1687 wurde [illegible] Katholiken und Lutheranern in der Pfalz da[illegible] läute in den reformirten Kirchen und die [illegible] benutzung der Friedhöfe derselben gegen eine [illegible]gabe eingeräumt; auch öffentliche Bittgänge dur[illegible] wieder stattfinden. Im J. 1688 zogen die Ka[illegible]ziner in Heidelberg ein; ebenso erhielten sie [illegible] die Franciscaner, die neugegründeten [illegible] zu Mannheim, Alzey, Oppenheim, Bach[illegible] u. s. w. Als in den Jahren 1688 und 168[illegible] orleans'schen Kriege die Franzosen die Pfalz [illegible]setzten, überwiesen sie den Katholiken theils [illegible] vollen Besitz theils den Mitbesitz einer Anzahl [illegible]testantischer Kirchen. Durch den am 30. Oc[illegible] 1697 zwischen Frankreich und dem deutsc[illegible] Reiche erfolgten Ryswiker Frieden kamen [illegible] pfälzischen Länder, auf welche Frankreich [illegible] erhoben hatte, an die Pfalz zurück, jedoch Relig[illegible] cath. romana in locis sic restitutis in [illegible] quo nunc est, remanente (Art. 4 des Frie[illegible] Der französische Bevollmächtigte Chamo[illegible] [illegible]reichte zu Regensburg die Liste derjenigen [illegible]schen Orte, welche nach seines Königs [illegible] in dieser Clausel begriffen seien (Remling [illegible] Diese neuen Verhältnisse und die [illegible] des Simultaneums in allen Kirchen [illegible] die Akatholiken als Druck und wandten [illegible] Preußen. Dieses drohte mit Repressalien, [illegible] so ward die Kurpfalz zur Religionsdeclar[illegible] (völlige Religionsfreiheit der drei christlichen [illegible]kenntnisse) und zu dem Nebenrecesse vom 21 [illegible]vember 1705 veranlaßt (Lünig, Das [illegible]

Reichsarchiv V, 1, Leipz. 1713, 754 ff.; Neueste Geschichte der reformirten Kirche in der untern Pfalz, Dessau 1791). Auch erfolgte der Ersatz des Simultaneums durch die sogenannte Kirchentheilung 1706 (Häusser, Geschichte der rheinischen Pfalz II, Heidelberg 1845, 825; Declaration, Nebenreceß und Kirchentheilungstabelle finden sich auch abgedruckt in Joseph Kuhn, Die Rechtsverhältnisse in Betreff Thurm und Glocken der St. Remigiuskirche zu Nieder-Ingelheim, Mainz 1893, im Anhange). Große Veränderungen, auch in kirchlicher Beziehung, brachte die Zeit der französischen Revolution. Die Bisthümer Worms und Speier, zu denen die Pfalz vornehmlich gehörte, wurden vernichtet. Als nach dem Wiener Congreß durch Concordate eine neue kirchliche Organisation in Deutschland geschaffen wurde, lebte das Bisthum Speier wieder auf. Gemäß dem Concordat vom 5. Juni 1817 (s. d. Art. Concordate III, 830) umfaßt es den bayrischen Regierungsbezirk Rheinpfalz. Im J. 1885 zählte dieser unter 700 000 Einwohnern 300 000 Katholiken. Was früher auf dem rechten Rheinufer zum Kurfürstenthum der Pfalz gehört hatte, kam durch die Bulle Provida sollersque vom 16. August 1821 (s. III, 833) an das Erzbisthum Freiburg. [Falk.]

Pfandhäuser, s. Leihanstalten.

Pfarramt, s. Pfarrei, Pfarrer.

Pfarrbücher, s. Kirchenbücher.

Pfarrconcurs, s. Concurs.

Pfarrei (Pfarre, Kirchspiel) ist ein geographisch bestimmt abgegrenztes Gebiet, dessen Bewohner unter bischöflicher Auctorität einer bestimmten Kirche zugetheilt sind, so daß sie von dem an dieser Kirche bleibend angestellten, dem Bischofe untergeordneten Priester die Seelsorge empfangen (Parochia est certus territorii districtus per papam vel episcopum determinatus, habens unum rectorem stabilem cum potestate populum ibidem existentem regendi et judicandi eique sacramenta aliaque divina administrandi [Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. parochia n. 3]). Die Eintheilung der Diöcesen in einzelne Pfarreien hat die bequemere Ausübung der Seelsorge zum Zwecke. Denn diese kann nur dann geregelt und nachhaltig geübt werden, wenn jedem Priester eine genau bestimmte Anzahl von Gläubigen zugetheilt wird, auf welche er ausschließlich seine Thätigkeit zu richten hat, und für welche er verantwortlich ist, während die ihm Anvertrauten in allen religiösen Angelegenheiten wiederum ausschließlich an ihn gewiesen sind. Dieser in der Natur der Sache liegende Zweck der Pfarreien ist schon c. unic., C. XIII, q. 1 gesetzlich ausgesprochen, und das Tridentinum (Sess. XXIV, c. 13 De ref.) sagt: Mandat S. Synodus episcopis, pro tutiori animarum eis commissarum salute, ut, distincto populo in certas proprias que parochias, unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignent, qui eas cognoscere valeat et a quo solo licite sacramenta suscipiant. — Zum vollen Begriff einer Pfarrei werden rechtlich folgende Requisite erfordert. 1. Jede Pfarrei muß ein bestimmt abgegrenztes Territorium umfassen. Wie die Abgrenzung der Diöcesen ein Vorrecht des Papstes ist, so liegt die Abgrenzung der einzelnen Pfarrsprengel lediglich in der Amtsgewalt des betreffenden Diöcesanbischofs und kann ohne ihn rechtsgültig nicht vorgenommen werden, sei es, daß bei Errichtung einer Pfarrei ganz neue Grenzen geschaffen oder bei einer schon bestehenden Pfarrei die bereits vorhandenen nur verändert werden müssen (Trid. Sess. XXI, c. 4; XXIV, c. 13 De ref.). Sind die Grenzen der Pfarrei nachweisbar durch die bischöfliche Auctorität festgesetzt worden, so sind sie juris publici und können durch Verjährung nicht verändert werden, d. h. wenn ein benachbarter Pfarrer auch noch so lange und in gutem Glauben über die Grenzen seines eigenen Bezirkes hinaus in einzelnen Theilen einer fremden Pfarrei amtliche Functionen vornimmt, so können dadurch die betreffenden Theile der letztern niemals Bestandtheile jenes Pfarreidistrictes werden (c. 4, X 3, 29). Ist dagegen die Grenze der Pfarrei nicht durch die competente Behörde, sondern etwa durch die Gemeinde oder den Pfarrer oder die weltliche Obrigkeit ohne Zuziehung des Bischofs bestimmt worden, oder läßt sich die ursprünglich vom Bischof festgesetzte Grenze nicht mehr ermitteln, so tritt allerdings durch 30jährigen Besitz eine Verjährung der Grenzen ein; denn in der angeführten Decretale ist die Unverjährbarkeit nur unter der Bedingung ausgesprochen: si fines legitima probatione vel alias indubitata fide constitit ecclesiastica ordinatione constitutos. Bei Grenzstreitigkeiten sind zum Beweise der ursprünglichen bischöflichen Festsetzung derselben alle im Civilproceß gewöhnlichen Beweismittel zulässig. Als die besten derselben müssen diejenigen Urkunden und Instrumente angesehen werden, welche bei der ursprünglichen Feststellung der betreffenden Grenzen speciell vom Bischof ausgefertigt wurden; ferner gelten als Beweismittel alte Bücher und Chroniken, wenn nur deren Verfasser einigen Glauben verdienen (das Letztere wird angenommen, wenn nachgewiesen werden kann, daß ihnen von den Vorfahren und ihren Zeitgenossen Glauben beigemessen worden ist); endlich kann der Beweis auch durch Zeugen geführt werden, die sich der ursprünglichen Pfarreigrenzen noch aus eigener Wahrnehmung erinnern oder doch vom Hörensagen über die Beschaffenheit derselben zuverlässige Kenntniß erlangt haben. Läßt sich ein genügender Beweis, der auf die richterliche Entscheidung irgendwie bestimmend einwirken könnte, überhaupt nicht beibringen, so sollen die um ihre Pfarreigrenzen streitenden Gemeinden sich gütlich vergleichen, und ist dieß nicht möglich, so soll das Gottesurtheil entscheiden (c. 54, C. XVI, q. 1). — An sich sind die Grenzen der Pfarreien von der politischen Eintheilung des Landes in Gemeinden rc. durchaus unabhängig,

wie auch die Begrenzung der Diöcesen und Provinzen an die politische Eintheilung der Staaten nicht gebunden ist (c. 10, C. III, q. 6; vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 2. Aufl., 382 f.); allein da die Pfarrer in ihren amtlichen Verhältnissen in die verschiedenartigsten Beziehungen zu den betreffenden weltlichen Behörden treten, so ist es im Interesse einer geordneten und einfachen Geschäftsführung wünschenswerth, daß die Grenzen der politischen und kirchlichen Gemeinden wo möglich in genauer Uebereinstimmung stehen. Dieser Grundsatz ist in neueren Zeiten sowohl bei den Diöcesen als Pfarreien fast in allen Ländern anerkannt, auch ist die Staatsbehörde bei Abgrenzung der Pfarreien meistens mitthätig. (Ueber die sogen. Auspfarrung u. das Erlöschen der Pfarreien s. n. 2.) — Je nach der Beschaffenheit des den Pfarreien zugewiesenen Territoriums werden dieselben eingetheilt in Land- und Stadtpfarreien (parochiae rusticae et urbanae). Die ersteren bestehen entweder aus einem einzelnen in sich abgeschlossenen größern Dorfe (Pfarrdorf) oder aus einem Complexe mehrerer kleineren Dörfer, Weiler, Gehöfte, sei es nun, daß die einzelnen kleineren Ortschaften ihre eigene Kirche (Filialkirche) haben, in welcher der Pfarrer des Hauptortes an bestimmten Tagen den Gottesdienst zu halten verpflichtet ist (s. d. Art. Filiale), oder daß sie eine eigene Kirche nicht haben und also bei der gemeinsamen Kirche förmlich eingepfarrt sind. Die Stadtpfarreien umfassen bei kleineren Städten sämmtliche Einwohner, bei Städten von größerem Umfange finden sich aber je nach dem Bedürfnisse mehrere Pfarreien, deren Territorium nach den Stadttheilen genau abgegrenzt ist. Eine der ältesten Stadtpfarreintheilungen in Deutschland dürfte die der Stadt Worms sein, unter Bischof Burkard (gest. 1025) (vgl. Falk, im Archiv für kath. Kirchenrecht 1892, 262). Ueber die Frage, ob die außerhalb der Ringmauer gelegenen Straßen und Häuser zur Stadtpfarrei gehören oder nicht, ist gesetzlich nichts bestimmt, es entscheidet dabei zunächst die Ortsgewohnheit; läßt sich eine solche nicht nachweisen, so spricht die Analogie des Civilrechts, nach welchem die Vorstädte zur politischen Stadtgemeinde gerechnet werden, dafür, daß dieß auch in kirchlicher Beziehung der Fall ist, vorausgesetzt jedoch, daß die Vorstadt erwiesenermaßen nicht schon für sich als selbständige Pfarrei vom Bischofe constituirt worden ist (vgl. J. H. Boehmer, Jus Paroch. [s. u.] 3, 3, § 6).

2. Jede Pfarrei muß eine Gemeinde (plebs, populus parochiae assignatus) haben, d. h. es muß sich in dem geographisch abgegrenzten Districte eine Anzahl von Gläubigen befinden, die der geistlichen Jurisdiction des Pfarrers unterworfen sind und auf welche sich die Amtsthätigkeit desselben ausschließlich bezieht. Nach dem Kirchenrecht (c. 3, C. X, q. 3) soll jede selbständige Pfarrgemeinde aus wenigstens zehn Mancipien, d. h. aus zehn abgesonderten und mit Grundeigenthum ansäßigen Familien bestehen; Gemeinden [illegible] mit weniger als zehn Mancipien sollen mit einer benachbarten Pfarrei vereinigt werden. Wenn [illegible] nach Errichtung einer selbständigen Pfarr[illegible] Gemeinde z. B. durch ansteckende Krankheiten, Kriegsverheerungen 2c. in der Weise vermindert, daß sie die canonische Anzahl von Familien [illegible] mehr zählt, so verliert sie ihren Pfarrer und [illegible] mit einer benachbarten Kirche vereinigt; allein [illegible] ist nur eine vorübergehende Maßregel, und [illegible] Parochialrechte gehen dadurch nicht verloren. [illegible] mehr treten diese wieder in volle Kraft und [illegible] Pfarrei muß wiederhergestellt werden, sobald [illegible] erforderliche Anzahl Familien vorhanden ist [illegible] J. H. Boehmer l. c. § 17). Vermehrt sich [illegible] gegen die Gemeinde so sehr, daß der Pfarrer [illegible] Obliegenheiten nicht mehr allseitig nachkommen kann, so sollen ihm ein oder mehrere Gehilfen [illegible] gegeben werden; ist dieß unthunlich oder [illegible] die ursprüngliche Pfarrkirche die Gemeinde [illegible] mehr zu fassen und kann eine neue dem [illegible] nisse entsprechende Kirche nicht hergestellt werden, so soll eine Auspfarrung stattfinden, d. h. [illegible] Theil der Gemeinde einer benachbarten Kirche [illegible] gewiesen oder zu einer selbständigen Pfarr[illegible] hoben werden (Trid. Sess. XXI, c. 4 De [illegible] Eine solche Aenderung der Pfarrgrenzen [illegible] natürlich nur von der competenten [illegible] Behörde vorgenommen werden; da aber [illegible] Rechte der betheiligten Pfarrei oder mehrerer [illegible] reien dadurch betroffen werden, so muß der [illegible] pfarrung eine ordnungsmäßige Anhörung [illegible] Betheiligten und ihrer Einsprachen [illegible] — Die Verbindung des Pfarrers mit [illegible] meinde wird überall von den Kirchengesetzen [illegible] dem Begriff der Ehe aufgefaßt; schon aus [illegible] Grunde kann eine zur Pfarrei erhobene Gemeinde nur Einen Pfarrer haben (c. 4, C. XXI, [illegible] wie andererseits Ein Pfarrer nicht mehrere [illegible] meinden unter seiner Jurisdiction vereinigen [illegible] (c. 3, X 3, 4; Trid. XXIV, c. 17 De ref.). — [illegible] lich gehört — 3. zu jeder Pfarrei eine [illegible] (s. d. Art.). (Vgl. Ferraris, Prompta Bib[illegible] Parochia, u. die Lit. in d. folg. Artt.) [illegible]

Pfarreinkünfte heißen gewisse [illegible] welche zum Unterhalt des Pfarrers dienen [illegible] auf deren Perception er sofort nach [illegible] bischöflichen Collation ein Recht hat. Das [illegible] des Pfarrers ist natürlich kein Eigenthum[illegible] auf das Vermögen der Pfründe, und er kann [illegible] über die jährlichen Einkünfte frei disponiren [illegible] träge schließen u. s. w. (vgl. c. 2, X 3, [illegible] Die Pfarreinkünfte sind nach Ländern und [illegible] den sehr verschieden; im Allgemeinen [illegible] dieselben eintheilen in ordentliche (ständige) [illegible] in außerordentliche (unständige). Die [illegible] können bestehen aus Grundstücken, Zehnten, [illegible] pitalzinsen, Reichungen aus der Staats[illegible] aus Localstiftungen u. dgl. Was die zur [illegible] gehörigen Grundstücke betrifft, so hat der [illegible] das Recht der ausgedehntesten Nutznie[illegible]

ıur durch die Verpflichtung, nicht zu deterioriren, ıeschränkt ist (vgl. Archiv f. kath. Kirchenrecht XX 1868], 79 ff.); tritt eine Deterioration wirklich in, so ist er oder sein Erbe zum Schadenersatz ıerpflichtet. Die Grundstücke kann er entweder elbst bebauen oder sie auf kürzere oder längere Zeit verpachten; ein solcher Pachtvertrag kann sich iber, wie es in der Natur der Sache liegt, nur uf die Amtsdauer des Pfarrers erstrecken, daher st sein Nachfolger an denselben nicht gebunden, ınd ebenso wenig sind die Erben rechtlich verıflichtet, dem Pächter irgendwelchen Schadenersatz u reichen, falls die Pacht vom Nachfolger aufıehoben wird (Trid. Sess. XXV, c. 11 De ref.). Die Pfarrwohnung, die gleichfalls unter den Beıriff der Einkünfte fällt, benutzt der Pfarrer wie hr Eigenthümer. Er kann daher nach gemeinem Rechte einen Theil derselben an dritte Personen ıermiethen, was aber Particulargesetze häufig verıieten; die kleineren Reparaturen, Verschönerungen owie Ausbesserung absichtlicher Beschädigungen at er selbst zu tragen; bei gänzlicher Vernachlässiıung des Gebäudes ist er zum Schadenersatz verıflichtet. — Zu den außerordentlichen Einkünften, ıie für bestimmte pfarrliche Functionen entrichtet verden, gehören 1. die Stolgebühren (s. d. Art.), uf deren Verabreichung der Pfarrer ein Fordeungs- und Klagerecht hat; 2. die Taxen für Ausıellung der Tauf-, Trauungs- und Sterbezeugıisse rc.; 3. die Oblationen (s. d. Art.) oder Altarıpfer, wenn letztere nicht ausdrücklich für andere Zwecke bestimmt sind. In einzelnen Pfarreien ıestehen bisweilen noch bestimmte Sammlungen ın Geld oder Victualien, die unter den Parochianen ıbgehalten werden; diese Verhältnisse beruhen auf ıanz speciellen Ortsgewohnheiten und müssen ıurchaus nach denselben beurtheilt werden. — Da ıie aus dem Beneficium bezogenen Einkünfte ein Eigenthum des Pfarrers werden, so kann er über ıieselben inter vivos frei verfügen, und falls er ıerschuldet ist, können mit ihnen die Gläubiger ıurch Execution befriedigt werden (c. 2, X 3, 22). Nichtsdestoweniger macht die kirchliche Gesetzgebung, n Erwägung, daß der Pfarrer nur seinen nothıendigen Lebensunterhalt zu verlangen berechtigt st und die Güter der Kirche Eigenthum der Armen ind, an ihn die Forderung, sich auf das Nothıendige zu beschränken und den Ueberschuß wähend seines Lebens den Armen zufließen zu lassen c. 6. 7. 8, C. I, q. 2). Aus diesem Grundsatze ıingen dann weiter die Bestimmungen hervor, velche die Testirfreiheit der Geistlichen (s. d. Art.) ıewissen Beschränkungen unterwarfen. (Vgl. auch ı. Artt. Beneficium ecclesiasticum u. Kirchenıermögen.) [v. Kober.]

Pfarrer wird derjenige Geistliche genannt, velcher über die Gläubigen eines bestimmten Beırkes unter der Aufsicht und mit Bevollmächtiıung des Bischofs die selbständige Seelsorge ausıbt. Etymologisch ist der Name „Pfarrer" aus ıem lateinischen parochus entstanden (Rudolf v. Raumer, Die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, Stuttg. 1845, 299); über Ableitung und Bedeutung des letztern aber sind die Ansichten der Canonisten getheilt. Einige behaupten, das Stammwort sei das griechische πάροικος, incola, accola, welches schon in den Pandecten (Fr. 239, § 2 De verb. signific. 50, 16) vorkommt; der betreffende Geistliche werde parochus genannt, weil er, obwohl nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Bürger der Gemeinde, doch wegen der Seelsorge bleibend in derselben wohne und so eine Art Insaß, Beisitzer (lat. inquilinus) sei. Andere leiten es mit mehr Wahrscheinlichkeit von dem Verbum παρέχειν, darreichen, spenden, ab: wie jene römischen Beamten, deren Aufgabe gewesen, den Fremden und besonders den römischen Gesandten auf ihren Reisen Salz und Holz und die nöthigsten Lebensbedürfnisse darzureichen, parochi genannt worden seien (Horat. Satir. 1, 5, 46), so führten auch jene christlichen Priester, deren ausschließliche Pflicht es sei, den Gläubigen als Fremdlingen auf dieser Erde die Nahrung des ewigen Lebens zu reichen, den Namen parochi. Die Bezeichnung parochus ist neuern Ursprungs und findet sich im Corpus juris can. noch nicht (Hinschius, Kirchenrecht II, 291 f.). Andere, in den Quellen des canonischen Rechtes vorkommende Bezeichnungen der Pfarrer sind presbyter parochianus (c. 3, Dist. XCIV) oder auch presbyter schlechthin (c. 4. 5, C. IX, q. 2), rector ecclesiae oder einfach rector (c. 38, X 1, 6; c. 25, X 1, 29), plebanus (c. 3, X 1, 31), parochialis ecclesiae curatus (c. 2, Clem. 3, 7), persona (c. 3, X 1, 28), sacerdos in paroeciali ecclesia praelationis officio fungens (c. 4, X 3, 6). — I. Historische Entstehung des Instituts der Pfarrer. Ursprünglich gab es in der bischöflichen Stadt nur Eine Kirche; ihr Vorsteher war der Bischof, der auch alle gottesdienstlichen Handlungen in ihr persönlich vornahm; sie war der gemeinsame Versammlungsort aller Christen der Stadt, und die wenigen christlichen Landbewohner besuchten gleichfalls den Gottesdienst der bischöflichen Kirche. Die an dieser angestellten Presbyter waren lediglich die Gehilfen des Bischofs, ohne dessen speciellen Auftrag sie keine kirchliche Function vornehmen durften; es galt der Grundsatz: Presbyteri diaconique injussu (episcopi) nihil rei agere debent; episcopo Domini populus commissus est (Thomassin, Vet. et Nov. eccles. disciplina P. I, 2, c. 21, n. 4). Als aber allmälig die Zahl der Gläubigen in dem Maße zunahm, daß die bischöfliche Kirche sie nicht mehr zu fassen vermochte und der Bischof auch bei der größten Anstrengung alle Functionen allein nicht mehr vornehmen konnte, entstanden in den größeren Städten wie auch auf dem Lande neben der Cathedrale als der eigentlichen Mutterkirche noch andere kleinere Kirchen (tituli), welchen je ein bestimmter Theil von Gläubigen zugewiesen wurde. Der Bischof sandte in dieselben Presbyter der Cathedral-

kirche, die in seinem Namen und Auftrage den Gottesdienst besorgten, die Sacramente spendeten, überhaupt alle jene Handlungen vornahmen, zu welchen sie der Bischof je nach den Verhältnissen auctorisirte. Hatten sie ihren Auftrag vollzogen, so kehrten sie zur Cathedrale wieder zurück; nur in den entfernteren Kirchen des Landes scheinen gleich anfänglich bleibende Posten für solche Priester bestanden zu haben. In diesen lediglich durch die äußere Nothwendigkeit hervorgerufenen Verhältnissen liegen die ersten Keime der Parochialverfassung. Ueber die Zeit, in welcher die Parochialeintheilung zuerst hervorgetreten, sind die Ansichten der Canonisten sehr getheilt: Einige betrachten den Papst Anaclet (am Ende des 1. Jahrh.) als den Urheber der Pfarreien, indem sie sich auf c. 3, Dist. LXXX, und c. 1, Dist. XCIX berufen, wo allerdings von einzelnen kleineren Kirchen, welchen Presbyter vorstehen, die Rede ist; allein die betreffenden Stellen sind entschieden unächt und haben den genannten Papst keineswegs zum Verfasser, wie schon J. H. Böhmer bemerkt hat. Andere, wie Filesac (De paroecia [s. u.] c. 9), setzen die Entstehung der Pfarreien in den Anfang des 2. Jahrhunderts, unter das Pontificat des Evaristus, gleichfalls ohne hinreichende Beweise. Die Meisten schreiben ihre erste Errichtung dem Papste Dionysius (seit 259) zu, der c. unic., C. XIII, q. 1 sagt: „Die einzelnen Kirchen haben wir einzelnen Presbytern übertragen, die Pfarreien und Kirchhöfe haben wir ihnen zugetheilt und festgesetzt, daß jeder sein eigenes Recht habe, so zwar, daß keiner die Grenzen der Pfarrei überschreite und in das Recht des andern eindringe" 2c.; allein auch diese Stelle ist ohne Zweifel unächt und von Pseudo-Isidor dem genannten Papste bloß unterschoben (van Espen, Dissert. I: De collect. Isidori vulgo Mercatoris § 5 [Jus eccles. univ. III, Colon. 1777, 491]). Am wahrscheinlichsten bleibt deßhalb die Annahme, daß Pfarreien überhaupt nicht überall zur selben Zeit sich bildeten, also auch ihre Einrichtung nicht an einen bestimmten Namen geknüpft werden kann. Sie entstanden nicht sowohl aus dem Beschlusse eines Kirchenobern, als vielmehr aus der Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit. So mögen stellenweise in den ersten drei Jahrhunderten schon Pfarreien bestanden haben, wenn sie auch so unscheinbar gewesen sein werden, daß sie den Namen Pfarreien kaum verdienen. Erst als unter Constantin dem Großen die Kirche ihre politische Freiheit sich erkämpft hatte, entwickelten sich auch diese in ihrem Schoße verborgenen Keime zu schneller Blüte und zeigten sich in kurzer Zeit, weil jetzt noch mehr als früher durch die Verhältnisse geboten, gleichmäßig in fast allen Theilen des römischen Reiches (Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts I, Straßburg 1878, 163 ff.; II, 346 ff.). Daher stammen auch die ersten bestimmten Nachrichten über die Pfarreien erst aus dieser Periode; in Betreff der Stadt Alexandrien berichtet Epiphanius (Haeres. 69, 1): Etenim quotquot Alexandriae catholicae communionis ecclesiae sunt, uni Archiepiscopo subjectae, [illegible] cuique praepositus est presbyter, qui ecclesiastica munera iis administret, und [illegible] Landkirchen in der Nähe der Stadt sagt Athanasius (Apolog. c. Arianos c. 85): Mareotes regio est Alexandriae, quo in loco episcopus numquam fuit; immo ne chorepiscopus quidem, sed universae ejus loci ecclesiae episcopo Alexandrino subjacent, ita tamen ut singuli pagos suos presbyteri habeant (vgl. Thomassin l. c. c. 22, n. 1. 3); [illegible] Concil von Chalcedon redet (c. 17) von dem Institut der Landpfarreien wie von einer [illegible] allgemein durchgeführten Einrichtung (vgl. c. [illegible] C. XVI, q. 3). Die schnelle Zunahme der Pfarreien in den Zeiten nach Constantin hat ihren Grund einerseits in den zahlreichen Uebertritten zur Kirche, andererseits in der Pietät der christlichen Kaiser, die selbst viele Tempel erbauten, [illegible] daß sich in einer und derselben Stadt oft mehrere sehr ansehnliche Kirchen befanden; sodann in dem Umstande, daß viele der vorhandenen heidnischen Tempel in christliche Kirchen umgewandelt wurden; auf dem Lande aber hauptsächlich in dem Institute der sog. Oratorien. Diese waren ursprünglich bloße Kapellen oder Bethäuser auf den Besitzungen weltlicher Großen oder abgelegener Klöster, sie hatten eigene Priester, durften aber [illegible] zur Feier des heiligen Meßopfers gebraucht werden (c. 35, Dist. I De consecr.) und waren der [illegible] nachbarten Pfarrkirche unterworfen; als aber [illegible] mälig auf diesen Besitzungen kleine Dörfer [illegible] Städte sich bildeten, wurden die ursprünglichen Oratorien gleichfalls zu selbständigen Pfarreien erhoben. Was die rechtliche Stellung der Pfarrer in den Zeiten nach Constantin betrifft, [illegible] hierüber nur sehr spärliche Nachrichten auf uns gekommen; im Allgemeinen läßt sich bloß sagen, daß sie in allen ihren Rechten und Pflichten von den Bischöfen durchaus abhängig waren. Zwar [illegible] sich bereits die Vornahme einzelner kirchlichen Functionen mit dem Pfarramte bleibend verbunden, z. B. die Verkündigung des göttlichen Wortes, die Administration der Sacramente, besonders [illegible] Buße, und die Vornahme gewisser Benedictionen; aber der Umfang dieser Befugnisse hing [illegible] von der Concession des Bischofs ab, der sie [illegible] Personen und Verhältnissen bald beschränkte [illegible] erweiterte; war der Bischof in einer Pfarrkirche selbst anwesend, so stand die Vornahme aller [illegible] lichen Functionen nur ihm zu (Thomassin l. c. c. 21, n. 8). — Im fränkischen Reiche finden sich [illegible] bereits geschilderten Verhältnisse wieder, nur [illegible] ausgebildet und durch kirchliche wie weltliche Gesetze näher bestimmt. Alle Pfarrer hatten sich [illegible] jährlich in der Quadragesima um den Bischof [illegible] versammeln und ihm Rechenschaft abzulegen [illegible] ihre Amtsführung (Capit. Karlomanni 742, c. [illegible] [Mon. Germ. hist. Leges I, 17]); sie waren [illegible] den Bezirk ihrer Pfarreien strenge beschränkt, [illegible]

durfte in einem fremden Districte irgendwelche Function vornehmen ohne die ausdrückliche Erlaubniß des parochus proprius; die Parochianen aber waren ebenso strenge an ihre eigenen Kirchen gewiesen; nur auf der Reise oder mit Genehmigung des eigenen Pfarrers konnten sie einem fremden Gottesdienste anwohnen. Ein Concil von Nantes bestimmt ausdrücklich, daß die Pfarrer an Sonn- und Festtagen, bevor sie die Messe beginnen, an die Versammelten die Frage stellen sollten, ob nicht ein fremder Parochiane, qui proprio contemto presbytero ibi missam audire velit, anwesend sei; finde sich ein solcher, so solle er aus der Kirche entfernt und genöthigt werden, in seine Pfarrei zurückzukehren (Thomassin l. c. c. 25, n. 1). — Eine wesentliche Veränderung in diesen sich genau aus den ursprünglichen Grundlagen der Parochialverfassung hervorbildenden Verhältnissen bewirkten in der Folge die sog. Incorporationen der Pfarreien (s. d. Art. Kirchenamt VII, 519 f.). Die Veranlassungen dieser Einrichtung sind sehr verschieden und in den Verhältnissen der damaligen Zeit begründet. Die Incorporationen wurden vorgenommen, z. B. um der Armut eines Klosters oder andern kirchlichen Instituts abzuhelfen und es von dem völligen Untergang zu retten, oder es fanden sich schon dotirte Pfarrkirchen auf den Grundstücken, die von den Fundatoren den Klöstern 2c. zugewiesen wurden und mit diesen in deren Besitz übergingen; nicht selten kam es auch vor, daß weltliche Große, die in den Besitz von Pfarrkirchen gekommen waren und ihr unrechtmäßiges Eigenthum restituiren wollten, diese Kirchen mit ihrem Vermögen, statt sie dem Bischofe zur Disposition zu stellen, an Klöster und Stifte verschenkten (vgl. Thomassin P. I, 3, c. 22; II, 1, c. 36; III, 2, c. 21). Die Corporationen, welche in dieser Weise in den Besitz von Pfarrkirchen gekommen waren, betrachteten sich wirklich als Pfarrer derselben und hießen parochi primitivi sive habituales; aber eigentliche Parochialrechte standen ihnen keineswegs zu; sie hatten außer gewissen Ehrenrechten an diesen Kirchen bloß auf das Einkommen derselben rechtlichen Anspruch, und auch hierbei waren die Stolgebühren, Meßstipendien 2c. ausgeschlossen. Die eigentliche, mit diesen Kirchen verbundene cura animarum mußte einem vom Kloster 2c. dem Bischofe präsentirten und von letzterem förmlich bestätigten vicarius übertragen werden; dieser war der eigentliche Pfarrer und hieß parochus secundarius sive actualis, er stand in allen die Seelsorge betreffenden Angelegenheiten in keinem Abhängigkeitsverhältniß zum parochus primitivus, sondern war nur dem Bischofe verantwortlich (c. 6, C. XVI, q. 2; c. 1, X 3, 37). Die Klöster hatten dem parochus secundarius den nöthigen Lebensunterhalt zu reichen und konnten ihn beliebig wieder entlassen. Dieser Umstand führte aber in der Folge zu großen Mißbräuchen; die Vicarien erhielten nicht immer die bei ihrer Anstellung ausbedungene Summe und sahen sich vielfach in die größte Dürftigkeit und damit in die Nothwendigkeit versetzt, ihren Unterhalt durch allerlei schmutzigen Erwerb sich zu sichern; fand sich ein Miethling, der mit Wenigerem sich zu begnügen versprach und sich bei seinen künftigen Parochianen zu entschädigen gedachte, so wurde der bisherige Inhaber der Kirche entlassen und jener an seine Stelle gesetzt. Ein unaufhörlicher Personenwechsel vereitelte eine segensreiche Seelsorge, unwissende und unfähige Priester nahmen nicht selten die einflußreichsten Stellen ein, die Bischöfe sahen sich außer Stande, den Mißbräuchen mit Erfolg entgegenzutreten, und einzelne ließen sich sogar herbei, sie zu begünstigen (vgl. c. 4, C. I, q. 3). Zwar verordneten die Päpste, die parochi secundarii dürften ohne die Zustimmung des Diöcesanbischofs weder angestellt noch entlassen werden, es sei ihnen vom Bischofe, und zwar vor ihrer Bestätigung, die Größe der Congrua (s. d. Art.) zu bestimmen (c. 12, X 3, 5), und das Kloster könne an derselben nichts ändern (c. 3, X 1, 28). Das vierte Lateranconcil hat auch diese Bestimmungen feierlich wiederholt und namentlich darauf Nachdruck gelegt, daß nur vicarii perpetui angestellt werden dürfen (c. 30, X 3, 5). Allein alle diese Maßregeln, so natürlich und nothwendig sie auch waren, wurden nie praktisch (c. unic., in VI 3, 18); erst das Tridentinum vermochte eine durchgreifende Aenderung zu bewirken, indem es (Sess. VII, c. 7 De ref.) verordnete, daß die incorporirten Pfarrkirchen jährlich vom Bischof visitirt werden sollen, wobei er genau darauf zu achten habe, daß ständige und fähige Vicare angestellt seien und die von ihm bestimmte, ungefähr ein Drittheil sämmtlicher Einkünfte der Kirche umfassende Congrua beziehen; nur wenn es speciell das Wohl der Kirche verlange, könne mit seiner Bewilligung ein vicarius temporalis zugelassen werden. Alle diesen Bestimmungen zuwiderlaufende Privilegien, Exemtionen 2c. wurden für aufgehoben erklärt. — Die im Bisherigen besprochene Incorporation bezog sich bloß auf die Temporalien der betreffenden Pfarrkirche — incorporatio jure minus pleno —; neben ihr gab es aber auch eine incorporatio jure pleno sive utroque jure, welche die Temporalien und Spiritualien umfaßte. In diesem Falle war die Corporation des berechtigten Klosters 2c. oder der Vorsteher desselben der wirkliche Pfarrer und dem Bischofe für die Ausübung der Seelsorge verantwortlich; gewöhnlich wurde das Pfarramt einem Klostermitgliede übertragen, welches zwar zunächst unter der Aufsicht des Abtes stand, aber gleichfalls vom Bischofe geprüft und bestätigt sein mußte und in Allem seiner Jurisdiction unterlag; auch hier verlangen die Gesetze eine ständige Anstellung (Trid. Sess. XXV, c. 11 De regul.). Alle diese Verhältnisse sind durch die Säcularisation hinweggefallen, welche mit dem Vermögen der Klöster und Stifte auch das der incorporirten Pfarreien einzog. Die betreffenden Pfarreien sind dadurch ihrer ursprüng-

lichen Bestimmung gemäß wieder zu selbständigen, unabhängigen Beneficien geworden.

II. **Verhältniß der Pfarrer zum Bischof.** Nach dem angegebenen Ursprung und der Entwicklung der Parochialverhältnisse müssen die Pfarrer als Gehilfen und Stellvertreter des Bischofs angesehen werden, die ihm in allem, was diese Seelsorge betrifft, untergeordnet und verantwortlich sind. Wie ursprünglich innerhalb der Diöcese der Bischof in Wirklichkeit der alleinige Seelsorger und die Presbyter hierbei nur seine Gehilfen waren, so ist der erstere auch gegenwärtig der ordinarius, d. h. der alleinige mit unbeschränkter Vollmacht ausgerüstete Hirte und Seelsorger seiner Diöcese. Die Pfarrer üben die cura animarum nur in seinem Namen und Auftrage und nur in dem Umfange aus, als der Bischof ihnen dieß gestattet; sie sind die alten Presbyter der Cathedralkirche, und der Unterschied zwischen beiden ist bloß der, daß jene zu dem jedesmaligen Gottesdienste an den entstandenen kleineren Kirchen vom Bischofe mit ganz bestimmten Aufträgen geschickt wurden und nach Vollzug ihres Auftrages an die Cathedralkirche zurückkehrten, die Pfarrer der späteren Zeiten aber an einer bestimmten Kirche eine bleibende Anstellung erhielten, mit der sich im Verlaufe der Geschichte eine Reihe bestimmter Rechte bleibend verband. Allein jene bleibende Anstellung und diese mit dem Pfarramte bleibend verbundenen Rechte sind in letzter Instanz doch nur Ausflüsse der bischöflichen Jurisdiction. Daher kann die vielbesprochene Frage, ob die Pfarrer göttlicher Einsetzung seien oder nicht, nur dahin beantwortet werden, daß ihnen diese, insofern sie Presbyter sind, in keiner Weise abgesprochen werden darf, denn die Fähigkeit, die mit dem Pfarramte verbundenen Functionen und Rechte auszuüben, fließt unmittelbar aus dem Ordo des Presbyterats, der wie alle Kirchengewalt von Gott kommt; aber die Befugniß, von dieser Fähigkeit auch wirklich Gebrauch zu machen, und zwar innerhalb eines fest bestimmten Districtes und in einem gesetzlich normirten Umfange, also gerade das Charakteristische des Pfarramtes, ist ein Ausfluß der bischöflichen Jurisdiction. Zwar wird der einzelne Bischof die einmal mit dem Pfarramte gesetzlich verbundenen Befugnisse willkürlich nicht ändern dürfen, aber das Recht, sie, sobald es das Wohl der Kirche wirklich erfordert, auszudehnen oder zu beschränken, kann nicht in Abrede gestellt werden. — Eine andere, das Verhältniß der Pfarrer zum Bischofe nahe berührende Frage ist die nach der Amovibilität oder Inamovibilität der ersteren. Versteht man unter Amovibilität das Recht des Bischofs, einen Pfarrer willkürlich und nach Belieben, ohne Angabe irgend eines Grundes von seiner Stelle auf eine andere zu versetzen oder ihn auch ganz zu entfernen, so muß eine solche Befugniß entschieden in Abrede gestellt werden; so lange es ein Recht in der Kirche gab, bestand eine Amovibilität in diesem Sinne des Wortes niemals, von Anfang an erklärten sich die Gesetze einmüthig und in den bestimmtesten Ausdrücken gegen jede Willkür des Bischofs und gestatteten auch dem niedrigsten Cleriker, der Unrecht erlitten zu haben glaubte, die Appellation an die hierarchischen Vorgesetzten des Bischofs, die angewiesen sind, die Sache zu untersuchen und, falls das Verfahren des Bischofs ungerecht ist, dasselbe zu annulliren (die Beweise bei Thomassin, P. II, 1, c. 15 sqq.; vgl. Allignol [frères], De l'état actuel du clergé en France, Paris 1839, deutsch Leipzig 1846, und d. Art. Desservants). Damit wollen aber die Gesetze keineswegs eine absolute Unversetzbarkeit der Pfarrer aussprechen: verbindet man vielmehr mit dem Ausdrucke Amovibilität den Sinn, daß der Bischof befugt sei, in bestimmten Fällen und aus hinreichenden Gründen einen Pfarrer, und zwar gegen seinen Willen, zu versetzen, so kann dieses Recht nicht bezweifelt werden; es ist so alt als die Kirche und folgt nothwendig aus dem Wesen ihrer Verfassung. Ausdrücklich sagt das gemeine Recht c. 5, X 3, 19: Si autem episcopus causam inspexerit necessariam, licite poterit de uno loco ad alium transferre personas, ut, quae uni loco minus sunt utiles, alibi se valeant utilius exercere, und das Tridentinum (Sess. XXI, c. 6 De ref.) verordnet: Eos vero (parochos), qui turpiter et scandalose vivunt, postquam praemoniti fuerint, coerceant (episcopi) ac castigent; et, si adhuc incorrigibiles in sua nequitia perseverent, eos beneficiis, juxta sacrorum canonum constitutiones, exemtione et appellatione quacumque remota, privandi facultatem habeant. Also sind die Bischöfe berechtigt und verpflichtet, unwürdige oder für ihre Stellen untaugliche Pfarrer zu amoviren; aber auch hierbei ist der Zusatz des Tridentinums: juxta sacrorum canonum constitutiones wohl zu beachten. Die Entscheidung, ob eine gegründete Ursache der gesetzlich zulässigen Amotion vorliegt, ist nicht dem individuellen Ermessen des Bischofs überlassen, sondern sie setzt eine gerichtliche Untersuchung voraus, nur auf diese hin kann sie erfolgen. Die Fälle, in welchen die Entfernung eintreten kann oder muß, sind gleichfalls rechtlich bestimmt, und auch dem in durchaus gesetzlicher Weise Removirten steht immer noch die Appellation an den Metropoliten oder den Papst offen. Die vielfach besprochene Inamovibilität ist also nach dem Gesagten keine Unabsetzbarkeit, sondern nur ein Anrecht auf ein gewisses prozessualisches Verfahren, wenn der Bischof sich veranlaßt sehen sollte, eine Versetzung oder Absetzung eintreten zu lassen. Einen diesbezüglichen Rechtsfall s. beispielsweise im Archiv f. kath. Kirchenr. III (1858), 408 ff. Uebrigens wurden von mehreren Seiten beim vaticanischen Concil einige Modificationen des Verfahrens behufs leichterer Entfernung untauglicher Pfarrer aus ihren Stellen beantragt (vgl. Acta et Decret. S. Conc. recent. Coll. Lac. VII [1890], 1878 s. v. Paro-

III. Verhältniß des Pfarrers zu seiner Gemeinde. A. Rechte desselben. Der Pfarrer hat das ausschließliche Recht, innerhalb seiner Parochie die priesterlichen Functionen vorzunehmen; ohne seine ausdrückliche Erlaubniß kann ein anderer Cleriker in seiner Gemeinde weder predigen noch die Messe lessen, noch überhaupt irgend eine andere gottesdienstliche Handlung verrichten (c. 6, Dist. LXXI; Trid. Sess. XXIV, c. 4 De ref.). Einem fremden, ihm unbekannten Geistlichen darf er jedoch die betreffende Erlaubniß nicht ertheilen, wenn dieser sich nicht durch Briefe seines Bischofs (literae commendatitiae) oder durch glaubwürdige Zeugen über den Empfang der Ordination sowie darüber ausweisen kann, daß er keiner kirchlichen Censur unterliege (c. 1—3, X 1, 22; Trid. Sess. XXIII, c. 16 De ref.). Entsprechend dem angeführten Rechte des Pfarrers ist es den Parochianen gesetzlich untersagt, zur Vornahme der pfarrlichen Functionen eigenmächtig und ohne Vorwissen des erstern einen andern Geistlichen anzugehen (c. 2, X 3, 29; c. 2, Extr. comm. 1, 9); jedoch soll er hierbei billigen und bescheidenen Wünschen seiner Pfarrkinder nicht entgegentreten, und in denjenigen Fällen, in welchen persönliche Beziehungen eine segensreiche und gedeihliche Ausübung einer kirchlichen Function unmöglich machen, ist er sogar verpflichtet, einen andern Geistlichen selbst beizuziehen. Ist aber mit den von dem letztern vorgenommenen Handlungen der Bezug hergebrachter Gebühren verbunden, so müssen diese nach dem strengen Rechte an den parochus proprius entrichtet werden. — Der Pfarrer ist allein berechtigt, innerhalb seiner Gemeinde das kirchliche Lehramt auszuüben, und zwar sowohl privatim als auch öffentlich vor versammelter Gemeinde, vor den Kindern (Katechese) wie vor den Erwachsenen (Predigt). Nach Trid. Sess. V, c. 2 De ref. hat er in eigener Person oder, wenn er gesetzlich gehindert ist, durch einen fähigen Stellvertreter wenigstens alle Sonn- und höheren Festtage einen der Fassungskraft seiner Pfarrkinder angemessenen Lehrvortrag in der Kirche zu halten; zur Zeit des Advents und der Fasten sollte dieß sogar täglich oder wenigstens dreimal in der Woche geschehen (Trid. Sess. XXIV, c. 4 De ref.); desgleichen soll alle Sonn- und Festtage in jeder Pfarrkirche für die Jugend eine Katechese gehalten werden (Trid. ib.). Wenn der Pfarrer diesen Verordnungen nicht nachkommt, so soll er vom Bischof ermahnt werden, und falls dieß erfolglos bleibt, so soll ihm ein Theil seines Einkommens entzogen und einem andern Cleriker zugewendet werden, der für ihn das Predigtamt zu übernehmen hat (Trid. Sess. V, c. 2 De ref.); läßt er sich auch hierdurch zur Pflichterfüllung nicht bewegen, so kann er mit gänzlicher Remotion bestraft werden. Dem ausschließlichen Rechte des Pfarrers auf das Predigtamt in seiner Gemeinde entspricht die Pflicht der Pfarrkinder, der Predigt in der Pfarrkirche anzuwohnen (Moneatque episcopus populum diligenter, teneri unumquemque parochiae suae interesse, ubi commode id fieri potest, ad audiendum verbum Dei; Trid. Sess. XXIV, c. 4 De ref.). Gegen die Verächter des göttlichen Wortes steht dem Pfarrer ein jus cogendi zu, das bis zur Excommunication aufsteigen kann (vgl. jedoch u. S. 1965). Allgemein anerkannt ist ferner das Recht des Pfarrers, die notorischen Sünder seiner Gemeinde nach vorausgegangenen fruchtlosen Ermahnungen öffentlich zurechtzuweisen (elenchus personalis), sowie die weitere Befugniß, der Glaubenslehren anderer Confessionen Erwähnung zu thun und das katholische Dogma gegen sie zu vertheidigen (elenchus doctrinalis); aber ebenso allgemein anerkannt ist auch, daß er von diesem Rechte nur selten Gebrauch machen, und wenn es geschieht, mit der größten Würde, Klugheit und Leidenschaftslosigkeit verfahren soll. — Der Pfarrer ist der ordentliche Administrator der Sacramente für seine Parochianen (Trid. Sess. XXIV, c. 13 De ref.); von einem andern Priester können sie nur mit seiner ausdrücklichen Licenz oder im Falle der Noth in erlaubter Weise gespendet werden. Die Vornahme der Taufe, die ursprünglich dem Bischofe vorbehalten war, ist seit der festern Entwicklung der Parochialverhältnisse ein ausschließliches Recht des Pfarrers (Legitimus baptismi minister est parochus, vel alius sacerdos a parocho, vel ab ordinario delegatus; Rit. Rom. 2, 1, 12); darum sind auch nur die Pfarrkirchen berechtigt, einen Taufstein zu haben, den Kapellen, Oratorien oder Klosterkirchen ist dieß durchaus untersagt, und wenn sich ein Taufstein in ihnen finden sollte, so ist er zu entfernen (c. 7, C. XVIII, q. 2). — Der Pfarrer ist allein befugt, das heilige Meßopfer in seiner Kirche darzubringen, und die Parochianen waren nach dem frühern Rechte verpflichtet, der eigenen Pfarrmesse an Sonn- und Festtagen anzuwohnen. Die sardicensische und trullanische Synode haben dieß ausdrücklich verlangt und die Uebertreter mit der Excommunication bedroht; die gleichlautenden Bestimmungen eines Concils von Nantes c. 1. 2 sind durch ihre Aufnahme in's Corpus jur. can. (c. 4, 5, C. IX, q. 2; vgl. c. 2, X 3, 29) als allgemeine Kirchengesetze zu betrachten. Durch das ganze Mittelalter wurde strenge an diesem Gebote festgehalten, und als gegen das Ende des 15. Jahrhunderts in Deutschland zwischen den Mendicantenorden und den Pfarrern über den Besuch der Pfarrmesse heftige Streitigkeiten entstanden, entschied Sixtus IV. ganz im Sinne der alten Canones: Jure cautum est, diebus festivis et dominicis parochianos teneri audire missam in eorum parochiali ecclesia, nisi forsan ex honesta causa ab ipsa ecclesia se absentarent (c. 2, Extr. comm. 1, 9). Doch hat sich in neueren Zeiten die mildere Ansicht Geltung verschafft, daß der Besuch der eigenen Pfarrmesse zwar sehr wünschenswerth ist und die Parochianen hierauf öfters aufmerksam gemacht werden sollen, daß aber durch eine allge-

meine kirchliche Gewohnheit den früheren Gesetzen derogirt worden ist und mithin eine Pflicht des Besuchs der Pfarrmesse nicht mehr besteht. Die Parochianen genügen jetzt dem kirchlichen Gebote hinlänglich, wenn sie an Sonn- und Feiertagen überhaupt einer Messe in öffentlicher Kirche anwohnen. Diese gegenwärtig in der Theorie wie in der Praxis allgemein anerkannte Ansicht stützt sich auf bestimmte Aussprüche der Päpste Leo X., Pius V. und Clemens VIII., sowie auf Erklärungen der Congregatio Concilii (vgl. Benedict. XIV., De synodo dioeces. l. 11, c. 14, n. 7 sqq.). — Der Pfarrer ist der ordentliche Ausspender der Eucharistie, und zur österlichen Zeit sind sämmtliche Parochianen verpflichtet, die heilige Communion in der Pfarrkirche zu empfangen (s. c. 12, X 5, 38); wollen sie dieser Pflicht in einer andern als der Pfarrkirche genügen, so kann dieß nur mit ausdrücklicher Erlaubniß ihres Pfarrers geschehen (Benedict. XIV. Instit. 18). Der Pfarrer hat das Recht, Excommunicirte, Interdicirte und notorische Sünder von der Communion zurückzuweisen; bei geheimen Sündern ist dieß aber nur dann zulässig, wenn sie geheime Spendung des Sacramentes verlangen oder wenn die Zurückweisung von der öffentlichen Communion ohne Scandal geschehen kann (Benedict. XIV., De synodo dioec. l. 7, c. 11, n. 4 sq.). Kranken und Gebrechlichen reicht der Pfarrer das heilige Abendmahl in ihrer Wohnung und zu jeder Zeit, darum sollen immer consecrirte Hostien im Sacrarium der Pfarrkirche aufbewahrt werden, und zwar an einem anständigen, reinlichen, wohlverschließbaren Orte, dessen Schlüssel nicht auf dem Altare oder in der Kirche bleiben, sondern vom Pfarrer verwahrt werden soll; wenn infolge seiner nachlässigen Verwahrung die heilige Eucharistie entweiht oder gar zu verbrecherischen Zwecken mißbraucht werden sollte, so unterliegt er dreimonatlicher Suspension vom Amte und nach Umständen noch schwereren Strafen (c. 1, X 3, 44). Er hat dafür zu sorgen, daß vor dem Tabernakel ein ewiges Licht sich befindet, dessen Unterhaltung demjenigen obliegt, der überhaupt zur Unterhaltung der Kirche verpflichtet ist. — Was das Sacrament der Buße betrifft, so war ursprünglich dessen ordentlicher Minister nur der Bischof und die Spendung desselben ein Act seiner Jurisdiction. Dieser Grundsatz gilt noch heute, so daß der bloße Empfang der Priesterweihe zur Verwaltung des Sacramentes noch nicht berechtigt; vielmehr muß die Gewalt, zu binden und zu lösen (jurisdictio interna), dem Ordinirten vom Bischofe speciell übertragen werden. Dieses geschieht bei dem Pfarrer durch die Verleihung seines Beneficiums, mit dessen Verlust die betreffende Befugniß folgerichtig ipso jure auch wieder erlischt, während bei anderen Priestern eine besondere bischöfliche Approbation (s. d. Art.) nothwendig ist, die eine eigene Prüfung voraussetzt (Trid. Sess. XXIII, c. 15 De ref.). Daß der Bischof nach seinem Ermessen der Ertheilung einer solchen Approbation gewisse Beschränkun[illegible] nach Ort, Zeit oder Personen beifügen oder [illegible] wieder ganz zurücknehmen kann, unterliegt [illegible] Zweifel, aber in Beziehung auf den Pfarrer [illegible] solche Beschränkungen bezüglich seiner Pfarr[illegible] unstatthaft, weil er mit seinem Beneficium [illegible] Recht der ungeschmälerten Ausspendung des [illegible]sacramentes empfangen hat. Nur daran [illegible] rechtlich gehindert, in seiner Pfarrei einen [illegible] nicht vom Bischofe approbirten Priester zum [illegible] des Beichthörens zuzulassen; ebenso bedarf [illegible]türlich, um nach der heutigen Praxis für die [illegible] Diöcese zum Beichthören bevollmächtigt [illegible] wie jeder andere Priester der Approbation [illegible] Jurisdiction. Schon sehr frühe, namentlich [illegible] fränkischen Reiche, galt es als strenge Verpf[illegible] für die Parochianen, wenigstens einmal im [illegible] dem eigenen Priester zu beichten; allein [illegible] auch diese Forderung im Interesse einer [illegible]lichen Seelsorge und einer geordneten Kirchendisciplin lag, so stieß ihre unbeschränkte [illegible]führung in der Praxis doch auf die mannig[illegible]sten Schwierigkeiten. In weiser Erwägung [illegible] Verhältnisse hat daher das vierte Lateranconc[illegible] allgemeine Verpflichtung, wenigstens einmal [illegible] Jahre dem eigenen Priester zu beichten, [illegible]stätigt, aber derselben die Beschränkung bei[illegible] Si quis autem alieno sacerdoti voluerit [illegible] de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio [illegible]dote, cum aliter ipse illum non possit [illegible]solvere vel ligare (c. 12, X 5, 38). [illegible] nicht in Abrede gestellt werden kann, daß die [illegible]malige Einholung der pfarrlichen Erlaubniß [illegible] Angabe einer justa causa immerhin mit [illegible] vielen Inconvenienzen verbunden ist und mit [illegible] völligen Freiheit, die dem Bußinstitute [illegible] nicht wohl in Einklang gebracht werden kann, [illegible] wurde es allmälig, und zwar vielfach auf [illegible] der Pfarrer selbst, allgemeine Gewohnheit, die [illegible] Wahl des Beichtvaters unbedingt zu gestatten [illegible] nur die nachfolgende Anzeige an den Pfarrer [illegible] man gebeichtet habe, oder ein schriftliches Zeug[illegible] darüber zu verlangen, woraus der Gebrauch [illegible] Beichtzettel (s. d. Art.) entstanden ist. — Die [illegible]ministration der letzten Oelung gehört nach [illegible] übereinstimmenden Ansicht der Canonisten [illegible]falls zu den ausschließlichen Rechten des Pfarr[illegible] dieses war seit der Entstehung der Pfarreien [illegible]stante Praxis der Kirche; das erste Lateran[illegible] hat (c. 18) die Spendung der letzten Oelung [illegible] Regularen schlechthin verboten; Clemens V. [illegible]stimmte, daß sie dieses Sacrament nur mit [illegible]cieller Erlaubniß des Pfarrers administriren [illegible]fen, widrigenfalls sie der Excommunicatio [illegible] jure verfallen seien (c. 1, Clem. 5, 7). Die [illegible]communication wurde durch die Bulle Apost[illegible] Sedis (1869) erneuert. Der Catech. Rom. [illegible] (2, 6, 13) abschließend: Neque tamen ex [illegible] ecclesiae decreto cuivis sacerdoti, sed [illegible]prio pastori, qui jurisdictionem habe[illegible]

hoc sacramentum administrare licet; ein anderer Priester kann nur dann die letzte Oelung licite spenden, wenn er die Erlaubniß des Pfarrers erhalten hat oder wenn Gefahr im Verzuge ist. — Ueber die Rechte des Pfarrers in Betreff des Sacramentes der Ehe s. d. Artt. Aufgebot, Brautexamen, Eheeinsegnung und Eheschließung. — Neben der Administration der Sacramente steht dem Pfarrer das Beerdigungsrecht aller Derjenigen zu, die seiner Parochie im Leben angehörten und in der Pfarrkirche die Sacramente empfingen (vgl. d. Art. Begräbniß II, 202 f.). Nach dem strengen Rechte ist es aber dem Pfarrer untersagt, für das Begräbniß etwas zu verlangen (c. 12—15, C. XIII, q. 2; c. 13, X 3, 28; c. 8. 9, X 5, 3), nur die freiwillig dargebotenen Gaben kann er annehmen, und diese sind allmälig durch Gewohnheit allgemein üblich geworden (c. 42, X 5, 3). Auch die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses aus den canonistisch feststehenden Gründen gehört zur Competenz des Pfarrers, der nur in zweifelhaften Fällen an den Bischof zu recurriren hat. — Ein weiteres Recht des Pfarrers erstreckt sich auf die Vornahme aller derjenigen Benedictionen innerhalb seiner Parochie, die nicht dem Bischofe reservirt sind. — Der Pfarrer ist ferner befugt, die Disciplin in seiner Gemeinde mit allen ihm zu Gebote stehenden kirchlichen Mitteln zu handhaben; gegen Widerspänstige stand ihm früher eine Strafgewalt zu, die von der Admonition bis zur Excommunication aufsteigen konnte. Daß er die letztere zu verhängen ein Recht hatte, kann nicht wohl bezweifelt werden; einzelne Spuren davon finden sich auch im Corpus juris (z. B. c. 3, X 1, 31 und c. 11, X 1, 33); aber ebenso gewiß ist, daß ihm diese Befugniß wieder entzogen wurde, so daß nach gegenwärtiger Praxis die Excommunication vom Pfarrer zwar beantragt, aber nur vom Bischof verhängt werden kann (vgl. über diese Verhältnisse Thomassin, P. I, 2, c. 26, n. 6; Kober, Der Kirchenbann, 2. Aufl., Tübingen 1863, 16 f.). — Der Aufsicht des Pfarrers unterliegen alle in der Pfarrei befindlichen Kirchen und Kapellen, sowie die bei denselben angestellten Geistlichen, ebenso überwacht er die Abhaltung des Gottesdienstes; insbesondere können Hilfspriester, was Ort, Zeit und Form des Pfarrgottesdienstes betrifft, ohne sein Vorwissen keine Abänderungen treffen. — Endlich hat der Pfarrer kraft seines Amtes die Tauf-, Trauungs- und Sterberegister zu führen (Trid. Sess. XXIV, c. 1. 2 De ref. matrim.), welche vor den kirchlichen und für die frühere Zeit auch vor den weltlichen Behörden den Charakter öffentlicher Urkunden haben; sie begründen über die durch sie beglaubigten Thatsachen einen vollen gerichtlichen Beweis, der nur durch den Gegenbeweis der Fälschung oder der nicht vorhandenen Identität der in Frage stehenden Person aufgehoben werden kann (vgl. d. Art. Kirchenbücher).

B. Pflichten des Pfarrers. Neben den allgemeinen Pflichten, die infolge der Ordination sämmtlichen Clerikern obliegen, haben die Pfarrer noch folgende specielle: 1. Der Pfarrer ist verpflichtet, der ihm anvertrauten Gemeinde in jeder Beziehung mit einem guten Beispiele voranzuleuchten und unablässig für ihr geistiges und leibliches Wohl zu beten; er ist der Lehrer, Priester, der theilnehmende Freund aller Untergebenen, der natürliche Pfleger alles Guten und insbesondere der Vater und Fürsprecher der Armen und Nothleidenden (vgl. Trid. Sess. XXIII, c. 1 De ref.). „Er ist der Mann, der keine Familie hat, aber jeder Familie angehört, den man als Zeugen, Rath oder Theilnehmer zu allen feierlichen Handlungen des Lebens zieht, ohne den man weder geboren werden noch sterben kann; der Mann, den die Kinder zu lieben, zu verehren und zu fürchten gewohnt sind, den selbst Unbekannte ihren Vater nennen; dem die Christen ihre innersten Geständnisse, ihre geheimsten Thränen zu Füßen legen; der Mann, welcher der berufene Tröster in allem Elend der Seele und des Leibes, der verpflichtete Vermittler des Reichthums und der Armut ist, welcher den Armen und den Reichen abwechslungsweise an seine Thüre klopfen sieht: den Reichen, um sein geheimes Almosen darzubringen, den Armen, um es ohne Erröthen zu empfangen; welcher, ohne einen bestimmten Rang in der Gesellschaft einzunehmen, allen Klassen auf gleiche Weise angehört: den unteren Klassen durch seine einfache Lebensweise und nicht selten durch die Niedrigkeit seiner Herkunft, den höheren Klassen durch seine Erziehung, Wissenschaft und den Adel seiner Gesinnungen — mit Einem Worte: er ist der Mann, der Alles weiß, der Alles sagen darf, und dessen Wort mit dem Gewicht einer göttlichen Sendung und der Gewalt eines vollendeten Glaubens zu dem Verstand und Herzen der Menschen spricht" (Lamartine). — 2. Der Pfarrer ist vermöge göttlichen Gebotes verpflichtet, Residenz zu halten, d. h. ununterbrochen an seiner Kirche anwesend zu sein und die mit derselben verbundene Seelsorge persönlich auszuüben (Trid. Sess. XXIII, c. 1 De ref.). Diese in der Natur der Sache begründete Forderung der Kirche ist so alt als das Institut der Parochien. Wenn aber das Gesetz eine ununterbrochene Anwesenheit des Pfarrers verlangt, so ist dieß doch nicht so zu verstehen, als ob er sich schlechterdings nicht aus seiner Pfarrei entfernen dürfte, vielmehr kann er, wenn ein vernünftiger Grund vorliegt, seine Anwesenheit nicht unumgänglich nothwendig ist und für etwaige Nothfälle ein Stellvertreter vorher bestellt wurde, mehrere Tage, und zwar ohne Erlaubniß des Bischofs, abwesend sein (Trid. l. c.). Wie viele Tage er in dieser Weise abwesend sein dürfe, wird von den Canonisten verschieden beantwortet; indessen geht nach einer von Fagnani (Comment. ad c. 4, X De cleric. non resid.) angeführten Declaration der Congreg. Concilii die wahrscheinlichere Ansicht dahin, daß die Abwesenheit bis auf sechs Tage sich erstrecken kann. Obwohl hierzu keine Erlaubniß des Bischofs

nothwendig ist, so steht dem letztern doch die Befugniß zu, gegen diejenigen Pfarrer, die sich eines Mißbrauchs des in Frage stehenden Rechtes schuldig machen, strafend einzuschreiten und ihnen zu verbieten, länger als zwei Tage ohne seine Licenz zu verreisen (Declarat. Congreg. Conc., bei Reiffenstuel, J. C. III, 4, § 3, n. 84). Soll dagegen die Abwesenheit über sechs Tage währen, so ist jederzeit die bischöfliche Erlaubniß einzuholen, und will der Pfarrer über zwei Monate von seiner Kirche sich entfernen, so hat er die Gründe hierfür dem Bischofe vorzulegen, dieser sie zu prüfen und die Licenz schriftlich zu ertheilen (Trid. l. c.). Gründe, welche nach dem Tridentinum zu dieser längern Abwesenheit berechtigen, sind die folgenden: a. Christiana charitas. Die Canonisten rechnen hierher die Fälle, in welchen der Pfarrer bei dem Gottesdienste einer fremden Kirche Aushilfe leisten, Zerwürfnisse in Familien oder Gemeinden beilegen, Verbrechen verhüten, Irrende zur Kirche zurückführen will u. dgl. b. Urgens necessitas, z. B. wenn ihn eine Krankheit nöthigt, seine Kirche zu verlassen, um auswärts ärztliche Hilfe zu suchen, oder wenn feindliche Ueberfälle und Verfolgungen ihn bedrohen; jedoch müssen diese ganz speciell auf seine Person gerichtet sein; gelten sie dagegen der Kirche oder der Gemeinde überhaupt, so bezeichnet das Recht seine Flucht als Feigheit und Sünde (c. 48, C. VII, q. 1); ebensowenig darf er zur Zeit einer ansteckenden Krankheit seine Gemeinde verlassen (Tüb. Theol. Quartalschr. 1882, 3 ff. 245 ff.). c. Debita obedientia, z. B. wenn er von seinen rechtmäßigen Vorgesetzten mit irgend einer Verrichtung außerhalb seiner Pfarrei, die längere Abwesenheit erfordert, beauftragt wird. d. Evidens ecclesiae vel reipublicae utilitas, wenn er auf Provinzial- oder Diöcesansynoden berufen wird, einen die Kirche betreffenden Rechtsstreit zu führen hat u. s. w. — Die Erlaubniß des Bischofs muß, wie bemerkt, schriftlich ertheilt werden. Wenn jedoch der Grund der Abreise so plötzlich eintritt, und diese so unaufschiebbar ist, daß die gesetzliche Licenz nicht mehr eingeholt werden kann, so genügt es, unter Vorlage des Grundes um Erlaubniß zu bitten, diese selbst aber nicht mehr abzuwarten; nachher ist aber die gesetzliche Ursache der Reise nichtsdestoweniger zu beweisen, und im Falle diese vom Bischofe für unbegründet befunden wird, tritt die Strafe ein, womit die Nichtresidirenden bedroht sind (Barbosa, De offic. paroch. I, c. 8, n. 65. 66). Diese Strafe besteht (nach Trid. l. c.) darin, daß dem Nichtresidirenden pro rata temporis absentiae die Einkünfte des Beneficiums ipso jure verloren gehen; sie sollen von ihm oder vom Bischof für die Kirchenfabrik oder die Ortsarmen verwendet werden. Gibt der ohne Erlaubniß Abwesende der bischöflichen Aufforderung, an seine Kirche zurückzukehren, keine Folge, so soll er mit den kirchlichen Censuren belegt und im Falle einer beharrlichen Renitenz mit förmlicher Absetzung bestraft werden. — Denjenigen Pfarrer, der zwar persönlich [illegible] seiner Gemeinde anwesend ist, aber die Vornahme der amtlichen Verrichtungen, sei es aus Bequemlichkeit oder Widerspänstigkeit, verweigert, treffen dieselben Strafbestimmungen, denn eine solche amtliche Unthätigkeit wird der Abwesenheit rechtlich gleichgeachtet. — 3. Der Pfarrer ist verpflichtet, von den ihm zustehenden Rechten des Lehramtes, der Administration der Sacramente, der Handhabung der Kirchenzucht in der von der Kirche vorgeschriebenen Weise auch wirklich Gebrauch [illegible] machen, namentlich jeden Augenblick bereit zu [illegible] seine seelsorgliche Thätigkeit, wo und sobald [illegible] beansprucht wird, Jedem ohne Unterschied [illegible]wenden (Trid. Sess. XXIII, c. 1 De ref.). — 4. Der Pfarrer ist vermöge göttlichen Rechts [illegible]pflichtet, an Sonn- und Feiertagen die [illegible] Messe für seine Gemeinde zu appliciren, und [illegible] selbst dann, wenn sein Beneficium die Co[illegible] nicht abwirft. Dieselbe Verpflichtung gilt [illegible] für die sogen. abgesetzten Feiertage, wie jetzt [illegible] die Encyklika Pius' IX. vom 3. Mai 185[illegible] [illegible]gemein feststeht (s. die Encykl. bei Walter, Fontes jur. eccl., Bonnae 1862, 569 sqq.). (Vgl. [illegible] Filesacus, De paroecia et de paroeciarum [illegible] paroecorum origine, Par. 1608; Aug. Barbosa, De officio et potestate paroch., Lugd. 1640. Colon. 1712; Lud. Engel, Manuale parochorum, Salisb. 1661 u. ö.; Marango[illegible] Thesaurus parochorum, Romae 1726—1[illegible] 2 voll.; J. H. Boehmer, Jus parochiale, Halae 1730 u. sonst; Lupi, De parochis ante [illegible] Christi millesimum, Bergom. 1788; Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Parochus; Helfert, Von den Rechten und Pflichten ... der Pfarrer, Prag 1832; Baldauf, Das Pfarr- und [illegible] Amt in seinen Rechten und Pflichten, 2 [illegible] Grätz 1836; Seitz, Recht des Pfarramtes [illegible] [illegible]thol. Kirche, Regensburg 1840—1854, 5 [illegible] v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes I, [illegible] 1886, 627 ff.) [v. Kobe[illegible]

Pfarrgemeinde, s. Pfarrei.

Pfarrhofbauten, s. Baulast II, 59.

Pfarrkinder (Pfarrgenossen, Pfarrlinge, [illegible]rochianen) werden die einzelnen Glieder der Pfarrgemeinde genannt. Zu ihnen gehören alle [illegible] diejenigen, die der Jurisdiction des Pfarrers [illegible]worfen sind, von ihm die Sacramente empfangen und den Gottesdienst der Pfarrkirche besuchen [illegible] sogen. Pfarrzwang; vgl. d. Art. Pfarrei, [illegible] aber auch befugt sind, die Ausübung der [illegible]lichen Functionen als ein Recht in Anspruch [illegible]nehmen. Ueber die Frage, wer im concreten [illegible] zu den Parochianen zu rechnen ist, entscheidet das Domicil nach dem Begriffe des gemeinen Rechts (s. d. Artt. Domicil u. Heimatlos). Er [illegible] innerhalb der Pfarreigrenzen seinen bleibenden oder doch längere Zeit andauernden Wohnsitz [illegible] ist Parochiane dieser Pfarrei, nach der allgemeinen Regel: Quidquid est in parochia, est etiam [illegible] parochia; wer also in der Pfarrei wohnt, [illegible]

von der pfarrlichen Jurisdiction befreit sein will, hat den speciellen Beweis zu führen, daß er exemt ist. — Auch die Individuen anderer Confessionen unterliegen nach den verschiedenen Landesgesetzen manchmal dem Pfarrzwange, so daß sie nur mit Erlaubniß des Pfarrers und gegen Erlegung bestimmter Taxen einen Geistlichen ihrer Confession zuziehen dürfen. Meistens sind sie jedoch durch die sog. Pfarrpurification von dem Parochialverbande gänzlich losgelöst und einer benachbarten Pfarrei ihrer Confession einverleibt. [v. Kober.]

Pfarrkirche (ecclesia parochialis, auch ecclesia baptismalis, mater fidelium) ist diejenige Kirche innerhalb des Pfarrsprengels, in welcher der Pfarrer die Functionen seines Amtes und namentlich die Pönitentialgerichtsbarkeit ausschließlich auszuüben hat, und an welche die Parochianen zum Besuche des Gottesdienstes und zum Empfange der Sacramente gewiesen sind. Diese zwei Merkmale, welche den Begriff der Parochialität ausmachen, gehören zum Wesen einer Pfarrkirche; daher kann der Beweis, daß eine Kirche wirklich eine Pfarrkirche sei, erst dann als vollständig angesehen werden, wenn das Vorhandensein dieser beiden Momente nachgewiesen worden ist. Außerdem werden von den Canonisten noch verschiedene andere Rechte aufgeführt, die den Begriff der Parochialität constituiren sollen und die auch wirklich in der Regel mit den Pfarrkirchen verbunden, aber darum noch keineswegs absolut nothwendig und nicht so wesentlich sind, daß ihr Vorhandensein schon für sich den Beweis der Parochialität begründen oder ihr etwaiger Mangel den Begriff der Pfarrkirche aufheben könnte; sie sind bloß accessorischer und secundärer Natur. Dahin gehört: 1. Daß der Vorsteher der Kirche sein Amt proprio jure, in eigenem Namen, nicht bloß als Vicar verwalte; allein die commendirten Pfarrkirchen (s. d. Art. Commende), welche von dem Fiduciarius nur vicario modo und interimistisch versehen werden, hören darum nicht auf, wirkliche Pfarrkirchen zu sein. — 2. Daß der rector ecclesiae eine einzelne physische Person sei und nicht aus einer Mehrheit von Personen bestehe; aber auch dieses ist kein wesentliches Merkmal der Parochialität, denn incorporirte Pfarrkirchen behalten ihre Parochialrechte, obwohl ihr Pfarrer eine Corporation, z. B. das Capitel eines Klosters oder Stiftes ist. — 3. Daß die Kirche ein eigenes Baptisterium oder einen Taufstein und einen eigenen Kirchhof habe; beide sind freilich in der Regel mit der Pfarrkirche verbunden, aber es kommen auch Pfarrkirchen vor, die das Recht zu taufen verloren haben, und Kirchen ohne Parochialrechte, die eigene Kirchhöfe besitzen (c. 6, X 3, 28). Dasselbe gilt von der Behauptung, der Besitz von Glocken sei ein ausschließliches Merkmal der Pfarrkirchen; denn obwohl ursprünglich allerdings nur diese das Recht hatten, mit Glocken zu läuten (c. 10, X 5, 33), so ist dasselbe doch allmälig auch auf die meisten Klöster rc. übergegangen (J. H. Boehmer, In Corp. jur. can. ad c. 10, X cit.). — 4. Der Besitz des Zehntrechtes innerhalb der Pfarrgrenzen ist weder ein Merkmal der Parochialität, noch das Nichtvorhandensein desselben ein Beweis für das Gegentheil; denn das Zehntrecht der Pfarrkirche kann durch Vertrag, Kauf, Verjährung in andere Hände gekommen oder fremdes Zehntrecht in den Besitz der betreffenden Kirche übergegangen sein. — Alle diese Eigenschaften und Rechte können, wie gesagt, an sich weder für noch gegen die Parochialität einer Kirche beweisen, sondern höchstens eine bald stärkere bald schwächere Vermuthung für oder gegen dieselbe begründen.

Zur Errichtung einer Pfarrkirche gehören folgende Requisite: 1. Die Erlaubniß und Zustimmung des Diöcesanbischofs (c. 9, Dist. I De consecr.; c. 3, X 3, 48; Trid. Sess. XXI, c. 4; Sess. XXIV, c. 13 De ref.). Diese Zustimmung soll in der Regel noch vor dem Beginne des Baues durch ein förmliches Decret des Bischofs erfolgen, doch hat die nachträgliche Genehmigung des bereits begonnenen oder schon vollendeten Baues dieselbe Wirkung (c. 11, X 3, 38 Arg.). Den Consens des Capitels braucht der Bischof zur Genehmigung des Baues nicht einzuholen; sede vacante ertheilt das Capitel die Erlaubniß. — 2. Eine genaue Untersuchung der Sache (causae cognitio). Diese hat sich auf folgende Fragen zu erstrecken: a. Ob eine genügende Ursache (justa causa) zur Errichtung einer Pfarrkirche vorliegt. Die Entscheidung hierüber ist natürlich von den jeweiligen Verhältnissen abhängig und daher im Allgemeinen dem Ermessen des Bischofs anheimgestellt; das Gesetz nennt nur beispielsweise einige solcher Ursachen, z. B. die völlige Zerstörung der alten Kirche, die Errichtung einer neuen Pfarrei, große Zunahme der Gemeinde, so daß die ursprüngliche Pfarrkirche die Parochianen nicht mehr zu fassen vermag u. dgl. Ist eine gegründete Ursache nicht vorhanden, so darf der Bischof seine Genehmigung nicht ertheilen; dieß hat namentlich dann zu geschehen, wenn die Erlaubniß in gewinnsüchtiger Absicht, etwa um die künftigen Oblationen dieser Kirche an sich zu ziehen (c. 10, Dist. I De consecr.) oder aus abergläubischen Motiven (c. 26, Dist. I De consecr.) nachgesucht wird. Liegt dagegen eine justa causa wirklich vor, so kann der Bischof die Genehmigung nicht verweigern, und wenn dieß dennoch geschieht, so steht den betreffenden Petenten der Recursus an den Metropoliten und nöthigenfalls an die Congregatio Concilii offen (Barbosa, De offic. et potest. Episcop. 2, 26, 1). b. Ob alle Interessenten ihre Zustimmung gegeben haben; denn durch den Bau einer Kirche dürfen die Rechte eines Dritten nicht verletzt werden (c. 1, X 5, 32). Wer sich daher irgendwie durch den Bau einer Pfarrkirche in seinen Rechten beeinträchtigt glaubt, kann von dem remedium novi operis nunciationis Gebrauch machen, d. h. er kann Protest erheben, der die Wirkung hat, daß der Bau so lange sistirt

werden muß, bis der Richter über die Sache entſchieden hat (Tit. X 5, 32). Insbeſondere müſſen der etwaige Patron der alten Pfarrkirche und nach neuerer Gewohnheit meiſt auch der Landesherr ausdrücklich ihren Conſens ertheilt haben. Was die Parochianen betrifft, ſo ſollen auch ſie gehört werden, aber die Verweigerung ihres Conſenſes kann den Biſchof nicht zwingen, von dem einmal als nothwendig erkannten Baue abzuſtehen; dasſelbe gilt von dem etwaigen Widerſpruch des Vorſtehers der alten Pfarrkirche (Trid. Sess. XXI, c. 4 De ref.). c. Ob die zu errichtende Pfarrkirche gehörig fundirt, d. h. ob ein von allen Laſten freies und dem Zwecke angemeſſenes Grundſtück (fundus) für den Bau der Kirche angewieſen iſt. Der Grund dieſer Beſtimmung liegt in dem Umſtande, daß dem Eigenthümer eines Grundſtückes, auf welchem wider ſein Wiſſen und Willen eine Kirche erbaut wurde, die novi operis nunciatio zuſteht, mithin der bereits begonnene oder ſchon vollendete Bau durch das richterliche Erkenntniß möglicherweiſe ganz verboten werden und alſo aller bisherige Koſtenaufwand unnütz ſein könnte. Iſt dagegen die in dieſer Weiſe erbaute Kirche bereits conſecrirt, ſo hat dadurch der Eigenthümer des Grund und Bodens ſeine Anſprüche und damit das Klagerecht verloren (c. 3, C. XII, q. 2). Weigert ſich der Beſitzer eines zum Baue geeigneten Grundſtückes oder eines demſelben im Wege ſtehenden Gebäudes, dasſelbe gegen eine billige Entſchädigung abzutreten, ſo kann er in Ermangelung eines andern geeigneten Bauplatzes, jedoch gegen vollſtändige Entſchädigung, zur Abtretung desſelben genöthigt werden (Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Ecclesia, art. 3, n. 53—62). d. Ob die Pfarrkirche gehörig dotirt iſt, d. h. ob ihr, wo möglich an liegenden Gütern, ſo viele Einkünfte bleibend zugewieſen ſind, als zur Beſtreitung der Cultusbedürfniſſe und zum Unterhalt der an ihr anzuſtellenden Cleriker nothwendig ſind. Iſt der Kirche eine dos (ſ. d. Art. Dotalgut) noch nicht zugewieſen, ſo darf der Biſchof die Erbauung nicht genehmigen, noch viel weniger ſie conſecriren (c. 26, C. XVI, q. 7; c. 9, Dist. I De consecr.); hat der Biſchof die Conſecration nichtsdeſtoweniger vorgenommen, ſo iſt er rechtlich verpflichtet, die Kirche ſelbſt zu dotiren (Glossa in c. 9, Dist. I De consecr.; J. H. Boehmer, Jus paroch. 5, 1, 15). Regelmäßig hat der Erbauer der Kirche auch die Dotation zu leiſten (c. 8, X 3, 40); weigert er ſich, dieſelbe zu geben, ſo kann er und im Falle ſeines Todes ſein Erbe rechtlich dazu angehalten werden (Nov. 131, c. 7). Die Frage, wie groß die jeweilige dos ſein müſſe, wird vom Geſetze gar nicht und von den Canoniſten unbeſtimmt dahin beantwortet, daß die dos ecclesiae congrua sive sufficiens esse debet; da aber die Congrua (ſ. d. Art.) nach Zeiten und Verhältniſſen ſehr verſchieden ſein kann, ſo iſt im concreten Falle die Feſtſetzung derſelben der Ortsgewohnheit und in Ermangelung einer ſolchen dem Ermeſſen des Biſchofs zu überlaſſen. — 3. Hat die angeſtellte Unterſuchung ergeben, daß die Erbauung der Kirche keinem Anſtande unterliegt, ſo ſoll der Biſchof entweder ſelbſt (c. 9, Dist. I De consecr.) oder [illegible] einen Stellvertreter an dem Orte, wohin der [illegible]tige Altar zu ſtehen kommt, ein Kreuz errichten [illegible] den Grundſtein der Kirche legen, eine feierliche Proceſſion veranſtalten und in einer paſſenden Anrede den Parochianen den Grund der Feierlichkeit und die Beſtimmung des Ortes auseinanderſetzen (ſ. Pontif. Rom., ed. typ., Ratisb. 18[illegible], II, 1 sqq.). In Betreff der äußern Form der Kirche ſoll der Biſchof dafür ſorgen, daß die alten Gewohnheiten beobachtet werden; namentlich ſoll der Eingang gegen Abend, mithin der Hochaltar gegen Aufgang gerichtet ſein (die Gründe dafür bei Ferraris l. c. n. 76—79) und die Kirche die Form eines Kreuzes haben; jedoch iſt die Beobachtung dieſer Gewohnheiten nicht abſolut nothwendig. Wenn der Bau der Kirche vollendet iſt, ſo muß ſie, ehe in ihr Gottesdienſt gehalten werden kann, vom Biſchofe feierlich conſecrirt werden (ſ. d. Art. Kirchweihe). Infolge der Conſecration ſind die Pfarrkirchen allem weltlichen Verkehre entzogen, heilig und unverletzlich. Daher verordnen die Geſetze der Kirche: a. daß in denſelben keine weltlichen Gerichtsſitzungen gehalten werden ſollen; namentlich ſind alle Criminalprozeſſe, in welchen es ſich um Lebens- oder Leibesſtrafe handelt, fernzuhalten; die bei ſolchen Verhandlungen in einer Kirche gefällten Erkenntniſſe ſind null und nichtig und die Richter der Excommunication verfallen (c. 5, X 3, 49). b. Alle Zuſammenkünfte zu weltlichen Zwecken, alle Verſammlungen weltlicher Vereine und Geſellſchaften, alle öffentlichen Berathungen, es ſei denn, ſie betreffen kirchliche Angelegenheiten, ſind von den Pfarrkirchen ausgeſchloſſen (c. 2 in VI 3, 23). c. Alle Handels- und Marktgeſchäfte ſind von der Kirche und ihrer unmittelbaren Umgebung zu entfernen (c. 2, in VI l. c.). Endlich d. ſind alle geräuſchvollen Auftritte, profanen Feſtlichkeiten, Schmauſereien, Theatervorſtellungen u. dgl. ſtrenge verboten (c. 12, X 3, 1). — Ueber die bauliche Unterhaltung der Pfarrkirchen ſ. d. Art. Baulaſt; über das [illegible] ſ. d. Art. Privilegien der Kirchen. (Vgl. Das Recht des Pfarramtes u. ſ. w. I, Regensb. 18[illegible], Abſchn. 2; Ferraris l. c., s. v. Ecclesia, art. III. IV.) [v. K[illegible]

Pfarrpfründe, ſ. Beneficium ecclesiasticum, Kirchenamt und Pfarrer.

Pfarrpurification, ſ. Pfarrkinder.

Pfarrrechte (Parochialrechte, jura parochialia, pastoralia) heißen die Rechte, welche dem Pfarrer innerhalb ſeiner Pfarrei und allen Pfarrgenoſſen gegenüber vermöge ſeines Amtes zuſtehen (ſ. d. Art. Pfarrer, ob. 1961 ff.). In anderem Sinne wird der Ausdruck jus parochiale zuweilen für die Befugniß gebraucht, für eine erledigte Kirche einen Cleriker zu ernennen (vgl. d. Art. Patronatsrecht). [v. K[illegible]

Pfarrrector wird gewöhnlich derjenige Geistliche genannt, dem an einer Pfarrkirche, die entweder keinen eigentlichen Pfarrer hat oder deren wirklicher Pfarrer eine geistliche Corporation oder ein kirchlicher Dignitarius ist, die Anordnung und Ueberwachung des Gottesdienstes sowie die mit dieser Kirche verbundene Seelsorge überwiesen ist. Die an der betreffenden Kirche angestellten Cleriker sind dem Pfarrrector in allem, was den Gottesdienst und die Seelsorge betrifft, untergeordnet. Ueber seine rechtliche Stellung lassen sich keine allgemein gültigen Grundsätze aufstellen; sie richtet sich je nach den speciellen Verhältnissen der Kirche oder Gemeinde. [v. Kober.]

Pfarrrelationen, s. Berichte II, 411.

Pfarrschulen, s. Volksschulen.

Pfarrverwalter, Pfarrvicar, s. Hilfspriester.

Pfarrzwang, s. Pfarrer und Pfarrkinder.

Pfauser, Johann Sebastian, Hofprediger bei Maximilian II., war zu Konstanz im J. 1520 geboren. Durch Empfehlung des Bischofs von Trient kam er als Prediger an den Hof König Ferdinands I. Obwohl er sich einen römisch-katholischen Priester nannte, war er in Wirklichkeit ein entschiedener Anhänger der neuen Lehre. Er griff den apostolischen Stuhl in seinen Predigten heftig an; auch verehelichte er sich in Wien. Daher mußte er auf Befehl Ferdinands die Hauptstadt verlassen, zum großen Leidwesen des Erzherzogs Maximilian, auf welchen er bedeutenden Einfluß übte. Bald darauf (um 1554 oder 1555) erwirkte ihm Maximilian die Erlaubniß zur Rückkehr und nahm ihn in seine eigenen Dienste. Da Pfauser jetzt seinen Eifer, Maximilian von dem alten Glauben vollends abzuwenden, verstärkte und es wirklich so weit brachte, daß sein folgsamer Schüler mehrere Jahre lang, weil man ihm den Kelch nicht zugestand, vom Tische des Herrn wegblieb, so mußte Maximilian auf Befehl seines Vaters Pfauser entlassen. Dieß bewirkte vorzüglich der spanische Jesuit Christoph Roderich, welchen Johanna, Schwester Mariens, der Gemahlin Maximilians, nach Wien geschickt hatte, um ihren Schwager vom Lutherthum abzubringen. Es gelang dieß jedoch weder Roderich noch dem berühmten Bischof Hosius von Ermland (s. d. Art.), welcher damals vom Papste zu dem gleichen Zwecke abgesendet worden war. Nach seiner Entlassung aus Maximilians Diensten im J. 1560 begab sich Pfauser nach Lauingen, wo er 1569 als Pastor und Superintendent starb. Maximilian blieb mit ihm noch längere Zeit im Briefwechsel und versicherte ihn schriftlich, daß ihn kein Mensch verführen solle. (Vgl. Strobel, Beyträge zur Litteratur I, Nürnberg 1785, 255—346; Buchholtz, Geschichte der Regierung Ferdinands I., VIII, Wien 1838, 208; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes IV [1885], 196 f.) [Schrödl.]

Pfefferkorn, Johannes, der vielverleumdete Gegner Reuchlins, wurde 1469 aus einer jüdischen Familie, welche vielleicht in Nürnberg ansässig war, geboren. Nach langem Wanderleben trat er 1505 zu Köln mit Frau und Kindern zum Christenthum über. In Köln, das nun seine Heimat wurde, erscheint er später als Spitalmeister; er starb vor dem Jahre 1524. Allgemeiner bekannt wurde Pfefferkorn durch seinen heftigen Streit mit Reuchlin und die daran sich knüpfenden Schmähungen, welche in den Epistolae obscurorum virorum (s. d. Art.) gegen Pfefferkorn und seine Frau gerichtet wurden. Der Streit wurde veranlaßt durch das rastlose Bemühen des Neubekehrten, die talmudischen Bücher, die er wegen ihres Hasses gegen das Christenthum als ein Haupthinderniß der Bekehrung seiner früheren Glaubensgenossen ansah, zu vernichten. In seiner ersten Schrift „Der Judenspiegel" (Köln 1507) forderte er außerdem, die Juden sollten den Wucher aufgeben, durch ehrliche Arbeit ihr Brod gewinnen und in die christliche Predigt gehen. Dagegen verurtheilte er aber auch Unterdrückung und Beraubung der Juden als der Bekehrung hinderlich und nahm die Juden besonders gegen die oft wiederholte Behauptung in Schutz, daß sie Christenblut zu rituellen Zwecken gebrauchten. Von mehreren Dominicanerklöstern wurde Pfefferkorn der Schwester des Kaisers Maximilian empfohlen, und so erhielt er 1509 vom Kaiser die Vollmacht, die gegen den christlichen Glauben gerichteten Bücher der Juden zu confisciren. Indeß übertrug Maximilian schon bald die Leitung der ganzen Angelegenheit dem Erzbischof von Mainz und veranlaßte diesen, Gutachten über die religiösen Bücher der Juden einzuholen. Auch von Reuchlin wurde ein Gutachten eingefordert. Da der berühmte Humanist Pfefferkorns Ansichten bekämpfte und ihn persönlich verunglimpfte, begann zwischen beiden eine erbitterte Fehde (s. d. Art. Reuchlin). Als dann jüngere Humanisten den Streit zur Bekämpfung der kirchlichen Auctorität ausbeuteten und die Epistolae obscurorum virorum veröffentlichten, ließ Pfefferkorn zwei Gegenschriften erscheinen (s. d. Art. Epistolae obscurorum virorum IV, 727). Seine letzte Schrift in der Sache: „Ein mitleydliche claeg" erschien in Köln 1521. Der hierin spöttisch „Beklagte" war Reuchlin, gegen den in dem Judenstreit 1520 die endgültige päpstliche Entscheidung ergangen war. — Pfefferkorn war ein ehrlicher Charakter, aber durch seinen antisemitischen Uebereifer ließ er sich zu manchen verfehlten Schritten hinreißen. (Vgl. L. Geiger, Joh. Pfefferkorn, in [Abr. Geigers] Jüd. Zeitschr. VII [1869], 293 ff.; Derselbe, Joh. Reuchlin, Leipzig 1871, pass.; Janssen, Gesch. des deutsch. Volkes II, Freiburg 1880, 40 ff.) [Zeck.]

Pfingstfest ist das dritte Hauptfest des Kirchenjahres, die Gedächtnißfeier der Herabkunft des heiligen Geistes über die Apostel, der Vollendung der Kirche und des Beginnes ihrer Wirksamkeit. Da der heilige Geist der Kirche am jüdischen Erntedankfeste, 7 Wochen oder am 50. Tage nach Ostern gegeben wurde, so ist der Tag, an welchem

das Fest eintritt, durch das Osterfest bestimmt: der 7. Sonntag nach Ostern, dessen Kalenderdatum sich zwischen dem 10. Mai und 3. Juni bewegt. Das Pfingstfest der Juden wurde in der apostolischen Zeit (Apg. 2, 1) wie bereits in den deuterocanonischen Büchern (Tob. [griech.] 2, 1. 2 Mach. 12, 32) und bei Fl. Josephus (Antt. 3, 10, 6) nach seinem zeitlichen Abstande von Ostern πεντηκοστή (sc. ἡμέρα) genannt; das christliche Fest behielt in der kirchlichen Sprache des Morgen- und des Abendlandes diesen Namen, der dann umgebildet in zahlreiche Volkssprachen überging; so wurde Pfingsten (Pluralform, ahd. fimfchustim, mhd. phingesten) auch der deutsche Festtitel. Im Missale heißt das Fest Dominica Pentecostes, im Brevier Festum Pentecostes. Als Hauptfest beansprucht es für seine Feier eine ganze Festwoche, deren Tage als feriae post Pentecosten gezählt werden. Liturgisch schließt das Fest mit seiner Woche die österliche Zeit ab. Im Alterthum wurde wohl auch die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten Pentecoste (Tertull. De idolol. 14), Quinquagesima (Cassian. Collat. 21, 11. 19) und im Gegensatze zu der gleichnamigen Zeit vor Ostern Quinquagesima paschalis genannt, wobei dann in der Regel der freudige Charakter dieser Zeit betont wurde, in der die Bußübungen des Knieens bei dem Gebete und des Fastens nicht stattfanden (Tertull. De corona 3; De jejun. 14). Tertullian bezeichnet übrigens mit Pentecoste auch das eigentliche Pfingstfest (De bapt. 19). Zu seiner Zeit war, wie seine Zeugnisse darthun, Pfingsten ein herkömmliches Fest, dessen Ursprung demnach der apostolischen Zeit angehört.

Die liturgische Feier des Pfingstfestes entspricht vollständig der Feier des Osterfestes. Wie in der Osternacht, so fand auch in der Nacht vor Pfingsten im Alterthum die feierliche Taufe statt; nur wurden zur Vorbereitung der Katechumenen weniger Prophetien gelesen, in Rom sechs in lateinischer und griechischer Sprache; in anderen Kirchen war die Zahl verschieden (s. Martène, De antiqua Eccl. disciplina, Lugduni 1706, 540). Von der altchristlichen Uebung haben sich diese Lesungen (im römischen Missale die 3., 4., 11., 8., 6. und 7. Prophetie des Charsamstags mit je einer Oration und vier Tractus), die Weihe des Taufwassers, die Litanei, an welche sich die Hauptmesse ohne Introitus unmittelbar anschließt, und die Gebete für die Täuflinge in der Messe während der Festwoche, sowie die kurze Matutin (eine Nocturn von drei Psalmen mit drei Lectionen) erhalten. In einzelnen Kirchen fand gleichfalls die Weihe einer Kerze mit dem österlichen Exsultet, aber eigener Präfation statt (s. Martène l. c. 538). Die Taufe und die Communion der Täuflinge forderten das Fasten, das bei geänderter Disciplin mit der nächtlichen Feier auf den vorhergehenden Tag rückte und diesen zur Vigil gestaltete. Erst mit der Non tritt die Liturgie der Vigil ein und schließt von da an jedes Heiligenfest aus; das Officium der Vigil ist bis zur Non noch Nachfeier der Octav von Christi Himmelfahrt. Diese Vorfeier bringt es, der Feier des Osterfestes entsprechend, mit sich, daß die Octav des Festes nicht bis zum folgenden Sonntage sich erstreckt, sondern mit der Non des Samstags abschließt. Auch diese Octav ist wie die von Ostern privilegirt, so daß sie die Feier eines einfallenden Festes ausschließt; Feste von geringerem Range werden vom Mittwoch an nur commemorirt. Wie am Ostersonntage, so fällt auch am Pfingstsonntage die Segnung des Weihwassers fort; die Aspersion vor der Hauptmesse dient das an der Vigil geweihte Taufwasser. Daß der Hymnus Veni Creator an die Stelle des täglichen Hymnus zur Terz tritt, erinnert feierlich an die hora tertia, in der das Pfingstwunder sich vollzogen hat. Jeder Tag der Octav hat eine eigene Messe mit der Sequenz Veni sancte Spiritus. Im Alter[illegible] wurden vielfach alle Tage der Pfingstwoche [illegible] Enthaltung von knechtlichen Arbeiten gefeiert, während das Mainzer Concil vom Jahre 813 (c. 36) dieß noch vorschreibt, beschränkt die Synode von Konstanz 1094 die Festfeier auf drei Tage; gegenwärtig wird in manchen Ländern, wie im Bereiche der altpreußischen Festordnung, der Montag noch als Feiertag begangen; dessen Feier ist jedoch in ganzen Territorien aufgehoben. In der Pfingstwoche treten die Quatembertage des Sommers ein; in Urkunden werden sie jejunium aestivum, angaria Pentecostes, [illegible] der vierte heilige Pfingsttag, der gute Mittwoch, auch Pentecoste media und der Sonntag [illegible] nach dem Introitus der Messe Dominica Spiritus Domini genannt. Bei den Engländern heißt er Weißer Sonntag. Seine Namen Pascha rosarum, Pascha rosatum, Maienfest, Blumenfest rühren wohl von dem mancherorts üblichen Gebrauche her, die Kirchen und Häuser mit Kränzen zu schmücken und das Pfingstwunder durch Rosen und andere Blumen zu symbolisiren, welche von der Decke des Kirchenschiffes herabgestreut wurden. Zur Veranschaulichung des Festgeheimnisses dienten auch brennende Wergflocken, eine Taube oder Taubenfigur, welche in die Kirche herabgelassen wurden, und Posaunenschall zur Sequenz (s. [illegible] Durandus, Rationale div. offic. 6, 107, [illegible] Martène l. c. 542); andere Volksbräuche an Pfingsten s. in dem Art. Feste II, n. 9 (Bd. IV 1417). [K. Schrod.]

Pfingstfest der Juden, s. Feste bei den Juden IV, 1439 f.

Pfingstsequenz, s. Sequenzen.

Pflicht, ein terminus technicus der Ethik und Moral, bezeichnet die durch ein ethisches Gesetz begründete Verbindlichkeit einer Person zu einer Handlung oder Unterlassung. Dem Begriffe der Pflicht correlat ist der Begriff des Rechtes. Unter Recht versteht man nämlich die durch ein ethisches Gesetz begründete Befugniß einer Person zu einer bestimmten Handlungsweise. Ist nun z. B. jemand befugt, eine Sache von einem Andern

u verlangen, so ergibt sich für den Letztern die Pflicht, die Sache dem Befugten zu geben. — In den obigen Definitionen von Recht und Pflicht finden sich die Worte „ethisches Gesetz“ und „Person“. Diese geben schon genügend zu erkennen, daß von Recht und Pflicht nur bei Wesen Rede sein kann, welche der ethischen Ordnung unterstehen, also bei vernünftig-freien Wesen. Das Thier hat, wie keine Pflichten, so auch keine Rechte, und bezüglich des Verhältnisses zwischen Mensch und Thier kann man (im strengen Sinne des Wortes) nur sagen, daß der Mensch Pflichten betreffs des Thieres hat, keineswegs Pflichten gegen das Thier. Als vernünftig freie Wesen, zu welchen der Mensch in sittliche Beziehung treten kann, erscheinen im Einzelnen Gott, die Mitmenschen und die eigene Person. Daran knüpft sich dann auch die alte und bedeutsame Eintheilung der Pflichten des Menschen in Pflichten gegen Gott, Pflichten gegen den Mitmenschen und Pflichten gegen sich selbst. Zu höchst stehen die Pflichten des Menschen gegen Gott, ja man kann sagen, daß alle Pflichten eben Pflichten gegen Gott sind, sofern dieser dem Menschen alle Pflichten als von Gott ausgehende und auf ihn endgültig hinzielende auferlegt hat. Denn Gottes Wille ist der eigentliche Ausgangspunkt aller Pflichten, und die Erfüllung dieses Willens das wahre und letzte Ziel aller Pflichterfüllung. Indessen sind nicht alle Pflichten gleich unmittelbar auf Gott gerichtet, und deßhalb scheidet man unter ihnen eine Reihe als directe Pflichten gegen Gott aus, neben denen dann die Pflichten gegen die Mitmenschen und gegen die eigene Person als besondere Arten erscheinen. Die directen Pflichten gegen Gott sind die Forderungen, welche die sog. virtus religionis, d. h. die Tugend der Gottesverehrung, an den Menschen stellt. Die Uebung der virtus religionis schließt in sich das Gebet sammt dem öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienst, die Feier der Sonn- und Festtage, sowie die Heilighaltung des Eides und des Gelübdes. In der christlichen Moral, welche primär das übernatürliche Leben des Menschen in Betracht zieht, werden aber vor der erwähnten virtus religionis noch die drei göttlichen Tugenden eingehend behandelt, weil sie uns ganz unmittelbar mit Gott als dem Urheber der übernatürlichen Ordnung verbinden. Weil aber gerade die Verbindung mit Gott als dem Urheber der übernatürlichen Ordnung das Erstgewollte auf Seiten Gottes ist, dem alles andere Thun des Menschen nur als Mittel zum Zweck zu dienen hat, so ergibt sich, daß die drei göttlichen Tugenden die höchsten Pflichten des Menschen involviren. — Bezüglich der Pflichten gegen die Mitmenschen gilt der Satz: Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst. Damit wird aber nur die Beschaffenheit der Nächstenliebe, nicht deren Intensität bestimmt. Da nämlich alle Menschen dieselbe Bestimmung haben, so muß jeder dem andern dasselbe Gute wollen wie sich selber; da aber der eine mit dem andern nicht identisch, sondern nur ihm ähnlich ist, so braucht keiner dem andern die Güter mit derselben Intensität zu wollen und zu verschaffen wie sich selber. Die Art der Liebe und der Liebesthätigkeit dem Mitmenschen gegenüber wird durch die objective Beschaffenheit des Mitmenschen, durch seine Lebenslage, durch seine sociale Stellung u. s. w. näher bestimmt; ihre Stärke dagegen hängt von der innigern oder losern Verbindung zwischen den betreffenden Menschen ab. — Bezüglich der Pflichten, welche der Mensch gegen sich selbst hat, könnte man geltend machen, daß jede Pflicht sich auf eine andere Person beziehen müsse, welche Rechte gegen uns hat, daß also der Mensch Pflichten gegen sich selbst nicht haben könne. Daran ist in der That das Wahre, daß die Pflichten des Menschen gegen sich selbst eigentlich eine besondere Art von Pflichten gegen Gott sind; sie gehen nämlich hervor aus dem Verhältnisse des einzelnen Menschen zu Gott als dem absoluten Herrn über das Leben des Menschen und alles das, was das Leben in sich birgt. Gott ist deßhalb befugt, vom Menschen zu verlangen, daß er sein Leben erhalte, Mäßigkeit übe u. s. f. So lassen sich alle einzelnen Pflichten des Menschen gegen sich selbst auf Pflichten gegen Gott zurückführen. Von Pflichten des Menschen gegen sich selbst kann man aber auch sprechen, indem man von der Erwägung ausgeht, daß im Geiste Gottes ein Idealbild jedes einzelnen Menschen existirt, welches den einzelnen Menschen in der gerade ihm von Gott zugedachten Vollkommenheit darstellt und gerade in ihm realisirt sein will. Die Realisirung des Idealbildes erscheint dann als Inbegriff der Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Endlich aber kann der Mensch noch auf Grund der Vielseitigkeit seines Wesens sich mit einem Theile seines Wesens einem andern Theile desselben gegenüberstellen; der eine Theil kann auf Grund der Ordnung, die im Menschen herrschen muß, gewisse berechtigte Ansprüche gegen den andern Theil erheben und geltend machen. Dadurch entstehen dann gewisse Verbindlichkeiten des einen Theils gegen den andern, welche man als Pflichten des Menschen gegen sich selbst bezeichnet.

Außer der genannten wichtigsten Eintheilung werden die Pflichten noch eingetheilt 1. in natürliche und positive Pflichten (officia naturalia und positiva). Die ersten sind die aus dem Naturgesetze, die letzten die aus dem positiven Gesetze (s. d. Art. Gesetz) entspringenden Pflichten. Die natürlichen Pflichten werden wieder eingetheilt in negative und affirmative Pflichten, je nachdem sie zur Unterlassung oder zur Vollziehung einer Handlung verbindlich machen. Mit der Eintheilung in negative und affirmative Pflichten fällt fast vollständig zusammen die Eintheilung in absolute und hypothetische Pflichten; denn die negativen Pflichten, von denen gilt, daß sie semper et pro semper verpflichten, erscheinen gerade hierdurch als absolute Pflichten; die affirmativen Pflichten aber, von denen gilt, daß sie semper, sed non pro semper verpflichten

(d. h. daß der Mensch zwar immer an sie gebunden bleibt, sie aber nicht in jeder Lebenslage, sondern nur bei Eintritt gewisser Bedingungen zu erfüllen hat), erscheinen gerade hierdurch als hypothetische Pflichten. — 2. Ursprüngliche und abgeleitete Pflichten (officia originaria sive connata und officia derivata sive adventitia). Die ersten gründen so unmittelbar in der menschlichen Natur und deren wesentlichen Beziehungen, daß zu ihrem Sichgeltendmachen einzig und allein das wirkliche Dasein des Menschen nöthig ist. Die letzteren entstehen auf Grund von Beziehungen, die nicht gleich mit der menschlichen Natur als solcher gegeben sind, vielmehr als etwas Contingentes gerade an diesen oder jenen Menschen herangetreten sind. So bilden sich z. B. durch Contracte zwischen vielen Menschen Beziehungen, welche als keineswegs zur menschlichen Natur im Allgemeinen gehörig erscheinen; der eine Mensch hat solche Beziehungen, der andere nicht. Die aus solchen Beziehungen hervorgehenden Verbindlichkeiten nennt man officia derivata sive adventitia. — 3. Erzwingbare und nicht erzwingbare Pflichten (officia obnoxia und officia non obnoxia). Bei den ersteren kann zu ihrer Erfüllung rechtmäßigerweise Zwang angewendet werden, während dieses bei den letzteren nicht der Fall ist. Die ersteren werden auch wohl officia juridica sive justitiae, die letzteren officia mere ethica genannt. Auch nennt man die ersteren officia perfecta, weil die Erzwingbarkeit als eine Vollkommenheit des Pflichtverhältnisses erscheint; die letzteren heißen dann officia imperfecta. — Ueber die sog. Pflichtencollision s. d. Art. Widerspruch der Gesetze und Pflichten. (Vgl. außer den größeren katholischen Moralwerken älterer und neuerer Zeit noch Gutberlet, Ethik und Naturrecht, Münster 1883; Commer, System der Philos., 4. Abth., Münster und Paderb. 1886; Theod. Meyer S. J., Institutiones juris naturalis, Friburgi Brisg. 1885.) [Kirschkamp.]

Pflicht, eheliche, s. Ehe IV, 151 f.

Pflichtenlehre, s. Ethik und Moraltheologie.

Pflug (Pflugk), Julius v., letzter katholischer Bischof von Naumburg-Zeitz (s. d. Art.), war 1499 zu Eythra bei Leipzig als Sohn des Cäsar v. Pflug, welcher 1519 als herzoglicher Commissar der Leipziger Disputation beiwohnte, geboren. Er machte seine humanistischen Studien unter Peter Mosellanus in Leipzig, wo er als elfjähriger Knabe immatriculirt wurde, dann von 1517 an in Bologna und Padua. Als Doctor juris im J. 1521 aus Italien zurückgekehrt, erhielt er zu seinen bisherigen Pfründen an den Domen zu Mainz, Merseburg und Meißen im J. 1532 auch die Propstei zu Zeitz. In der Theologie war er meist Autodidakt; daher zeigte er bei aufrichtig katholischer Gesinnung eine große dogmatische Unsicherheit. Sein vielseitiges Wissen, sein milder, liebenswürdiger Charakter und seine diplomatische Gewandtheit ließen ihn in den Augen Karls V. besonders geeignet erscheinen, bei den verschiedenen Ausgleichsversuchen zwischen den Katholiken und Protestanten versöhnend zu wirken. Daher vertrat er mit Eck und Gropper (s. d. Art.) die katholische Sache auf dem Religionsgespräch zu Regensburg (Mai 1541), allerdings im Sinne der halblutherischen Rechtfertigungslehre Groppers (s. d. Art. V, 1290). Günstiger urtheilt hierüber N. Paulus, Michael Helding, ein Prediger und Bischof des 16. Jahrh., im „Katholik" 1894. II, 417 f. Das Resultat des Religionsgespräches war, da Eck öfters krank und durch Gropper und den von diesem geistig ganz abhängigen Pflug vielfach gehemmt war, das „Regensburger Interim" (s. d. Art. VI, 826), der Reichstagsabschied vom 29. Juli 1541. Zum Glück für die Katholiken lehnten Luther und der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, welchen die dort gemachten weitgehenden Zugeständnisse noch nicht genügten, alles Nachgeben ihrerseits ab. Eck protestirte gegen den Reichstagsabschied, Gropper und Pflug suchten sich in einer gemeinsamen Schrift zu rechtfertigen (s. d. Art. Gropper). Kurz vorher (Jan. 1541) war Pflug vom Domcapitel zu Naumburg einstimmig zum Bischof gewählt worden; aber der Kurfürst, welcher das Hochstift einziehen wollte, ließ trotz der Intercession des Kaisers (am 20. Jan. 1542) den Nicolaus Amsdorf (s. d. Art.) durch Luther als Bischof einführen. Erst nach dem Sieg des Kaisers bei Mühlberg (24. April 1547) kam Pflug in den dauernden Besitz seines Bisthums, welches aber inzwischen ganz protestantisch geworden war. Alle Versuche, dasselbe zur Kirche zurückzuführen, scheiterten. Nur im Dome zu Naumburg und in der Stiftskirche zu Zeitz wurde der katholische Gottesdienst wieder eingeführt. Die Klöster blieben aufgehoben, und ihre Güter wurden zum Kammergut geschlagen. Schon im Jahre zuvor (1546) war Pflug wieder aufgefordert worden, einem zweiten Religionsgespräch in Regensburg zu präsidiren. Er lehnte ab mit der privatim gegebenen Motivirung: Würden die Katholiken einen Vergleich eingehen, so könnte ein solcher nur mit [illegible] der katholischen Religion zuwiderlaufenden Bedingungen geschlossen werden; würden sie ihn nicht eingehen, so sei Gefahr, daß es zu den Waffen käme (Pastor [s. u.] 306 f.). Die maßgebenden protestantischen Fürsten und Theologen hatten aber im Voraus den Willen, es nicht zu einem Vergleich kommen zu lassen; und so löste sich die Conferenz ohne Resultat auf. Auch zu dem Augsburger Reichstag (Sept. 1547) wurde Pflug vom Kaiser berufen. Für diesen arbeitete er ein ausführliches Promemoria aus (Janssen [s. u.] X. [illegible] 68 ff.), erschien aber auf demselben erst, nachdem er bereits geraume Zeit im Gange war. Das von [illegible] formulirte „Interim" (s. d. Art. VI, 826), welches am 15. Mai 1548 den daselbst versammelten Reichsständen publicirt wurde, erfüllte wie alle halben Maßregeln seinen Zweck nicht, sondern rief nur neue Streitigkeiten hervor. Pflug arbeitete

auf eine von den sächsischen protestantischen Theologen gegen das Interim gerichtete Schrift mit einer Darlegung der katholischen Lehre von der Rechtfertigung, von der Siebenzahl der Sacramente, der heiligen Messe, der Heiligenverehrung u. s. w. (Jansen X, 2, 88 f.). Dafür wurde er mit dem Kaiser in einem protestantischen Pamphlet angegriffen:

Julius Pflug, der lose Sophist,
Ist keck und stolz auf seinem Mist (Pastor 396).

Um dem Kaiser seinen vorgeblich guten Willen zu zeigen und doch andererseits die Unmöglichkeit der Durchführung des Interims zu beweisen, berief Kurfürst Moritz von Sachsen Bischof Pflug und den Bischof von Meißen zu Verhandlungen nach Pegau (23. August 1548). Die Erklärung der beiden Prälaten, daß für die im Augsburger Interim enthaltene Duldung der Priesterehe und des Laienkelches die Genehmigung des Papstes nothwendig sei, war dem schlauen Kurfürsten ganz erwünscht. Nach den vergeblichen Versuchen, eine Einigung zu erzielen, widmete Pflug sich fast ausschließlich der Sorge für sein Bisthum. Als er 1549 alle seine Pfarrer nach Zeitz kommen ließ, um sich über ihre Qualification zu informiren, fand er, wie er an Papst Julius III. berichtete, alle bis auf einen verheiratet und entschlossen, lieber auf ihr Amt als auf ihre Frauen zu verzichten. Als er katholische Priester zu gewinnen suchte und sich deßhalb an seine Freunde Cochläus, Witzel, Helding, Gropper wandte, konnten ihm diese bei dem allgemeinen Priestermangel nur vier verschaffen. Unter dem Eindruck dieser trostlosen Verhältnisse verwendete er sich durch seinen Vicar Johann Weidemann bei den Cardinälen Burgensis und Polus für die Gestattung der Priesterehe, obschon er unbedingt der Ehelosigkeit den Vorzug gab (Jansen X, 2, 123), wie er auch schon früher die Ansicht ausgesprochen hatte, daß durch die Gewährung der Communion unter beiden Gestalten viele Schwankende bei der Kirche erhalten werden könnten (Jansen X, 1, 69). Sein Versuch, eine theologische Lehranstalt zu gründen, wollte nicht recht gedeihen; dagegen unterstützte er Studenten seiner Diöcese, welche an katholischen Anstalten studirten, trotz seines geringen Einkommens durch Stipendien. Am 20. November 1551 erschien er auf dem Concil von Trient, reiste aber, körperlich leidend, bald wieder ab. In sein Bisthum zurückgekehrt, mußte er die Kränkung erleben, daß der Kurfürst August von Sachsen trotz seines Widerspruchs 1553 in Zeitz, der bischöflichen Residenz, ein protestantisches Consistorium einsetzte und die Cathedrale zu Naumburg dem Simultangebrauch zuwies. Als Pius IV. ihm (1555) seine Erhebung auf den päpstlichen Stuhl anzeigte, nannte er bezeichnend genug seine Diöcese reliquiae ecclesiae Numburgensis. Am 4. Februar dieses Jahres hielt er in der Stiftskirche zu Zeitz ein Generalcapitel, in welchem er eingehende und zweckmäßige Verordnungen für seinen Stiftsclerus gab. Um diese Zeit stand er mit Canisius und Stanislaus Hosius in brieflichem Verkehr, welche großes Vertrauen auf seine genaue Kenntniß der schwierigen Verhältnisse setzten. Im J. 1559 hatte Pflug den Wunsch ausgesprochen, einen coadjutor cum jure successionis zu erhalten, um bei seinem Tode das Stift nicht in protestantische Hände fallen zu lassen. Im J. 1561 wollte er zu Gunsten seines bei den Katholiken beliebten und angesehenen Dombechanten Peter von Naumark resigniren; eine Resolution erhielt er nicht. Er starb in Zeitz am 3. September 1564 im 61. Lebensjahre und fand in der Stiftskirche sein Grab. Selbst seine Gegner schätzten ihn wegen seines lautern Charakters, seines untadelhaften Lebens und seiner aufrichtigen Ueberzeugungstreue. Gegen seine Unterthanen war er trotz ihrer Widerspänstigkeit in religiösen Dingen ein milder, gerechter und treu besorgter Landesfürst gewesen. Noch in seinem Testament gibt er seiner Anhänglichkeit an die Kirche Ausdruck, indem er auf die gehoffte Restauration einiger Klöster Rücksicht nimmt und für Candidaten der Theologie, welche bei den Jesuiten in Köln ihre Studien machen sollen, Stipendien auswirft. Er hinterließ eine Reihe von lateinischen und deutschen Schriften liturgischen, dogmatischen, paränetischen und kirchenpolitischen Inhalts. Ihre Titel bei Ersch und Gruber, 3. Sect. XXI, 251 f., Anm. 10 256, wo 246 ff. eine Biographie aus katholischer und 252 ff. eine aus protestantischer Feder. Dann sind vorhanden ca. 115 Briefe an ihn und von ihm, meistens in der Sammlung Epistolae Petri Mosellani . . . ad Julium Pflugium, ed. Müller, Lips. 1802. — Weitere Literatur: der Artikel in Aschbachs Kirchenlexikon IV, Mainz 1850, 530—533; A. Jansen, Julius Pflug. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Politik Deutschlands im 16. Jahrh., in Neue Mittheilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen X, 1, Halle 1864, 1—110; 2, 1—212; Bericht über die Wahl und Einführung Amsdorfs in Naumburg, ebd. II (1835), 156—228; Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., Freib. 1879. Vgl. auch die Literatur über die verschiedenen Interime. [Weber.]

Pfründe, s. Beneficium ecclesiasticum.

Pfründevermögen, s. Kirchenvermögen und Peculium cleri.

Phacee (spr. Phakee) oder **Pekah** (פֶּקַח, Φακεέ), im A. T. der Sohn Romelias', Officier in der Leibwache des israelitischen Königs Phaceja, verschwor sich mit fünfzig seiner Landsleute aus Galaad gegen das Leben des Königs, tödtete diesen in seinem Palast zu Samaria und riß selbst die Königswürde an sich (4 Kön. 15, 25). Den usurpirten Thron wußte er 29 Jahre zu behaupten (4 Kön. 15, 27—31; 16, 1); die Angabe, daß er 20 Jahre regiert habe (4 Kön. 15, 27; vgl. V. 30), ist als Schreibfehler aufzufassen. Da es aber an widerstrebenden Elementen in seinem Reiche nicht fehlte, so suchte er diese auf doppelte Weise unschädlich zu

machen; er verbündete sich mit Rasin von Damascus, um einen mächtigen Nachbar als Beschützer zu haben, und unternahm mit diesem Raubkriege gegen Juda, um sich populär zu machen (4 Kön. 15, 37). Ernstliche Angriffe auf Juda's Selbständigkeit verhinderte vorerst noch die starke und zielbewußte Regierung Joathams, von welcher 2 Par. 27 erzählt; als aber dieser gestorben und sein schwacher Sohn Achaz auf den Thron gelangt war, hielten die Verbündeten die Zeit für gekommen, um der davidischen Dynastie ein Ende zu machen, und fielen mit vereinten Streitkräften in das Land Juda ein (4 Kön. 16, 5 ff. Js. 7, 1 ff.). Achaz' Heer konnte sie nicht aufhalten; nach siegreichen Gefechten erschienen die Verbündeten vor Jerusalem und belagerten es, um nach Einnahme der Stadt einen neuen König, den Sohn des Tabeel, auf Davids Thron zu setzen. Obwohl Achaz zur Vertheidigung der Stadt vortreffliche Anstalten getroffen hatte, beschloß er doch, nunmehr Assyrien um Hilfe anzurufen. Dem Assyrer war die Gelegenheit, in die westasiatischen Angelegenheiten einzugreifen, willkommen; er rückte alsobald heran, und so sahen Rasin und Phacee, im Rücken gefährdet, sich genöthigt, die Belagerung aufzuheben. Zum Ersatz suchten sie Achaz und seinem Volk möglichst zu schaden. Die Heere Rasins und Phacee's zogen plündernd und mordend durch's Land und drangen bis Aila (s. d. Art.) vor, eroberten die Hafenstadt und gaben sie den Idumäern zurück. Diese benutzten die Gelegenheit, ihrer alten Raublust nachzugehen, und ergossen sich plündernd über das jüdische Land; das Nämliche thaten im Westen die Philister und eroberten den ihnen zunächst gelegenen Landstrich. Dieß war möglich, weil der assyrische Großkönig vorerst anderweitige Eroberungen unternommen hatte. Im J. 734 erschien er jedoch wieder in Palästina, dießmal mit der nicht undeutlichen Absicht, Israel sammt Juda ein Ende zu machen. Voll Schrecken sandte Achaz ihm die Kostbarkeiten, welche sich im Tempelschatz sowie in seinem eigenen Palast vorfanden, und erkaufte sich damit seine Freundschaft. Der Assyrer zog nun verwüstend durch das Ostjordanland und die Nordhälfte von Israel und vereinigte beide Provinzen mit seinem Reiche, indem er ihnen assyrische Statthalter gab. Samaria dagegen griff er für dießmal nicht an, weil die Vorgänge in Israel seine Dazwischenkunft unnöthig machten. Der Verlust der beiden wichtigen Landschaften hatte die Phacee abgeneigten Elemente in Israel zum Aufstand getrieben, und im Einverständniß mit Tiglat Pilesar fand sich ein Mörder Osee, der Sohn Ela's, der an Phacee that, wie dieser an Phaceja gehandelt hatte (4 Kön. 15, 30). Der Assyrer begnügte sich damit, auf dem Thron von Israel eine ihm gefügige Creatur zu wissen, und fristete dem Reiche Israel ein kümmerliches Dasein, nicht ohne auf seinen uns erhaltenen Inschriften den Thronwechsel daselbst als sein Werk und als einen Erfolg seines Kriegszuges darzustellen (Schrader, Keilinschr. und A. T. [illegible] Winckler, Gesch. Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892, 228). [Kaulen.]

Phaceja (spr. Phakeja) oder **Pekahjah** [illegible] im A. T. der Sohn Königs Manahem von Israel, folgte seinem Vater auf dem Thron [illegible] ward aber im zweiten Jahre seiner gottlosen Regierung von Phacee um Thron und Leben gebracht (4 Kön. 15, 23—26). [Kaulen.]

Phalansterianer heißen die in der [illegible] Hälfte dieses Jahrhunderts in Frankreich [illegible] tretenden Anhänger des Fourier'schen socialen Systems, welches die Herstellung der „allgemeinen Harmonie" mittels einer hierarchischen Gliederung des ganzen Menschengeschlechtes in „Phalan[illegible]" plante. Letztere sollten aus je 1600—1800 Personen jeden Alters und Charakters [illegible] gesetzt sein, jede Phalange eine vollständige [illegible] und industrielle Körperschaft darstellen [illegible] großen Gesellschaftspalast, „Phalanstère" [illegible] Ch. Fourier, Oeuvres compl., Paris 18[illegible] à 1848, IV, 437 ss.; VI, 110 ss.) [illegible] Ch. Fourier (1772—1837), von seinen [illegible] gern als der „Christoph Columbus der [illegible] Welt" (Ferraz, Histoire de la philosophie [illegible] France au XIXe siècle I, 3e éd., Paris [illegible] 142) gepriesen, faßte 1799 den ersten Gedanken zur Errichtung seiner „sociétaire", auf der „leidenschaftlichen Anziehung" beruhenden Organisation (Oeuvres I, p. V). Die erste [illegible] seines Systems, welche er indeß später [illegible] einer gänzlichen Umarbeitung bedürftig [illegible] (I, p. VIII), gab er in seinem Werke Théorie des quatre mouvements (1808). Die charakteristischen Merkmale der socialistischen Theorien der Neuzeit: radicale Kritik an den bisherigen Anschauungen und Zuständen, rücksichtslose, [illegible] weilen schamlose Emancipation von allen [illegible] den moralischen und rechtlichen Begriffen, [illegible] blüffende Zuversicht in der Darlegung der [illegible] unreifen Ideen und utopischen Zukunfts[illegible] machen sich an Fourier in besonders starkem [illegible] bemerklich. Die Hauptgedanken, die er [illegible] sind: Die bisherige Gesellschaftsordnung der [illegible] sirten Länder ist die „verkehrte Welt" (VI, [illegible] Sie steht vielfach noch unter dem Zustande [illegible] Wildheit. Es fehlte bisher die wahre „Gesellschafts-theorie" und die wahre „Association", ohne [illegible] die Menschen im gesellschaftlichen Zusammen[illegible] ein „Schlangengezücht" bilden (III, 146 [illegible] III, Suppl. 39). Die 400 000 Bände [illegible] sophie, welche die Vorzeit in unseren Bibliotheken angehäuft hat, sind nur „eine [illegible] Niederlage von Widersprüchen und Irr[illegible]" (III, Suppl. 23. 27. 68. 256 etc.). [illegible] Association, welche sich gegenüber den „[illegible] früheren Methoden „mathematisch" und [illegible] metrisch" (III, 341; I, 11 s.; III, Suppl. [illegible] darlegen läßt, ist die durch das freie [illegible] Leidenschaften, welche in dem geselligen Zu[illegible] leben sich gegenseitig selbst auf's Beste reg[illegible]

uppl. 71), geknüpfte und in Betrieb erhaltene.)ie „leidenschaftliche (durch die Leidenschaften be- ingte) Anziehung" bildet gleichsam den Zauber- ng, durch welchen Gott die Welt regiert und die ioralische und sociale Ordnung aufrecht erhält b. et III, 246. 248. 292). Die zur Bildung nes einfachen socialen Körpers, einer „häuslichen armonie" erforderliche Anzahl verschiedener Cha- iktere beträgt 810. Diese Zahl muß, da ungefähr ie Hälfte der Menschheit entweder zeitweilig oder ir immer untauglich ist, die volle sociale Thätig- it zu entwickeln, praktisch auf's Doppelte erhöht erden, so daß zu einer vollständigen Phalanx twa 1620 Personen gehören (IV, 440 ss.). Das ir das Getriebe einer Phalanx zuträgliche Gebiet eträgt etwa eine französische Quadratmeile (IV, 25 ss.). Die Kunst der socialen Organisation esteht in der ersten Auswahl und Zusammenord- ung des geeigneten, die nöthigen Verschieden- eiten in Anlagen, Kenntnissen und Charakter dar- ellenden Personals. Sind die Phalangen einmal ebildet und im Zuge, so besorgt die „Mechanik er Leidenschaften", wofern man dieselbe nur frei irken läßt, alles Uebrige auf's Beste. Es werden ich für die verschiedenen Zweige aller menschlichen Bestrebungen Serien und Gruppen bilden, an eren „Sitzungen" bezw. Arbeiten die Einzelnen ach Neigung und Anlage dauernd oder vorüber- ehend sich betheiligen. Der Motor, wie beim anzen, nothwendigerweise immer harmonischer ich gestaltenden Getriebe der Phalanx, so auch ei der Arbeit und Industrie, ist das „Vergnügen" IV, 432; VI, 209). Die Haupttriebkraft bei er „industriellen Attraction" ist die „Gaumen- ust", welche demgemäß „im societären System die Quelle der Weisheit, der Einsicht und der socialen Uebereinstimmung ist" (VI, 102. 253). An die Stelle des widernatürlichen Zwanges, welcher n der „Civilisation" der „schönsten Leidenschaft", er der Liebe, in der Ehe und sonst, auferlegt ist ind der so viele Uebel stiftet (VI, 242 s.), muß „freie Liebe" treten (IV, 106 ss.; V, 561 ss.). Auch die Erziehungskunst besteht darin, daß man ie Leidenschaften, anstatt sie zu unterdrücken, nutz- ar macht (VI, 213). Die Kinder werden je nach hrer Neigung und Anlage in „kleine Horden", u zwei Dritteln aus Knaben und zu einem Drittel ius Mädchen mit Knabencharakter bestehend, und n „kleine Banden", zu zwei Dritteln aus Mäd- hen und zu einem Drittel aus Knaben mit Mäd- henharakter bestehend, eingereiht (VI, 207). Erstere besorgen ihrer Neigung entsprechend die johen Lohn eintragenden schmutzigen Arbeiten in er Phalanx; letztere, was auf Auszierung der Phalanx Bezug hat; sie besorgen auch das Amt er Académie française hinsichtlich der Rein- rhaltung der Sprache (VI, 215). Die Haupt- ildungsstätten der Kinder sind neben den Arbeits- tätten, wo der Tastsinn gebildet wird, die Küche, welche Geruch- und Geschmacksinn, und die Oper, welche Gesichts- und Gehörsinn entwickelt (VI, 222). Das Gebot des Gehorsams ist überflüssig; die Kinder erziehen sich selbst gegenseitig. Die Mittelstufe zwischen den Kindern und Erwachsenen bildet das der Kinderklasse treu bleibende keusche „Vestalat" und das bereits Liebesumgang pfle- gende „Demoisellat" (VI, 226). Von der drei- gliederigen Devise der französischen Revolution behält Fourier nur „Freiheit" bei. Er verwirft „Gleichheit" und „Brüderlichkeit" (III, 159). Seine Harmonie hat die Ungleichheit in Vermögen, Rang und Charakter zur unentbehrlichen Voraus- setzung. Dieser Ungleichheit soll aber dadurch, daß die vollste Interessengemeinschaft zum Ausdruck kommt und auch den Aermsten ein ihre Ansprüche befriedigendes Minimum des Luxus und Lebens- genusses gewährleistet wird, aller Stachel benom- men werden. So soll im Gegensatz zu der jetzt vorherrschenden Ausbeutung der Schwachen durch die Starken Allen ohne Ausnahme die wahre Freiheit und die Ausübung der sieben Naturrechte (Sammeln von Früchten und Gemüsen, Weide, Fischfang, Jagd, Associationsfreiheit innerhalb der Phalanx, Sorglosigkeit, Diebstahl nach Außen, d. h. das Recht, auf Kosten derjenigen, „die nicht mit ihm in leidenschaftlichem Bundesverbande stehen", sich Gegenstände anzueignen) gesichert wer- den (III, 164 ss. 171 ss.). Wie alle Serien und Gruppen haben die Phalangen, deren Zahl Fou- rier für den Endzustand auf 2 985 984 veran- schlagt, ihre Häupter, die „Unarchen" oder „Ba- rone", welche wieder zu je vieren unter „Duarchen", diese zu je dreien unter „Triarchen" stehen, und so weiter bis zur zwölften hierarchischen Stufe der vier „Douzearchen" und des Alle überragenden „Omniarchen" (III, 376), des Weltregenten. Die Herrlichkeiten und Vortheile dieser Organisation sind nach Fourier ganz unberechenbar. Bei ge- ringer Mühe und Beschwerde der Einzelnen, ja genau gesprochen unter „höchstmöglichem Ver- gnügen Aller", da nur mit Lust gearbeitet wird und der reiche Wechsel in den „Sitzungen" den Reiz der selbstgewählten Arbeit erhöht, wird der Reichthum mindestens vervierfacht; die Leichtigkeit aber, alle Genüsse sich zu verschaffen, und die Ge- nüsse selbst werden unermeßlich gesteigert. Gesund- heit und Lebensdauer wird in der Harmonie be- trächtlich vermehrt. Der Appetit wird in dem Maße verbessert werden, daß man ohne Beschwerde, ja mit Genuß fünf reichliche Mahlzeiten im Tage einnehmen kann u. s. w. (IV, 513. 548 ss.; VI, 15). Die Erde wird mindestens 6 Milliarden Bewohner ernähren können (IV, 575). Die Kinder werden sich vom frühesten Alter an beständig zum Guten angetrieben fühlen, und „sogar die Atheisten werden ... sich freudig wieder religiösen Gesin- nungen zuwenden". „Die Gesetze der Civilisation werden als das erscheinen, was sie wirklich sind, als das Werk des Höllengeistes" (VI, 44). Fou- rier lehrt die Unsterblichkeit mit Seelenwande- rungen, von denen nach ihm je eine auf ein Jahr- hundert kommt (III, 319). Als die geeignetste

Secte, sein sociales System zu verwirklichen, bezeichnet Fourier die Freimaurerei (I, 195 ss.). Er legte es auch verschiedenen Reichen und Fürsten nahe, sich die Ehre und den Vortheil nicht entgehen zu lassen, die Begründer der ersten Phalanx zu werden, deren Einrichtungskosten er im Ganzen auf 15 Millionen Frcs. veranschlagte (VI, 116; I, 324 ss.). Dieß Anlagecapital würde, so meinte er, schon bald allein durch das in zwei Jahren 44 Millionen Frcs. betragende Ergebniß der Taxe reichlich gedeckt werden, welche er von den „Neugierigen" zu erheben beabsichtigte, die massenhaft herbeiströmen würden, um das Leben und Treiben in dem zuerst errichteten Phalansterium zu beobachten (VI, 116). Er verpflichtet sich, eine Stunde, Mittags bis 1 Uhr, täglich zu Hause zu bleiben, um die bezüglichen Geldanträge des „künftigen Omniarchen" entgegenzunehmen. Als nach langem vergeblichen Warten endlich der Capitalist Baudet-Dulary die nöthigen Vorschüsse leistete, gründete Fourier in der Nähe von Condé-sur-Vesgres die erste Phalanx. Dieselbe mußte sich jedoch bald, noch bevor das Phalansterium unter Dach war, wegen der eingerissenen schrecklichen Anarchie wieder auflösen. Ein zweiter, mit Unterstützung eines fourieristischen Engländers Namens Young bei Citeaux unternommener Versuch hatte dasselbe Loos. Diese Mißerfolge untergruben die Gesundheit des „Columbus der socialen Ordnung". Derselbe starb bald darauf. Seine Schüler, unter welchen bald Victor Considérant (1805—1893) der bedeutendste wurde, schrieben jedoch das Fehlschlagen der Versuche dem Nichtvorhandensein der günstigen Vorbedingungen zu und fuhren fort, für die Ideen ihres Meisters in abgemilderter Form (indem sie das phalansterianische System mehr und mehr unter Annäherung an die Saint-Simonisten [s. d. Art.] auf eine einfache industrielle Association von Capital, Arbeit und Talent reducirten) durch Schriften, Reden und Zeitschriften Propaganda zu machen (vgl. M. Ferraz l. c. 141 ss. u. J. J. Thonissen, Le socialisme depuis l'antiquité jusqu'à la Constitution française du 14 janv. 1852 II, Louvain 1852, 79 ss.). Zeitschriften, welche phalansterianische Ideen verbreiteten, sind Le Phalanstère ou la Réforme industrielle, 1832—1834; La Phalange, 1836—1846; La Démocratie pacifique, von 1840 an; La Phalange, revue de la science sociale, von 1840 bis 1843 u. 1845—1849, und La Rénovation (erscheint noch jetzt). Die bedeutendsten Schriften der Bibliothèque phalanstérienne sind nebst Fouriers Werken Vict. Considérant, Destinée sociale, Paris 1834—1845, 3 vols.; J. Muiron, Aperçus sur les procédés industriels, 3e éd., Besançon 1846; Toussenel, L'esprit des bêtes. Vénerie française et zoologie passionnelle, 4e éd., Paris 1864; C. Pellarin, Fourier, sa vie et sa théorie, 5e éd., Paris 1872; von 1843 bis 1852 erschienen auch Almanachs phalanstériens. Victor Considérant hielt nicht bloß in Frankreich, sondern auch in der Schweiz [illegible] Belgien und in Deutschland Vorträge, bet[illegible] ligte sich 1848 an der Revolution, wurde Ve[illegible] treter des Seine-Departements in der Nat[illegible] versammlung, mußte 1849 wegen Unterzeich[illegible] von zwei aufrührerischen Actenstücken flüch[illegible] worauf er in contumaciam zur lebens[illegible] lichen Deportation verurtheilt wurde. Er w[illegible] derte hierauf nach Texas aus und gründe[illegible] hier bei S. Antonio die Colonie La Réuni[illegible] 1869 kehrte er, da diese Gründung nicht [illegible] sperirte, nach Frankreich zurück. Nach 18[illegible] sank der Fourierismus, der auf Mißkennung [illegible] menschlichen Natur und der wirklichen Ve[illegible] nisse beruht und neben manchen zutreffenden Be[illegible] obachtungen und Bemerkungen grobe philosoph[illegible] und moralische Irrthümer enthält, mehr und [illegible] in Mißachtung. Noch nachzutragen ist, daß [illegible] E. Sue in seinen berüchtigten sieben Roma[illegible] Sept péchés capitaux (1847—1849), in [illegible] chen er die sieben unter diesem Namen bekan[illegible] Laster der christlichen Sittenlehre gegenüber [illegible] Schutz nimmt, sich in mehr als einem Punkt [illegible] Fouriers System anschließt (M. Ferraz 1[illegible] Neuerdings hat der bekannte Socialdemokr[illegible] Bebel (Charles Fourier. Sein Leben und [illegible] Theorien, Stuttgart 1890) dem System [illegible] eine im Ganzen sympathische Besprechung z[illegible] werden lassen. Auch der Redner Amiable, [illegible] auf der „allgemeinen Freimaurerversamm[illegible] vom 16. September 1893 empfahl [illegible] Pflege collectiver socialer Thätigkeit unter [illegible] näherung an das Phalansterium Fouriers" [illegible] letin maçonnique 1893, 321). Neuere Sch[illegible] von Fourieristen sind: A. Alhaiza, Histo[illegible] de l'école sociétaire fondée par Ch. Four[illegible] Paris 1894, und E. de Pompéry, Le der[illegible] mot du socialisme rationnel, Paris 1[illegible] J. J. Thonissen (l. c. 81) bemerkt, daß [illegible] alle Hauptpunkte des Fourier'schen System[illegible] schon bei frühern Socialutopisten vorfinde[illegible] einzige Fourier eigenthümliche Punkt seine[illegible] stems ist seine verfehlte Eintheilung und [illegible] nung der Leidenschaften. [H. Gruber S. J.]

Phaleg (פֶּלֶג), im A. T. einer der von [illegible] abstammenden Patriarchen (Gen. 10, 25; 11 [illegible] Er trug seinen Namen eo quod in diebus [illegible] divisa sit terra, worunter jedenfalls die [illegible] theilung und Völkertrennung (Gen. 11, 1— zu verstehen ist. [illegible]

Phalesius, Hubertus, O. S. B., [illegible] scher Schriftsteller, war geboren zu Brü[illegible] Jahre 1605 trat er in das Benedictine[illegible] Afflighem, wurde nach einander Sub[illegible] Afflighem, Pfarrer von Saarlingen bei Ge[illegible] bergen (Grammont), Prior und Pfarr[illegible] Bornhem und starb 1638 als Sub[illegible] Afflighem im Geruche der Heiligkeit. [illegible] schrieb eine Chronik der Abtei Afflighem [illegible] bis zum Jahre 1637 reicht; sein [illegible] eine neue Ausgabe der biblischen Ver[illegible]

des Lucas Brugensis, welche aber erst nach seinem Tode (Antwerpen 1642) erschien und mehrfach neu gedruckt wurde; sie ist jetzt noch in Belgien und Frankreich viel verbreitet in der Ausgabe von Lille 1837. [Heigl O. S. B.]

Phanuel (פְּנוּאֵל, פְּנִיאֵל), in der heiligen Schrift 1. Ortsname als Benennung des Ortes am Jaboc, bei welchem Jacob den Kampf mit dem Gottengel bestand (Gen. 32, 30 f.). Der Ort erscheint noch zweimal in der heiligen Geschichte, da seine Bewohner gegen Gedeon große Hartherzigkeit übten und dafür gezüchtigt wurden (Richt. 8, 8. 17), und da er von Jeroboam befestigt wurde (3 Kön. 12, 25). (Vgl. Palest. Explor. Fund 1878, 81.) — 2. Personenname: a. ein Stammesfürst von Juda zur Richterzeit (1 Par. 4, 4); b. ein Stammesfürst von Benjamin zu Jerusalem (1 Par. 8, 25); c. der Vater der Prophetin Anna, aus dem Stamme Aser (Luc. 2, 36). [Kaulen.]

Pharan (פָּארָן), im A. T. Name des öden Hochlandes, welches den Norden der sinaitischen Halbinsel ausfüllt. Es stürzt im Süden mit den steilen Felswänden des Gebirges et-Tih in die sinaitische Wüste ab, reicht im Norden aber mit der Kuppenbildung der Azazimath an das palästinensische Land. Welcher von diesen beiden Höhenzügen unter dem Namen mons Pharan (Deut. 33, 2. Hab. 3, 3) zu verstehen ist, läßt sich kaum ausmachen. Da die Wüste Pharan sich ostwärts bis zum rothen Meere erstreckt, so muß unter אֵיל פָּארָן (Gen. 14, 6), das die Vulgata mit campestria Pharan übersetzt, die Stadt Aila (s. d. Art.) verstanden sein. Die Wüste Pharan war die Heimat, welche sich Ismael wählte (Gen. 21, 21); später war sie Schauplatz der Empörung, welche bei der Wiederkunft der abgesandten Kundschafter ausbrach (Num. 13, 1 f.; 14, 2); noch später mußte David auf der Flucht vor Saul darin seinen Aufenthalt nehmen, und zur Zeit Salomons sammelten sich daselbst die mit dessen Regierung unzufriedenen Elemente (3 Kön. 11, 18). [Kaulen.]

Pharao (פַּרְעֹה), im A. T. der Titel für den jeweiligen König von Aegypten. Das Wort scheint als Eigenname betrachtet zu sein, da es nie den Artikel bei sich hat; wahrscheinlicher aber liegt dabei die richtige Erkenntniß zu Grunde, daß in Pharao schon der (ägyptische) Artikel enthalten ist. Die Aegypter nämlich, welche ihre Herrscher den Göttern gleichstellten, vermieden aus heiliger Scheu, den Namen ihres Königs auszusprechen, und brauchten für denselben Umschreibungen, unter welchen der Ausdruck „der Hof" (per'o) analog mit dem türkischen „hohe Pforte" der gewöhnlichste war. Diesen Ausdruck hat die heilige Schrift für wenigstens zehn ägyptische Könige adoptirt (Gen. 12, 15; 41, 1. Ex. 1, 11; 3, 10. 3 Kön. 3, 1; 11, 19. 4 Kön. 23, 29. Jer. 25, 19. Ez. 17, 17; 29, 2), von denen vier auch mit Namen genannt werden, nämlich So oder Sua (סוֹא; 4 Kön. 17, 4), Thirhaka oder Tharaca (תִּרְהָקָה; 4 Kön. 19, 9), Necho oder Nechao (נְכֹה, נְכוֹ; 4 Kön. 23, 29), Hophra oder Ephree (חָפְרַע; Jer. 44, 30). Die übrigen sind auf dem heutigen Stande der ägyptischen Geschichtskenntniß noch nicht zu identificiren. (Vgl. Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum I, Tübingen s. a. [1885], 92.) [Kaulen.]

Phares, in der heiligen Schrift 1. Eigenname von Personen: a. (פֶּרֶץ) ein Sohn des Patriarchen Juda von der Thamar (Gen. 46, 12. Matth. 1, 3), Stammvater des Pharesitergeschlechtes (Num. 26, 20), welches in nachexilischer Zeit zu Jerusalem wohnte (2 Esdr. 11, 4); b. (פֶּרֶשׁ) ein Sohn des Manassiten Machir und seiner Gattin Maacha (1 Par. 7, 16). — 2. ein in die Septuaginta und die Vulgata (Dan. 5, 25) übergegangenes chaldäisches Wort (פְּרֵס), dessen angewandte Bedeutung 5, 28 erklärt wird, ohne daß damit die dunkle Grundbedeutung desselben bestimmt wäre. (Vgl. Clermont-Ganneau im Journ. asiatique VIIIe sér. VIII [1886], 36 ss.; Nöldeke, in der Zeitschr. f. Assyriologie I [1886], 414.) [Kaulen.]

Pharisäer (Φαρισαῖοι) heißt im N. T. und bei Josephus eine Klasse der damaligen Juden, welche nur uneigentlich als Secte bezeichnet wird (Apg. 26, 5; Jos. Antt. 13, 5, 9). Denn während Secte sonst eine Gemeinschaft von solchen bedeutet, welche sich zu allgemein befolgten Ueberzeugungen und Grundsätzen in Gegensatz stellen, wollten die Pharisäer nichts Anderes, als im Glauben und im Leben der jüdischen Rechtgläubigkeit, so wie sie sich nach dem Exil ausgebildet hatte, den vollkommensten Ausdruck geben. Josephus gibt freilich bestimmte Glaubensmeinungen an, welche von den Pharisäern festgehalten würden; allein er will damit nur sie von den Sadducäern unterscheiden, welche abweichende Ansicht bewahrten; in Wahrheit sind diese Meinungen die Auffassung des gesammten Judenthums (Apg. 23, 8; Jos. Antt. 18, 1, 3). Seitdem die Juden ihre politische Selbständigkeit verloren hatten, suchte ein großer Theil derselben dafür Ersatz in der Pflege ihrer religiösen Ausschließlichkeit, und es bildete sich der Stand der Sopherim oder Schriftgelehrten heraus, welche das Studium und die Uebung des Gesetzes als jüdisches Prärogativ und als Auszeichnung allen anderen Nationalitäten gegenüber erklärten. Die hierauf gerichteten Bestrebungen erhielten mächtige Förderung durch den Andrang des Hellenismus, der unter den syrischen Gewaltherrschern darauf ausging, mit der politischen auch die religiöse Selbständigkeit der Juden zu vernichten. Bei den dadurch hervorgerufenen Kämpfen erscheinen zuerst die für das Gesetz begeisterten Juden als eine besondere Klasse unter dem wahrscheinlich selbst gewählten Namen Assidäer (s. d. Art.), „die Frommen"; dieselben betheiligten sich an dem Machabäeraufstand so lange, als es sich um den Schutz der Religion und nicht, wie später, um Gründung einer nationalen Herrscherdynastie handelte. Insofern jedoch die gedachten Bestrebungen nur einer äußern und irdi-

schen Veranlassung entsprungen waren, führten sie nicht zu einer Gesetzeserfüllung nach dem Geist und in der Wahrheit, sondern zu einer rein äußerlichen und formellen Legalität, welche die höchste Vollkommenheit in Erfüllung des geschriebenen Buchstabens erblickte. Eine solche Vollkommenheit konnte naturgemäß nur in casuistischer Anwendung des mosaischen Gesetzes auf alle denkbaren Vorkommnisse des Lebens bestehen. Da nun die Gesetzesworte selbst nur allgemeine und übersichtlich gehaltene Normen geben, so mußte man sich nach einer Quelle umsehen, aus welcher eine vertiefte und vervollkommnete Auslegung und Anwendung des Gesetzes zu gewinnen sei. Als solche ward in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten, dem nationalen Selbstgefühl entsprechend, die „Ueberlieferung der Väter" oder „der Vorfahren" statuirt (Matth. 15, 2. Marc. 7, 3), und es ward die Lehre aufgestellt, zu Moses' Zeit seien neben dem geschriebenen Gesetz auch ungeschriebene Erläuterungen und Ausdeutungen desselben gegeben worden, welche sich mündlich bis auf die späteste Zeit fortgepflanzt hätten (Pirkê Abôth 1, 1 ff. [ed. Strack 7 ff.]; Jos. Antt. 13, 10, 6). Daher machte nun für Jahrhunderte die Sammlung und Ordnung der von den früheren Gesetzkundigen gegebenen Auslegungen des mosaischen Gesetzes den Gegenstand aller religiösen Studien bei den Juden aus, und für dieselben ward eine ungemessene Verehrung in Anspruch genommen. R. Elieser aus Modein sagte: „Wer . . . Deutungen des Gesetzes vorträgt, welche nicht der Ueberlieferung gemäß sind . . ., hat keinen Antheil am ewigen Leben" (Pirkê Abôth 3, 11 [l. c. 29]. Ja, „es ist strafbarer, gegen die Verordnungen der Schriftgelehrten zu lehren, als gegen das Gesetz selbst" (Sanhedrin 11, 3, bei Schürer [s. u.] II, 323).

Von der Beschaffenheit dieser erweiterten Pflichtenlehre können wir uns eine recht gute Vorstellung machen, weil dieselbe in der Mischna (s. d. Art. Talmud) vorliegt. Die unübersehbare Menge der darin für alle Vorkommnisse gegebenen und bis in's Kleinste vereinzelten Vorschriften rechtfertigt den Vorwurf Jesu, daß die Urheber einer solchen Gesetzesausdeutung ihren Glaubensgenossen schwere und unerträgliche Lasten auflegten (Matth. 23, 4). Natürlich sträubte sich der gesunde Sinn des Volkes dagegen, auf jedem Schritt und Tritt, ja fast bei jedem Athemzuge in solcher rein äußerlichen Weise gebunden und bevormundet zu sein, und es konnte nur eine kleine Zahl von solchen sich finden, welche die Vollkommenheit des religiösen Lebens in der Unterwerfung unter das legalistische Joch anstrebten; Josephus schätzt ihre Zahl zu seiner Zeit auf 6000 (Antt. 17, 2, 4). Diese „Frommen" oder Assidäer, welche zu der großen Menge des Volkes in ausgeprägten Gegensatz traten, nannte das Volk selbst nun spöttisch פְּרוּשִׁים oder in der aramäischen Landessprache פְּרִישִׁים, „Abgesonderte" oder „Auserwählte", und wie gewöhnlich bei Parteinamen geschieht, legten die damit Benannten bald sich selbst diesen Namen als Auszeichnung bei. Dies ist der Ursprung der Bezeichnung „Pharisäer" und es ist hiernach leicht zu ersehen, daß die Pharisäer des Neuen mit den Assidäern des Alten Testamentes identisch erscheinen müssen. Insofern aber die Sopherim es waren, deren theoretische Erörterungen von den Pharisäern auf's Leben angewendet wurden, bestand zwischen beiden Ständen ein enger Zusammenhang, wie ihn das Neue Testament durch die regelmäßige Verbindung Scribae et Pharisaei andeutet (Matth. 23, 2 u. ö.), [illegible] es gab wohl zur Zeit Christi keinen Schriftgelehrten, welcher nicht Pharisäer gewesen wäre. Schon hieraus ergibt sich, daß die Pharisäer [illegible] rein religiösen Zweck ohne jede Beimischung [illegible] politischen Bestrebungen verfolgten: sie [illegible] nur das Gesetz in seiner Vollkommenheit erfüllen und damit sich das göttliche Wohlgefallen und das ewige Leben erwerben. Insofern aber die [illegible] geübte formelle Legalität eine innere [illegible]; nicht bewirken konnte, ist leicht begreiflich, daß [illegible] der mechanisch zu erlangenden Vollkommenheit [illegible] bald die Selbstgefälligkeit vereinigen und [illegible] pharisäischen Geist das Gepräge des Hoch[illegible] allen anderen Klassen gegenüber verleihen [illegible]. In dieser Gesinnung erfanden die Pharisäer [illegible] alle, welche nicht zu ihnen gehörten, die Bezeichnung עַם הָאָרֶץ, welche ebensowohl „unwissend" der religiösen Kenntniß nach, als „plebejisch" der Gesinnung und dem Handeln nach zu übersetzen [illegible] (Delitzsch, Ein Tag in Kapernaum, 3. Aufl., Leipzig 1886, 73. 107; vgl. Luc. 18, 11). Sich [illegible] aber nannten die Pharisäer unter einander [illegible] „Genossen" oder „Nächste" und gaben damit der Ueberzeugung Ausdruck, daß nur sie die [illegible] erwählte Gemeinde Israels bildeten, alle Anderen aber zu dem profanum vulgus gehörten, das [illegible] Lande bloß geduldet sei. So erklärt sich, daß [illegible] 10, 29 der Pharisäer seine erste Frage [illegible] andern: „Wer ist mein Nächster?" [illegible] will. Es lag nun nahe, daß die Pharisäer [illegible] großen Abstand, in welchem sie über der [illegible] lichen Menge standen, auch äußerlich zu [illegible] geben wollten und über solchen Aeußerlichkeiten die wichtigeren Pflichten des Gesetzes (Matth. 23, 23) vergaßen, so daß sie nach dem [illegible] Worte des Heilandes (Matth. 23, 24) Mücken seihten und Kameele verschluckten. Demnach [illegible] sie in ihrer Kleidung gewisse religiöse [illegible] welche aus mißverstandener sklavischer [illegible] von Ex. 13, 9 gebräuchlich waren, besonders [illegible] fällig zur Schau und hielten mit gespreizter Gewissenhaftigkeit besonders diejenigen Gesetzesvorschriften, deren Befolgung Anderen in der [illegible] fallen mußte: die Sabbatruhe, den Zehnten [illegible] die Reinheitsgesetze. Was die erste Pflicht [illegible] so sind die Evangelien voll von Beispielen [illegible] der sklavisch-lächerlichen Art, womit die Pharisäer dieselbe auffaßten (Matth. 12, 2. Marc. [illegible] 13, 14. Joh. 5, 10), als der erhabenen [illegible] führung, womit der Heiland die Heiligkeit [illegible]

ꝛßfallsigen Anschauung aufdeckte (Matth. 12, 5 ff. Marc. 2, 27. Luc. 6, 9 ff. Joh. 7, 23). Wie weit sie die Zehntpflicht ausdehnten, zeigen die Stellen Matth. 23, 23. Luc. 11, 42. Die Reinheitsgesetze aber boten eine willkommene Handhabe, um die Scheidung der „Auserwählten" von der plebejischen Menge auszudehnen und aufrecht zu halten, und wurden deßwegen mit besonders lächerlichen Formalitäten angewendet (vgl. Marc. 7, 2 ff.; Schürer II, 333). Indessen konnte es nicht ausbleiben, daß eine solche Last von Einzelvorschriften auch ihren Urhebern selbst als ein gar zu drückendes Joch erschien; dieser Unbequemlichkeit suchten die Schriftgelehrten und Pharisäer zu entgehen, indem sie in derselben mechanischen Weise, womit sie den Buchstaben des Gesetzes erweitert hatten, in ihrer Bequemlichkeit ihn auch wieder beschränkten. Nachdem sie die Sabbatvorschrift so ausgelegt, daß es verboten sei, irgend etwas über einen bestimmten Bereich hinauszutragen, ersannen sie nun Mittel, den „Bereich" möglichst auszudehnen; ein Draht, der zwischen zwei Bereiche gespannt war, schaffte einen neuen weitern Bereich, natürlich nachdem Beschaffenheit und Dicke des Drahtes genau erwogen und festgesetzt war (vgl. Schürer II, 393). Beispiele von solcher haarspaltenden Auslegung bietet auch die Strafrede des Herrn Matth. 23, 16 ff., und das ganze Verfahren bestätigt den Vorwurf Jesu Matth. 23, 4, daß die Pharisäer die Lasten, welche sie Anderen auflegen, selbst mit keinem Finger anrühren mögen. Hier war aber die Grenze, bei welcher die pharisäische Gesetzesübung einen verwerflichen Charakter annahm. Die Beschränkung auf eine bloß dem Buchstaben folgende Gesetzlichkeit, welche auf äußere Anerkennung berechnet war, mußte die innere Umwandlung, welche das eigentliche Ziel der Gesetzgebung war, in den Hintergrund drängen und führte mit Nothwendigkeit zu der Heuchelei, welche in den Evangelien als die charakteristische Eigenschaft der Pharisäer bezeichnet wird. „Alle ihre Sachen thun sie, damit sie von den Menschen gesehen werden" (Matth. 23, 5); der einzuerntende Ruhm war auch der Beweggrund, um dessentwillen sie die halbe Welt durchzogen, um einen Proselyten zu gewinnen (Matth. 23, 15). Die Sucht aber, zu glänzen und als Auserwählte betrachtet zu werden, mußte mit psychologischer Nothwendigkeit bald auch anderen Bestrebungen Platz machen. Waren es erst nur Ehrenvorzüge, nach denen die Pharisäer trachteten (Matth. 23, 6. 7), so zeigte sich bald, daß das gewonnene Ansehen sich zum eigenen Vortheil (23, 14) und zum Einfluß auf die so tief unter ihnen stehende Menge verwerthen ließ. Seit der Zeit Jesu Christi bedeutet der Pharisäismus daher auch das Bestreben, die tonangebende und führende Partei bei allen religiösen Fragen zu sein, und da nach der Beschaffenheit des mosaischen Gesetzes kaum Eine Frage im Leben des Staates, der Gemeinde und der Familie auftauchen konnte, welche nicht auch religiöser Natur gewesen wäre, so hatte sich allmälig der Einfluß der Pharisäer auf allen Gebieten des jüdischen Volkslebens geltend gemacht. „Sie besitzen beim Volk einen solchen Einfluß, daß sämmtliche gottesdienstliche Verrichtungen, Opfer und Gebete nur nach ihrem Gutdünken dargebracht werden" (Jos. Antt. 18, 1, 3); „sie stehen beim Volk in solchem Ansehen, daß sie sogleich Glauben finden, wenn sie auch gegen König oder Hohenpriester etwas sagen" (ib. 13, 10, 5). Dieses Einflusses wurden die Pharisäer sich sogleich bewußt, als eine andere Macht sich anschickte, das Volk nach ihren eigenen Zwecken und Ansichten zu leiten. Dieß waren die Machabäer, welche, nachdem sie die religiöse Freiheit erkämpft hatten, ihr Streben auf die Begründung einer nationalen Königsdynastie richteten. Unter Johannes Hyrcanus kam es zu offenem Bruch zwischen der Regierungsgewalt und den Pharisäern (Jos. Antt. 13, 10, 5). Letztere befeindeten Aristobul I. im Stillen; dieses vergalt ihnen der wilde Alexander Jannäus durch blutige Verfolgung. Indeß kam er hierbei selbst zur Ueberzeugung, daß die Macht der Pharisäer für seine Dynastie eine ernstliche Gefahr bleibe, und rieth deßwegen auf dem Todesbette seiner Gemahlin Alexandra, sich dieselben um jeden Preis geneigt zu erhalten. Die schwache Frau ließ sich nun während ihrer Regierung vollständig von den Pharisäern leiten, und diese nutzten die Gelegenheit aus, um ihre Hegemonie im Volke zu endgültiger Anerkennung zu bringen. So lag bald aller geistige Einfluß in ihren Händen. Dabei blieb es, bis wieder eine neue Macht in Israel erstand, welche das Wesen des Pharisäismus in seinen Wurzeln angriff und bekämpfte. Jesus Christus trat auf, um eine Gesetzlichkeit zu lehren, welche nicht auf engherzigen Buchstabendienst, sondern auf das Verständniß nach dem Geist und der Wahrheit gegründet war, und hierfür berief er sich nicht auf das, „was den Alten (von den Vätern) gesagt worden", sondern auf die ihm selbst innewohnende Auctorität. In derselben Macht wagte er zu sagen, daß die von den Schriftgelehrten und Pharisäern gelehrte religiöse Vollkommenheit nicht hinreichend sei, das vom Gesetz gewollte Ziel zu erreichen (Matth. 5, 20). Wenn schon jeder Angriff auf eine bestehende Macht Erstaunen erregt, so mußte das Aufsehen, welches Jesu Vorgehen hervorrief, durch die sittliche Hoheit und die einleuchtende Logik, womit er seine Lehren begründete, auf's Höchste gesteigert werden. Unwiderstehlich griff die Ueberzeugung um sich, daß hier etwas Vollkommeneres geboten sei, als was die Pharisäer vortrugen (Matth. 7, 28). Die Ueberzeugung wuchs, als der gewaltige Lehrer, der auch durch Wunder seine göttliche Sendung bethätigte, schonungslos die Hohlheit der pharisäischen Gesetzeserklärung und die damit im Zusammenhang stehende Heuchelei ihrer Urheber und Vertreter aufdeckte (Matth. 23, 1 ff.). Bald standen die Pharisäer einer vollendeten Thatsache gegenüber:

ihr Uebergewicht war gebrochen, ihr Lehrsystem hatte seinen Einfluß verloren, und die Volksmasse, welche sich ihnen sonst ehrfurchtsvoll gebeugt hatte, hing jetzt voll Bewunderung dem großen Lehrer an, den sie vergebens zu discreditiren suchten (Joh. 12, 19. Luc. 11, 15. Joh. 8, 48). Jetzt zeigte sich, wie wenig der Pharisäismus auf die Veredelung des innern Menschen hatte wirken können. Bald war es bei den Pharisäern beschlossene Sache, den Gefährder ihres Ansehens und ihres Einflusses aus dem Wege zu räumen, und da in der Umgebung Jesu selbst sich der Verräther fand, welcher ihnen hilfreiche Hand bot, so scheuten sie zur Erhaltung ihres Uebergewichtes über die Volksmasse auch vor dem Aeußersten nicht zurück. Indem sie ganz nach ihrer pharisäischen Weise Aeußerungen des gehaßten Lehrers so wie sonst Gesetzesworte ausdeuteten, gelang ihnen der Justizmord an Jesu, und sie glaubten ihre Hegemonie wieder hergestellt. Allein sie sahen bald eine noch größere Gefahr für dieselbe erwachsen, als die Jünger des Gekreuzigten denselben nicht bloß im Judenlande, sondern weit über dessen Grenze hinaus zur Anerkennung brachten (Apg. 2, 9 ff.). In ohnmächtiger Wuth suchten sie nun die Wirksamkeit der Apostel durch brutale Gewalt zu verhindern (Apg. 4, 18; 5, 40; 7, 54 ff.); allein die Macht dessen, den sie gekreuzigt hatten, erwies sich größer, und als aus der Mitte der Pharisäer selbst ein Christuszeuge hervorging, der, Jude von Abstammung, Grieche nach Sprache und Bildung, Römer von Geburt, mit eindringlicher Ueberzeugung die Auferstehung Jesu bei Juden, Griechen und Römern zur Anerkennung brachte, da war für die pharisäischen Spitzfindigkeiten und Gesetzesklügeleien kein empfänglicher Boden mehr in den Volksmassen zu finden. Dieser Thatsache gegenüber ergab sich ein Theil der Pharisäer zu stummer Resignation; ein anderer aber bildete sich zu einer Partei aus, welche sich selbst Eiferer oder Zeloten nannte und in langsamem Anschüren zur Revolution gegen die Römer ein Mittel zur Erhaltung ihres Einflusses fand. Nachdem diese Bestrebungen ein so tragisches Ende herbeigeführt hatten, blieb den Pharisäern zur eigenen Selbstverherrlichung kein anderes Mittel mehr übrig als die Codificirung ihrer Lehren in der Mischna. Durch diese ward der angestrebte Zweck insofern erreicht, als sie das ganze nachchristliche Judenthum in die Fesseln des Pharisäismus geschlagen hat, aus denen die Bekenner desselben sich nur durch Verfallen in das entgegengesetzte Extrem zu retten suchen. Für uns bleibt daher die Mischna die Hauptquelle zur Erkenntniß dessen, was die Pharisäer gewollt und geübt haben, und zugleich eine stets neue Bestätigung der Wahrheit, daß „der Geist es ist, der lebendig macht, während der Buchstabe tödtet". (Vgl. Ugolini, Thes. antiq. sacr. XXII, p. IV sqq.; Munk, Palestine, Paris 1845, 512 s.; Daniel, in Ersch u. Grubers Encyklop., 3. Sect. XXII, 17; Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874; Weber, System der altsynagogalen paläst[illegible] Theologie, Leipzig 1880, S. IX. 10 ff. 44 [illegible] Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter [illegible] Christi II, Leipzig 1886, 314 ff., und die [illegible] angeführte Literatur, zu der noch Schürers [illegible] in Riehms Handwörterbuch des bibl. Alterth[illegible] II, 1187 gehört; Krüger, Beiträge zur Kenntni[illegible] der Pharisäer und Essener, in der [Tüb.] Th[illegible] Quartalschrift 1894, 431 ff.) [Kaulen.]

Phase, in der Vulgata des A. T. der Name [illegible] das hebräische פֶּסַח (s. d. Art. Feste bei den Jude[n] IV, 1437). [Kaulen.]

Phasga (nur mit dem Artikel הַפִּסְגָּה), [illegible] BB. Num., Deut. und Jos. derjenige Theil [illegible] Gebirges Abarim, welcher von Osten her [illegible] das Nordende des todten Meeres abfällt; [illegible] gehörte der Berg Peor oder Phogor, von [illegible] aus Balaam das Lager der Israeliten [illegible] (Num. 23, 28; 24, 1 f.), und der Berg Ne[bo] [illegible] d. Art.). (Vgl. Num. 21, 20. Deut. 3, 17. [illegible] 12, 3.) [Kaulen.]

Phathures, Phatures (פַּתְרוֹס), im A. T. [illegible] Name für Oberägypten (Jer. 44, 1. 15. E[z]. [illegible] 14; 30, 14), dessen Bewohner Phatrusim ([illegible] hießen (ägyptisch pa-ta-res, das Südland) (G[illegible] 10, 14. 1 Par. 1, 12). (Vgl. Ebers, Aeg[illegible] und die BB. Mose's, Leipzig 1868, 115 [illegible] Wiedemann, Gesch. von Alt-Aegypten, Calw [illegible] Stuttgart 1891, 34.) [Kaulen.]

Phelethi, Phelethäer, s. Cerethi.

Pherezäer (פְּרִזִּי), im A. T. einer der [illegible] stämme, welche vor den Israeliten im [illegible] Lande wohnten, gewöhnlich als der ackerba[illegible] bende Theil der Canaaniter verstanden (Gen [illegible] 20. Ex. 3, 8. Jos. 3, 10. 3 Kön. 9, 20). [Kaulen.]

Phetros, im A. T. an der Stelle Is. 11, 11 [illegible] selbe wie sonst Phathures (s. d. Art.). [Kaulen.]

Philadelphia (Φιλαδελφεία), im N. T. [illegible] hellenistische Stadt, welche auf der Grenze [illegible] Lydien und Phrygia Catakekaumene lag. [illegible] um 150 v. Chr. von dem pergamenischen K[illegible] Attalus II. Philadelphos in einer vulkani[illegible] und sehr durch Erdbeben heimgesuchten Ge[illegible] gegründet und führte nach ihm ihren Namen. [illegible] wohl die Stadt durch Handel und Gewerbe [illegible] so zählte sie doch wegen der öftern Heimsuch[ungen] durch Erdbeben und wegen der drückenden St[illegible] welche die kostbare Unterhaltung der [illegible] Stadtmauern forderte, viele Arme. Zu [illegible] gehörten die meisten Mitglieder der christ[lichen] Gemeinde, welche schon im ersten Jahrhundert [illegible] selbst bestand und sich unter harten Verfolgungen von Seiten des Judenthums bewährte (Offb. [illegible] 3, 7 ff.). Nach der Tradition soll der Offb. [illegible] angeredete Bischof von Philadelphia der [illegible] Lucius sein, den Paulus Röm. 16, 21 [illegible] anderswo wird als erster Bischof ein [illegible] Schüler des hl. Johannes, genannt [illegible] Quien, Oriens christ. I, Paris 1740. [illegible] An die Christen von Philadelphia ist ein [illegible] Brief des hl. Ignatius gerichtet. Im 2. [illegible]

hundert nennt der Apologet Miltiades (s. d. Art.) eine Prophetin Ammia zu Philadelphia (Eus. H. E. 5, 17, 3). Die Stadt blieb unter den Byzantinern christlich bis in's 14. Jahrhundert und fiel erst 1390 in die Gewalt der Osmanen; seitdem heißt sie Allah-schehr. [Kaulen.]

Philadelphische Gesellschaft, s. Leade und Pordage.

Philastrius oder Philaster, der hl., gegen Ende des 4. Jahrhunderts Bischof von Brixia, dem heutigen Brescia in der Lombardei, wird in einer Gedächtnißrede seines Nachfolgers auf dem Bischofsstuhle, des hl. Gaudentius (s. d. Art.), als ein „apostolischer Mann" geschildert, welcher nach dem Beispiele des Weltapostels fast das ganze Römerreich durchzogen habe, um das Wort des Herrn zu verkündigen und Heiden und Juden und Häretiker, insbesondere die Arianer, mit allem Nachdruck zu bekämpfen (S. Gaudentius, Sermo de vita et obitu B. Philastrii; bei Migne, PP. lat. XX, 997—1002). Andere Quellen über das Leben und Wirken des Heiligen liegen nicht vor, und die Zeit seiner Erhebung zum Bischofe sowie die Zeit seines Todes entzieht sich einer genauern Bestimmung. Gewöhnlich wird sein Tod in das Jahr 387 gesetzt. Als Bischof schrieb Philastrius eine Charakteristik und Würdigung sämmtlicher Häresien unter dem Titel De haeresibus. Das Buch ist historisch angelegt und zählt im Ganzen 156 Häresien auf, von welchen jedoch 28 auf die vorchristliche Zeit entfallen, indem auch jüdische Secten und Religionsparteien zu den Häresien gerechnet werden. Das inhaltlich auf das Engste verwandte, meist Haereses benannte Werk des hl. Epiphanius von Salamis (s. d. Art.) scheint Philastrius noch nicht bekannt gewesen zu sein. Die große Aehnlichkeit und Uebereinstimmung beider Werke dürfte hauptsächlich in der beiderseitigen Benutzung derselben Quelle, der verloren gegangenen Schrift des hl. Hippolytus wider 32 Häresien, ihren Grund haben. Schon Augustinus hat sehr treffend hervorgehoben, man vermisse bei Epiphanius sowohl wie bei Philastrius eine klare Begriffsbestimmung der Häresie, an Reichthum des Wissens aber habe der Grieche den Lateiner bei Weitem übertroffen (S. Aug. Ep. 222, ad Quodvultdeum, c. 2; bei Migne, PP. lat. XXXIII, 999). Die beste Ausgabe des Buches des hl. Philastrius ist diejenige von P. Galeardus (Brescia 1738), welche jedoch ihrerseits der Ausgabe von J. A. Fabricius (Hamburg 1721) sehr verpflichtet ist. Die Ausgabe von Galeardus ist abgedruckt bei A. Gallandi, Bibl. vet. Patr. VII, Venet. 1770, 475—521; bei Migne, PP. lat. XII, 1049—1310; bei Fr. Oehler, Corpus haereseologicum I, Berol. 1856, 1—185. Einige Kapitel des Buches (40. 88. 89) hat Th. Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Canons II, 1, Erlangen und Leipzig 1890, 233—239) in neuer Textesrecension vorgelegt. Zur Quellenkritik des Buches s. R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865, 4 ff.; Ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875, 91 ff. [Bardenhewer.]

Phileas, der hl., Bischof von Thmuis in Unterägypten um die Wende des 3. Jahrhunderts, war nach Eusebius (Hist. eccl. 8, 9, 7; 10, 1) vornehmem Geschlechte entsprossen, stand wegen seiner ausgebreiteten Kenntnisse in den Profanwissenschaften in hohem Ansehen und bekleidete in seiner Vaterstadt (Thmuis) die hervorragendsten Aemter und Würden. In der Verfolgung unter Maximinus errang er bald nach 306 zu Alexandrien zugleich mit dem römischen Offizier Philoromus (vgl. Eus. Hist. eccl. 8, 9, 7) die Martyrerkrone. Die Acta SS. Phileae et Philoromi in ihrer ursprünglichen Fassung finden sich bei Th. Ruinart, Acta primorum martyrum, ed. 2, Amstelod. 1713, 493—496; in erweiterter Gestalt in den Acta SS. Boll. Febr. I, 459 ad 465; in einer spätern griechischen Bearbeitung bei Fr. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Paris. 1660, 145—188. „Vor dem Endurtheile, da er noch im Gefängnisse weilte", richtete Phileas laut Eusebius (Hist. eccl. 8, 10, 11) ein Schreiben „an die Brüder seiner Gemeinde, um ihnen über seine Lage Mittheilung zu machen und sie zugleich zu ermahnen, auch nach seinem bevorstehenden Tode an der christlichen Religion unablässig festzuhalten". Eusebius (Hist. eccl. 8, 10, 2—10) theilt ein längeres Bruchstück aus diesem Briefe mit. Hieronymus (De vir. ill. c. 78) nennt denselben elegantissimum librum de martyrum laude. Scipio Maffei veröffentlichte 1738 eine lateinische Uebersetzung eines gleichfalls im Gefängnisse geschriebenen Briefes der vier ägyptischen Bischöfe Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas (vgl. Eus. Hist. eccl. 8, 13, 7) an Bischof Meletius von Lycopolis. Letzterer hatte im Widerspruch mit den kirchlichen Satzungen in fremden Sprengeln geistliche Weihen vorgenommen und dadurch den vier Mitbischöfen zu ernsten Vorstellungen Anlaß gegeben (s. d. Art. Meletius). Dieses vermuthlich von Phileas verfaßte Schreiben in Verbindung mit dem Bruchstücke des Briefes an die Thmuiten s. bei A. Gallandi, Bibl. vet. Patr. IV, Venet. 1768, 65 ad 68; bei Migne, PP. gr. X, 1561—1568; mit reichen Anmerkungen bei M. J. Routh, Reliquiae sacrae IV, ed. 2, Oxonii 1846, 88 ad 111. [Bardenhewer.]

Philemon, s. Paulus, ob. 1704.

Philipp II., König von Spanien, Sohn Kaiser Karls V. (s. d. Art.), geb. 21. Mai 1527 zu Valladolid, folgte seinem Vater 1556 in der Regierung und führte dieselbe bis zu seinem Tode 1598. Diejenigen Seiten seiner Thätigkeit, welche für die Kirchengeschichte Wichtigkeit haben, sind bereits gelegentlich in einer Reihe von Artikeln behandelt worden. Es erübrigt hier, eine zusammenfassende Charakteristik seiner Person und Wirksamkeit zu geben. Fast alle Kämpfe Philipps

dienten Einem großen Ziele, der Befestigung der katholischen Religion. In dem beginnenden Umsturze aller Verhältnisse hat er ein halbes Jahrhundert lang als „katholischer König" seine Aufgabe erfaßt, „mit kaiserlicher Machtstellung die kaiserliche Politik" zu vertreten. Spanien war das einzige Land in Europa, in welches der Protestantismus nicht eindringen konnte, das einzige daher auch, welches Friede und Sicherheit im Innern bot. Stets suchten die Calvinisten eine Coalition des gesammten Protestantismus zu bilden; Philipp trennte sie von einander und rettete den Katholicismus in Belgien, sicherte seine Erhaltung in Frankreich, schützte und erhielt ihn in Deutschland; sein Kampf gegen die Türken rettete Venedig, Italien, die Christenheit. Wo immer der katholische Glaube bedroht schien, bot er seine Hilfe und versagte sie, darum gebeten, niemals. Sein Ziel war stets die Vereinigung der katholischen Mächte gegen die Vereinigung der Protestanten und die Türken. „Man betrachtete ihn als den besten und fast einzigen Retter der von allen Seiten angegriffenen und unterminirten Kirche." So mochte es kommen, daß Philipp seine Herrschaft mit dem Katholicismus gleichsam identificirte. Die zahlreichen weitgehenden kirchlichen Hoheitsrechte der Krone Spaniens suchte er nicht bloß selbst gegen die Concilsbeschlüsse und die Mahnungen der päpstlichen Legaten und des Papstes zu behaupten, sondern auch auf die Nebenländer auszudehnen. Die Inquisition, das Ernennungsrecht der Bischöfe, das regium Exequatur für Bullen und Breven, die Verwaltung der Hospitäler und vieler geistlichen Stiftungen galten ihm als unantastbar. Das Concil ließ er 1565 mit einer Clausel publiciren, welche seine Rechte und Privilegien wahrte; diese wurde auch vom Papste anerkannt. Eine Exclusive bei der Papstwahl übte er 1559 und 1590 (zweimal), ja seine Nominirung von sieben personae gratae hatte Erfolg (1590). Doch fühlte er sich im Gewissen über diese Gewaltthätigkeit, über die Grenzen seines „Rechtes" beunruhigt (vgl. Granderath, Die Regierungen und die Papstwahl, in den Stimmen aus M.-Laach IX [1875], 124). An manchen Mißhelligkeiten mit den Päpsten, welche so entstanden, trugen jedoch der Rath von Castilien und des Königs Rathgeber die meiste Schuld. Im Großen wie im Kleinen lag Philipp die Förderung der Kirche am Herzen. Der Verlauf des Concils entsprach seinen Ansichten, für seine Fortsetzung that er Alles. Manche Verordnungen, welche den kirchlichen Einfluß in Spanien beschränkten, hob er auf (Pallavicino, Storia del concilio di Trento l. 14, c. 12; Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen III, Konstanz 1840, 352. 388 ff. 461 ff. u. s. w.). Jede „ordentliche Art von Gunst" sollten die Kronbeamten den Orden der Franciscaner, Dominicaner, Mercedarier, Jesuiten angedeihen lassen. Der Vicekönig von Peru sollte möglichst in jedem Orte ein Ordenshaus errichten lassen. Die vom Concil geforderte Visitation der Capitel durch die Bischöfe [illegible] endlich durch trotz alles Widerstandes; er [illegible]anlaßte auch wieder die Abhaltung von Provinz[illegible] und Diöcesansynoden. Den Sitzungen der In[illegible]quisition und den Autos wohnte er zuweilen [illegible]bei (8. Oct. 1559, 25. Febr. 1560). Appel[illegible] nach Rom oder „Einmischung der Curie und [illegible] Bischöfe" ließ er nicht zu und beschränkte [illegible] Recht der Verhaftung von Verdächtigen ([illegible] Ximenes, 2. Aufl., Tüb. 1851, 188. 326). [illegible] von der Inquisition herausgegeben Index li[illegible]rum prohibitorum gab er 1558 Gesetzeskraft. [illegible] Hieronymiten wurden durch seine Sorge wieder [illegible]einigt. Die Ordensniederlassungen wuchsen [illegible] durch seine Förderung. Gewiß zog er große [illegible]men (1—2 Millionen Ducaten jährlich) aus [illegible] bewilligten kirchlichen Steuern, aber trotz [illegible] Geldverlegenheit wagte er doch nie, nach dem [illegible] Alba's und der Cortes die geistlichen Stiftungen selbst anzugreifen oder die Ansammlung des Kirchenvermögens zu beschränken. Sein Werk ist das [illegible] von Douay für die Mission in England. [illegible] dotirte er die von Ximenes gegründete Erziehungsanstalt für Mädchen in Alcala. Die große [illegible]werpener Polyglotte von 1569 ließ er auf [illegible] Kosten herausgeben. Er veranlaßte auch [illegible] Panvinius zu der ersten Gegenschrift gegen [illegible] Magdeburger Centurien (andere Erweise [illegible] frommen Sinnes s. bei Mariana, Hist. de r. Hispan., Mogunt. 1605, l. 4, c. 12; l. 6, c [illegible] l. 20, c. 14 etc.). In der Regierung seiner [illegible] erwies sich Philipp als „der Gütige" und „[illegible] als welchen ihn das spanische Volk noch im[illegible] mit begeisterter Anhänglichkeit verehrt. [illegible]litische Freiheit war unter ihm in Spanien grö[illegible] der Rechtszustand besser als irgendwo in E[illegible]. Daß Spaniens Verfall unter und durch Ph[illegible] begonnen habe, erweist sich immer mehr [illegible] eine historische Fiction (vgl. Häbler in der [illegible] Zeitschrift LX [1888], 56 ff.). Allerdings [illegible]kannte und beachtete Philipp, wie es damals [illegible]gemein der Fall war, die wirthschaftliche und [illegible]liche Seite des Volkslebens, empfahl aber, als [illegible] später die entstehenden Schäden erkannte, [illegible] mehr seinem Sohne die Beachtung derselben. [illegible] als das spanische Volk nach Philipps Tode [illegible] mehr bei gewaltigen äußeren Aufgaben sich [illegible]thätigte, trat der Rückschlag ein. Das Selbst[illegible] verlor seinen innern Grund, der kirchliche [illegible] wurde mehr äußerlich; die nationalen Fehler [illegible] der Staat allein, der die Kirche in seinen [illegible] vor Liebkosungen erdrückte, nicht beseitigen. [illegible]lipps innige, tiefernste Frömmigkeit, seine Ge[illegible]heit und Sorgsamkeit, seine allseitige rastlose [illegible]keit in den Regierungsgeschäften, seine Freigeb[illegible] Milde, Gerechtigkeit rühmen auch seine Geg[illegible] (Gachard, Relations des ambassadeurs [illegible]nétiens, Brux. 1856, p. LXX. 160. 1[illegible]; Helfferich, in Raumers Hist. Taschenbuch, 3. [illegible] 10. Jahrg. [1859], 29). Nur betrachtete [illegible] Verhältnisse alle zu klein vom Arbeitstische aus [illegible]

chadeten die Langsamkeit seiner Entschließungen, eine Verschlossenheit, sein Mißtrauen, seine Geheimnißthuerei seiner Politik sehr viel und warfen in falsches Licht auf seinen Charakter. Indeß verbarg der „Scheiterhaufenkönig", der „Dämon des Südens" hinter einem scheinbar kalten Aeußern viel Herz und Gefühl. Lange bewies er eine übel angebrachte Milde in den Niederlanden. Die Gesetze gegen die Mauren linderte er durch königliche Verordnungen. Bei der berühmten Zusammenkunft seiner Gemahlin und Albas mit Katharina von Medici in Bayonne 1566 wurde, jedenfalls auf seinen Wunsch, beschlossen, der Gottlosigkeit ein Ende zu machen, aber ohne Gewaltmaßregeln, „von Fall zu Fall, vorsichtig und würdig" (Hilliger, Hist. Taschenbuch, 6. Folge, 11. Jahrg. [1892], 242 ff.). Seine Gemahlin Maria die Katholische suchte gerade er möglichst von Härte abzuhalten. Christlichen Starkmuth zu bewähren, bot ihm seine lange, viel bewegte Regierung reichlich Gelegenheit. Nie übermüthig im Glücke, erscheint er nie größer als im Unglücke: bei der Nachricht von den schweren Verlusten der Armada dankt er Gott, daß er ihm die Macht verliehen, eine zweite aufzustellen, und schreibt ruhig — Verordnungen, das Loos der Hinterbliebenen und der Bemannung der Flotte zu erleichtern. Bewundernswerth erscheint er in seiner langen gräßlichen Krankheit. Sein Leid trug er für sich, und die Scheu, der Welt die Geisteskrankheit seines Sohnes Don Carlos zu offenbaren, hat wesentlich zur Entstehung des ganzen Schauerromans über Don Carlos beigetragen. „Die Untersuchung über das Verhältniß zwischen Vater und Sohn gestaltet sich zu einer vollkommenen Apologie Philipps, der als Vater nicht anders handeln konnte, als es geschehen." Das Bild des Vaters, der hört, daß sein Sohn trotz aller Mittel der Aerzte sterben muß, der sich gegen ihr Verbot, als der Sohn einmal leise schlummert, in's Zimmer schleicht, ihn küßt und still Abschied von ihm nimmt, dieses Bild ist noch schöner als das Drama und der Roman. Gachard, Don Carlos et Philippe II., Paris 1863, 2 vols., gibt die Acten; Ranke, Don Carlos [Wiener Jahrbücher 1829], in Sämmtliche Werke XLI, 493 ff.; Raumer, Briefe aus Paris zur Gesch. des 16. u. 17. Jahrh. I, Leipzig 1831, 118 ff.; Helfferich a. a. O. 1—105; Maurenbrecher, Don Carlos, in Virchow-Holtzendorffs Sammlung wissenschaftlicher Vorträge, 2. Aufl., 1876, und Grenzboten 1874, IV, 241 ff.; Philippson, Recension dazu, in Hist. Zeitschr. XXXVIII, 149—160; Derselbe, Westeuropa . . ., Berlin 1882, 168 ff.; Büdinger, Don Carlos' Haft und Tod, Wien 1891 [vgl. Histor. Zeitschr. LXIX, 124 ff.]; Stimmen aus M.-Laach XLVII [1894], 136 ff. 544 ff.)

Man hat allzu lange und allzu einseitig Philipp, ohne die richtige Gegenrechnung zu machen, nur in seinem Verhältnisse zu den aufständischen Niederlanden und nach den zahllosen von dort ausgehenden Pamphleten gegen ihn betrachtet. „Die protestantische Caricatur Philipps II. ist geflossen aus der leidenschaftlichen Apologie de Guillaume prince d'Orange" von 1581 (Maurenbrecher). Aber immer mehr ergibt sich, daß Philipp ein ganzer Mann, ein geschlossener consequenter Charakter war, der wohl in den Mitteln fehlen konnte, aber sein großes, einzig rechtes Ziel klar erkannte und mit aller Festigkeit durchzuführen bestrebt war. Sterbend mahnte er seine Tochter Eugenia, die Verlobte des Erzherzogs Albrecht, der er die Niederlande abgetreten hatte, Alles für die Aufrechthaltung der katholischen Religion in jenen Landen zu thun und dem Erzherzog diese seine Bitte mitzutheilen. Seinem Sohne Philipp III. empfahl er, sich gegen die immer mehr wachsende Macht Englands und Frankreichs auf sein treues Volk zu stützen, im Innern Gewerbfleiß und Arbeitsamkeit zu heben und stets in der engsten Verbindung mit den Päpsten zu bleiben, für die Religion und Glauben und Gerechtigkeit so zu leben, daß er ruhig sterben könne. Mit diesem Vermächtniß starb Philipp im Hinblick auf das Kreuz, das sein großer Vater sterbend in der Hand gehalten, und die Krone, die auf einem Todtenschädel zur Seite des Bettes stand, im Escurial 13. September 1598. „Die Kirche und der heilige Stuhl", klagte Papst Clemens VIII. (Allocution vom 9. Oct. 1598), „hatten einen schweren, ja den schwersten Verlust erlitten." — Quellen: Coleccion de documentos inéditos para la hist. de España, besonders voll. III sgs. Der neue Herausgeber, Marquis de la Fuensanta del Valle, will die gesammte Correspondenz Philipps mit seinen Botschaftern hier veröffentlichen; 5 Bände sind abgeschlossen, der erste für die deutschen Angelegenheiten umfaßt die Jahre 1558 bis 1563. Gachard, Correspondance de Philippe II. sur les affaires des Pays-Bas, Brux. 1848—1879, 5 vols., und Corresp. de Marguerite d'Autriche avec Philippe II., Brux. 1867—1881, 3 vols.; Poullet, Corresp. du Card. de Granvelle, Brux. 1877 ss.; Balth. Poreño, Dichos y hechos del Rey Don Felipe II. el prudente, Sevilla 1639; Relacion del viaje hecho por Felipe II., en 1585 escrita por Henrique Cock (Verfasser ist Niederländer, begeistert für Philipp), Madrid 1876. Darstellungen: Adriani, Istoria de' suoi tempi, Firenze 1583; Cabrera, Felipe segundo, Madrid 1619 [unvollständig; neue vollständige Ausgabe Madrid 1876 s., 4 voll.]; G. Leti, Vita del rè Filippo II., Coligni (Genève) 1679, 2 voll., und französisch, Paris 1734, 6 voll.; Lobkowitz, Philippus prudens, Antwerp. 1639; Watson, History of the reign of Philippe II., London 1777, 2 vols.; W. H. Prescott, History of the reign of Philippe II., Boston 1855, Leips. 1856 ff., 3 vols.; R. Baumstark, Philipp II., König v. Spanien, Freiburg 1875; Forneron, Histoire de Philippe II.,

Paris 1881 ss., 4 vols.; Philippson, Ein Ministerium unter Philipp II. Cardinal Granvella am span. Hofe, Berlin 1895. [W. Felten.]

Philipp von Hessen, s. Hessen V, 1941 ff.

Philipp der Schöne, s. Bonifaz VIII. od. II, 1040 ff.

Philipper, Brief an die, s. Paulus, od. 1690 ff.

Philippi (οἱ Φίλιπποι), im N. T. eine römische, von Octavianus Augustus an der Südküste von Macedonien gegründete Colonie, welche die Stelle einer ältern, von Philipp von Macedonien erbauten Stadt einnahm (Apg. 16, 12). Diesen hatten nahegelegene, überaus ergiebige Goldbergwerke veranlaßt, eine von den Thasiern auf dem Boden von Thracien angelegte Stadt Κρηνίδες sammt der ganzen dazu gehörigen Landschaft mit seinem Reich zu vereinigen, nachdem schon die Phönicier den Goldreichthum der Gegend aufgeschlossen und in der Nähe eine Stadt Namens Datum (Δᾶτον) angelegt hatten (Strabo 7 [331], fragm. 33. 34; Appian. B.C. 4, 105). Die Goldbergwerke waren es, welche dem macedonischen wie dem römischen Philippi eine blühende Entwicklung sicherten. Die Erhebung zur Colonie verdankte Philippi vielleicht dem Siege, welcher hier für Octavian und seine Verbündeten gegen Brutus und Cassius entschieden hatte (Dio Cass. 51, 4, 6); auf Münzen und Inschriften führt sie den Namen Colon. Augusta Julia Philippensis. Sie lag etwa 12 km von der Küste entfernt am Gebirge Pangäus, so daß sie jedem Reisenden, welcher in Neapolis landete und Macedonien besuchte, nach Uebersteigung eines steilen Passes zuerst in die Augen fiel. In diesem Sinne heißt sie Apg. 16, 12 die erste Stadt der betr. macedonischen Landschaft. Der größte Ruhm Philippi's besteht darin, daß hier zuerst in Europa das Christenthum verkündigt wurde. Die christliche Gemeinde daselbst erfuhr auch zuerst die Verfolgungen, welche den Anhängern Jesu vorausgesagt waren (Apg. 16, 19); allein sie wankte nie im Glauben, ließ keine judaisirenden Bestrebungen zu Worte kommen und sah es fortwährend als Ehrensache an, für die Bedürfnisse ihres Stifters zu sorgen und ihn mit Geld zu unterstützen (2 Cor. 11, 9. Phil. 4, 15. 16). Paulus besuchte Philippi auf seiner dritten Reise noch zweimal (Apg. 20, 1—6) und richtete von Rom aus ein Schreiben an die dortigen Christen (s. d. Art. Paulus, od. 1690 ff.). — An der Stelle des alten Philippi finden sich jetzt ausgedehnte Trümmer von nur römischem Ursprung, und in der Nähe liegt ein Dörfchen Namens Filibujik. (Vgl. Felten, Die Apostelgeschichte, Freiburg 1892, 311 f.) [Kaulen.]

Philippinen, s. Indien VI, 691 ff.

Philippiner, s. Philippus Neri.

Philippinerinnen (ital. Filippine), Oblaten vom hl. Philippus Neri (s. d. Art.), heißt eine Congregation von Ordensfrauen, welche ein reicher Kaufmann aus Siena gründete. Derselbe wohnte in Rom und war Beichtkind des hl. Philippus Neri. Aus Verehrung zu demselben errichtete und dotirte er 1620 die Genossenschaft der Philippinerinnen zur Erziehung armer Mädchen. Dieselb[e] blieb stets auf Rom selbst beschränkt, wo sie [nur] Ein Haus hatte (heute liegt dasselbe mit Kirche und Schule in der Nähe von Sta. Maria Maggiore). In anderen italienischen Städten leben jetzt manche Oblaten nach der Regel dieses Klosters. Die Regel ist die vom hl. Augustinus, welche für die Philippinerinnen 1744 von Benedict XIV bestätigt wurde. Gelübde haben diese Ordensfrauen nicht; nach einjährigem Noviciat legen sie nur das Versprechen der Keuschheit und des Gehorsams nach ihrer Regel ab. Die Oberin wird jedesmal auf drei Jahre von den Oblaten [illegible] gewählt. Als eigenthümliches Ordenskleid trage[n] sie außer dem Schleier eine Art weißes Chorhemd mit Kreuz auf der Brust. Seinem Zwecke blieb das Kloster immer treu, doch sahen sich die Schwestern unter dem Drucke der italienischen Regierung [des] eigenen Unterhaltes wegen in den letzten Jahren genöthigt, Mädchen aus besseren Familien in die Schule aufzunehmen. — Philippinerinnen werden zuweilen auch die Servitinnen des hl. Philippus Benitius (s. d. Art.) genannt, deren erste Oberin die hl. Juliana von Falconieri (s. d. Art.) [war]. Außerdem besteht in Italien, besonders in [illegible] mit sechs Häusern oder Schulen, eine Genossenschaft unter dem Namen Maestre pie Filippini, welche am Ende des 16. Jahrhunderts von Lucia Filippini aus Corneto zur Erziehung der armen weiblichen Jugend auf Wunsch des Cardinals [illegible]barigo, Bischofs von Montefiascone, gegründet wurde. Der Bischof bestimmte selbst die Ordenstracht und schrieb für die Congregation Regeln, welche 1760 von Clemens XIII. gutgeheißen [wur]den. Alle Schwestern stehen unter einer Generaloberin und machen heutzutage das vom Staate für Lehrerinnen geforderte Examen. Der Name der Stifterin und der Genossenschaft gab öfters Anlaß, sie mit den eigentlichen Philippinerinnen (Filippine) zu verwechseln. (Vgl. Geschichte [und] Regeln der Philippinerinnen zu Rom, Rom 17[illegible]; Moroni, Diz. XXIV, 276 sgg. XLI, 120 sgg.; Morichini, Degli' istituti di publica Carità [illegible] II, Roma 1842, 124.) [Hilgers S. J.]

Philippisten, s. Kryptocalvinisten.

Philipponen, s. Raskolniken.

Philippus (Φίλιππος), ein in der spätern [Zeit] des Griechenthums häufiger Name, bezeichnet in der heiligen Schrift 1. den macedonischen König Philipp II., den Vater Alexanders des Großen (1 Mach. 1, 1; 6, 2). — 2. den König Philipp [III.] von Macedonien, Sohn Demetrius' II., [der] den Römern 197 bei Kynoskephalä unterlag (1 Mach. 8, 5). — 3. einen Phrygier, der dem syrischen König Antiochus Epiphanes (als σύν-τροφος, 2 Mach. 9, 29) nahe stand und von dem zum Vormund seines Sohnes Antiochus Eupator und zum Reichsverweser bestimmt wurde [illegible]

aber selbst auf den Thron schwang und deßwegen von Antiochus Eupator hingerichtet wurde (1 Mach. 6, 14. 2 Mach. 5, 22 ff.). — 4. einen Tetrarchen oder Vierfürsten, Sohn Herodes' des Großen von dessen sechster Gemahlin Kleopatra. Derselbe war in dem dritten und letzten, von Kaiser Augustus bestätigten Testament seines Vaters zum Regenten von Batanäa, Trachonitis, Auranitis, Gaulanitis, Paneas und Ituräa ernannt worden und bildete unter allen Söhnen und Enkeln Herodes' des Großen eine Ausnahme, indem nur Rühmliches von ihm berichtet wird. Seine Regierung war gütig, gerecht und friedlich. Seinem Vater ahmte er nur darin nach, daß er seinen Ruhm in großartigen Bauten suchte. Das alte Paneas an der Jordansquelle baute er prachtvoll aus und gab ihm den Namen Cäsarea; zum Unterschiede von der am Meere gelegenen Stadt (Cäsarea Stratonis) hieß es nun Cäsarea Philippi, dieselbe Stadt, welche durch das Bekenntniß des hl. Petrus unvergeßlich geworden ist (Matth. 16, 13. Marc. 8, 27). Bei Gelegenheit von Philippus' Tode bemerkt Josephus: „Er führte eine zufriedene und ruhige Regierung. Sein ganzes Leben brachte er in seinem eigenen Lande zu. Wenn er ausging, nahm er nur wenige vertraute Freunde mit sich und ließ sich den Sessel, auf dem er Recht sprach, auf allen Wegen nachtragen. Sobald ihm jemand begegnete, der Hilfe und Beistand begehrte, mußte der Sessel auf der Stelle niedergesetzt werden, und nun hielt er Untersuchung, bestrafte die Schuldigen und entließ die fälschlich Angeklagten." Er war mit Salome, der Tochter der Herodias, vermählt, hinterließ dieselbe aber als kinderlose Wittwe, so daß sein Land an die Römer fiel und von diesen erst zur Provinz Syrien gezogen, später aber Agrippa, dem Enkel des Herodes, geschenkt wurde. (Vgl. Jos. Antt. 17, 1, 3 ad 18, 5, 4; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I, 2. Aufl., Leipz. 1890, 352 ff.) — 5. einen andern Sohn Herodes' des Großen von dessen dritter Gemahlin Mariamne bath Simon, der zum Unterschied von dem vorstehend genannten Halbbruder Herodes Philippus hieß. Diesen Unterschied beachtet Josephus, indem er ihn Herodes nennt (Antt. 17, 1, 2), während der Evangelist Marcus auch ihn Philippus nennt und so manchen Anlaß geboten hat, ihn mit dem Vorigen zu verwechseln. Herodes Philippus war der erste Gemahl der Herodias, welche ihm später von Herodes Antipas abwendig gemacht wurde, und demnach der Vater der Tänzerin Salome und der Schwiegervater des vorgenannten Philippus (Marc. 6, 17).

6. **Philippus**, einen **Apostel Jesu Christi**, über welchen die Evangelien nur spärliche Nachrichten geben. Er war wie Andreas und Petrus aus Bethsaida am galiläischen Meere gebürtig (Joh. 1, 44) und war offenbar einer von denjenigen, welche Johannes dem Täufer zuströmten. Nach dem, was Joh. 1, 40—44 erzählt wird, darf man annehmen, daß er mit Andreas schon vorher befreundet war und dessen messianische Hoffnungen theilte; von ihm wird er auch gleich Petrus die erste Nachricht von der Erfüllung dieser Hoffnungen erhalten haben, so daß er keine Schwierigkeit fand, dem Beispiele desselben zu folgen. Philippus ist der erste unter allen Aposteln, an welchen der auszeichnende Ruf erging: „Folge mir nach" (Joh. 1, 43); darf man das invenit V. 43 mit dem invenit V. 45 gleichstellen, so war es Jesus, der Philippus zu diesem Zwecke aufgesucht hatte. Kaum daß er zum Apostel berufen war, so entsprach er seinem neuen Amte auch dadurch, daß er Nathanael zur Theilnahme an den geistigen Gütern, welche ihm erschlossen waren, berief (1, 45. 46). Bei den Apostelverzeichnissen in den synoptischen Evangelien steht Philippus ebenso unwandelbar an der Spitze des zweiten Drittels, wie Petrus zu Anfang des ersten (Matth. 10, 3. Marc. 3, 18. Luc. 6, 14); denn er gehörte zu dem ersten kleinen Kreise, der sich um Jesus bereits versammelt hatte, als er öffentlich auftrat und sein erstes Wunder wirkte. Als Johannes der Täufer in's Gefängniß gesetzt war und das Herannahen des Himmelreichs durch andere Zeugen verkündigt werden mußte, scheint auch Philippus die neue Berufung zum Apostelamt mit den Söhnen des Jonas und des Zebedäus getheilt zu haben (Matth. 4, 18—22), weil er bei der speciellen Aussendung der Apostel immer nach diesen zunächst genannt wird. Die synoptischen Evangelien erwähnen Philippus nicht weiter; nur Johannes hat, vermuthlich aus persönlichem Interesse an dem Jugendfreunde, einige charakteristische Mittheilungen aufgenommen (6, 5—7; 12, 21—22; 14, 8), welche auf eine besondere Vertraulichkeit zwischen Jesus und Philippus schließen lassen. Nach seinen Beziehungen zu den Joh. 21, 2 genannten Jüngern darf man Philippus als einen der dort ohne Namen aufgeführten zwei Jünger ansehen. Seit Jesu Himmelfahrt gehörte auch Philippus zu dem Kreise der Apostel, welche sich in dem Saale zu Jerusalem versammelten (Apg. 1, 13). Die weiteren Nachrichten über ihn sind zum Theil sagenhaft. Als sicher ist die Angabe zu betrachten, daß diesem Apostel Phrygien zur apostolischen Thätigkeit zufiel, und daß er dort zu Hierapolis seinen Tod fand. Einer Nachricht zufolge, welche Clemens von Alexandrien, ohne ihr zu widersprechen, anführt, wäre Philippus eines natürlichen Todes gestorben; nach anderen Berichten ward er an's Kreuz geschlagen und an demselben durch die Steinwürfe eines wüthenden Pöbels getödtet. Die Kirche verehrt ihn als Martyrer. Das Jahr seines Todes ist ungewiß und kann nur zwischen 54 und 90 gesucht werden. Philippus war verheiratet gewesen und hatte drei Töchter, von denen zwei jungfräulich lebten und die Wundergabe besaßen; dieselben standen noch lange nach ihrem Tode in hohem Ansehen, und der Bischof Polykrates von Ephesus bezeichnet sie im 2. Jahrhundert als Säulen der kleinasiatischen Kirche (Eus. H. E.

3, 31, 3; 39, 9). Die Reliquien des heiligen Apostels wurden lange an seiner Grabstätte zu Hierapolis verehrt; später kamen sie nach Constantinopel und von da nach Rom, wo sie in der Kirche der heiligen Apostel beigesetzt sind. Sein Fest wird im Abendlande am 1. Mai zugleich mit dem des jüngern hl. Jacobus, bei den Griechen am 14. November gefeiert. (Ueber die vorgeblichen Erlebnisse und Wunder des heiligen Apostels s. d. Art. Apocryphen-Literatur, ob. I, 1079; ungedruckte Ergänzungen dazu Anal. Bolland. IX [1890], 205 sqq. Ueber eine angebliche Schrift des hl. Philippus ob. I, 1078.)

7. **Philippus**, einen der sieben Diaconen, welche die Apostel nach Apg. 6, 5 zur Besorgung der Armenpflege erwählten. Er war später hauptsächlich als Verkündiger des Evangeliums thätig, so daß er den Beinamen „der Evangelist" erhielt (Apg. 21, 8), und war durch reiche Wundergabe ausgezeichnet (ebd. 8, 6. 7). Nach der Steinigung des hl. Stephanus begab er sich nach Samaria und predigte daselbst mit großem Erfolg, so daß selbst Simon der Zauberer sich von ihm taufen ließ (ebd. 8, 12). Auf wunderbare Weise ward er dann berufen, den Kämmerer der Königin Candace (s. d. Art.) zu taufen und so das Christenthum in einen neuen Welttheil zu verpflanzen (ebd. 8, 29 ff.). Später wohnte er in Cäsarea und hatte dort ein eigenes Haus, so daß der Apostel Paulus bei ihm einkehren konnte (ebd. 21, 8). Dieses Haus bewohnten mit ihm vier erwachsene Töchter, welche Gott ihre Jungfräulichkeit gelobt hatten und den Geist der Weissagung besaßen (ebd. 21, 9); ihr Beispiel soll andere Jungfrauen bewogen haben, sich ihnen in gottgeweihtem Leben anzuschließen. Um der hier geübten Tugenden willen ward dieses Haus, gleichsam das erste klösterliche Institut, in der Kirche hoch verehrt, und noch die hl. Paula wallfahrtete zu demselben; selbst zur Zeit der Kreuzzüge ward diese Andachtsstätte noch gezeigt (vgl. Sepp, Jerusalem und das hl. Land, Regensb. 1876, 578). Ueber das Ende des Heiligen gehen die Berichte aus einander. Nach abendländischen Angaben starb er in seinem Hause zu Cäsarea; nach morgenländischen Nachrichten war er der erste Bischof zu Tralles in Kleinasien und starb als solcher gegen das Ende des ersten Jahrhunderts, wie Einige wollen, nachdem er nach Cäsarea zurückgekehrt war. (Vgl. AA. SS. Boll. Jun. I, 618 sqq.; Stadler, Heiligen-Lex. III, Augsburg 1875, 899 f.) [Kaulen.]

Philippus von Aquin, ein getaufter Jude, früher Mardochäus aus Carpentras genannt, war in Aquin zum Christenthum übergetreten und lebte bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts zu Paris als Lehrer des Hebräischen. Der Cardinal Berulle (s. d. Art.), der sein Gönner war, hatte ihm eine Pension aus kirchlichen Mitteln verschafft; König Ludwig XIII. ernannte ihn zum Professor am Collége de France. Ueber Philipps wissenschaftliche Befähigung gehen die Urtheile zweier seiner Zeitgenossen aus einander. S. de Muis (s. d. Art.) nennt ihn (Comm. in Ps. 34[35], 14) rarae et exquisitissimae in Hebr. lit. doctrinae, et quem numquam frustra consulas; dagegen tadelt V. de Flavigny den von Philipp besorgten hebräischen Text der Pariser Polyglotte von 1629 als tot ac tantis conspurcatum maculis . . . obstetricantibus impurissimis manibus Philippi Aquinatis . . ., ut a planta pedis usque ad verticem non sit in eo sanitas (s. Colomesius, Gallia orient. [Opp. theologici . . . argument. curante J. A. Fabricio, Hamburg. 1709] [illegible]). Von Philipps Schriften mögen erwähnt werden das Dictionarium hebraeo-chaldaeo-talmudico-rabbinicum, Paris. 1629, das sehr [illegible] Schriftchen Radices breves linguae sanctae, Paris. 1620, und Veterum rabbinorum in exponendo Pentateucho ll. 13, Paris. [illegible] Einige andere Schriften handeln von der Stiftshütte, den mosaischen Opfern u. dgl. — Ein Sohn Philipps, Ludwig von Aquin, war in ähnlicher Weise wie der Vater durch Uebersetzung [illegible] binischer Commentare thätig. (Vgl. Bayle, Dict. s. v. Aquin; Nouv. Biogr. gén. II, [illegible] Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., Oenipont. 1892, 439.) [A. [illegible]]

Philippus Arabs, römischer Kaiser 244 bis 249, auf Münzen und Inschriften M. Julius Philippus genannt, stammte aus Bostra in der Trachonitis als Sohn eines nobilissimus latronum ductor (Aur. Vict. Epit. 28), [illegible] unter Gordian III. zum Präfecten der Leibwache auf und gelangte durch die Ermordung des [illegible] renden Herrschers auf den Kaiserthron. Er war glücklich im Kampfe gegen die Perser, aber [illegible] glücklich gegen die Legionen, welche im [illegible] des Reiches sich empörten, und verlor in [illegible] Schlacht gegen seinen Feldherrn Cn. Messius Trajanus Decius bei Verona Thron und Leben. Das wichtigste Ereigniß während seiner Regierung [illegible] die Feier des tausendjährigen Bestandes der Stadt Rom. Er suchte durch Verfolgung [illegible] Laster die Sittlichkeit in Rom zu heben und [illegible] sich den Christen gegenüber wohlwollend, [illegible] die Meinung entstand, er sei selbst Christ gewesen. Der hl. Hieronymus, dem Orosius (Hist. [illegible]) folgt, nennt ihn den ersten christlichen [illegible] der Römer (De vir. ill. 54), und auf seine Autorität hin war diese Meinung das ganze [illegible] alter hindurch verbreitet. Vermuthlich [illegible] Angabe aus Eusebius, der als unverbürgte [illegible] richt mittheilt, Philipp habe irgendwo [illegible] christlichen Gemeinde Ostern feiern wollen [illegible] vom Bischof seiner Blutschulden wegen [illegible] gewiesen und zur Buße ermahnt worden. [illegible] von Antiochien ergänzt diese Erzählung [illegible] die Angabe, der fragliche Bischof sei der hl. Babylas zu Antiochien gewesen (Chron. Pasch. Olymp. 257, bei Migne, PP. gr. XCII, [illegible]). Indessen sprechen gewichtige Gründe dafür [illegible] Philippus Arabs immer Heide geblieben [illegible]

heidnischer Schriftsteller weiß etwas von Philipps angeblichem Christenthum; wohl aber berichten seine Geschichtschreiber von Darlegungen seiner heidnischen Gesinnung. Er beging die Säcularfeier durch heidnische Opfer und Gebräuche, versetzte seinen Vorgänger unter die Götter und ward von seinem Nachfolger ebenfalls unter die Götter aufgenommen. Wäre er ein Christ gewesen, so hätte unter seiner Regierung nicht die blutige Christenverfolgung zu Alexandria gewagt werden dürfen, von welcher Eusebius (H. E. 6, 41) erzählt. Vermuthlich hat Philipp als Morgenländer sich einem unklaren Eclecticismus hingegeben und nach vagen Vorstellungen von Sündenvergebung oder Lustration zu Antiochien, wo er sich 244 nach Gordians Tod auf der Reise nach Rom befand, sich der christlichen Feier anschließen wollen. (Vgl. Aur. Vict. De Caes. 28; Zosimus, Hist. 1, 18—22; Clinton, Fasti Rom. II, Oxford 1850, 51; Aubé, Les chrétiens dans l'empire rom., Paris 1881, 161 ss.) [Kaulen.]

Philippus Benitius, der hl., O. Serv. B. M. V., Gesetzgeber und Ausbreiter des Servitenordens, wurde zu Florenz im J. 1233 am Feste der Himmelfahrt Mariä, durch deren Fürsprache seine Eltern ihn erfleht, geboren. Nach Vollendung seiner philosophischen und medicinischen Studien zu Paris und Padua versuchte er mit großem Eifer zwischen den Guelfen und Ghibellinen seiner Vaterstadt Frieden zu stiften und dem Unglauben und der Sittenlosigkeit zu steuern, doch ohne besondern Erfolg. Im J. 1252 bat er zu Camaritia (Cophagio) um das Kleid der Laienbrüder der Diener Mariens und trat damit in den Orden der Serviten. Drei Jahre lang führte er auf dem öden und steilen Monte Senario bei Florenz ein Einsiedlerleben, bis ihn der Wille der Oberen zum Novizenmeister des Klosters zu Siena bestimmte. Als solcher legte er dem Generalcapitel eine Schrift vor, welche die Grundsätze für die Ausbildung und Erziehung der Novizen seines Ordens enthielt. Diese Schrift blieb das Handbuch aller Novizenmeister des Ordens und bildete die Grundlage der später ausführlich bearbeiteten Ordensregel. Im Gehorsam Priester geworden, widmete er sich mit großem Erfolge der Predigt, verwaltete segensvoll verschiedene Aemter seines Ordens und ward im Jahre 1267 zum Generalobern erhoben. Während seines 18jährigen Vorsteheramtes kannte er keine größere Sorge als die für Verkündigung des Evangeliums und für äußere Verbreitung und innere Erstarkung seines Ordens. Er ließ seine geistlichen Söhne in verschiedenen Sprachen unterrichten und sandte sie zu den Heiden nach Asien. Clemens IV. ernannte Philipp wegen seines heiligen, seeleneifrigen Lebens und seines gründlichen theologischen Wissens zum „apostolischen Prediger"; kraft dieses Titels konnte er in allen Ländern der Erde mit päpstlichem Ansehen das Wort Gottes verkünden. Zur Begründung und Aufrechthaltung einer guten Disciplin hielt der Heilige eifrige Visitationen in den Klöstern und gab dem ganzen Orden ein festes Fundament durch das von ihm verfaßte Regelbuch, welches in drei Theilen vom Gottesdienst, von den Studien und dem innern Leben und von der Verwaltung der Klostergüter handelt. Seinen Orden auszubreiten, die Klöster zu visitiren und Sünder zu Gott zu bekehren, durchwanderte er Frankreich, Deutschland, Friesland und Ungarn. In Deutschland traf er mit dem nachmaligen Kaiser Rudolf von Habsburg zusammen, der nebst seiner Gemahlin das Kleid des dritten Ordens der Serviten annahm (AA. SS. Boll. Aug. IV, 688). Philipp wurde von dieser Zeit an der Rathgeber Rudolfs in allen wichtigen Angelegenheiten, so besonders im J. 1278, wo seine Bemühungen bewirkten, daß zahlreiche Fürsten, Ritter und Städte, welche Ottokar von Böhmen gegen Rudolf aufgerufen hatte, die Waffen niederlegten, dem Kaiser Treue schwuren und König Ottokar auf dem Marchfelde am 26. August 1278 besiegen halfen. Seinen feurigen, gottbegeisterten Reden wichen die durch die Hohenstaufen herbeigeführten falschen kirchlichen Anschauungen, sowie das Schisma und die Ketzerei der Katharer. Auf dem Concil von Lyon (1274), wohin der hl. Philipp Papst Gregor X. begleitete, glänzte er durch die Gabe der Sprachen. Nachdem er zu Bologna durch die Macht seines Wortes die Flagellanten (s. d. Art.) belehrt und bekehrt hatte, stiftete er in seiner Vaterstadt Florenz und zu Pistoja, deren Bevölkerung bei dem Streit der Guelfen und der Ghibellinen in religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht sehr verkommen war, Frieden und Eintracht. Die Ghibellinen thaten aufrichtig Buße; Philipp gründete für sie die Servitengenossenschaft „der Geißler". Das bußfertige Beispiel der Männer ahmten die Frauen und Jungfrauen Pistoja's als Genossenschaft der noch bestehenden „Mantellaten" nach. Als der Heilige in Forli gegen die Laster der Einwohnerschaft predigte, ward er von einigen Uebelgesinnten derart geschlagen und mißhandelt, daß er wie todt auf dem Felde liegen blieb. Er aber betete für seine Feinde; sein Hauptverfolger bekehrte sich, that Buße, trat in den Servitenorden und wurde ein großer Heiliger, der hl. Peregrinus. Um der Würde eines Bischofs von Florenz sowie der ihm in Aussicht stehenden Tiara zu entgehen, floh Philippus für den Rest seines Lebens in seine geliebte Einöde und starb zu Todi am 22. Aug. 1285, am Octavtage der Himmelfahrt Mariens. Bald verherrlichte Gott sein Grab durch Wunder. Leo X. sprach ihn selig, Clemens X. (1671) heilig, und Benedict XIII. bestätigte 1724 durch eine Bulle diese Canonisation. Das Martyrologium Romanum ehrt sein Andenken am 23. August. (Vgl. AA. SS. Boll. Aug. IV, 655—719; Toussaint, Leben des hl. Philippus Benitius, Dülmen 1886. Weitere Lit. s. bei Chevalier, Rép. u. Suppl. s. v.) [H. Molitor O. S. B.]

Philippus von der heiligsten Dreifaltigkeit (Philippus a SS. Trinitate), O.

Carm., ein hervorragender Theologe und theologischer Schriftsteller aus dem 17. Jahrhundert, wurde im J. 1603 in Frankreich geboren und trat im Alter von 17 Jahren in den Orden der unbeschuhten Carmeliten ein. Nach Absolwirung der Studien ging er als Missionar nach Persien und Indien und widmete sich dort durch zehn Jahre den Arbeiten des Apostolates. Nach Europa zurückgekehrt, wirkte er nach einander in verschiedenen Prälaturen seines Ordens und bekleidete auch die Würde eines praepositus generalis des letztern. Er starb im Jahre 1671 zu Neapel im Rufe der Heiligkeit. Bei aller seiner vielseitigen Wirksamkeit war Philippus doch stets zugleich im Lehramte thätig und entfaltete auch eine umfassende schriftstellerische Thätigkeit. Er schrieb schon während seines Aufenthaltes in Indien zu Goa eine Summa philosophiae (ed. Lugd. 1648), und zwar nach derselben Methode, deren der hl. Thomas in seiner Summa theologiae sich bedient hatte. Dieses Buch erlangte ein derartiges Ansehen, daß die congregatio generalis des Oratoriums auf einer Versammlung in Paris (1675) es den Lehrern des Oratoriums als Grundlage für ihre Lehrvorträge vorschrieb. Nicht minder berühmt wurde ein zweites seiner Werke: Disputationes theologicae in tres partes Summae theologiae S. Thomae, s. Summa theologiae Thomisticae, Lugd. 1653, 5 voll., in welchem er in einem großartigen Entwurfe das System der scholastischen Theologie im Anschluß an die Grundsätze und Lehren des hl. Thomas darlegt. Das vorzüglichste und berühmteste Werk, das aus seiner Feder geflossen, ist aber die Summa theologiae mysticae (neu herausgegeben u. a. Freiburg 1874, 3 voll.), in welcher er in drei Büchern die Geheimnisse des mystischen Lebens, wie es sich im Geiste des Christenthums entfalten kann und soll, sowie die Grundsätze, auf welchen es beruht, uns vor Augen führt. Außerdem schrieb er noch ein Itinerarium orientale, Lugd. 1649, und eine Historiae Carmelit. compend., Lugd. 1656, nebst einigen minder bedeutenden Schriften.

Philipp gehörte zu jenen christlichen Gelehrten, welche im Laufe des 17. Jahrhunderts an der Regeneration der Scholastik arbeiteten, indem sie, von den unfruchtbaren Schulstreitigkeiten der nachthomistischen Scholastik absehend, die Scholastik wieder mit dem Geiste und mit den Grundsätzen des hl. Thomas zu durchdringen suchten. Größer jedoch ist sein Verdienst um die mystische Theologie, deren Ueberlieferungen er aus den älteren Quellen, von Dionysius dem Areopagiten angefangen, weiterzuleiten und zu einem systematischen Ganzen zu gestalten suchte. (Biblioth. Carmel. II, Aurel. 1752, 651; Nouv. Biogr. gén. XXXI, 993.) [Stöckl.]

Philippus von Gamaches, scholastischer Theologe, aber Freund des Gallicanismus, war 1568 geboren. König Heinrich IV. verlieh ihm einen neu errichteten Lehrstuhl der positiven Theologie an der Sorbonne. In dieser Stellung commentirte er 25 Jahre hindurch den hl. Thomas. Wie groß sein Ansehen als Theologe war, [illegible] daraus hervor, daß Richelieu ihn beauftragte, [illegible] Verein mit anderen Gelehrten Richers (s. d. [illegible]) subversive Schrift De ecclesiastica et politica potestate einer Prüfung zu unterziehen. [illegible] billigte das Werk in der Hauptsache, nur einige allzu kühne Behauptungen beanstandete er; doc[h] erklärte er die Schrift für inopportun. Er [illegible] zu Paris 1625. Sehr geschätzt war sein Commentar zur Summa des hl. Thomas (Paris 1634, 2 voll.). (Vgl. Nouv. Biogr. gén. XIX, 380; Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed., Oenip. 1892, 25[illegible]; in beiden weitere Literaturangaben.) [Zed.]

Philippus, Bischof von Gortyna auf [illegible] in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, ist [illegible] aus einer dreimaligen Erwähnung bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 21; 23, 5; 25) bekannt. [illegible] der zweiten Stelle hat Dionysius von Corinth (s. d. Art.) in einem Briefe an die Gemeinde [illegible] Gortyna und die übrigen Gemeinden auf [illegible] den Bischof Philippus gerühmt, „weil seiner [illegible] das Zeugniß größter Standhaftigkeit [illegible] werde“; laut der dritten Stelle hat Philippus „eine sehr tüchtige Schrift gegen Marcion [illegible]faßt“. Die Notiz über Philippus bei Hieronymus (De vir. ill. c. 30) ist aus den Angaben bei Eusebius zusammengestellt. [Bardenhewer.]

Philippus von Harvengt, O. Praem., auch Philippus Bonae spei genannt, [illegible] Erwähnung wegen seiner exegetischen und [illegible]tischen Schriften und wegen eines Streites mit dem hl. Bernhard. Er war zu Anfang des 12. Jahrhunderts zu Harvengt bei Mons geboren. [illegible] wissenschaftliche Ausbildung erhielt er in einer [illegible]schöflichen Schule, wurde dann Prämonstratenser in der Abtei Bonae spei (Bonne-Espérance [illegible] Hennegau) und nicht lange nachher Prior [illegible]. Als nun der hl. Bernhard einen Prämonstratenser aus dieser Abtei in Clairvaux aufnahm, [illegible] Philipp ein scharfes Schreiben an den [illegible] Ordensstifter. Dieser beklagte sich bei dem [illegible] und da auch neidische Ordensbrüder gegen [illegible] intriguirten, wurde letzterer seiner Würde [illegible] und in ein anderes Kloster geschickt. Seine [illegible]fertigungsversuche waren vergeblich. Indeß [illegible]schlechterten sich während seiner Abwesenheit [illegible] Verhältnisse in der Abtei so sehr, daß er [illegible] berufen und in seine Würde wieder eingesetzt [illegible] (1152). Einige Jahre nachher wurde er [illegible] Abte gewählt. Er war den Ordensleuten ein [illegible]der und weiser Vorgesetzter, der auch die wissenschaftlichen Studien im Kloster förderte. [illegible] starb am 11. April 1183. Seine Schriften [illegible] einer seiner Nachfolger, Abt Nic. Chamart [illegible] Douai 1621 drucken. Diese Ausgabe, welche [illegible] manche unächte Stücke enthält, hat Migne (PP. lat. CCIII) erneuert. Von den Schriften [illegible] verdienen Erwähnung sein Commentarius [illegible]cus in Cantica Canticorum, De salute [illegible] hominis, De damnatione Salomonis. [illegible]

r mehrere Heiligenleben verfaßt. Die meisten Gedichte, welche unter seine Werke aufgenommen sind, ind unächt. Seine Briefe haben ein großes zeitgeschichtliches Interesse; wir ersehen aus denselben, daß er auch mit Rainald von Dassel, erwähltem Erzbischof von Köln, in Correspondenz stand. (Vgl. Hist. litt. de la France XIV, 268 ss.; Fabricius-Mansi, Biblioth. lat. V, Florent. 1858, 277; Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés XIV, n. éd., Paris 1863, 683 ss.; Revue Bénédict. IX [Abbaye de Maredsous 1892], 24 ss.; Wattenbach, Sur les poésies attribuées à Philippe de Harvengt, in Melanges Julien Havet, Paris 1895, 291.) [Zeck.]

Philippus Neri, der hl., Stifter des Oratoriums, ward am 21. Juli 1515 zu Florenz als Sohn vornehmer Eltern geboren. Schon seine kindlichen Tugenden trugen ihm den Titel Pippo buono ein; auch in den Studien zeichnete er sich vor seinen Altersgenossen aus. Die Vermögensverhältnisse der Eltern waren nicht glänzend. Gerne gingen sie deßhalb auf den Wunsch eines nahen Verwandten von väterlicher Seite ein, Philipp als Fortsetzer seines Geschäftes und als Erben eines großen Vermögens zu haben. So kam der Jüngling mit 18 Jahren nach San Germano bei Monte Cassino, wo Romolo Neri ein bedeutendes Handelsgeschäft betrieb. Lieber als die Geschäftsstube war ihm aber ein Kirchlein der heiligsten Dreifaltigkeit, das in stiller Einsamkeit auf einem Felsen zwischen zwei Bergspitzen in der Nähe von Gaëta am Mittelmeer erbaut war. Bald stand Philipps Entschluß fest, alle irdischen Bestrebungen aufzugeben, um sich ganz dem Dienste Gottes zu widmen. Wie er früher in Florenz sich von den Dominicanern in San Marco hatte leiten lassen, so holte er sich jetzt Rath bei den Mönchen von Monte Cassino, und ohne auf die Wünsche der Eltern und die Bitten des reichen Oheims zu hören, begab er sich nach Rom. Dort fand er Aufnahme im Hause eines reichen Florentiners Galeotto Caccia, der in der Nähe der Kirche des hl. Eustachius wohnte und ihn zum Erzieher seiner beiden Söhne wählte. Gleichzeitig studirte Philipp an der Sapienza und bei den Augustinern mit großem Erfolge Philosophie und Theologie (1534—1537). Seine Wohnung und Nahrung war hier wie sein ganzes späteres Leben hindurch äußerst ärmlich. Ersatz fand er in der Fülle himmlischen Trostes, von dem er bei Tag und bei Nacht in seinen Betrachtungen überströmte. Aus Liebe zu Gott gab er sogar seine Studien auf, verkaufte seine Bücher zum Besten der Armen und verlegte sich hauptsächlich auf die Werke christlicher Nächstenliebe. Wie großartig und erfolgreich sein Wirken auf diesem Gebiete war, davon zeugt heute noch die Bruderschaft von der allerheiligsten Dreifaltigkeit (s. d. Art. Dreifaltigkeit n. 3), die er im J. 1548 mit seinem frommen Beichtvater Persiano Rosa von Palestrina zur Versorgung der zahllosen Rompilger und der genesenden Kranken in's Leben rief. Im Jubiläumsjahre 1625 wurden in dem Hospitale der Bruderschaft gegen 600 000 und beim Jubiläum 1825 noch über 250 000 Pilger verpflegt (vgl. Morichini, Istituti di pubblica Carità I, 7 [Rom. 1870]). Tiefste Quelle dieser rastlosen Nächstenliebe Philipps wie überhaupt all seiner Tugenden und seines ganzen Wirkens war die ihm eigenthümliche, glühende Gottesliebe. Während er am Tage mit Gesinnungsgenossen die nothleidende Menschheit aufsuchte, durchwachte er ganze Nächte in den Vorhallen der Kirchen oder in den Katakomben, die schon längst sein Lieblingsaufenthalt geworden. Dort war es auch, bei der Basilika des hl. Sebastian, wo er in den Tagen unmittelbar vor dem Pfingstfeste 1544 von solcher Liebesglut entbrannte, daß sich sein leibliches Herz erweiterte und zwei Rippen aus ihrer natürlichen Lage mit Gewalt emporbog. Diese Erscheinung blieb sein Leben hindurch äußerlich sichtbar und war mit außerordentlich starkem Herzklopfen verbunden. Daß Philipp nach diesem Ereignisse noch 50 Jahre lebte, ließ sich nach dem Urtheile der Aerzte auf keine natürliche Weise erklären. (Vgl. Görres, Christliche Mystik II, 6 ff.) — Obschon Philipp noch Laie war, wirkte er schon damals in apostolischer Weise nicht bloß durch sein Beispiel, sondern auch durch fromme Gespräche und durch Predigten. In seiner Demuth dachte er nicht daran, Priester zu werden; näher trat ihm vielmehr der Gedanke, sich in die Einsamkeit zu heiliger Betrachtung zurückzuziehen. Nachdem ihm jedoch der Beichtvater den Rath, und dann, als sich seine Demuth noch weigerte, den Befehl gegeben, die heiligen Weihen zu empfangen, ließ er sich am 23. Mai 1551 zum Priester weihen. Nun verließ er das Haus des Caccia und zog in das bei der Kirche des hl. Hieronymus (S. Girolamo della Carità, nahe beim Palazzo Farnese) gelegene Priesterhaus, wo Persiano Rosa mit wenigen anderen Priestern wohnte. Diesen schloß er sich an und begann von seinem dürftigen Zimmer aus ein seeleneifriges Wirken im Stillen durch Spendung des Bußsacramentes, fromme Unterredungen und schlichte, einfache Predigten; daneben setzte er die christlichen Liebeswerke unverdrossen fort und leitete Priester und Laien dazu an. Um diese Zeit kamen nach Rom die Nachrichten von dem wunderbaren Wirken und dem heiligen Tode des hl. Franz Xaver (s. d. Art.). Man kann es sich leicht vorstellen, daß auch Philipp sich für die Bekehrung der Millionen armer Heiden entflammte und sich darnach sehnte, in Indien sein Blut für den Glauben zu vergießen. Sein Beispiel begeisterte Andere, und schon hatte er eine Anzahl von 20 Gefährten gefunden, die ihm dorthin folgen wollten. Doch der Rath gotterleuchteter Männer machte es Philipp klar, daß Rom und Rom allein das Feld seiner apostolischen Thätigkeit sein solle. In Rom hatte allerdings schon längst eine wahre Erneuerung des kirchlichen Lebens ihren Anfang genommen. Trotzdem schien gerade Philippus Neri von der

göttlichen Vorsehung vor vielen anderen großen und heiligen Männern, die in Rom lebten und wirkten, berufen, die ewige Stadt durch ein 50jähriges Apostolat im besten Sinne des Wortes zu reformiren. Das war seine Lebensaufgabe, die er ganz erfaßte und glücklich zu Ende führte. Es bildete sich bald um ihn ein Kreis von Schülern und Gutgesinnten, die er erst in seinem Zimmer, später, als die Zahl wuchs, in einem größern Oratorium zu frommen, geistlichen Uebungen um sich sammelte. Dieß war der unscheinbare Anfang des Oratoriums für die Laien und der Congregation des Oratoriums für Priester. Zu seinen ersten Schülern gehörten Cäsar Baronius (s. d. Art.) und Francesco Maria Tarugi, ein Neffe Julius' III. und Marcellus' II., der später in der Congregation zu Rom und Neapel wie in der Kirche überhaupt als Erzbischof von Avignon, legatus a latere in Frankreich und Cardinal eine bedeutende Rolle spielte. Tarugi war auch der Lieblingsschüler des Heiligen, der ihn wegen seiner feurigen Beredsamkeit dux verbi nannte. Da die Anzahl der Besucher des Oratoriums von Tag zu Tag zunahm, bediente sich Philipp zu den geistlichen Conferenzen nun auch seiner besten Schüler, die, wenn auch noch Laien, mit ihm und neben ihm nach seiner Weisung einfache, ungekünstelte Predigten über das Leben der Heiligen und praktische Sittenlehren oder Vorträge über einen Stoff aus der Kirchengeschichte hielten. Damals schon wurde Baronius von Philipp die Kirchengeschichte zugetheilt, die er 30 Jahre lang ununterbrochen in San Girolamo della Carità, in San Giovanni dei Fiorentini und schließlich in Santa Maria in Vallicella in seinen Predigten vortrug. Siebenmal ließ ihn Philipp immer von Neuem das ganze Gebiet durcharbeiten und in seinen Vorträgen behandeln. Ohne es selbst zu ahnen, ward Baronius so zu dem berühmten Kirchenschriftsteller herangebildet, bis er endlich vom hl. Philippus Neri den ausdrücklichen Befehl erhielt, seine Annalen zu schreiben. — Die täglichen Uebungen, denen Männer und Jünglinge in den Nachmittags- und Abendstunden im Oratorium unter Philipps Leitung oblagen, waren Gebet, geistliche Unterredungen und Predigten. Dazu kamen noch einige Male in der Woche körperliche Bußwerke und später geistliche Gesänge besonders für Sonn- und Festtage, die von Philipp in die Musik eingeführten sogen. Oratorien. Eine besondere fromme Uebung, welche Philipp mit großem Erfolg empfahl, war die Kirchenfahrt, der Besuch der sieben Hauptkirchen Roms, welche er selbst schon in früheren Jahren mit Vorliebe gemacht hatte. Nun machte er sie als Führer großer Processionen, denen sich nicht bloß die Besucher des Oratoriums, sondern außer einer großen Volksmenge auch viele Priester und Ordensleute, besonders Dominicaner und Kapuziner, anschlossen. Unter Gebeten und Gesängen zog der Heilige mit vielen Hunderten von Kirche zu Kirche, wobei in fünfen derselben eine Predigt an die Menge gerichtet wurde. Besonders zweimal im Jahre veranstaltete er [illegible] Pilgerfahrt: am sogen. „fetten Donnerstag", [illegible] die Menge von den sündhaften Belustigungen [illegible] Carnevalstage abzuhalten und dafür einen [illegible] zu bieten, und in der Osterwoche. Doch blieb [illegible] Wirken nicht ohne Gegner. Durch den [illegible] Anhang und das Ansehen, welches er, ohne es [illegible] suchen, allmälig gewann, wurde er Anderen [illegible] haßt und von denselben angeklagt. Der [illegible] Cardinalvicar Pauls IV., noch herber und [illegible] als der Papst selbst, verbot daraufhin [illegible] das Beichthören auf einige Wochen, sowie [illegible] religiöse Uebung ohne besondere Erlaubniß, [illegible] gleich mit der Drohung, ihn vor Gericht zu [illegible] Philipp gehorchte, doch bald ward er [illegible] und Paul IV. bezeugte ihm sein Wohlwollen, [illegible] dem er bedauerte, daß man Philipp so [illegible] behandelt habe. Ohne Haß gegen seine [illegible] sacher begann Philipp mit neuem Eifer sein [illegible] stolisches, reformatorisches Wirken, das sich [illegible] auf alle Klassen der Bevölkerung Roms [illegible] und von Rom aus weite Kreise schlug. In [illegible] wurde er in der That Allen Alles, vom [illegible] angefangen bis zu den Kindern auf dem [illegible] platze. Von den Päpsten, unter deren Regierungs- zeit Philipp wirkte, waren es besonders [illegible] hl. Pius V., Gregor XIII., Sixtus V., Gregor XIV. und Clemens VIII., die ihn wie einen Vater verehrten, ihm zum Zeichen der Liebe [illegible] Hochachtung selbst die Hand küßten oder ihn [illegible] armten und ihn in wichtigen Angelegenheiten [illegible] Rath fragten. Er aber verläugnete auch den [illegible] sten gegenüber weder seinen apostolischen [illegible] noch auch die ihm eigenthümliche Heiterkeit, [illegible] bei aller Welt bekannt und beliebt, noch heute [illegible] zahlreichen Anekdoten weiterlebt. Es konnte [illegible] nicht ausbleiben, daß die Päpste daran dachten, einem Manne wie Philipp den Purpur zu verleihen. Mehrere Male unter Gregor XIV. [illegible] Clemens VIII. war ihm der Cardinalshut [illegible] dacht. Philipp aber weigerte sich hartnäckig, [illegible] seiner Demuth gelang es, der hohen Würde [illegible] gehen. Gregor XIV. sandte ihm förmlich das [illegible] Biret in die Vallicella (1590); scherzend [illegible] er es dem Papste zurück. — Von den vielen [illegible] Cardinälen des 16. Jahrhunderts gehörten [illegible] meisten und besten zu Philipps Freunden [illegible] Schülern, die bei ihm ein und aus gingen, [illegible] bei ihm Raths erholten, deren Seelenführer er [illegible] Auch zu manchen der vornehmsten [illegible] Roms hatte Philipp nicht bloß nahe [illegible] sondern war auch für diese Kreise ein [illegible] Beichtvater. Ueberhaupt war der [illegible] seinem Zimmer vielleicht der Ort, von wo [illegible] segensreichsten wirkte; verstand er es doch [illegible] Seelen oft wunderbarerweise zu durchschauen [illegible] zu leiten. So war es denn auch sein süßester [illegible] unermüdlich stunden- und tagelang im [illegible] auszuharren. Auf dem Gebiete der kirchlichen [illegible] und Wissenschaft war sein Einfluß nicht [illegible]

von großer Bedeutung zum Besten der Kirche. Wie schon erwähnt, verdanken die Annalen des Baronius ihm ihre Entstehung; außerdem gab r den Anstoß zur Erforschung der Katakomben, und hervorragende wissenschaftliche Werke über dieselben wurden von Schülern des Heiligen bald nach dessen Tode herausgegeben. Die ganze damalige Predigtweise, die im Argen lag, reformirte er durch sein und seiner Schüler Beispiel. Giovanni Pierluigi Palestrina (s. d. Art.) war Philipps Beichtkind und Freund und starb in einen Armen. Ueberhaupt waren die ersten Musiker Roms für Philipp und besonders für seine geistlichen Dramen, die Oratorien, thätig. Sie ollten ein Gegengift gegen das damalige Theater ein und erreichten auch ihren Zweck. Philipp elbst besaß ein reiches philosophisches und theoogisches Wissen, und wenn er im ersten Feuereifer elbst seine Bücher verkauft hatte, so nahm er als Priester das Studium wieder auf; davon zeugt owohl seine Privatbibliothek, welche heute noch inen kleinen Theil der von ihm gegründeten Vallicellana ausmacht, als auch das Urtheil gelehrter Cardinäle, welche ihn in wissenschaftlichen Fragen zu Rathe zogen und über die Tiefe und Gründlichkeit seiner Bildung staunten. Was er m eigenen schriftstellerischen Arbeiten besaß, hat er n seiner Demuth am Ende seines Lebens verbrannt. Nach seinen Biographen schrieb er mit großer Leichtigkeit Verse in lateinischer und italienischer Sprache, die von italienischen Fachmännern ehr gelobt wurden. Erhalten sind nur noch drei Sonette aus seiner Jugendzeit, die allerdings nicht von großem poetischen Werth sind, und außerdem ine Sammlung seiner Briefe, welche 1751 zu Padua erschien, jedenfalls aber nicht vollständig ist. Wenn der Heilige so gelehrt mit den Gelehrten war, war er noch viel mehr und viel lieber klein mit den Kleinen. Was er für die Armen und Kranken that, ist schon erwähnt. Er that ihnen aber nicht bloß selbst Gutes, sondern leitete auch eine Schüler und Freunde, die Vornehmsten nicht ausgenommen, an, eigenhändig in den Krankenhäusern und überall, wo die Noth es erheischte, Werke christlicher Liebe zu üben. Die Kinder aber waren seine Lieblinge. Sie fühlten sich unwillkürlich von dem liebevollen Vaterherzen Philipps angezogen, und keiner der Hausgenossen wagte, sie von ihm zu trennen, mochten sie auch vor den Thüren der Patres noch so großen Lärm vollführen. Was ihn dabei leitete, sagte er selbst mit dem Worte: „Gerne würde ich ihnen gestatten, Holz auf meinem Rücken zu spalten, damit sie nichts Böses thun." Auf der Straße strömten sie ihm in Schaaren zu, und an schönen Frühlingstagen führte er dann die Jugend hinaus in den Garten von San Onofrio unter die berühmte Tasso-Eiche, ward dort Kind mit den Kindern, froh mit den Frohen und nahm selbst an ihren kindlichen Spielen freudig Antheil. So gewann der Heilige das Herz der Jugend, das er mit Tugend und Reinheit zu schmücken, zu kindlicher Verehrung der von ihm selbst so innig geliebten Gottesmutter Maria zu begeistern verstand. Dem eigentlich politischen Leben stand der Heilige fern. Doch ist bekannt, wie er am Ende seines Lebens unter Clemens VIII. zur Aussöhnung und Freisprechung Heinrichs IV. durch Baronius (s. d. Art.) wesentlich beitrug. Um so näher stand Philipp den Heiligen, welche Rom im 16. Jahrhundert innerhalb seiner Mauern sah. Der hl. Ignatius von Loyola, der hl. Karl Borromäus, der hl. Felix von Cantalicio, mit dem er nach der bekannten Erzählung auf offener Straße um die Palme in der Verdemüthigung stritt, der hl. Camillus von Lellis, auch die hl. Katharina von Ricci, die ehrw. Ursula Benincasa und selbst der hl. Franz von Sales, alle verehrten und besuchten Philipp als Freund und Berather oder als ihren Seelenführer und Leiter, alle sahen zu ihm auf wie zu einem hellleuchtenden Beispiel der Vollkommenheit. Beinahe 33 Jahre wirkte so der Heilige bei San Girolamo della Carità. Unterdessen verwirklichte sich die Hauptstiftung desselben, in der sein Geist und sein Wirken fortleben sollte, fast gegen seinen Willen. Im J. 1564 nämlich wurde Philipp von seinen Landsleuten, den Florentinern in Rom, ersucht, die Leitung ihrer dortigen Kirche San Giovanni in der Nähe der Engelsbrücke zu übernehmen. Da er sich weigerte, nöthigte ihn Papst Pius IV. dazu, Wohnung und Oratorium jedoch durfte Philipp selbst in San Girolamo behalten. Darum ließ er einige seiner Schüler, wie Baronius und Tarugi, zu Priestern weihen und gab diesen den Auftrag, die Kirche San Giovanni dei Fiorentini nach seinen Weisungen zu verwalten. Diesen schlossen sich nun einige andere Jünger des Heiligen an, so daß in der That schon bei San Giovanni eine kleine Genossenschaft unter Philipps Leitung ein gemeinsames Leben führte und seeleneifrig wirkte. Täglich kamen diese Schüler Philipps nach San Girolamo zu den gewohnten Uebungen, bis zehn Jahre später (1574) die Florentiner bei ihrer Kirche das Oratorium errichteten, worin jetzt die geistlichen Uebungen vorgenommen wurden. Philipp sträubte sich noch immer dagegen, selbst eine Congregation zu stiften, wurde aber bald durch die Verhältnisse bei San Giovanni und die Rücksicht auf seine Schüler dazu gezwungen. Im J. 1575 erwarb er deßhalb die Kirche S. Maria in Vallicella, ließ die alte Kirche niederreißen und in großartigem Maßstabe eine neue aufbauen, welche heute noch unter dem Namen Chiesa nuova (neue Kirche) dasteht. Das Oratorium von San Giovanni wurde verlassen, und die Schüler Philipps siedelten nach S. Maria in Vallicella in einen mächtigen Neubau über, in dem auch bald eine gediegene Bibliothek, die Vallicellana, von Philipp eingerichtet wurde. Durch Bulle Gregors XIII. vom 15. Juli 1575 dazu ermächtigt, errichtete der Heilige dann endlich daselbst seine Congregation für Weltpriester unter dem Titel Congregation des Oratoriums (s. u.).

Philipp selbst verblieb auch jetzt in seiner armen Zelle bei San Girolamo; er wollte nicht als Haupt und Stifter der neuen Congregation erscheinen, bis er schließlich auf Befehl des Papstes am 22. November 1583 in der neuen Residenz seine Wohnung nahm. Dort erwählten ihn alle Mitglieder trotz seines Sträubens zum Generalobern auf Lebenszeit. Mit väterlicher Milde und heiliger Klugheit leitete nun Philipp noch beinahe zehn Jahre die junge Congregation nach den Regeln, die in San Giovanni und theilweise schon in San Girolamo im Gebrauche gewesen, zum Besten und zur Freude seiner Söhne und ganz Roms. 1593 legte er sein Amt nieder, und die Congregation erwählte Baronius zu seinem Nachfolger. Doch bis zu seinem Tode galt er als die Seele und der Vater der ganzen Congregation. — Das Leben des hl. Philippus Neri ist reich an wunderbaren, übernatürlichen Begebenheiten, reich an Wundern und Weissagungen, die von Männern wie Baronius eidlich bezeugt sind. Außer dem schon oben Erwähnten sei hier noch der Todtenerweckung des 14jährigen Fürsten Paolo Massimo (1583) gedacht, deren Gedenktag heute noch alljährlich am 16. März sogar mit einer eigenen Messe in der Hauskapelle des Fürsten Massimo gefeiert wird. Ekstatische Zustände besonders bei der Feier der heiligen Messe mehrten sich im Leben des Heiligen, je mehr sich dasselbe dem Ende näherte. Stundenlang verharrte er dann in Verzückung vor der heiligen Communion. Um dabei den Blicken Anderer zu entgehen, hatte er sich die Erlaubniß erbeten, in seinem Zimmer die heilige Messe lesen zu dürfen, und selbst den Bruder, der ihm zur Messe diente, entließ er zeitweilig, damit dieser nicht, wie er sagte, durch seine „Narrheiten" in der Arbeit gestört werde. Seine Gottesliebe erstrahlte nach außen in dem süßen Lächeln des ehrwürdigen Greises, in der Freudigkeit und Fröhlichkeit, mit der Philippus Neri selbst seinem Gott diente und allen Anderen den Dienst Gottes so angenehm und leicht zu machen verstand. Zum schönsten Accorde aber vereinigten sich diese beiden Grundtöne seines Lebens: Herzensfreudigkeit und Liebesglut an dem Tage, den er schon längst bestimmt als seinen letzten vorausgesagt. Am Frohnleichnamsfeste 1595 las er die heilige Messe in seiner Privatkapelle. Doch anstatt das Gloria stille zu beten, brach sein Herzensjubel durch, und er sang laut den Gesang der Liebe und der Freude von Anfang bis zu Ende. Den ganzen Tag saß er noch im Beichtstuhle: ein guter Hirte. Bald nach Mitternacht starb er, am 26. Mai, 80 Jahre alt. Schon 1615 ward er selig und 1622 von Gregor XV. heilig gesprochen. Rom hat ihm die Dankbarkeit immerfort treu gewahrt. Keiner von den vielen Heiligen Roms ist dort heute noch nach dem hl. Petrus und neben dem hl. Aloysius so volksthümlich wie der hl. Philipp Neri. Der 26. Mai gilt als ein Volksfest, an dem Alt und Jung, Groß und Klein die Reliquien und die Zimmer des Heiligen in und bei der Chiesa [illegible] aufsucht. Benedict XIII. machte seinen Todes[illegible] zum gebotenen Festtag für Rom, und seit 17[illegible] bis zur Einnahme Roms (1870) erschienen [illegible] Päpste alljährlich mit ihrem Hofstaate an diesem Tage in der sogen. Cavalcata zur Feier der heiligen Geheimnisse und zur Verherrlichung [illegible] hl. Philippus Neri an seinem Grabe. Mit [illegible] trägt er, selbst vor den anderen großen Männern und Heiligen Roms im 16. Jahrhundert, [illegible] dem Urtheil der Geschichte wie im Munde des Volkes den Beinamen des Apostels von Rom. — Das Leben des hl. Philippus Neri wurde beschrieben von P. Antonio Gallonio, Priester des Oratoriums, Schüler des Heiligen und Verfasser mehrerer Biographien von Heiligen (es erschien 1600 zu Rom); von P. Girolamo [illegible] Oberen des Oratoriums zu Rom (diese beiden Biographien wurden, mit Noten der Bollandisten versehen, vollständig aufgenommen in AA. SS. Boll. Maii VI, 460 sqq.); von P. Pietro Giacomo Bacci, Priester der Congregation des Oratoriums (Rom 1622); in neuerer Zeit von Cardinal Capecelatro (deutsche Bearbeitung von [illegible] Freiburg 1886). Außerdem vgl. noch Card. Wiseman, Panegyric of St. Philipp Neri, London 1856; Moroni, Diz. XXIV, 296 sqq.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom III, 2, 4[illegible]

Nach dem hl. Philippus Neri werden zwei Congregationen benannt, von denen jedoch nur die eine von ihm selbst gegründet wurde. Es ist dies die schon oben erwähnte Congregation der Priester des Oratoriums, auch einfach Oratorianer oder Philippiner genannt. Nachdem diese 1583 unter Gregor XIII. errichtet war, erhielt sie erst 17 Jahre nach dem Tode des Stifters geschriebenen Constitutionen, da der Heilige in seiner Demuth sich stets geweigert hatte, sie niederzuschreiben. Unter dem Nachfolger des hl. Philipp, Baronius, wurden die Regeln, wie sie zu Lebzeiten des Heiligen schon längst im Gebrauch gewesen, mit großer Pietät festgestellt und dann von Papst Paul V. im Jahre 1612 bestätigt. Die Congregation hatte den Zweck, das Wirken des heiligen Stifters in seinem Geiste nach Kräften fortzusetzen. Die eigentlichen Mitglieder waren Weltpriester, doch finden Laien als dienende Brüder auch Aufnahme. Ein Hauptmittel zur Erreichung des Zwecks war das Oratorium für den [illegible] wie es nach der Einrichtung des hl. Philipp in Rom auch bis 1870, wo die italienische Regierung der Congregation ihr Eigenthum wegnahm, bestand. Die Kleidung war anfänglich die der damaligen römischen Weltpriester und besteht so heute noch als eigenthümliche Ordenstracht der Philippiner. Die ganze Verfassung trägt einen freien, republikanischen Charakter. Philippus Neri wollte keine neuen Bande anlegen, der Geist der Liebe sollte herrschen, das Leben der ersten Christen so viel als möglich in der Congregation erneuert werden. Jedes Haus besteht unabhängig von allen andern.

ür sich und wählt sich selbst seinen Obern auf drei Jahre. Einen Generalobern gibt es nicht, nur mit Philipp hatte man die Ausnahme gemacht und ihn uf Lebenszeit dazu erwählt. Die einzelnen Mitglieder werden weder durch Gelübde noch Eid an ie Congregation gebunden und können austreten, oann sie wollen. Auch ein Gelübde der Armut esteht nicht. Alle Mitglieder steuern zum gemeinamen Unterhalt nach Kräften und dem Ermessen es Obern bei. — Wie der hl. Philippus Neri sich ange der Gründung einer Congregation widersetzt atte, so wollte er auch nicht, obgleich man ihn ielfach darum bat, Niederlassungen in anderen Städten errichten. Doch auch hierzu ward er genöthigt. So zählte die Congregation bei seinem Tode sieben Häuser; außer Rom, Neapel, das unter Tarugi sehr blühte, San Severino, Lucca, Fermo, Palermo und Camerino. Nach dem Tode Philipps wuchs sie rasch im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts. In Italien und Sicilien allein vurden über 100 Häuser errichtet; Spanien hatte 21, Portugal 6, Frankreich 8. Die Stiftung des Cardinals Berulle (s. d. Art.) darf jedoch nicht als Zweig der Congregation des hl. Philipp angesehen verden. Außerdem gab es einzelne Häuser in Oesterreich, Tirol, Bayern und in den west- und ostindischen Missionen, besonders auf der Insel Ceylon. Heute jedoch ist die Congregation durch die Ungunst der Zeiten, was die Anzahl der Häuser und Mitglieder angeht, sehr zurückgegangen. Es finden sich hauptsächlich noch Niederlassungen in mehreren Städten Italiens und in einigen Spaniens. Daß aber der Geist und die Regel des hl. Philipp auch in unseren Tagen noch lebenskräftig, davon zeugt das frische Reis, welches die Congregation um die Mitte dieses Jahrhunderts (1848) in England trieb und das heute noch in London und Birmingham blüht. Männer wie Cardinal Newman, der die Congregation nach England verpflanzte, nachdem er sich in Rom selbst mit dem Leben und den Regeln der Oratorianer bekannt gemacht, und Will. Faber, berühmt durch seine ascetischen Schriften, die vom Geiste des hl. Philipp Neri durchweht scheinen, zierten daselbst die junge Pflanzung. Ueberhaupt hat die Congregation zu jeder Zeit durch Wissenschaft oder Frömmigkeit hervorragende Männer zu den Ihrigen gezählt. Viele von ihnen wurden zu den höchsten kirchlichen Würden erhoben und nicht wenige gaben dabei rührende Beispiele der Demuth nach dem Vorbilde des hl. Philipp, so daß sie nur, wie z. B. Baronius, unter Androhung der Excommunication zur Annahme des Purpurs zu bewegen waren. Die beiden ersten Cardinäle aus der Congregation waren Francesco Maria Tarugi von Montepulciano und Cesare Baronio von Sora; beide ernannte Clemens VIII. (1596). Innocenz X. machte 1645 zum Cardinal: Orazio Giustiniani, der seit 1632 Custos der vaticanischen Bibliothek gewesen und die Geschichte des Concils von Florenz geschrieben. Dieser Letztere war es auch, welcher dem hl. Philipp die erste Kirche zu Carbognano erbaute. Der Fürst Leandro Colloredo ward Cardinal unter Innocenz XI.; Luigi Belluga Bischof und Cardinal unter Clemens XI.; Filippo Caracciolo Cardinal unter Gregor XVI. und zuletzt unter Leo XIII. Newman und Capecelatro. Außerdem gab die Congregation der Kirche verschiedene tüchtige Bischöfe bis in die neuesten Zeiten. Mehrere Namen von Gelehrten sind oben schon aufgezählt; wir fügen noch hinzu: Francesco und Tommaso Bozio, Odorico Rinaldi und Giacomo Laderchi, die beiden Fortsetzer der Annalen des Baronius, Giovanni Severano und Paolo Aringhi, die beiden Herausgeber der Roma sotterranea von Antonio Bosio, und aus neuerer Zeit Augustin Theiner. — Ueber die Congregation der Philippinerinnen s. d. Art. (Vgl. Giovanni Marciano, Memorie istoriche della Congregazione dell' Oratorio, Napoli 1693—1702, 5 voll.; Villarosa, Scrittori Filippini, Napoli 1837—1842, 2 voll.; Moroni, Diz. XXIV, 279 sgg.) [Jos. Hilgers S. J.]

Philippus Sidetes, d. i. aus Side in Pamphylien, Presbyter, in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, hinterließ eine Widerlegung der Streitschrift des Kaisers Julian des Abtrünnigen gegen das Christenthum und eine „Christliche Geschichte" (Χριστιανικὴ ἱστορία). Die letztere war nach Socrates (H. E. 7, 26—27) ein sehr umfangreiches, in 36 Bücher abgetheiltes Werk, welches vornehmlich die Geschichte der christlichen Kirche darstellen wollte, aber häufig auf „geometrische, astronomische, arithmetische, musikalische" und andere Gegenstände abschweifte und in seinen geschichtlichen Ausführungen die chronologische Ordnung sehr vermissen ließ. Ueber die formelle Seite des Werkes urtheilte Photius (Cod. 35; Migne, PP. gr. CIII, 68), dasselbe sei außerordentlich wortreich, bekunde jedoch wenig Bildung und Geschmack und sei geeignet, Ueberdruß, ja Widerwillen zu erregen. Beide Werke des Sideten sind zu Grunde gegangen. Ein Excerpt aus der Christlichen Geschichte, welches über die Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule handelt, veröffentlichte H. Dodwellus (Dissertationes in Irenaeum, Oxon. 1689, 488; vgl. d. Art. Alexandrinische Schule I, 526); weitere Excerpte aus demselben Werke, welche Fragmente von Papias, von Hegesippus und von Pierius in sich bergen, zog C. de Boor an's Licht (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur, herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack V, Heft 2, Leipzig 1889, 165—184). Wie Dodwellus, so schöpfte auch de Boor aus einer Handschrift der Bodleyana zu Oxford (cod. Baroccianus 142, saec. XIV/XV), welche eine in das 7. oder 8. Jahrhundert zurückreichende Sammlung von anonymen Auszügen aus griechischen Kirchenhistorikern enthält (einläßlich beschrieben von de Boor in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte VI, 1884, 478—494). Ein Fragment des Textes der Christlichen Geschichte selbst hat C. J. Neu-

mann (Scriptorum graecorum qui christianam impugnaverunt religionem quae supersunt, Fasc. III, Lips. 1880, 34) aus einer Handschrift der kaiserlichen Bibliothek zu Wien herauszugeben versprochen. [Bardenhewer.]

Philippus Solitarius (ὁ μονότροπος), Verfasser zweier vielgelesenen Moralgedichte, ein byzantinischer Mönch, lebte zur Zeit des Kaisers Alexius Comnenus (1081—1118). Weitere Nachrichten über sein Leben sind nicht erhalten. Die zwei hinterlassenen Moralgedichte sind im politischen Fünfzehnsilbenmaß geschrieben. Das erste ist Δίοπτρα (etwa Tugendmesser oder Tugendregel) betitelt und an einen Mönch Callinicus (1096—1097) gerichtet. Es wurde von J. Pontanus ohne Rücksicht auf das Metrum in lateinischer Uebersetzung und als 4 Bücher umfassend herausgegeben (Dioptrae ll. 4 sive Amussis rei christianae ad Callinicum monachum, Ingolstad. 1604; abgedruckt bei Migne, PP. gr. CXXVII, 701—878). Nach dem Zeugnisse des Verfassers bestand es aus 5 Büchern und ist handschriftlich vollständig überliefert. Die Dioptra ist ein Dialog zwischen Seele und Körper, in welchem die Seele eigenthümlicherweise als Schülerin auftritt, und gehört zu den interessantesten Bearbeitungen des antiken Themas vom Streite zwischen Seele und Körper. Moralisirenden Inhalts ist nur das 1. bezw. 2. Buch, das sich über die Liebe, die Nothwendigkeit der guten Werke, den Werth der Versuchung, die Beichte u. s. w. verbreitet. Die drei übrigen behandeln die Erschaffung der Seele, ihre Verbindung mit dem Körper, die Veredelung der menschlichen Natur durch die Menschwerdung des Logos und andere anthropologische und eschatologische Fragen, einige davon in eigenthümlicher Fassung. Das zweite Gedicht führte wahrscheinlich den Titel Κλαυθμοί und wurde im Urtext herausgegeben von E. Auvray (Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. 22, Paris 1875) mit einem Bericht über die Handschriften und einem ausgedehnten Commentar und neuerdings von E. S. Shuckburgh (The Soul and the Body, Cambridge 1894). Der Inhalt ist im Wesentlichen derselbe wie der des ersten. Philippus stützt sich in seinen philosophischen Ausführungen auf Plato, Aristoteles, Plotin u. A., in den theologischen auf die großen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts, die in der spätern byzantinischen Theologie immer wiederkehren, und auf jüngere Theologen wie Theodor von Studium, Theophylakt und Michael Psellus. Die zahlreichen Handschriften und die russischen Uebersetzungen beweisen, daß die beiden Gedichte eifrig gelesen wurden. Es sind auch Scholien dazu geschrieben worden, und im 13. Jahrhundert gab ein gewisser Phialites auf Veranlassung des Erzbischofs Euzoïlus von Mitylene eine Umarbeitung der beiden Gedichte. Die Umarbeitung der Κλαυθμοί hat E. Auvray seiner Ausgabe einverleibt. Gallandi legte demselben Philippus einen Tractatus de rebus Armeniae bei (s. Migne l. c. 879—902), der aber zum größten Theil bei Isaak, dem Katholikos von Armenien (s. d. Art.), wortwörtlich wiederkehrt (Migne, PP. gr. CXXXII, 1237 sqq.) und handschriftlich auch Demetrius von Cyzicus zugeschrieben wird. Es ist nur ein Theil aus einer längern Abhandlung über Armenier, Jacobiten, Chatziarier und Lateiner, die in einigen Handschriften auf die Dioptra folgt. Mit dieser stehen auch gewöhnlich ein Brief an den Presbyter Constantinus über die Heiligenverehrung und eine kleine Abhandlung über das letzte Abendmahl in Verbindung, die eher auf Aechtheit Anspruch erheben können, aber noch unedirt sind. (Vgl. Oudin, Commentar. de script. eccl. II, Lipsiae 1722, 851 sqq.; Ceillier, Histoire gén. des auteurs sacrés XIV, n. éd. Paris 1863, 82 ss.; Ch. Graux, in der Revue de philologie 1880, 87; Lambecius-Kollar, Commentar. de Bibl. Caesarea V, Vindob. 1778, 76 sqq.; K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, München 1891, [illegible]; A. Sonny, Das Todesjahr des Psellos und die Abfassungszeit der Dioptra, Byzant. Zeitschr. III [1894], 602 f. Die russischen Bearbeitungen der Dioptra behandelt M. Bezobrazov im Journal des Ministeriums der Volksaufklärung [illegible] [1893], Novemberheft, 27—47 [vgl. Byz. Zeitschrift IV, 1895, 172 f.].) [A. Ehrhard.]

Philister (פְּלִשְׁתִּים, פְּלִשְׁתִּיִּים, LXX ἀλλόφυλοι, Vulg. Philisthiim, Philisthaei, Philistini, Palaestini [s. d. Art. Palästiner]), eine im Alten Testament oft genannte Völkerschaft, welche den Israeliten jahrhundertelang den Besitz des Westjordanlandes und die nationale Selbständigkeit streitig machte. Der Etymologie nach waren die Philister die Bewohner des nur bei den Dichtern des Alten Testamentes genannten Landes Peleschet (פְּלֶשֶׁת), des spätern Palästina, d. h. des Südens und Westens von Canaan. Nach ihrem Ursprunge aber waren die Philister eine chamitische Völkerschaft (Gen. 10, 14), welche sich von den Chasluim abgezweigt hatte (Gen. a. a. O.) und zuerst bei den Kaphtorim (s. d. Art.) östlich vom ägyptischen Delta Wohnung gefunden hatte (Am. 9, 7). Zur Zeit Abrahams hatten sie sich weiter nordöstlich gezogen, hatten die semitische Landessprache angenommen und in Gerara eine Herrschaft gegründet, welche den Uebergang aus der nomadischen zur seßhaften Lebensweise bezeichnete. Zu letzterer lud sie die überaus große Fruchtbarkeit des Landes ein (vgl. Gen. 26, 12). Bei Zunahme der Bevölkerung waren sie genöthigt, sich noch weiter auszudehnen, [illegible] wohl ihr Ursprung in der Meeresniederung [illegible] die Ertragsfähigkeit des Bodens veranlaßte [illegible] die nordwestlich am Meere sich hinziehende Ebene, die sogen. Sephela, zu besiedeln. Dort fanden sie als ältere Bewohner den Stamm der Avväer (in Deut. 2, 23 in der Vulgata mit den Heväern verwechselt), einen Rest der semitischen Urbevölkerung, welche sich zuerst in Palästina niedergelassen hatte. Diesen machten die Phi[illegible]

Besitz des Landes streitig und rotteten sie aus Deut. 2, 23), nicht ohne daß der kleinere Theil erselben in der philistäischen Nation aufging und hr später die Recken lieferte, welche als Vorkämpfer ür sie auftraten (1 Sam. 17, 4. 2 Sam. 21, 6—19). So ward auch das avvitische Gaza (s. d. Art.) eine philistäische Stadt und bildete bald den Mittelpunkt eines selbständigen Gemeinwesens, eben dem sich vier weitere Städte mit semitischen Namen, Ascalon, Azotus, Geth und Accaron, als Mittelpunkte ähnlicher kleiner Staaten erhoben. Diese fünf Gemeinwesen standen in engem Verbande, so daß die Philister nach außen hin immer nur als eine einzige Nation erscheinen. Eine solche Ausbildung und Verfassung vollzog sich während der Zeit, da die Israeliten in Aegypten ebenfalls zu einer Nation erwuchsen. Im Gegensatz zu diesen aber waren die Philister durch Lage und Beschaffenheit ihres Wohnsitzes wie durch das Beispiel der Avvim veranlaßt, die schon in Gerara betretene Bahn zu verfolgen und den Ackerbau mit allen in einem Gefolge stehenden Beschäftigungen zu pflegen Richt. 15, 5. 1 Sam. 13, 20). So wurden sie zu inem blühenden und mächtigen Volke, dem die nomadischen Israeliten, als sie aus Aegypten kamen, bei feindlichem Anprall nicht gewachsen gewesen wären und deshalb aus dem Wege gehen mußten Ex. 13, 17). Bei der großen Ertragsfähigkeit des Bodens blieb das philistäische Land eine Kornkammer für die benachbarten Staaten (4 Kön. 8, 2), und das „Philistermeer" (Ex. 23, 31) lud zum Schiffbau und zum Handel ein; Gaza und Ascalon besaßen eigene Häfen; auf den Bildwerken der Aegypter erscheinen die Philister als Feinde, welche zu Schiff angreifen, und noch der alexandrinische Uebersetzer von Is. 11, 14 hat das Andenken an die Fahrzeuge der Philister bewahrt. Um 1200 v. Chr. führten sie einen erfolgreichen Krieg mit den Sidoniern (Just. 18, 3); aus etwas früherer Zeit stammt die erste Nachricht und Abbildung einer Seeschlacht zwischen Ramesses III. von Aegypten und den „Pulasta" (Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit, Berlin 1881, 361; Wiedemann, Geschichte von Alt-Aegypten, Calw 1891, 144). Denn schon früh hatten die Philister neben den Künsten des Friedens auch eine kriegerische Ausbildung ins Auge gefaßt, zu welcher die Ebene, namentlich wegen der damaligen Verwendung von Kriegswagen (Richt. 1, 19), besondern Vorschub leistete. Die Beschreibung 1 Sam. 17, 5—7 zeigt, daß die Philister in ihrer kriegerischen Ausrüstung keinem Volke damaliger Zeit nachstanden. Auch die Organisation der Kriegsmacht war wohl überlegt. Die militärische Gewalt ruhte nicht in den Händen anderweitig vorhandener Behörden, sondern war eigenen Befehlshabern anvertraut, welche den Titel סְרָנִים (Richt. 16, 8, Vulg. satrapae, Jos. 13, 3 reguli) führten und nur nach allgemeiner Bezeichnung auch שָׂרִים, principes heißen (z. B. 1 Sam. 18, 30). Da ihrer stets fünf erscheinen (Jos. 13, 3. Richt. 3, 3. 1 Sam. 5, 8), so ist anzunehmen, daß jede der großen Städte einen derselben stellte. Dieselben handelten gemeinschaftlich (Richt. 16, 8. 1 Sam. 5, 8); nirgendwo wird ein einziger Führer oder ein Oberhaupt sämmtlicher Philister erwähnt. Die Würde eines Königs scheint sich gleichwohl, der Sitte des Alterthums entsprechend, in einzelnen Städten ausgebildet zu haben; Gerara hatte Könige mit dem stehenden Namen Abimelech (Gen. 20, 2; 26, 1). Zur Zeit Davids gab es in Geth neben den סְרָנִים einen König Achis (1 Sam. 27, 2; vgl. 29, 2), und zur Zeit der Perserherrschaft wird Gaza angedroht, es solle ohne König bleiben (Zach. 9, 5). Ueber den weitern Culturzustand der Philister sind wir wenig unterrichtet. Ihre Religion war dem canaanäischen Naturdienst verwandt. Sie verehrten den Dagon, der in Azotus einen Tempel hatte; das Bild desselben hatte ein menschliches Haupt und zwei Hände (1 Sam. 5, 4), zeigte aber jedenfalls, der Bedeutung des Namens gemäß, einen Fischleib. Dasselbe wird von der Derketo gelten, welche nach Diodor (2, 4) in persischer Zeit zu Ascalon verehrt und als Gattin des Dagon angesehen wurde. Vielleicht ist dieß die nämliche Göttin, welche die heilige Schrift aus Sauls Zeit als Astaroth kennt und welche einen eigenen Tempel hatte (1 Sam. 31, 10). Wo dieser Tempel war, wird uns nicht gesagt; da in demselben die Waffen Sauls aufgehängt wurden, darf sie vielleicht als die Ἀφροδίτη Οὐρανίη betrachtet werden, deren Tempel Herodot in Ascalon als uraltes Heiligthum gesehen hatte (1, 105), und dieß würde die vorgebrachte Vermuthung bestätigen. Außerdem verehrten die Philister gleich den Canaanitern untergeordnete Gottheiten, welche die heilige Schrift als בְּעָלִים zusammenfaßt; zu ihnen gehörte der בַּעַל זְבוּב (Beelzebub, Ζεὺς ἀπόμυιος), der in Accaron aufgesucht wurde (4 Kön. 1, 2). Auch diese wurden wie die Hauptgottheiten bildlich dargestellt; die Bilder sind die עֲצַבִּים oder idola, welche die heilige Schrift mit Verachtung nennt (1 Sam. 31, 9).

In Berührung mit den Israeliten mußten die Philister sogleich bei deren Ankunft in Palästina gerathen, weil das philistäische Territorium in dem ihnen gelobten Lande einbegriffen und speciell dem Stamme Juda überwiesen war (Jos. 15, 4. 11. 45—47). Allein zur Zeit Josue's war die Eroberung dieses Landstriches noch nicht gelungen (Jos. 13, 2. 3), und in der Richterzeit gelang sie nur theilweise (Richt. 1, 18. 19) und vorübergehend (Jos. 13, 2. Richt. 3, 3). Den neuen Ankömmlingen gegenüber fühlten die Philister sich sehr bald stark genug, um zum Angriff überzugehen, und begannen damit, durch räuberische Einfälle das Westland Israels unsicher zu machen (Richt. 5, 6). Zwar konnte Samgar durch ein kühnes Aufgebot der Landbevölkerung die Philister in ihr Land zurückweisen (Richt. 3, 31); allein so oft Israel anderweitig bedrängt war, erschienen die Philister von Neuem, um zu rauben und zu plün-

dern (Richt. 10, 7), und bald konnten sie sich weite Landstrecken botmäßig machen (Richt. 15, 11). Der Kleinmuth der Israeliten, welche sich den kriegstüchtigen Nachbarn nicht gewachsen glaubten, ward zwar eine Zeitlang durch die Heldenkraft Samsons gehoben; allein er konnte nur anfangen, Israel von den Philistern zu befreien (Richt. 13, 5), insofern es den Israeliten, um deren Joch abzuschütteln, vorerst noch an Gottes Gnade wie an eigener Tüchtigkeit gebrach. Nach Samsons Tode dehnten die Philister, vielleicht weil ihr Land für die wachsende Volksmenge nicht mehr ausreichte, ihre Pläne weiter aus und fielen mit Heeresmacht in das Gebiet des Stammes Juda ein, um sich dasselbe zu unterwerfen. Die siegreiche Schlacht bei Aphec machte sie zu Herren dieses Landes, und wenn auch der Gott Israels sich durch Wunder unter den Philistern verherrlichte, so blieb doch das Südwestland ihnen zinspflichtig (1 Sam. 4, 1 bis 7, 2). Erst als Samuel die Israeliten wieder zur Buße und zur Gesetzestreue zurückgeführt hatte, gelang es ihnen, unter seiner Führung sich der übermüthigen Nachbarn und Bedrücker zu erwehren, und solange Samuel lebte, mußten die Philister sich innerhalb der Grenzen ihres Landes halten (1 Sam. 7, 3—14). Während der Regierung Sauls erneuerten die Philister mit wechselndem Glück ihre Einfälle in das israelitische Land auf der ganzen weiten Grenzlinie bis nordwärts zur Ebene Jezrael (s. d. Art.) hin und drangen nordöstlich bis zum Gebirge Gelboe vor (1 Sam. 31, 1 ff.). Sauls Niederlage und Tod erhöhte ihre Siegeszuversicht, so daß sie ihre Heereshaufen bis in die Nähe von Jerusalem vorschoben, um sich der Person des neuen Königs David zu bemächtigen (2 Sam. 5, 17. 18. 1 Par. 14, 13). David kam ihnen zuvor, griff sie zweimal im Thal Raphaim, südwestlich von Jerusalem, an und errang große Erfolge über sie; beim ersten Mal fielen ihre Götzenbilder in seine Hände, beim zweiten Mal schlug er sie bis in ihr Land zurück (2 Sam. 5, 17—25. 1 Par. 14, 8—16). Von nun an erscheinen die Israeliten den Philistern gegenüber als der angreifende Theil; sieben Jahre später bekriegte David sie in ihrem eigenen Lande, eroberte Geth mit dessen ganzem Gebiete (1 Par. 18, 1) und benahm so den Philistern die Möglichkeit, wieder Ausfälle in das israelitische Land zu wagen (2 Sam. 8, 1). Zu Salomons Reich gehörte das gesammte Land der Philister (3 Kön. 4, 21); der König von Geth war ihm tributpflichtig (3 Kön. 4, 21. 2 Par. 9, 26). Die Theilung des Reiches nach Salomons Tod fiel zum Vortheil der Philister aus. Roboam zwar besaß so viel staatsmännische Klugheit, daß er Geth als Vormauer gegen die unsichern Unterthanen befestigte (2 Par. 11, 8); allein im nördlichen Reich vernachlässigte man eine solche Vorsicht, so daß die Philister das zu Dan gehörige Gebbethon wegnehmen und sich darin befestigen konnten (3 Kön. 15, 27; 16, 15). Das südliche Reich hielt die Philister nieder und zwang sie zu Tribut (2 Par. 17, 11), bis unter den Angriffen des Syrers Hazael dessen innere Schwäche zu Tage trat. Geth wurde unter Joas von Hazael erobert (4 Kön. 12, 17), kam aber unter dessen Nachfolger Benadad wieder an Israel zurück (4 Kön. 13, 25); bald wußte es sich wieder selbständig zu machen, bis Ozias mit starker Hand die Unbotmäßigkeit der Philister brach, die Mauern von Geth und anderen philistäischen Städten niederreißen ließ und die weitere Leistung von Tribut erzwang. Allein schon unter Achaz gingen die Philister wieder zum Angriff über und nahmen [illegible] Landstriche von Juda in Besitz (2 Par. 28, 18), wie es schon durch Isaias angedroht worden [illegible] 9, 11. 12). Als dann Ezechias, um von der [illegible] senden Großmacht Assyriens nicht erdrückt zu werden, sich an Aegypten anschloß, ward das philistäische Land der Zankapfel und zugleich der Kriegsschauplatz für die beiden genannten Mächte. Unter Sargons Feldherrn Tharthan zogen die Assyrer gegen Aegypten und eroberten zunächst Azotus [illegible] den Schlüssel für ihre weiteren Operationen [illegible] 20, 1. 4. 5). Sargons Nachfolger Sanherib zog nach eigener Angabe auf seinem Zuge [illegible] (Schrader, Keilinschr. u. A. T. 291) ebenfalls [illegible] in das Philisterland und legte assyrische Besatzungen in dessen feste Städte. Auch Asarhaddon behauptete den Besitz an der Meeresküste, und so [illegible] Azot assyrisch, bis es nach 29jähriger Belagerung von Psammetich erobert wurde (Herod. 2, 157). In dieser Zeit wurde auch das Philisterland [illegible] den Scythen überschwemmt, wie Herodot (1, 105) erzählt, und wie die Propheten des Alten Testamentes schon angedroht hatten (Soph. 2, 4 [illegible] Jer. 1, 14; 3, 18; 6, 22). Damit ging Aegyptens Souveränität über die Philister wieder verloren; denn Nechao war genöthigt, Gaza, das Herodot Kadytis nennt, auf seiner Rückkehr aus der Schlacht bei Megiddo zu belagern und zu erobern. Nach dem Tode dieses Königs blieb Philistäa [illegible] der Streitobject zwischen Aegypten und dem [illegible] den Chaldäern beherrschten Babylonien. Das Schicksal des jüdischen Reiches unter Nabuchodonosor gab den Philistern Gelegenheit, ihrem [illegible] Haß gegen die Juden vollen Lauf zu lassen; dafür wurden sie von Nabuchodonosor gezüchtigt, [illegible] dieser von Tyrus aus nach Aegypten zog (Ez. [illegible] 15 ff. Jer. 47, 1—7). Gleichheit des Unglücks scheint diesen Haß gemildert zu haben; denn [illegible] Zeit Esdras' waren es auch philistäische Frauen, von denen die Juden sich scheiden mußten (2 Esdr. 13, 23 ff.). Bei dieser Gelegenheit erfahren [illegible] daß die Philister in Azot nicht mehr die [illegible] Landessprache redeten; vermuthlich hatte der Sklavenhandel, den Joel 3, 4 ff.; Amos 1, [illegible] ihnen vorwerfen, schon dem Griechischen [illegible] schenden Einfluß bereitet. Zur Zeit Alexanders d. Gr. war Gaza zu einer volkreichen und [illegible] festen Stadt herangewachsen, so daß sie der [illegible] oberer, als er nach der Erstürmung von Tyrus seinen Siegeszug nach Aegypten richtete, [illegible]

ordentliche Schwierigkeiten bereitete. Zwei Monate dauerte die Berennung, bei welcher Alexander selbst wiederholt in große Lebensgefahr gerieth. Der endliche Fall der Stadt kostete nicht bloß 10 000 der Vertheidiger das Leben, sondern machte auch dem Rest der philistäischen Cultur ein Ende, insofern jetzt der Hellenismus in dem ganzen Küstenlande seinen Einzug hielt. Seitdem ist die Geschichte Philistäas in die Wirren der Diadochenherrschaft verflochten. Noch einmal werden die Philister 1 Mach. 3, 24 genannt; ob dieß nur eine geschichtliche Reminiscenz ist, oder ob damit noch die Selbständigkeit der Philister als einer Völkerschaft vorausgesetzt wird, läßt sich nicht entscheiden. Später sind sie aus der Geschichte verschwunden, da der Ausdruck Παλαίστινοι bei den griechischen Schriftstellern vieldeutigen Sinn hat. (Vgl. Stark, Gaza und die philistäische Küste, Jena 1852; E. Meyer, Geschichte des Alterthums I, Stuttgart 1884, 639; Schwally, Die Rasse der Philister, in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XXXIV [1891], 103 ff. 255.) [Kaulen.]

Phillips, George, Convertit und berühmter Rechtslehrer, ward am 6. Januar 1804 in Königsberg geboren, wo sich sein Vater, ein Engländer, als Kaufmann niedergelassen hatte. In religiöser Beziehung war der Vater Hochkirchler, die Mutter presbyterianisch; die Familie war reich und hochangesehen. Mit 18 Jahren bezog George Phillips die Universität Berlin und studirte Rechtswissenschaft; der ihm liebste Lehrer war v. Savigny. Von Berlin begab er sich nach Göttingen, wo die Vorträge Eichhorns ihn für das Studium des germanischen Rechts begeisterten. Hier erwarb er auch die juristische Doctorwürde. Im J. 1825 trat er zuerst schriftstellerisch hervor mit dem „Versuch einer Darstellung des angelsächsischen Rechts" (Göttingen 1825), der in Fachkreisen sehr günstig aufgenommen wurde. Um die Geschichte des englischen Rechts noch genauer zu studiren, machte er eine Reise nach England. Gleich nach der Rückkehr habilitirte er sich 1826 für deutsches Recht an der Universität zu Berlin und wurde schon im folgenden Jahre zum außerordentlichen Professor ernannt. Im J. 1827 erschien als Frucht seiner Studienreise nach England der erste Band der „Englischen Reichs- und Rechtsgeschichte seit Ankunft der Normannen" (Berlin 1827; II. Bd. ebend. 1828). Um diese Zeit lernte er den Criminalisten Jarcke, einen Convertiten, kennen. Dieser wurde, wie Phillips selbst sagt (Vermischte Schriften II, Wien 1856, 606), das Werkzeug, dessen Gott sich bediente, um ihn zur katholischen Kirche zu führen. „Jarcke's geist- und glaubensvolle Worte über die Wahrheit der katholischen Kirche waren nicht an mich, sondern an eine andere Person gerichtet, aber sie wurden durch den Hauch der göttlichen Gnade in mein Herz (wohl des mehr Bedürftigen) geweht, während zuvor durch Studium der Geschichte und des Kirchenrechts mein Verstand für jene Wahrheit empfänglich gemacht war." Am 14. Mai 1828 legte er mit seiner Gemahlin in der Hedwigskirche zu Berlin das tridentinische Glaubensbekenntniß ab. Dieß konnte bei den damals herrschenden Anschauungen ihm keine günstigen Aussichten für eine amtliche Laufbahn in Preußen eröffnen, obwohl er durch seine gründlichen und auch formell vollendeten Vorträge zu Berlin einen ungewöhnlich zahlreichen Zuhörerkreis um sich versammelt hatte und als Berliner Universitätslehrer auch weitere anerkannt tüchtige Werke veröffentlichte. Er wurde von dem Minister von Altenstein consequent ignorirt. Daher folgte er 1833 einem Rufe als Rath im Ministerium des Innern nach München, wo er 1834 zum ordentlichen Professor der Rechte an der Universität ernannt wurde. In der bayrischen Hauptstadt trat Phillips in enge Beziehungen zu dem Kreise ausgezeichneter Katholiken, welchem die beiden Görres, Möhler, Döllinger, Ringseis u. A. angehörten. Als das Vorgehen der preußischen Regierung gegen den Erzbischof Clemens August von Köln unter den Katholiken Deutschlands eine gewaltige Bewegung hervorrief, gründete Phillips mit Guido Görres die „Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland", die bald großen Einfluß gewannen. Die Mitarbeit an dieser Zeitschrift hinderte ihn nicht, auch in den folgenden Jahren hervorragende wissenschaftliche Werke zu Tage zu fördern. Hervorzuheben sind namentlich die beiden ersten Bände seines „Kirchenrechts", das Joseph von Görres gewidmet ist. Seiner Wirksamkeit in München wurde 1847 durch bekannte Vorgänge ein jähes Ende bereitet, und in den Sturz Abels wurde auch Phillips mit sechs anderen katholischen Professoren verwickelt. Wie zum Hohne bot man ihm eine Regierungsrathsstelle in Landshut an, welche er natürlich ablehnte. In den Jahren 1848 und 1849 war Phillips Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung und gehörte der großdeutschen Partei an. Im J. 1850 nahm er einen Ruf an die Universität Innsbruck an, wurde aber schon im folgenden Jahre für deutsches Recht an die Wiener Universität berufen. Bald darauf erhielt er die k. k. Hofrathswürde. Von Wien aus betheiligte sich Phillips wiederholt an den Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands. Auch war er Präsident des Centralcomités zur Gründung einer freien katholischen Hochschule in Deutschland. An der Wiener Universität docirte er bis zum Ende des Sommersemesters 1872. Er starb am 6. September 1872 auf seiner Villa am Aigener Parke bei Salzburg. Auch Phillips schärfste Gegner müssen eingestehen, daß er ein Mann von Ueberzeugungstreue, ein sehr hervorragender Gelehrter und ein überaus anregender akademischer Lehrer war. Durch seine kirchenrechtlichen Arbeiten trug er wesentlich dazu bei, daß in immer weiteren katholischen Kreisen in Deutschland die streng kirchlichen Rechtsgrundsätze zur Geltung gelangten. Welche Beachtung jene Arbeiten auch im Ausland

fanden, ersieht man aus Coll. Lacensis VII, Frib. 1890, 1285. Wie durch Correctheit in den Principien, zeichnen sie sich auch durch gründliche Darstellung der historischen Entwicklung der kirchlichen Rechtsinstitute aus; dagegen kommt mitunter das geltende Recht in der Darstellung etwas zu kurz. Von seinen außerordentlich zahlreichen Schriften sind die wichtigsten: Deutsche Geschichte mit besonderer Rücksicht auf Religion, Recht und Staatsverfassung, Berlin 1832 u. 1834, 2 Bde.; Kirchenrecht, Regensburg 1845—1872, 7 Bde. (von mehreren Bänden neue Auflagen). Fortgesetzt wurde das Werk von Vering (8. Bd., 1. Abth., Regensburg 1889); Deutsche Reichs- und Rechtsgeschichte, München 1845, 3. Aufl. 1856; Die Diöcesansynode, Freiburg 1849; Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl. (herausgegeben von Moufang), Regensburg 1881. Eine lateinische Uebersetzung des Lehrbuches gab Vering heraus (Compend. jur. eccl., Ratisb. 1875). Außerdem viele wissenschaftliche Artikel für die „Historisch-politischen Blätter" und für die erste Auflage des Freiburger Kirchenlexikons, sowie zahlreiche Abhandlungen in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, deren Mitglied er war. Zum Theil erschienen dieselben gesammelt als „Vermischte Schriften von George Phillips" in 3 Bänden, Wien 1856 und 1860. (Vgl. v. Wurzbach, Biogr. Lex. des Kaiserthums Oesterreich XXII, Wien 1870, 211 ff.; Rosenthal, Convertitenbilder I, 1, 2. Aufl., Schaffhausen 1871, 478 ff.; Lit. Handweiser 1872, 399; Allg. deutsche Biogr. XXVI, 80 ff.) [Zeck.]

Philo, zum Unterschiede von anderen bedeutenden Männern dieses Namens Judäus zubenannt, ist der Hauptvertreter der griechisch-jüdischen Religionsphilosophie, welche eine Verschmelzung der antiken Philosophie, insbesondere des Platonismus, mit der jüdischen Religion anstrebte. Sie hatte ihren Hauptsitz zu Alexandria in Aegypten. Allerdings reichen die ersten Anfänge derartiger Versuche vielleicht bis ins dritte vorchristliche Jahrhundert zurück; sie sind indeß mit Sicherheit zuerst bei dem alexandrinischen Juden Aristobulus (s. d. Art.) um 160 v. Chr. nachweisbar. Philo hat nun, alle vorangegangenen Bestrebungen zusammenfassend, als letzter und bedeutendster Vertreter dieser Schule ein nach jeder Richtung hin ausgeführtes System aufgestellt, welches vorwiegend einen theosophischen Charakter trägt und mehr oder weniger Vorläufer der theosophischen Systeme der Neupythagoreer und des Neuplatonismus (s. d. Art.) geworden, aber auch nicht ohne Einfluß auf die altchristliche Speculation geblieben ist.

1. Ueber Philo's Leben wissen wir wenig und fast nur, was aus seinen eigenen Mittheilungen gelegentlich hervorgeht. Nach Josephus (Antt. 18, 8, 1), Eusebius (H. E. 2, 4, 2. 3) und Hieronymus (De vir. ill. 11) war er zu Alexandria geboren und stammte aus einer der reichsten und angesehensten Familien des Landes, die sogar dem Priestergeschlechte angehörte. Sein Brudersohn (nicht sein Bruder; vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israels VI, 3. Ausg., Göttingen 186[illegible] 259 f.) war Alabarch, d. h. Vorsteher der alexandrinischen Judenschaft. Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Da Philo jedoch im Eingange seiner Schrift De legatione ad Cajum, die um 4[illegible] n. Chr. geschrieben sein muß, sich selbst einen Greis (γέρων) nennt, so dürfte er zwischen 20—[illegible] v. Chr. geboren sein; er war somit ein älterer Zeitgenosse Christi. Auch über Philo's Bildungsgang ist nichts bekannt. Er wird sich in seiner Vaterstadt jene reiche und allseitige Bildung sowohl in der jüdischen als auch in der griechischen Wissenschaft erworben haben, welche mit Recht an ihm immer bewundert worden ist. Jedenfalls nahm er unter seinen Glaubensgenossen eine hervorragende Stellung ein; er ward zum Führer und Sprecher jener Gesandtschaft erkoren, welche im J. 39 oder 40 n. Chr. von der ägyptischen Judenschaft nach Rom an den Kaiser Cajus Caligula geschickt ward, um von diesem Kaiser Abhilfe gegen die ungerechten Vexationen seitens des römischen Statthalters und gegen die blutigen Judenhetzen seitens des heidnischen Pöbels zu erflehen. Die Gesandtschaft war resultatlos, indem der [illegible] dem Wahnsinn bereits nahe Kaiser Philo und seine Begleiter höchst ungnädig entließ. Bald nach der Heimkehr aus Rom muß Philo gestorben sein, doch ist sein Todesjahr nicht zu ermitteln. Die Mittheilung des Eusebius (H. E. 2, 17, 1; vgl. Hier. De vir. ill. 11), Philo sei noch ein zweites Mal, und zwar unter Kaiser Claudius, nach Rom gekommen, habe bei dieser Gelegenheit den Apostel Petrus persönlich kennen gelernt und mit ihm Freundschaft geschlossen (so daß er also vielleicht Christ geworden wäre), ist nicht erweisbar. — Philo ist einer der merkwürdigsten und einflußreichsten Männer seiner Zeit und, wenn man von dem apostolischen Kreise absieht, jedenfalls der geistig hervorragendste Mann, den die Juden überhaupt damals besaßen: ein reich begabter, durch umfassende Studien und eine vertraute Bekanntschaft mit den Schätzen der griechischen Literatur wie mit den heiligen Büchern seines Volkes gebildeter Geist, von ernster Frömmigkeit und [illegible] Glauben, seiner Sprache und ganzen Bildung nach Grieche und ein hoher Bewunderer der alten Philosophie, dabei gleichwohl ein rechter und echter Jude, gläubig und voller Begeisterung für seine Religion und sein Volk, ja der größte Apologet der göttlichen Offenbarung und seines Volkes gegenüber der Heidenwelt seiner Zeit. In seinen Augen sind die Juden von Gott gleichsam zu Priestern und Propheten bestimmt für alle Völker. Die göttlich inspirirten Schriften sind ihm der Inbegriff alles Wissens, die einzige Quelle, so irrthumslos, daß nicht ein einziges Wort darin ohne Absicht und Bedeutung ist; ja die Inspiration erstreckt sich sogar auf die Uebersetzung der Septuaginta. Der, obwohl seinem innersten Denken nach ganz [illegible]

ınd dem strengsten Auctoritätsglauben ergeben, unerscheidet sich Philo von seinen Volksgenossen doch vieder durch eine rückhaltlose, bei einem Juden ast unerklärliche Bewunderung hellenischer Philoophie und Bildung. Er redet von Plato als dem Großen und Heiligen, spricht bewundernd von der heiligen Gemeinschaft der Pythagoreer und gesteht Hellas zu, daß es sich als Wiege der Wissenschaften ınd einer wahrhaft menschlichen Bildung vor allen Ländern der Welt auszeichne. Wenn er auch bei einem System zur Grundlage die jüdische Dogmatik nimmt, so ist ihm die griechische Philosophie doch ein unentbehrliches Hilfsmittel, und er macht inen ausgedehnten Gebrauch von den Lehren aller philosophischen Systeme, namentlich Plato's ınd der Stoa; ja er ist weitherzig genug, nach dem Vorgange der Stoiker selbst in den Religionsnythen des Polytheismus noch einen tiefern Wahrheitsgehalt zu entdecken. Er verbietet deshalb, die heidnischen Götter zu schmähen, wenngleich die Verirrungen des Heidenthums bitter zu beklagen eien. Diese ganze gegen das sonst so exclusive Judenthum scharf abstechende Denkungsart Philo's indet nun freilich zum guten Theil dadurch ihre Erklärung, daß er der vollen Ueberzeugung ist, alle die vielen Wahrheitselemente in den Mythen vie in den philosophischen Systemen der Griechen tammten ursprünglich von den Juden her; alle griechische Weisheit sei im Grunde genommen ıur ein Ausfluß der göttlichen Offenbarung an die Juden; die jüdischen Gesetze seien zu Hellenen und Barbaren, ja zu allen Völkern gekommen; Orpheus ei mit Moses, Pythagoras mit Jeremias' Schüern in Aegypten bekannt geworden; die griechischen Gesetzgeber und Philosophen hätten den Pentateuch gekannt. Um dieß alles zu beweisen und zugleich den gebildeten Heiden seiner Zeit die ihnen remdartigen „barbarischen" Institutionen und Begriffe der Juden mundgerecht zu machen, dazu nuß Philo eine ausgedehnte, beinahe schrankenlose allegorische Auslegung der heiligen Schriften, zunal der Genesis, dienen. Wenngleich er den Wortinn keineswegs überall verwirft, so ist ihm doch der allegorische Sinn stets die Hauptsache, und eine Stelle der heiligen Schrift ist nach ihm zugleich ohne einen höhern Sinn.

2. Als **Schriftsteller** ist Philo äußerst fruchtbar gewesen. Die beste bisherige Gesammtausgabe einer Werke besorgte Thomas Mangey (griechischen Text mit lateinischer Uebersetzung nebst ausführichen und vortrefflichen Prolegomenen über die Handschriften und früheren Ausgaben), London 1742, 2 Bde. Daran schließen sich die Ausgaben von Pfeiffer (Erlangen 1785 ff.; unvollständig), Richter (Leipzig 1828 ff.) und die Tauchnitz'sche Stereotypausgabe (Leipzig 1851 ff., 8 Bde.), sowie Tischendorfs Philonea inedita (Leipz. 1868, mit einer vortrefflichen praefatio). Neue Fragmente edirte Wendland (Berlin 1891), der zugleich eine neue Philo-Ausgabe in Aussicht stellte. Die (lateinischen) Titel der hauptsächlichsten Schriften sind nach Mangey's Ausgabe folgende: De mundi opificio (Erklärung des Sechstagewerkes im allegorischen Sinne); Legis allegoriarum LL. III (über Paradies und Sündenfall); De Cherubim (Gen. 2, 24); De sacrificio Caini et Abeli; De posteritate Caini (Gen. 4, 2 ff.); De gigantibus (Gen. 6); De agricultura; De plantatione; De ebrietate; Resipuit Noe (die vier letztgenannten handeln über die Geschichte Noe's); De linguarum confusione (Gen. 11); sechs Abhandlungen über Abraham (Gen. 15 bis 17); De somniis (Gen. 28. 37. 41); De Josepho; De vita Mosis LL. III; ferner eine Reihe von Abhandlungen ethischen Inhalts über den Decalog, dessen einzelne Gebote, über Ritualgesetz, Priesterthum und Opfer sowie über einzelne Tugenden (De caritate; De poenitentia; De fortitudine). Vorwiegend philosophischen Inhaltes sind die Schriften: Quod omnis probus liber sit; De vita contemplativa (über die Therapeuten), dessen Echtheit von Manchen, jedoch aus nicht ganz stichhaltigen Gründen, bezweifelt wird); De nobilitate; Quod mundus sit incorruptibilis. Endlich historischen Inhaltes sind: In Flaccum und De legatione ad Cajum, beide das 3. und 4. Buch der im Uebrigen verlorenen, 5 Bücher umfassenden Schrift „Die Schicksale der Juden unter Cajus" (vgl. Eus. H. E. 2, 5, 1).

3. Das **Lehrsystem** Philo's ruht auf der Grundlage eines strengen Dualismus von Geist und Materie, von Gott und Welt. — Die Gotteslehre ist eine Verschmelzung des jüdischen Monotheismus mit dem Platonismus, wobei auch Elemente der stoischen Philosophie aufgenommen sind. Indeß weicht Philo, wie später der Neuplatonismus, von Plato schon darin ab, daß er die göttliche Transcendenz über die Welt schrankenlos emporschraubt; er hebt Gott selbst über den νοῦς und „die Idee des Guten" hinaus und erklärt das Wesen Gottes für eigenschafts- und namenlos, für undefinirbar und unerkennbar. Wir erkennen nach Philo, **daß** Gott ist; **was** er jedoch ist, bleibt uns verborgen. Von allen Namen Gottes ist nur der Jehova-Name positiv, alle anderen Bestimmungen dagegen negativ. Welche Attribute man Gott auch beilegen will, sei es Weisheit, Tugend, Güte, Einheit oder Schönheit, so ist Gott mehr als alles dieß, weiser als die Weisheit, besser als das Gute, schöner als die Schönheit, einfacher als die Einheit und seliger als die Seligkeit. Es ist uns gleichwohl nicht verwehrt, nach unserer Weise von Gott zu reden und ihm die Ewigkeit, Allmacht und Güte, überhaupt die Fülle aller Vollkommenheit beizulegen. Scharf betont Philo die Einheit und Einfachheit Gottes. Daneben nennt er ihn im Anschluß an die heilige Schrift und die Philosophie gern das „Urlicht". Daß Philo's Gott der vollkommenste Geist und eine lebendige Persönlichkeit ist, versteht sich von selbst; pantheistische Vorstellungen irgendwelcher Art liegen ihm durchaus fern, dafür war er als Jude zu lebendig von seinem

Glauben durchdrungen. — Gott ist die letzte Ursache alles Seins außer ihm, der sichtbaren wie der unsichtbaren, der sinnlich-materiellen wie der intelligibeln Welt. Auf die Macht und Güte Gottes (zwei Attribute, die Philo am meisten hervorhebt) wird die Erschaffung der Welt namentlich zurückgeführt. Vor Allem ist Gottes neidlose Güte bei Philo, wie bei Plato, der Grund der Weltschöpfung; sie ist die Wurzel alles Guten in der geschaffenen Welt und der Quell aller Gnade, die Gott selbst den Sündern erweist, denen er unaufhörlich die rettende Hand darbietet. Gott ist an keinem Orte seinem Wesen nach, doch allüberall mit seiner das Weltall durchdringenden Kraft. Die Welt ist nicht von Ewigkeit, wird aber durch Gottes Güte ewig dauern. Es gibt eine Alles erhaltende, ordnende und lenkende göttliche Weltregierung und Vorsehung. Das Uebel und das Böse in der Welt ist nicht von Gott, die bestehende Welt ist die einzig mögliche und auch die beste. — Auf die Frage, wie Gott die sichtbare Welt schuf, antwortet Philo: Durch seine Allmacht aus der wesenlosen präexistirenden Materie (ἐκ μὴ ὄντων), jedoch nicht selbst und unmittelbar, sondern durch Vermittlung des Logos, der im philonischen System eine Hauptrolle spielt (vgl. d. Art. Logos VIII, 99 ff.). — Auch in der Anthropologie macht sich der das ganze System beherrschende Dualismus geltend: der Mensch ist Gottes Werk, doch ist von dem irdischen Menschen der präexistirende Ideal- oder Urmensch zu unterscheiden. Dieser „himmlische" Mensch, vom Logos allein zuerst erschaffen, ist wahrhaft Gottes Ebenbild, sündelos, unsterblich und geschlechtslos, wogegen der empirische, irdische Mensch vom Logos im Verein mit den niedern Engeln gebildet ward und nur seine höhere Seele (νοῦς) durch Gottes Einhauchen empfangen hat. Nach siebenjährigem Aufenthalt im Paradiese fiel er (infolge der geschlechtlichen Differenzirung) in Sünde, durch die Schlange verführt, welche die Wollust bedeutet; unter dem Weib versteht Philo die Sinnlichkeit. So wird der Sündenfall im Paradiese allegorisch gedeutet, gleichwohl an anderen Stellen der historische Charakter der Erzählung der Genesis nicht geläugnet. Die Sünde Adams hat unserem gesammten Geschlechte geschadet; die Folgen derselben sind theils physischer theils ethischer Natur. Die Menschen werden in jeder Hinsicht fortwährend schlechter. Doch ist Gottes Ebenbild im gefallenen Menschen zwar entstellt, aber nicht zerstört, denn er besitzt noch die Vernunfterkenntniß und die Freiheit des Willens und steht durch den Logos, den Fürbitter und Mittler der Menschen, mit Gott in steter Verbindung. — Wollust ist der Sitz der Sünde, sie ist an sich schon böse. Sie entwickelt sich im Menschen, der eine körperlich-geistige Natur hat, gleichsam naturgemäß von selber, so daß die Sünde allen Menschen angeboren ist. Zwar besteht die Möglichkeit, daß ein „göttlicher Mann" bis zum Tode sündelos bliebe; in der That aber bleibt niemand von Sünden frei, so lange er in diesem leiblichen Kerker der Seele, im sterblichen Leibe, [illegible] — Die Seelenlehre Philo's ist nicht ohne [illegible] Gedanken, aber auch nicht ohne Widersprüche. Bisweilen schließt er in der Ausdrucksweise [illegible] ganz an Plato an und redet von der Präexistenz der Seelen, indem er Engel, Dämonen, Menschenseelen und die Seelen der Gestirne — auch [illegible] hält Philo wie die meisten der alten Philosophen für beseelt — für Geisterwesen derselben Kategorie erklärt. — In der Ethik schließt Philo sich [illegible] an Plato und die Stoiker an, bald stellt er [illegible] wieder als gläubiger Jude auf den Standpunkt der Offenbarung. Höchstes Ziel des Menschen [illegible] zu Gott zu gelangen. Der Weg dahin ist die Tugend. Durch die vier Cardinaltugenden soll der Mensch zunächst seine sinnliche Natur mit ihren Trieben und Affecten läutern, beschränken, ja [illegible] möglich unterdrücken. Doch die höchste aller Tugenden ist die Frömmigkeit; in ihr sind Glaube und Liebe eingeschlossen. Die Frömmigkeit besteht darin, Alles um Gottes willen zu thun. [illegible] Glaube ist die wahre Weisheit. Indeß gibt es keine Tugend ohne die Gnade Gottes. [illegible] bei der Ohnmacht des Menschen durchaus [illegible]wendig und wird durch Gottes Güte [illegible] jedem dargeboten, selbst den Sündern. Nur [illegible] eigene Schuld geht der Sünder verloren. [illegible] höchste Stufe der Erkenntniß ist die Ekstase, [illegible] durch ein fortgesetztes Tugendleben erreicht werden kann. In diesem Zustande wird der Mensch, [illegible] einem sprach- und bewußtlosen Kinde gleich, [illegible] ganz Gott überläßt, gleichsam von dem „göttlichen Wahnsinn" ergriffen, über alles Sinnliche, [illegible] selbst über den Logos und die Ideenwelt [illegible] erhoben und von Gottes Glorie [illegible]; [illegible] schaut das göttliche Wesen auf eine unaussprechliche Weise, und das ist seine höchste Glückseligkeit. Dieß ist ein Mysterium, dem großen Haufen verborgen, dem wahrhaft Weisen, dem Eingeweihten verständlich. — Was endlich die Messiashoffnungen Philo's angeht, so sind sie zwar geläuterter als [illegible] den meisten seiner Volks- und Zeitgenossen, [illegible] nicht frei von fleischlich-nationalen Vorstellungen. Die messianische Zeit wird die Juden in [illegible] Zustand nationaler Ekstase erheben; sie werden das vornehmste, weltbeherrschende Volk Gottes [illegible] und durch sie wird Heil und Glück allen [illegible] der Welt zuströmen. Philo ergeht sich gern [illegible] Schilderung der chiliastischen Zustände, die der Erscheinung des Messiasreiches folgen werden. [illegible] sinnliche Vorstellungen liegen ihm fern.

Das System Philo's ist reich an Inhalt, [illegible] dadurch, daß die verschiedensten Ideen [illegible] einem Ganzen verschmolzen sind, nicht [illegible] vielen Widersprüchen. Mit Recht hat man [illegible]hauptet, daß in Philo gleichsam zwei Seelen [illegible] jüdische und eine hellenische, sind, die nicht [illegible] mit einander in Conflict gerathen; er bewegt [illegible] in platonischen und stoischen Ideen, aber [illegible] hebräisches Gewissen reagirt, und so entsteht [illegible]

Schwanken und eine Unsicherheit, welche sich gerade bei den wichtigsten Fragen sehr fühlbar macht (Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, 846). Das Protonpseudos seines Systems ist der strenge Dualismus, auf dem es fundamentirt ist. Immerhin ist dieses Lehrgebäude reich an großen Gedanken und neuen Ideen, und es ist nicht zu verwundern, wenn Philo in der Folgezeit auf die Speculation einen weitgreifenden Einfluß gewann. Die bei ihm vorliegenden Wahrheitsmomente sind nach den verschiedensten Seiten hin verwerthet worden, nicht bloß vom Neuplatonismus und den verschiedenen Häresien der ersten christlichen Jahrhunderte, sondern auch von den Kirchenvätern (vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, 198 ff.), wenngleich meist in entgegengesetzter Richtung. Die äußerst gefällige Form der Darstellung und das unläugbar Geistreiche mancher seiner Allegorien übten alle Zeit auf die Geister eine mächtige Anziehung aus. Bis zu einem gewissen Grade kann man sagen, daß, wie Johannes der Täufer mit seiner Predigt bei den Juden, so Philo mit seiner Philosophie bei den gebildeten Heiden und Juden seiner Zeit vielfach ein Wegbereiter des Evangeliums war. Allein wenn Bruno Bauer und andere Rationalisten ältern und jüngern Datums Philo's System mit dem Urchristenthum in Verbindung bringen und namentlich seine Logoslehre zur Grundlage der christlichen machen wollen, so sind diese Behauptungen weder philosophisch noch historisch begründet.

Von der umfangreichen Literatur über Philo mögen außer den oben VIII, 103 genannten Schriften erwähnt werden: Ritter, Philo und die Halacha, Leipzig 1879; Drummond, Philo-Judaeus, London 1888, 2 vols.; sowie Pauly, Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft s. v. Philo, und Real-Encyklopädie f. protest. Theologie XI, 2. Aufl., 636 ff. [Kleffner.]

Philo von Karpasia (Kalpasia; irrthümlich Karpathus), der hl., Bischof auf Cypern, war ein Zeitgenosse und Freund des hl. Epiphanius von Salamis (s. d. Art.), der ihn auch zum Bischof weihte und an den Grenzen seiner eigenen Diöcese mehrfach pontificale Handlungen vollziehen ließ. Ueber seine Person ist sonst so gut wie nichts bekannt. Unter dem Titel eines Heiligen wird er am 24. Januar genannt (s. AA. SS. Boll. Jan. II, 593). Noch erhalten ist ein ihm zugeschriebener Commentar zum Hohen Liede, welcher in lateinischer Uebersetzung lange als Werk des hl. Epiphanius gegolten hat. Den griechischen Text edirte zuerst Giacomelli (Rom 1772); einen Abdruck gaben Gallandi, Biblioth. vet. PP. IX, Venet. 1773, 713 sqq. und Migne, PP. gr. XL, 27 sqq. Gallandi (l. c. VIII, 256 sqq.) bietet auch eine Sammlung von verschiedenen Fragmenten aus Schriften, die vermuthlich dem Philo von Karpasia zugehörten. Einen Brief Philo's ascetischen Inhalts s. in den Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας I, 393 sqq. (St. Petersburg 1891). (Vgl. Leo Allatius, Diatribe de Philonibus, bei Migne l. c. XL, 9 sqq.; Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés VI, n. éd., Paris 1860, 287 s.; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 298 f. Sonstige Literaturangaben finden sich bei Chevalier, Rép. s. v. [A. Esser.]

Philopatris (Φιλόπατρις ἢ Διδασκόμενος) ist der Titel eines merkwürdigen anonymen Dialoges, der mit Sicherheit als eine Nachahmung der Dialoge Lucians erkannt ist, über dessen Abfassungszeit und eigentlichen Zweck aber noch immer die verschiedensten Hypothesen aufgestellt werden. Der Dialog zerfällt in 2 Theile, zwischen denen kein durchsichtiger Zusammenhang besteht. Der erste ist im Wesentlichen eine Polemik zwischen Triephon und Kritias über die griechische Göttermythologie und das Christenthum, deren Zweck so unklar ist, daß man darin sowohl eine versteckte Verhöhnung des Christenthums als eine Apologie desselben hat erblicken können. Der zweite Theil ist ein Bericht des Vertreters des Heidenthums, Kritias, über eine nächtliche Versammlung von Verschworenen, der er zufällig beigewohnt habe. Die Erzählung wird unterbrochen durch einen Dritten, Namens Kleolaos, der freudige Nachrichten von einem Siege über die Perser bringt, und in dessen Jubel die beiden Anderen einstimmen. Auch in diesem zweiten Theile ist das Einzelne so dunkel, die Charakteristik der Verschworenenversammlung so unbestimmt, daß die Einen sie für eine Zusammenkunft von Mitgliedern des Clerus von Constantinopel, welche von Kritias parodirt werde, die Anderen für die eines heidnischen Geheimbundes erklären konnten. Der letzte, umfassendste Versuch, die Tendenz des Dialoges nach der einen, antichristlichen und antikirchlichen Alternative näher zu bestimmen, liegt vor in einer Abhandlung von K. J. Aninger (Abfassungszeit und Zweck des pseudolucianischen Dialogs Philopatris, im Histor. Jahrbuch XII [1891], 463 ff., 703 ff.), welche in Weiterführung der Ansicht B. G. Niebuhrs und H. Wessigs, hauptsächlich auf den Geschichtschreiber Leo Diaconus gestützt, zu dem Resultat kommt, daß der Dialog im J. 974 unter der Regierung des Kaisers Tzimisces verfaßt worden und ein Pamphlet gegen den Patriarchen Basilius sei. Dieser stand in dem Verdachte, hochverrätherische Pläne gegen den Kaiser zu schmieden, und ward auch thatsächlich nach der Rückkehr des Kaisers von seinem siegreichen Feldzug gegen die Perser abgesetzt. Diese Ansicht fand die Zustimmung von K. Krumbacher (Gesch. der byzantinischen Literatur, München 1891, 188 f.), der darin eine Aeußerung der antichristlichen Strömung in Constantinopel erblickt, von der sich auch in den apologetischen Gedichten Leo's des Philosophen Spuren finden. Die entgegengesetzte Ansicht, wonach der Verfasser ein orthodoxer Byzantiner und die Verschworenen Anhänger des Heidenthums wären, hat in jüngster Zeit einen Vertreter in Rob. Crampe gefunden

(Philopatris. Ein heidnisches Conventikel des 7. Jahrhunderts zu Constantinopel, Halle 1894), der, auf die Meinung Alfr. v. Gutschmids zurückgreifend, zu beweisen sucht, daß der Dialog im J. 623 entstand und den Kaiser Heraclius gegen einen heidnischen Geheimbund seiner Hauptstadt zu reizen bezweckte. — Der Verfasser des Dialoges hat jedenfalls absichtlich sich und seine Auslassungen in ein tiefes Dunkel gehüllt; diese Haupttendenz verträgt sich aber besser mit einer antikirchlichen Absicht; die Zeit- und Zweckbestimmung von Aninger und Krumbacher ist daher von diesem Gesichtspunkte aus die wahrscheinlichere. Doch bleibt der Streit noch unentschieden, da Crampe's Ansicht andererseits die Angriffe auf die alten Götter in einen einleuchtendern Zusammenhang mit dem Haupttheil des Dialoges zu bringen vermag. — Der Dialog ist nur durch eine einzige Handschrift (Cod. Vatic. gr. 88) überliefert; gedruckt ist er meistens mit den ächten Schriften Lucians, zuletzt in der Ausgabe von C. Jacobitz, Leipzig 1876, III, 411—425. Er steht auch im Bonner Corpus histor. Byzant. mit Leo Diaconus (ed. B. Hase, Bonn. 1828). Die frühere Literatur s. bei Aninger, Krumbacher und Crampe. [A. Ehrhard.]

Philoponus, s. Johannes Philoponus.

Philosophie ist der Wortbedeutung nach Liebe zur Weisheit, Streben nach Weisheit. Derjenige ist Philosoph, welcher weise zu werden sucht und zur Erreichung dieses Zieles seine ganze Kraft einsetzt. Der Name „Philosophie" soll nach Heraklides dem Pontiker, einem Schüler Plato's, zuerst von Pythagoras gebraucht worden sein. Als Grund wird angegeben, Pythagoras habe nicht σοφός genannt werden wollen, weil bloß Gott weise (σοφός) sei, sondern nur φιλόσοφος, d. h. Freund, Liebhaber der Weisheit, weil der Mensch immer nur im Streben nach Weisheit begriffen sei.

I. Mit dieser Nominalerklärung des Wortes „Philosophie" ist nun freilich noch nicht die sachliche Erklärung oder die Realdefinition des Begriffes der Philosophie gegeben. Aber die erstere kann und muß zu letzterer führen. Zu diesem Zwecke kommt es vor Allem darauf an, zu bestimmen, was unter der „Weisheit", deren Erstrebung Aufgabe der Philosophie ist, zu verstehen sei, und da die Weisheit wiederum durch das Wissen bedingt ist, so muß, um die Realdefinition der Philosophie zu ermitteln, in erster Linie ausgegangen werden von dem Begriffe des Wissens, der Wissenschaft.

1. Der Begriff der Wissenschaft kann in einem doppelten Sinne genommen werden: nämlich im Sinne von wissenschaftlicher Erkenntniß überhaupt und im Sinne von wissenschaftlicher Disciplin. Nimmt man den Begriff der Wissenschaft zunächst im erstgenannten Sinne, im Sinne von wissenschaftlicher Erkenntniß überhaupt, dann bietet sie wiederum eine doppelte Seite dar, eine objective und eine subjective. a. Nach ihrer objectiven Seite versteht man unter wissenschaftlicher Erkenntniß (Wissen) im Gegensatze zum bloßen einfachen Auffassen von Dingen oder Erscheinungen die Erkenntniß der Dinge oder Erscheinungen in ihrem Grunde oder in ihrer Ursache, vorausgesetzt, daß diese Erkenntniß auf Evidenz beruht und sicher und gewiß ist — cognitio certa et evidens rerum per causas. Dann erst nämlich, wenn etwas nicht mehr einfach unserer Erkenntniß vorschwebt, sondern wenn wir erkennen, warum es ist, sei und so sein müsse, und wenn diese Erkenntniß evident und gewiß ist, können wir sagen, daß wir eine wissenschaftliche Erkenntniß von der Sache haben (Scire est rerum cognoscere causas). Wir müssen das „Warum", das „Wie" und die Gesetze einer Erscheinung kennen, wenn überhaupt von einer wissenschaftlichen Erkenntniß die Rede sein soll. So ist z. B. der Fall der Körper, denen ihre Stütze genommen ist, eine von Allen wahrgenommene Erscheinung. Eine wissenschaftliche Erkenntniß von dieser Erscheinung haben wir aber erst dann, wenn wir deren Grund (die Attractionskraft der Erde), das „Wie" derselben, d. i. die successiv sich steigernde Geschwindigkeit des Falles, und das Fallgesetz (Zunahme der Fallräume im Verhältniß der Quadrate der Fallzeiten) erkennen und verstehen. b. Handelt es sich dagegen um die subjective Seite der wissenschaftlichen Erkenntniß, so kann letztere nur gewonnen werden auf dem Wege des discursiven Denkens, wie selbes sich bewegt in der Beweisführung; denn die Beweisführung hat ja, ganz allgemein genommen, doch nur den Zweck, etwas, das in einem Dinge erkannt und von ihm ausgesagt wird, auf seinen Grund zurückzuführen, es aus diesem heraus zu verstehen und der Wahrheit desselben sich zu versichern. Die Beweisführung bewirkt also die wissenschaftliche Erkenntniß; diese ist deren Resultat, weil sie deren Ziel ist (Scientia est effectus demonstrationis. S. Thom.). Das nun ist die subjective Seite an dem Begriffe der wissenschaftlichen Erkenntniß. Von diesem Gesichtspunkte aus ist sie daher zu definiren als cognitio per demonstrationem acquisita; oder, wenn man die wissenschaftliche Erkenntniß nicht als eine actuelle, sondern als eine habituelle denkt, als habitus cognoscendi per demonstrationem acquisitus. Um weiter bei dieser Definition der Wissenschaft im Sinne von wissenschaftlicher Erkenntniß überhaupt stehen zu bleiben, so ergeben sich daraus von selbst folgende weitere Bestimmungen in Bezug auf die Wissenschaft: α. Die wissenschaftliche Erkenntniß geht bloß auf dasjenige, was in den Dingen allgemein, nothwendig und unveränderlich ist; denn nur da kann von einer cognitio per causas die Rede sein, nur in diesem Gebiete kann die Beweisführung mit ihren Schlußfolgerungen sich bewegen. Von dem, was der bloße Zufall bringt, gibt es keine Wissenschaft. Scientia est de rebus universalibus et necessariis, non de fortuitis. β. Die Erkenntniß der unmittelbar evidenten Vernunftprincipien, der principia per se nota, kann [illegible]

nicht im strengen Sinne als eine wissenschaftliche Erkenntniß bezeichnen. Eine wissenschaftliche Erkenntniß im strengen Sinne des Wortes ist nur da gegeben, wo wir in eine Wahrheit eine vermittelte Vernunfteinsicht haben, vermittelt nämlich durch die Beweisführung. Die wissenschaftliche Erkenntniß bewegt sich also auf der Zwischenlinie zwischen der unmittelbaren Erfahrung und den unmittelbar evidenten Vernunftprincipien. γ. Die wissenschaftliche Erkenntniß ist endlich wesentlich verschieden von der Glaubenserkenntniß. Der Glaube ist die sichere Erkenntniß einer Wahrheit auf eine für diese Wahrheit Bürgschaft leistende Auctorität hin. Das Wissen dagegen beruht auf der Beweisführung, durch welche die Wahrheit eines Satzes zur Evidenz gebracht und dadurch für unsere Erkenntniß gesichert wird. — Der Begriff der Wissenschaft kann aber, wie oben gesagt, auch im Sinne von wissenschaftlicher Disciplin genommen werden. In diesem Sinne versteht man unter einer „Wissenschaft" die Gesammtheit aller auf einen bestimmten Kreis von Erkenntnißobjecten bezüglichen Lehrsätze, sofern diese begründet und zugleich in einer ihrem Inhalte entsprechenden Ordnung an einander gereiht, somit zu einem einheitlichen, in sich gegliederten Ganzen verbunden werden. Einzelne auf bestimmte Objecte bezügliche Lehrsätze geben also, auch wenn sie in ihrer Wahrheit erwiesen werden, noch keine „Wissenschaft" in diesem Sinne; letztere entsteht erst dann, wenn alle auf einen Kreis von Dingen oder Erscheinungen bezüglichen Lehrsätze sammt ihrer Begründung in einer ihrem Inhalte entsprechenden Ordnung an einander gereiht und mit einander verbunden werden. In solcher Gestalt kann eine Wissenschaft Gegenstand des Unterrichtes sein; daher „wissenschaftliche Disciplin".

2. So viel über die Wissenschaft im Allgemeinen. Nun gibt es aber viele und verschiedene Wissenschaften, die als „Specialwissenschaften" bezeichnet werden. Sie charakterisiren sich sämmtlich durch zwei Dinge. Für's Erste haben sie immer nur einen abgeschlossenen Kreis von Dingen oder Erscheinungen zum Gegenstande und gehen über diesen nicht hinaus. Für's Zweite bleiben sie bei den nächsten Gründen oder Ursachen jener Dinge oder Erscheinungen stehen und suchen letztere aus diesen zu erklären, ohne weitere Untersuchungen über jene anzustellen. So ist z. B. die Naturwissenschaft eine Specialwissenschaft, weil sie für's Erste nur die Natur und die Naturerscheinungen zum Gegenstande hat und über diesen Kreis nicht hinausgeht, und weil sie für's Zweite die Gründe oder Ursachen dieser Naturdinge und Naturerscheinungen nur insoweit zu erforschen sucht, als solches auf dem Wege der Beobachtung, der Induction und der Berechnung geschehen kann. — Der menschliche Geist bleibt aber bei diesen Specialwissenschaften nicht stehen. Er sucht eine Wissenschaft, welche über die Specialwissenschaften sich erhebt und einerseits alles, was in den Bereich der Erkenntniß fällt, umspannt, andererseits dieses alles in seinen letzten und höchsten Gründen zu erforschen sucht. Erst dann, wenn der Mensch mit seinem Denken zu diesem Ziele gelangt ist, kann man sagen, daß er weise sei. Der Begriff der Weisheit schließt also allerdings den Begriff der Wissenschaft oder der wissenschaftlichen Erkenntniß in sich; aber Weisheit ist mehr als wissenschaftliche Erkenntniß überhaupt und im Allgemeinen. Die Wissenschaft sublimirt sich nämlich erst dann zur Weisheit, wenn sie so weit fortschreitet, daß alle Dinge und Erscheinungen in ihren letzten und höchsten Gründen erkannt werden. Nun ist Philosophie der Wortbedeutung nach Liebe zur Weisheit, Streben nach Weisheit; folglich ist sie, subjectiv genommen, nichts Anderes als das Streben, zur Erkenntniß der letzten und höchsten Gründe alles Erkennbaren durchzudringen. Hiermit ist die Realdefinition der Philosophie gegeben. Sachlich muß sie nämlich dem Gesagten zufolge in folgender Weise definirt werden: Die Philosophie ist diejenige Wissenschaft, welche alles unserer Erkenntniß Zugängliche in seinen letzten und höchsten Gründen zu erforschen und aus denselben zu erklären sucht — cognitio omnium rerum per ultimas et altissimas causas.

3. In dem Gebiete, in welchem sie sich bewegt, trifft die Philosophie mit der Theologie zusammen, weil auch diese die letzten und höchsten Gründe alles Erkennbaren behandelt. Es muß also der Begriff der Philosophie auch noch der Theologie gegenüber abgegrenzt werden. Der Unterschied zwischen beiden Wissenschaften nun ist vorzugsweise begründet in drei Momenten: a. Für's Erste beschäftigt sich die Philosophie bloß mit dem, was unserer natürlichen Erkenntniß zugänglich und so weit es dieser zugänglich ist. Die Theologie dagegen hat zum Gegenstande das, was auf übernatürlichem Wege von Gott geoffenbart und insofern es von ihm geoffenbart ist. b. Eben deßhalb entnimmt für's Zweite die Philosophie ihre Beweise einzig aus der Vernunft, d. h. ihre Beweise stützen sich bloß auf die Vernunftprincipien und gehen nicht weiter, als die Tragweite der letztern reicht. Die Theologie dagegen entnimmt ihre Beweise in erster Linie aus den Offenbarungsquellen (heilige Schrift und Tradition), und erst in zweiter Linie schreitet sie, so weit es geschehen kann, zu Vernunftbeweisen fort. c. Für's Dritte endlich beschränkt sich die Philosophie, was ihren Inhalt betrifft, auf solche Wahrheiten, welche durch die Vernunft allein auf dem Wege des discursiven Denkens ermittelt werden können — Vernunftwahrheiten. Die Theologie dagegen hat, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise solche Wahrheiten zum Inhalte, welche die natürliche Erkenntnißkraft der Vernunft übersteigen und daher als „Mysterien" sich charakterisiren. Bringt man nun diese Unterschiede in Anschlag, dann muß der Begriff der Philosophie endgültig in folgender Weise bestimmt werden: Die Philosophie ist diejenige Wissenschaft, welche

alles unserer natürlichen Erkenntniß Zugängliche in seinen letzten und höchsten Gründen zu erforschen und daraus zu erklären sucht, insofern solches auf der Grundlage der Vernunftprincipien allein durch das discursive Denken geschehen kann — cognitio omnium rerum per causas ultimas et altissimas naturali lumine comparata. — Demnach ist die Philosophie speculative Vernunftwissenschaft und bewegt sich insofern ausschließlich im Gebiete des Uebersinnlichen, als die höchsten und letzten Gründe alles Erkennbaren nicht unter die Erfahrung fallen und nicht wahrgenommen werden können, sondern vielmehr über alle Erfahrung hinaus liegen und übersinnlicher, idealer Natur sind. Im Gegensatze zu den Specialwissenschaften ist die Philosophie Universalwissenschaft, weil sie eben alle Kreise des Erkennbaren in ihren Bereich zieht und zu den letzten und höchsten Gründen alles Erkennbaren vorzudringen sucht.

4. Diese Definition der Philosophie vorausgesetzt, läßt sich auch die Frage beantworten, in welchem Verhältnisse die Philosophie zu den Specialwissenschaften stehe. Hierüber ist Folgendes festzustellen: a. Die Philosophie steht zu den Specialwissenschaften weder im Gegensatze, noch ist sie von denselben in der Weise getrennt, daß gar keine Berührung zwischen beiden stattfände. Vielmehr setzt die Philosophie die Specialwissenschaften voraus und baut sich auf diesen auf. Sie geht nämlich von den sicheren Resultaten der Specialwissenschaften aus; diese Resultate gelten ihr in gewisser Weise als Prämissen, von welchen aus sie auf der Grundlage der Vernunftprincipien weiter schließt, um durch diese fortschreitende Schlußfolgerung endlich zu den letzten und höchsten Gründen alles Erkennbaren emporzusteigen. Die Specialwissenschaften bleiben, wie schon gesagt, bei den nächsten Gründen oder Ursachen der in ihren Bereich fallenden Dinge oder Erscheinungen stehen; die Philosophie dagegen führt jene wieder auf ihre höheren Gründe oder Ursachen zurück und fährt so fort, bis sie selbe in ihren höchsten und letzten Gründen oder Ursachen erfaßt hat. In diesem Sinne stützt sich die Philosophie auf die Specialwissenschaften oder vielmehr auf deren sichere Resultate und sucht von diesen aus zu jenem Ziele zu gelangen, das sie ihrem Begriffe nach anstrebt. b. Die Lösung der Frage um die letzten und höchsten Gründe alles Erkennbaren muß aber die Philosophie auch ausschließlich für sich in Anspruch nehmen. Die Specialwissenschaften als solche genommen können zur Behandlung dieser Frage nicht fortschreiten, ohne in die Philosophie überzugreifen, und dazu sind sie weder fähig noch berechtigt. Denn die Methode, welche sie ihrer Natur nach befolgen und befolgen müssen, ist die Methode der Beobachtung, des Experimentes, der Induction und der Berechnung. Auf diesem Wege aber kann nie zu den letzten und höchsten Gründen oder Ursachen der Erscheinungen emporgestiegen werden: folglich können die Specialwissenschaften nur den Anspruch machen, über die letzten und höchsten Gründe der Erscheinungen zu entscheiden; philosophische Fragen gehören nicht in ihren Bereich. Wenn sie weiter gehen, als ihr Ausgangspunkt und ihre Methode ihnen vorschreibt, wenn sie philosophische Fragen in ihren Bereich ziehen, so ist das ein unberechtigter Uebergriff in ein ihnen fremdes Gebiet und kann nur zur Folge haben, daß sie, um einen drastischen Ausdruck zu gebrauchen, wie Blinde von der Farbe sprechen und in die mannigfaltigsten Irrthümer sich verstricken. c. Ist dagegen die Philosophie in der angegebenen Weise einmal construirt, dann können die Wahrheiten, welche der menschliche Geist durch die philosophische Forschung erreicht hat, rückwärts wieder auf die Specialwissenschaften angewendet, d. h. die Lehrsätze der letzteren mit jenen höheren philosophischen Wahrheiten in Zusammenhang gebracht werden, und dadurch läßt sich dann eine höhere, philosophische Auffassung dessen, was in den Specialwissenschaften gelehrt wird, erzielen. Können also die Specialwissenschaften allerdings nur auf empirisch exactem Wege ihre Resultate gewinnen, und sind sie daher auf diese Methode wesentlich angewiesen, so erhalten sie doch dadurch, daß sie nachträglich mit den höheren Wahrheiten der Philosophie in Zusammenhang gebracht werden, ein neues, höheres Licht, wodurch nicht bloß deren tieferes Verständniß gefördert, sondern auch der innere Zusammenhang der tiefer stehenden Gebiete wissenschaftlicher Erkenntniß mit den höheren in's Klare gestellt wird. — Hält man diese Gesichtspunkte fest, so kann mit Recht die Philosophie als die Wissenschaft der Wissenschaften — scientia scientiarum — bezeichnet werden. Denn einerseits gibt sie den Specialwissenschaften ihre höchste Begründung, indem sie deren Principien auf die höchsten Principien zurückführt, und andererseits zieht sie die Specialwissenschaften zu sich empor, indem sie das Licht der höchsten Principien über sie ausgießt und ihnen dadurch ein höheres Gepräge verleiht.

5. Die Auffassung der Philosophie, welche im Bisherigen dargelegt worden, ist die althergebrachte. Es ist keineswegs wahr, daß, wie nicht selten behauptet wird, der Begriff von Philosophie bis zur Stunde noch nicht klar und sicher festgestellt und es noch nicht endgültig entschieden sei, was man unter Philosophie eigentlich verstehe, was sie zu leisten habe, und auf welche Art und Weise sie ihre Aufgabe lösen müsse. Schon bei Plato und Aristoteles findet sich der Gedanke ausgesprochen, daß die Menschen aus Verwunderung über die Erscheinungen, die ihnen in der Welt entgegentraten, deren Ursachen sie aber nicht kannten, zu philosophiren angefangen hätten, womit das Ziel der Philosophie, zu den Gründen oder Ursachen der gedachten Erscheinungen bis zu den höchsten und letzten hinauf vorzudringen, klar angedeutet ist. Die christliche Philosophie war über deren

Begriff stets im Reinen. Naturaliter, sagt der hl. Thomas (Contra gent. 3, 25), inest hominibus desiderium cognoscendi causas eorum, quae videntur: unde propter admirationem eorum, quae videbantur, quorum causae latebant, primo philosophari coeperunt. Wenn es in neuerer Zeit dahin gekommen ist, daß man nicht mehr weiß, was eigentlich unter Philosophie zu verstehen ist, so kann das seinen Grund nur haben in dem Wirrwarr der philosophischen Meinungen und Doctrinen, welcher in den philosophischen Systemen der neuern Zeit überhaupt zu Tage tritt. Dieser Wirrwarr hat sich zuletzt sogar auf den Begriff der Philosophie hinüberverpflanzt, so daß dieser Begriff selbst in's Dunkel gehüllt wurde.

II. Nach Feststellung des Begriffes der Philosophie handelt es sich weiter darum, den Standpunkt, welchen die philosophische Forschung einzunehmen hat, näher zu charakterisiren. Hier kommen drei Fragen in Betracht: die Frage um den Ausgangspunkt und die Methode der Philosophie, die Frage um die Stellung, welche die Philosophie der göttlichen Offenbarung gegenüber einzunehmen hat, und die Frage um das Verhältniß der Philosophie zur Theologie.

1. Man hat behauptet, daß derjenige, der zu philosophiren anfange, auf den Standpunkt der absoluten Voraussetzungslosigkeit sich stellen müsse. Man müsse von allem Gegebenen, von allem, was auf dem Standpunkte des natürlichen Bewußtseins als wahr hingenommen und anerkannt wird, abstrahiren und aus einem höchsten Princip alle Wahrheit erst philosophisch zu finden und zu construiren suchen. Die Philosophie müsse rein a priori construirt werden. — Allein diese Ansicht läßt sich nicht aufrecht erhalten. Sie widerstreitet für's Erste dem natürlichen Fortgange unserer Erkenntniß, die immer zunächst von Unten nach Oben geht und von der Wirkung auf die Ursache schließt. Wer für's Zweite gar nichts Gegebenes voraussetzt, sondern absolut voraussetzungslos zu Werke gehen will, der hat gar keine sichere Prämisse mehr, auf welche er in seinen Schlußfolgerungen sich stützen könnte. Hat er aber eine solche nicht, so ist ihm auch jede sichere Schlußfolgerung unmöglich; denn eine solche muß nothwendig von etwas Gewissem oder Sicherem ausgehen, wenn das, was sie erschließt, gleichfalls sicher oder gewiß sein soll. Für's Dritte ist eine rein aprioristische Erkenntniß bloß Gott eigen. Der reine Apriorismus treibt daher die Philosophie oder den Philosophen, der denselben proclamirt, zur Selbstvergötterung. Diese Selbstvergötterung ist in der That die charakteristische Signatur aller sogen. voraussetzungslosen philosophischen Systeme. Sie kommen alle darin überein, daß sie das menschliche Denken zum absoluten Denken hinaufschrauben; man denke nur an die Schelling'sche und Hegel'sche Philosophie. Gerade der reine Apriorismus ist es, welcher die neuere deutsche Philosophie in den Abgrund geführt hat, über welchem die materialistische Weltanschauung sich erhob. — Die Philosophie muß vielmehr von etwas Gegebenem ausgehen und von diesem aus zu den höchsten Gründen alles Gegebenen emporsteigen. Dieses Gegebene aber muß für das menschliche Denken sicher oder gewiß sein, weil es sonst für letzteres keine feste Grundlage seiner Schlußfolgerungen bilden könnte. So fordert es der wesentliche Charakter unserer natürlichen Erkenntniß, die ja nicht eine absolute, sondern nur eine relative ist. Das aposterioristische Moment ist das erste. Erst wenn die Philosophie auf diesem aposterioristischen Wege ihr Ziel erreicht hat, kann sie wieder den Rückweg einschlagen zu den gegebenen Dingen und Erscheinungen und kann aus dem, was sie als den höchsten Grund der letzteren erkannt hat, diese Dinge und Erscheinungen so weit möglich a priori zu erklären und damit ein tieferes Verständniß der letzteren an sich sowohl als auch in ihrem innern Zusammenhange mit einander zu erzielen suchen. Secundum viam inventionis, sagt der hl. Thomas (Sum. Theol. 1, 79, 9), per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum secundum illud Apostoli ad Rom. 1: „Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.“ In via vero judicii per aeterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus.

2. Muß nun aber die Philosophie von etwas Gegebenem, von etwas an sich Gewissem ausgehen, so entsteht die weitere Frage, was dieses an sich Gewisse, dieses Gegebene sei. Hierbei hat der Begründer der neuern Philosophie, Cartesius, den Satz aufgestellt, das an sich Gewisse, wovon die Philosophie auszugehen habe, sei bloß die durch das Selbstbewußtsein gewährleistete Existenz des eigenen Ichs: Cogito, ergo sum. Aller anderweitige Inhalt des natürlichen Bewußtseins müsse als ungewiß beiseite gelegt werden; die Philosophie könne sich hierauf nicht stützen. — Allein auch diese Ansicht ist zurückzuweisen. Denn wenn wir alles Andere bezweifeln außer dem Zeugnisse, das uns unser Selbstbewußtsein von unserer eigenen Existenz gibt, so können wir zuletzt auch unserem Selbstbewußtsein nicht mehr trauen. Dürfen wir z. B. den äußeren Sinnen, insofern sie uns die Existenz der Außenwelt bezeugen, nicht trauen, so ist gar kein Grund mehr vorhanden, warum wir noch dem Selbstbewußtsein trauen sollen, da die natürliche Gewißheit für uns beiderseits dieselbe ist. Dazu kommt noch, daß wir in der gedachten Voraussetzung aus der reinen Subjectivität gar nicht mehr herauskommen; denn das Selbstbewußtsein bezeugt uns immer nur subjective Thätigkeiten und Zustände. Ob diesen auch etwas in der Objectivität entspreche, können wir in Kraft des Selbstbewußtseins allein unmöglich wissen. Haben wir also nur das Selbstbewußtsein, an welches wir uns halten können, so kommen wir nie

zu einer objectiven Wahrheit. Wir müssen daher den Kreis des an sich Gewissen, wovon die Philosophie auszugehen hat, weiter ausdehnen. Es sind vor Allem: a. Die unmittelbar evidenten Principien der Vernunft (principia per se nota), welche wir als die an sich gewisse Grundlage der Philosophie betrachten müssen. Denn diese liegen aller philosophischen Schlußfolgerung und Beweisführung zu Grunde. Wer sie in Zweifel stellt, kann in ein discursives Denken, in eine philosophische Beweisführung gar nicht eintreten; er ist einfach außer Stande, zu philosophiren; er kann daher auch kein philosophisches Resultat erzielen. b. Die Thatsachen der innern und der äußern Erfahrung. Was durch das Selbstbewußtsein und durch die äußere Erfahrung gewährleistet ist, das darf von der Philosophie nicht in Zweifel gezogen werden; es muß einfach als sicher und gewiß hingenommen werden, sonst kann das philosophische Denken nicht Grund fassen, und es ist gleichfalls eine philosophische Denkbewegung unmöglich. Die Vernunftprincipien allein würden uns nichts nutzen, wenn uns nicht eine in der Erfahrung gegebene und durch sie gewährleistete Wirklichkeit vorläge, welche wir auf der Grundlage jener Principien zu erforschen, und aus welcher wir, gleichfalls auf der Grundlage der gedachten Principien, auf ein anderes, jenseits und über der Erfahrung liegendes Wirkliche unsere Schlüsse zu machen im Stande sind. Auch die Thatsachen der innern und äußern Erfahrung muß also die Philosophie als an sich gewiß hinnehmen und von ihnen in ihren Forschungen ausgehen. — So stellt die Philosophie an den Menschen nicht die Anforderung, dasjenige, was ihm auf dem Standpunkte des natürlichen Bewußtseins zu bezweifeln unmöglich ist, doch in Zweifel zu ziehen; das wäre widernatürlich und widervernünftig, und keine Wissenschaft, auch die Philosophie nicht, kann dem Menschen widernatürliche und widervernünftige Zumuthungen machen. Im Gegentheil, die Philosophie wäre selbst nicht möglich, wenn der Mensch den Fond seiner natürlichen Gewißheit nicht unverbrüchlich bewahren und von ihm in seinen philosophischen Forschungen nicht ausgehen würde.

3. Was nun weiter die Stellung betrifft, welche die Philosophie der positiven göttlichen Offenbarung gegenüber einzunehmen hat, so muß hier vor Allem der Satz festgehalten werden, daß Vernunft und Offenbarung oder vielmehr Vernunft- und Offenbarungswahrheiten mit einander nicht im Widerspruch stehen können, weil beide aus einer Quelle, nämlich aus Gott als der absoluten Wahrheit und Wahrhaftigkeit, stammen. Es kann also nicht etwas philosophisch wahr sein, was nach dem Glauben falsch ist, und umgekehrt, eine Wahrheit kann der andern nicht widersprechen. Der Widerspruch würde ja zuletzt auf Gott fallen, weil eben alle Wahrheit in Gott gründet. Die einen Wahrheiten offenbart uns Gott durch die Schöpfung und durch das natürliche Licht unserer Vernunft, die anderen durch positive Mittheilung [illegible] übernatürlichem Wege; darum kann nicht [illegible] jenige, was in dem einen Gebiete wahr ist, in der andern falsch sein, und umgekehrt.

Dagegen nimmt aber die positive Offenbarung, weil auf göttlicher Auctorität beruhend, unbedingte Wahrheit für sich in Anspruch, während die menschliche Vernunft, weil beschränkte [illegible] irrthumsfähig ist, weil sie auch falsche Schlußfolgerungen machen kann. Daraus folgt, daß, [illegible] die anderen Wissenschaften, so auch die Philosophie als Vernunftwissenschaft die göttliche Offenbarung als leitendes Princip ihrer Forschungen anerkennen muß. Sie hat nicht den Offenbarungsinhalt [illegible] solchen zum Gegenstande, aber dieser muß ihr [illegible] leitendes Princip in ihren Forschungen gelten [illegible] zwar in folgendem Sinne. Kommt die Philosophie in ihren Forschungen auf ein Resultat, welches [illegible] dem Offenbarungsinhalt in Widerspruch steht, [illegible] es, daß dieser Widerspruch offen daliegt, oder [illegible] die kirchliche Auctorität erklärt, es sei das bezügliche Resultat mit dem Offenbarungsinhalte nicht [illegible] einbar, so hat die Philosophie dieses [illegible] als falsch zu verlassen und den Proceß der Schlußfolgerung zu revidiren, um den Fehler [illegible] decken, den sie ganz gewiß im Princip, von welchem sie in der Schlußfolgerung ausgegangen ist, [illegible] in dieser selbst gemacht hat. Durch diese Anerkennung der Offenbarung als des leitenden [illegible] ihrer Forschungen wird die Energie der [illegible] sophischen Forschung keineswegs beeinträchtigt, sondern sogar erhöht, weil die Vernunft, an [illegible] leitende Princip sich haltend, in ihren Forschungen viel energischer und sicherer zu Werke gehen [illegible] als wenn sie desselben entbehrt. Man denke [illegible] an die Unsicherheit, mit welcher die antike Philosophie, weil jenes leitenden Princips ermangelnd, gerade in Bezug auf die höchsten Wahrheiten [illegible] tastete, und an die mannigfaltigen und [illegible] Irrthümer, in welche sie nach der gedachten [illegible] ziehung verfiel. In der neuern Philosophie, [illegible] jenes leitende Princip geradezu verwarf, [illegible] noch weit greller zu Tage.

Die Aufgabe aber, welche die Philosophie [illegible] zug auf die Offenbarung zu lösen hat, besteht [illegible] daß sie den menschlichen Geist der christlichen [illegible] heit wissenschaftlich zuführt. Sie soll nämlich [illegible] innere Uebereinstimmung dessen, was die [illegible] lehrt, mit den Lehren der Offenbarung [illegible] und dadurch den menschlichen Geist dahin [illegible] daß er die Erkenntniß der christlichen [illegible] als die höchste Vollendung seiner Erkenntniß [illegible] fasse und hochachte. Es ist daher der größte [illegible] brauch, der mit der Philosophie getrieben [illegible] kann, wenn man unter dem Deckmantel [illegible] darauf ausgeht, die christliche Wahrheit zu [illegible] graben und die Menschen davon abzuführen.

4. Noch bleibt das Verhältniß zwischen [illegible] sophie und Theologie zu untersuchen. [illegible] sophie und Theologie stehen sich einander [illegible] ständige Wissenschaften gegenüber, so zwar [illegible]

keine in der andern aufgehoben werden darf. Denn jede derselben hat ihr eigenes Erkenntnißprincip: die Theologie die Offenbarung, die Philosophie die Vernunft und die Vernunftprincipien; jede derselben hat ihren eigenen Wahrheitskreis: die Theologie die geoffenbarten, die Philosophie die Vernunftwahrheiten; jede derselben hat endlich ihre eigene Methode: die Theologie nimmt ihre Beweise aus den Offenbarungsquellen, die Philosophie aus der Vernunft. Allerdings greifen Philosophie und Theologie insofern in einander, als die Offenbarung auch solche Wahrheiten in ihrem Inhalte einschließt, welche an und für sich genommen Vernunftwahrheiten sind, wonach diese Wahrheiten sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie behandelt werden müssen. Aber wenn solches stattfindet, so werden sie in der Theologie immer als geoffenbarte Wahrheiten behandelt und als solche aus den Offenbarungsquellen erwiesen; in der Philosophie dagegen werden sie behandelt als Vernunftwahrheiten und als solche aus der Vernunft bewiesen. Die Philosophie ist ferner dem Range nach der Theologie nicht coordinirt, sondern subordinirt. Denn die Theologie hat einerseits ein weit höheres Erkenntnißprincip als die Philosophie, nämlich die übernatürliche göttliche Offenbarung; andererseits hat sie einen höhern Inhalt als die letztere, weil und insofern sie die christlichen Mysterien zum Gegenstande hat, an welche die Vernunft für sich allein nicht hinanreicht. Die christlichen Mysterien gehören nämlich, weil sie supra rationem sind, nicht in die Philosophie; die Philosophie als eigene, selbständige Wissenschaft hat in dieses Gebiet sich nicht einzumischen; sie hat die christlichen Mysterien zu respectiren, aber sie hat nicht von denselben zu handeln. Letzteres ist Sache der Theologie; eben deßhalb erhebt sich, wie schon gesagt, auch von diesem Gesichtspunkte aus die Theologie über die Philosophie. Die Philosophie steht endlich zur Theologie in einem gewissen Dienstverhältnisse, und zwar in zweifacher Weise. Für's Erste breitet die Philosophie, insofern sie Logik und Methodik in sich enthält, der Theologie die wissenschaftliche Form unter; ohne die Anwendung der logischen und methodischen Gesetze auf den Offenbarungsinhalt könnte ja die Theologie in ihrem Gebiete keine regelrechte Beweisführung und keine systematische Zusammenordnung der von ihr zu behandelnden Materien erzielen. Für's Zweite bietet die Philosophie der Theologie in den speculativen Resultaten, welche sie auf dem Wege der Vernunftforschung erzielt, die Grundlagen dar, auf welchen fußend diese sich, so weit es dem menschlichen Geiste überhaupt möglich ist, zu einer speculativen Erkenntniß der christlichen Mysterien zu erheben vermag. Es ist schon gezeigt worden, daß die Theologie in zweiter Linie auch mit Vernunftgründen in der Beweisführung für die christlichen Mysterien operiren kann. Dadurch will sie in den Zusammenhang der Mysterien mit den Vernunftwahrheiten bis zu einem gewissen Grade einbringen und eine speculative Erkenntniß der christlichen Mysterien gewinnen — speculative Theologie. Zwar wird das menschliche Denken nie dazu gelangen, den gedachten Zusammenhang zwischen den Mysterien und den Vernunftwahrheiten vollkommen zu durchschauen und erstere zur innern Evidenz zu bringen; diese würden ja eben dadurch aufhören, supra rationem zu sein. Aber bis zu einem gewissen Grade kann das Denken doch zu einer speculativen Erkenntniß der Mysterien sich erheben. Die Beweisführungen, mit denen es zu diesem Zwecke operirt, sind allerdings nicht stringent; aber sie sind doch kräftige Analogiebeweise. Um aber diese Beweise führen und damit eine wenn auch nicht vollkommene speculative Erkenntniß der Mysterien gewinnen zu können, muß die Philosophie der Theologie in den Vernunftwahrheiten, die sie zur evidenten Erkenntniß gebracht hat, die Grundlage unterbreiten, auf welcher sie mit ihren Analogiebeweisen operiren kann. Auch in diesem Sinne dient die Philosophie der Theologie. Dieß ist der Sinn des bekannten Wortes: Philosophia est ancilla Theologiae. Aristoteles hat mit dieser Formel das Verhältniß der encyklopädischen Wissenschaften zur „ersten Philosophie" ausgedrückt; die christlichen Gelehrten haben später die gedachte Formel auf das Verhältniß der Philosophie zur Theologie übertragen. Man sieht hieraus leicht, daß diese Formel für die Philosophie durchaus nicht, wie man in neuerer Zeit so vielfach angenommen hat, etwas Entwürdigendes in sich trägt. Die Philosophie dient allerdings in der oben bezeichneten zweifachen Richtung der Theologie; aber es ist doch gewiß keine Entwürdigung der Philosophie, wenn sie für die Zwecke einer höhern Wissenschaft verwerthet werden kann und verwerthet wird. Findet ja das Gleiche auch bei anderen Wissenschaften statt. Die Resultate der Natur-, der Sprachwissenschaft u. s. w. können auch für die Theologie verwerthet werden. Niemand aber wird hierin eine Erniedrigung oder Entwürdigung dieser Wissenschaften erblicken. Nur wer die göttliche Offenbarung überhaupt läugnet und das philosophische Denken zum absoluten Denken hinaufschraubt, kann in diesem Dienstverhältnisse der Philosophie zur Theologie etwas erblicken, was die Philosophie aus jener Höhe herabziehen und sie folglich „entwürdigen" müßte.

III. Nun zur Eintheilung der Philosophie. Die Philosophie ist eine Wissenschaft und somit ein in sich geordnetes und abgeschlossenes Ganzes, das als solches in verschiedene Verzweigungen sich gliedern muß. Die Eintheilung ist es, welche von einem bestimmten Gesichtspunkte oder Eintheilungsgrunde aus diese Gliederung zu bewerkstelligen hat. Es sind nun schon verschiedene Eintheilungen der Philosophie zu Tage gefördert worden. Hier soll zunächst diejenige vorgeführt werden, welche nach dem gegenwärtigen Stande der philosophischen Entwicklung die nächstliegende zu sein scheint.

1. Der Eintheilungsgrund kann füglich hergenommen werden von dem Objecte, auf welches die Philosophie geht. Denn es muß auch auf sie der Satz zur Anwendung kommen: Scientiae specificantur et diversificantur per objecta. Object der Philosophie ist aber, wie gesagt, alles Seiende, alles, was unserer natürlichen Erkenntniß überhaupt zugänglich ist. Fragen wir nun, was denn überhaupt unserer natürlichen Erkenntniß zugänglich sei, so läßt sich dieß in drei Kreise auseinanderscheiden. Unserer natürlichen Erkenntniß zugänglich sind für's Erste unsere eigene Denk- und Erkenntnißthätigkeit, für's Zweite die realen Wesen, welche in der Objectivität unserer Erkenntniß gegenübertreten, und für's Dritte die Ordnung, in welcher wir stehen, in welche wir eingegliedert sind und an deren Gesetze wir uns in unserem Thun und Lassen zu halten haben. Folglich hat die Philosophie sich zu beschäftigen für's Erste mit unserer eigenen Denk- und Erkenntnißthätigkeit, für's Zweite mit dem real Seienden und mit den realen Wesen, welche als etwas objectiv Gegebenes uns gegenübertreten, und für's Dritte endlich mit der objectiv gegebenen Ordnung, in welcher der Mensch steht und nach deren Gesetzen er in seinem Thun und Lassen sich richten muß. Hiermit ist die Haupteintheilung der Philosophie von selbst gegeben. Die Haupttheile der Philosophie nämlich, welche als deren wesentliche Theile betrachtet werden müssen, sind folgende drei: a. Die Logik und Erkenntnißlehre. Diese haben zum Gegenstande unsere eigene Denk- und Erkenntnißthätigkeit, zwar nicht nach ihrer Natur, aber nach ihren Gesetzen und nach ihrem Verhältniß zum Sein als zu ihrem Objecte. Die Logik hat die Gesetze und Bedingungen zu ermitteln, auf welchen die Wahrheit unseres Denkens beruht, die Erkenntnißlehre dagegen das Verhältniß, in welchem das Erkennen zum Sein steht. b. Die Metaphysik. Diese hat zum Gegenstand das real Seiende im Allgemeinen sowohl als auch die besonderen realen Wesen, welche in der Objectivität gegeben sind und unserer Erkenntniß gegenübertreten: Welt, Mensch, Gott. In Bezug auf diese letzteren hat sie, soweit es auf dem Wege der Vernunftforschung allein überhaupt geschehen kann, Aufschluß zu geben über deren Natur und Eigenschaften und über deren wechselseitiges Verhältniß. c. Die Ethik, Social- und Rechtsphilosophie. Diese hat zum Gegenstande die sittliche, sociale und Rechts-Ordnung, sowie die Gesetze, welche in dieser dreifachen Ordnung maßgebend sind. Sie handelt daher von Sitte, Societät und Recht und hat zur Aufgabe, die Principien zu ermitteln, auf welchen Sitte, Societät und Recht beruhen, und daraus die Gesetze abzuleiten, an welche die Menschen gemäß dieser dreifachen Ordnung in ihrem Thun und Lassen sich zu halten haben. Dabei ist noch zu bemerken, daß Ethik, Social- und Rechtsphilosophie auch unter dem Begriffe „praktische Philosophie" zusammengefaßt werden, wogegen dann die beiden anderen Haupttheile der Philosophie die „theoretische Philosophie" bilden.

2. Was aber das Verhältniß der drei wesentlichen Theile der Philosophie zu einander betrifft, so ist es allerdings wahr, daß unsere Erkenntniß, wenn man deren natürlichen [illegible] im Auge hat, nicht mit der Reflexion auf [illegible] selbst beginnt; wir erkennen zunächst die Objecte, welche sich als von uns verschieden unserer Erkenntniß darbieten, und dann erst reflectiren wir [illegible] unsere Denk- und Erkenntnißthätigkeit selbst. [illegible] diesem Gesichtspunkte aus müßte also eigentlich die Metaphysik an erster Stelle stehen und [illegible] und Erkenntnißlehre dieser erst nachfolgen. [illegible] ist aber noch ein anderer Gesichtspunkt in's [illegible] zu fassen. Vor Allem ist eine sichere metaphysische Erkenntniß nur unter der Voraussetzung zu [illegible]winnen, daß wir richtig denken, d. h. daß [illegible] unsere Urtheile und Schlußfolgerungen ohne [illegible]schen Fehler vollziehen. Nun ist es aber Sache der Logik, die Gesetze zu ermitteln und festzustellen, an welche wir in unserem Denken uns [illegible] müssen, um richtig zu denken. Folglich [illegible] Studium der Logik zu einer sichern metaphysischen Erkenntniß vorausgesetzt, und es muß daher [illegible] diesem Gesichtspunkte aus die Logik der Metaphysik vorausgehen. Daher bezeichnet auch [illegible]teles die Logik als das Organon der Philosophie. Analoges gilt von der Erkenntnißlehre. Diese [illegible] wie schon gesagt, das Verhältniß zu ermitteln, [illegible]ches zwischen unserem Erkennen und dem [illegible] stattfindet. Es unterliegt aber keinem Zweifel, [illegible] zuerst eine philosophische Einsicht in dieses [illegible]hältniß gewonnen sein muß, bevor man zur [illegible]forschung des real Seienden selbst, also zur [illegible]physik, fortschreiten kann. Denn ist das [illegible] Verhältniß nicht richtig bestimmt, hat hier [illegible] irrthümliche Anschauung sich festgesetzt, so [illegible] dadurch die gesammte metaphysische Forschung [illegible] falsche Wege geleitet werden. Es muß also [illegible] auch die Erkenntnißlehre der Metaphysik [illegible]gehen. Dann also erst folgt die Metaphysik. [illegible] bildet den Mittel- und Höhepunkt der [illegible] philosophischen Wissenschaft. Denn der [illegible]gegenstand menschlichen Forschens ist und [illegible] doch immer das real Seiende, und [illegible] es gerade die Metaphysik, welche zu den [illegible] Gründen und Ursachen alles Erkennbaren [illegible]steigt und damit allen anderen Verzweigungen [illegible] Philosophie ihre höchste Begründung [illegible] Die Metaphysik bezeichnet daher in der That [illegible] höchste und vornehmste Gebiet, in welchem [illegible] philosophische Wissenschaft sich zu bewegen [illegible] Zuletzt endlich folgen die Ethik, die Social- [illegible] Rechtsphilosophie. Diese Disciplinen können [illegible] nach der Metaphysik behandelt werden, [illegible] ihrer Ermöglichung die Metaphysik wesentlich [illegible]aussetzen. Denn die Principien, welche der [illegible]lichen, socialen und Rechtsordnung zu [illegible] liegen, sowie die in diese Ordnungen [illegible]

Gesetze lassen sich erst ermitteln aus jenen Principien, welche in der Metaphysik über das Wesen Gottes und des Menschen, über das wechselseitige Verhältniß zwischen beiden, sowie über das wechselseitige Verhältniß der Menschen selbst zu einander festgestellt worden sind. Ethik, Social- und Rechtsphilosophie müssen also als der letzte Haupttheil der Philosophie in diese eingegliedert werden. Dieß also ist die Hauptgliederung der Philosophie, dieß das Verhältniß, in welchem die Hauptglieder der letztern zu einander stehen.

3. Nun gliedern sich aber diese drei Haupttheile der Philosophie wieder stufenweise in mehrere Unterglieder ab und erheischen somit weitere Untereintheilungen. Darauf kann nicht weiter eingegangen werden, weil hier nur das Allgemeine zu behandeln ist. Eine Ausnahme darf nur in Bezug auf die Metaphysik im Besondern gemacht werden. Diese ist nach dem Obigen die scientia entis realis, die Wissenschaft von dem real Seienden als solchem, mag nun dieses real Seiende in sinnlicher Erscheinung unserer Erkenntniß gegenübertreten oder aber transcendent sein. Dieses real Seiende hat sie dann zu behandeln sowohl im Allgemeinen als auch im Besondern. Demnach scheidet sie sich wiederum in zwei Theile aus einander, in einen allgemeinen und in einen speciellen. Die allgemeine Metaphysik, oder wie sie auch genannt wird, die Ontologie, behandelt das Seiende im Allgemeinen, ohne noch die besonderen Wesen in ihrer Besonderheit in's Auge zu fassen, und wird daher definirt als scientia entis in genere. Die specielle Metaphysik dagegen geht zu den besonderen Wesen über, um auf der Grundlage der in der Ontologie gewonnenen allgemeinen Resultate jene philosophischen Fragen zu lösen, welche in Bezug auf selbe sich ergeben, und wird demgemäß definirt als scientia entis in specie. Da nun aber in der Objectivität ein dreifaches Seiende uns entgegentritt, die Welt, der Mensch und Gott, so zerfällt die specielle Metaphysik wiederum in drei Glieder, in die metaphysische Kosmologie oder Naturphilosophie, welche von dem uns umgebenden materiellen Universum, in die metaphysische Anthropologie oder in die Psychologie, welche von dem Menschen nach der geistigen Seite seines Wesens, und in die natürliche Theologie, welche von Gott handelt, soweit dieser durch die natürliche Vernunft allein auf dem Wege des discursiven Denkens erkennbar ist.

4. Im Alterthum wurde die Philosophie gemeiniglich in Logik, Physik (im Sinne von Realphilosophie) und Ethik eingetheilt. Schon bei Plato ist diese Eintheilung angedeutet; auch bei Aristoteles sind Logik, Physik und Ethik aus einander geschieden. Er hat aber das Eigenthümliche, daß er über diese drei Theile der Philosophie die sogen. philosophia prima im Sinne von philosophia principalis hinstellt und dieser gegenüber die übrigen Theile der Philosophie als „encyklopädische Wissenschaften" bezeichnet, die der erstern dienen müssen. Von dem Satze ausgehend, daß, da die übrigen Wissenschaften stets nur einen bestimmten Kreis des Seienden zum Gegenstande haben, es auch eine Wissenschaft geben müsse, welche das Seiende überhaupt und an sich betrachtet und damit die höchsten Principien alles Seienden ermittelt, bezeichnet er diese Wissenschaft als die Philosophia prima und stellt sie über die übrigen Theile der Philosophie hin als die Herrin und Fürstin aller Wissenschaften, der keine zu widersprechen befugt sei. Er behandelt in derselben alle Fragen, welche nach unserer Eintheilung in der Ontologie zu behandeln sind, und die Theologie, während er die Psychologie in die Physik, welche sich mit der sichtbaren Welt beschäftigt, einreiht. Die Schrift, in welcher er die philosophia prima behandelt, wurde von den späteren Sammlern und Ordnern der aristotelischen Schriften hinter die, welche von der Physik handeln, gesetzt und erhielt von ihnen die Aufschrift Τὰ μετὰ τὰ φυσικά. So kam es, daß die philosophia prima des Aristoteles später als „Metaphysik" bezeichnet wurde. Darnach schied die peripatetische Schule und mit ihr die christliche Scholastik wohl gleichfalls drei Haupttheile der Philosophie aus: die Logik oder Dialektik, die Realphilosophie und die Ethik. Aber die Realphilosophie bezeichnete sie nicht einfach als „Metaphysik", sondern sie schied in derselben wiederum drei Theile aus: die Physik im Sinne von Naturphilosophie und Psychologie, die sie beide mit einander verband; die Mathematik, welche sie, weil auf Abstraction beruhend, gleichfalls in die Philosophie hineinzog, und endlich die Metaphysik. Die Metaphysik beschreibt also hier einen engern Kreis, als er ihr nach unserer Eintheilung zugewiesen ist, da sie sich mit der philosophia prima des Aristoteles deckt und daher nur Ontologie und Theologie ist. Principiell ist diese Eintheilung selbstverständlich vollkommen berechtigt; aber seitdem einerseits die Mathematik von der Philosophie sich losgetrennt und als eigene Wissenschaft sich constituirt hat, und seitdem andererseits die empirisch-exacte Naturwissenschaft, insofern sie die Gesetze der Naturerscheinungen zu ermitteln sucht, den Namen „Physik" für sich in Anspruch genommen hat, ist man insofern von der gedachten Eintheilung abgekommen, als man den Namen „Metaphysik" auf die gesammte Realphilosophie anwendet und diese daher nicht mehr in Physik, Mathematik und Metaphysik abgliedert, sondern in allgemeine und specielle Metaphysik, wobei die letztere wiederum in Kosmologie, Psychologie und Theologie zerfällt, wie solches oben auseinandergesetzt worden ist. In der That ist der Name „Metaphysik" für die Bezeichnung der gesammten Realphilosophie ganz geeignet; denn die Realphilosophie bleibt in ihrem ganzen Umfange nicht bei der Erscheinung stehen, sondern sucht dasjenige, was gleichsam hinter der physischen Erscheinung (μετὰ τὰ φυσικά) steht, also das Wesen der erscheinenden Dinge und das rein Transcendente, zu er-

forschen. Dieß gilt sogar von der Naturphilosophie; denn während die empirisch exacte Naturwissenschaft die Natur nur insoweit erforscht, als die Ursachen und Gesetze der Natur auf dem Wege der Beobachtung, der Induction und der mathematischen Berechnung ermittelt werden können, sucht die Naturphilosophie vorzudringen zu den höchsten und letzten Gründen der Naturwesen und Naturerscheinungen, die als solche über alle Erfahrung und Berechnung hinaus liegen, um dadurch eine Erklärung des gesammten Universums aus diesen obersten Gründen und Ursachen zu gewinnen.

5. Im vorigen Jahrhundert ist innerhalb des Kreises der Wolff'schen Philosophie eine neue wissenschaftliche Disciplin entstanden, nämlich die Aesthetik oder die Wissenschaft des Schönen in Natur und Kunst. Diese Disciplin hat man gleichfalls in die Philosophie in der Weise hineingezogen, daß man sie als einen wesentlichen Theil der Gesammtphilosophie bezeichnete. Allein es dürfte doch angezeigt sein, die Aesthetik als eigene wissenschaftliche Disciplin für sich bestehen zu lassen und sie nicht als Theilglied in das philosophische System hineinzuziehen. Denn abgesehen davon, daß das Allgemeine, nämlich der Begriff und die Gliederung des Schönen, schon in der Ontologie zur Sprache kommen muß und daher in einem andern wesentlichen Theile der Philosophie — der Aesthetik — nicht füglich zu wiederholen ist, kann, was speciell die schöne **Kunst** betrifft, diese, wenigstens soweit sie **christliche** Kunst ist, nur im Zusammenhang mit den christlichen Mysterien richtig beurtheilt werden. Diese christlichen Mysterien gehören aber nicht in die Philosophie. Daß auch die philosophischen Principien mit zur richtigen Beurtheilung der schönen Kunst im Allgemeinen sowohl als auch in specie der christlichen Kunst erforderlich seien, wird damit nicht in Abrede gestellt, aber sie reichen dazu nicht aus; die christlichen Mysterien sind unumgänglich nothwendig für eine sachgemäße und richtige Auffassung der christlichen Kunst. Von diesem Gesichtspunkte aus muß die Aesthetik als eine eigene, für sich bestehende wissenschaftliche Disciplin betrachtet werden, welche zwar mit der Philosophie im Zusammenhange steht, aber als kein wesentliches Theilglied der Philosophie zu betrachten ist.

6. In neuerer Zeit sind allerdings infolge der Zerfahrenheit, in welche die philosophische Entwicklung hineingerathen ist, viele anderweitige Eintheilungsweisen der Gesammtphilosophie zu Tage getreten. Jeder Philosoph construirt für sich eine eigene Gliederung der Philosophie je nach dem Standpunkte, den er in derselben einnimmt, und je nach den Principien, welche er seiner philosophischen Weltanschauung zu Grunde legt. So denkt beispielsweise Hegel Gott als den logischen Begriff, der zuerst an sich sei, dann sich in die Natur entäußere und endlich im menschlichen Geiste zum Selbstbewußtsein gelange, und theilt demgemäß die Philosophie ein in Logik — Wissenschaft von Gott als dem logischen Begriff in seinem An-sich-sein; in Naturphilosophie — Wissenschaft von Gott als dem logischen Begriff in seinem Außer-sich-sein, und endlich in Philosophie des Geistes — Wissenschaft von Gott als dem logischen Begriff in seinem In-sich-sein, wie er nämlich im menschlichen Geiste zum Selbstbewußtsein sich erhebt. Herbart dagegen lehrt, die Philosophie sei bloß Bearbeitung der Begriffe; diese Bearbeitung sei aber eine dreifache: nämlich für's Erste einfache Erklärung und Verdeutlichung — Logik; für's Zweite Veränderung durch Ergänzung, entsprechend der Wirklichkeit, in der sich die Begriffe [illegible] vorfinden — Metaphysik; für's Dritte endlich Beziehung der Begriffe auf unser Gefühl (Sympathie und Antipathie) — Aesthetik. Demnach gliedert Herbart die Philosophie in Logik, Metaphysik und Aesthetik, welch letztere aber nicht bloß Wissenschaft des Schönen ist, sondern alle praktischen Disciplinen, Ethik, Politik u. s. w. in sich faßt. Es ließen sich noch viele andere moderne Eintheilungen der Philosophie aufführen. Man sieht aber leicht, daß solche Eintheilungen keinen allgemeinen Werth und keine allgemeine Bedeutung haben, sondern nur dem besondern philosophischen Systeme, für welches sie ausgedacht wurden, angepaßt sind und daher auch nicht weiter berücksichtigt zu werden brauchen. — Wie für die Wissenschaften überhaupt, so ist auch für die Philosophie die Eintheilung von höchster Wichtigkeit. Denn erst durch diese kommt Klarheit und Ordnung in das Gesammtgebiet der Philosophie. Würden die besonderen Materien der Gesammtphilosophie nicht ausgeschieden und organisch gegen einander abgegliedert werden, so würde die Philosophie zu einem chaotischen Wirrsal, in dessen Verständniß man sich entweder gar nicht oder doch nur äußerst schwer hineinfinden könnte.

IV. Gesondert von dem **System** der Philosophie steht die **Geschichte** der letztern da. Die Geschichte einer wissenschaftlichen Disciplin ist kein Glied der letztern, weil sie eben nur deren zeitlichen Fortgang und zeitliche Entwicklung vor Augen führt. Dieß gilt auch von der Geschichte der Philosophie, und es ist ganz unberechtigt, wenn Hegel die Geschichte der Philosophie in sein philosophisches System aufnimmt.

1. Wir verstehen unter Geschichte der Philosophie, sofern sie als eine wissenschaftliche Disciplin betrachtet wird, die Darstellung der besonderen philosophischen Systeme, welche successive im Laufe der Jahrhunderte aufgetreten sind, nach ihrem Inhalte sowohl als auch nach dem innern Zusammenhange, in welchem sie zu einander stehen. Es sind nämlich im Laufe der Zeit eine Masse von philosophischen Systemen zu Tage getreten, welche vielfach von einander ganz verschieden sind. Diejenigen, welche sie begründeten, haben, auf verschiedenem Standpunkte stehend und von verschiedenen Principien ausgehend, auch verschiedene philosophische Resultate gewonnen, welche [illegible]

ihren Schriften niedergelegt und zu begründen gesucht haben. Dabei ist der Wahrheitsgehalt in den einen größer, in den anderen geringer; die einen muß man in dieser Beziehung als mehr oder minder gelungen, die anderen als völlig mißlungen betrachten, und auch in solchen Systemen, welche als gelungen zu erachten sind, finden sich im Einzelnen wieder Ansichten, welche von einander abweichen, und in welchen sie daher in Gegensatz zu einander treten. Ungeachtet dieser Verschiedenheit findet aber doch ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen den einzelnen philosophischen Systemen, wie sie in der Zeit auf einander folgen, statt. Die Resultate nämlich, welche die vorausgehenden Philosophen gewonnen hatten, gingen für die nachfolgenden nicht verloren; vielmehr nahmen sie dieselben, wenn sie sie für hinreichend begründet hielten, in ihre eigenen Systeme auf und verwendeten sie zum Aufbau der letzteren, oder sie suchten dieselben, falls sie ihnen als nicht hinreichend begründet oder als unrichtig erschienen, zu widerlegen und stellten dann im Gegensatze zu denselben andere Lehrsätze auf, die ihnen als besser begründet erschienen. So gestaltet sich ein innerer Zusammenhang zwischen den einander folgenden Systemen; das eine System weist auf das andere zurück, und es läßt sich das eine nur immer im Zusammenhange mit den anderen, mit denen es zunächst in Beziehung steht, vollkommen verstehen und nach seiner vollen Bedeutung würdigen. — Verhält es sich aber also, dann ist die Aufgabe, welche der Geschichte der Philosophie obliegt, eine doppelte, wie in obiger Definition angedeutet ist. a. Die Geschichte der Philosophie hat vor Allem den Inhalt der philosophischen Systeme, wie sie in der Zeit sich folgen, mit möglichster Treue und Klarheit vorzuführen. Der Geschichtschreiber darf nichts von dem Seinigen in das bezügliche philosophische System hineintragen; er muß es vielmehr darstellen ganz in dem Sinne seines Urhebers, und zwar in der Weise, daß der Inhalt sowie dessen Begründung für Alle verständlich wird. b. Für's Zweite hat dann die Geschichte der Philosophie den innern Zusammenhang zu untersuchen, in welchem jedes System zu den vorausgehenden steht; er muß zu erforschen suchen, welche Elemente etwa aus diesen in jenes übergegangen sind, oder worin der Gegensatz besteht, in welchen letzteres zu den ersteren sich gesetzt hat, sowie den Fortschritt oder Rückschritt des philosophischen Gedankens aufzuzeigen, welcher darin gegenüber den vorausgehenden Systemen sich documentirt.

2. Hiernach ist auch die Frage zu beantworten, welche Methode in der Darstellung der Geschichte der Philosophie einzuhalten sei. Zur Sprache kommt eine aprioristische und eine aposterioristische Methode. Die aprioristische Methode will aus einem präconcipirten Princip, das sie der ganzen Geschichte der Philosophie zu Grunde legt, alle Systeme, wie sie in der Zeitfolge aufgetreten sind, sowohl nach ihrem Inhalte als auch nach ihrer Aufeinanderfolge als nothwendige Resultate der Entwicklung jenes Princips ableiten und erklären. So hat Hegel in seiner Geschichte der Philosophie ganz a priori die Ansicht durchzuführen gesucht, daß alle philosophischen Systeme, wie sie im Laufe der Zeit auftraten, nichts anderes gewesen seien als vereinzelt und einseitig hervorgetretene Momente der absoluten Philosophie, welche eben die Hegel'sche selbst ist. Diese successive, einseitige Verwirklichung der besonderen Momente in der absoluten Philosophie sei nämlich nothwendig gewesen, damit endlich durch allmälige Ueberwindung und Vereinigung der Gegensätze die vollkommene Philosophie erstehen, d. i. Gott im Menschengeiste zum vollkommenen Bewußtsein seiner selbst gelangen konnte. Aber eine solche aprioristische Geschichtsconstruction muß als eine entschieden unberechtigte und verfehlte zurückgewiesen werden. Denn für's Erste wird dadurch nie eine genaue Kenntniß des Inhaltes der verschiedenen Systeme im Sinne derjenigen, die sie begründet, erzielt, wenn man nur immer seine eigene philosophische Ansicht an die Entwicklung der einzelnen Systeme heranbringt und sie im Lichte derselben betrachtet. Denn da werden die einzelnen Systeme nur immer nach dem Maßstabe und nach den Forderungen des eigenen Systems zugerichtet, und man bekommt infolge dessen nie ein treues Bild von dem, was der Urheber des Systems selbst gedacht und intendirt hat. Für's Zweite sind die philosophischen Systeme, wie sie da liegen, selbst geschichtliche Thatsachen und als solche nicht nothwendig, sondern zufällig. Was aber an sich zufällig ist, das läßt sich nie als nothwendig erweisen. Die Methode, welche der Geschichte der Philosophie ihrem Begriffe nach angemessen ist, kann also nur die aposterioristische sein. Die einzelnen philosophischen Systeme müssen zuerst als Thatsachen, d. h. nach ihrem thatsächlichen Inhalte, erkannt sein, bevor man daran gehen kann, den Gründen dieses thatsächlichen Inhaltes nachzuforschen, d. h. zu untersuchen, wie sie geworden sind, in welchem genetischen Zusammenhange sie mit anderen philosophischen Systemen stehen, und welcher Fortschritt oder Rückschritt des philosophischen Gedankens in denselben zu Tage tritt. Nur so kann man eine in jeder Beziehung treue und objectiv begründete Geschichte der Philosophie erzielen. — Die Quellen der Geschichte der Philosophie sind in erster Linie die Schriften der einzelnen Philosophen selbst, sofern solche auf uns gekommen sind, und daran sich anschließend die Fragmente, wenn solche uns erhalten sind. Sind uns dagegen philosophische Systeme nicht in der eigenen Darstellung ihrer Urheber zugänglich, so müssen wir uns mit den Berichten Anderer darüber begnügen. Hier sind dann aber solche Berichte die zuverlässigsten, welche unmittelbar auf die Schriften der Philosophen sich gründen, und demnächst die Berichte unmittelbarer und mittelbarer Schüler. Ist die Tendenz des Schriftstellers, dessen Angaben uns als Quellen

dienen, nicht die historische der Berichterstattung, sondern die philosophische der Prüfung, so ist die sorgsame Ermittlung des eigenen Gedankenganges bei dem Urheber dieser Lehren und die Prüfung der einzelnen Aeußerungen in diesem Zusammenhange eine unerläßliche Bedingung für die historische Verwerthung der Angaben.

3. Was endlich die Eintheilung der Geschichte der Philosophie betrifft, so müssen wir letztere in erster Linie in zwei große Perioden scheiden, nämlich in die Geschichte der vorchristlichen (antiken) und in die Geschichte der nachchristlichen Philosophie. Christus ist der Mittelpunkt aller Geschichte; sein Erscheinen in der Welt wird von dem Apostel als die „Fülle der Zeit" (plenitudo temporis) bezeichnet, indem die vorchristliche Zeit in Christo ihren Zielpunkt und ihren Abschluß fand, die nachchristliche Zeit aber von ihm ausgeht und Alles in derselben durch ihn die Weihe der Erlösung erhält. Wie daher die gesammte Geschichte auf christlichem Standpunkte in die zwei genannten großen Perioden zerfällt, so gilt das Gleiche auch von der Geschichte der Philosophie. In der That ist zwischen der antiken und der christlichen Philosophie ein so durchgreifender Unterschied, wie ein solcher nirgends mehr wiederkehrt, mögen wir was immer für Unterperioden in's Auge fassen. Einen so gewaltigen Umschwung in der ganzen Denkweise, eine so großartige Vertiefung und Erweiterung der Erkenntniß, wie der Eintritt des Christenthums in die Welt mit sich brachte, hat die Welt nie gesehen. Nirgends werden wir also naturgemäßer den Stützpunkt für die Haupteintheilung der Geschichte der Philosophie finden können als in dem Erscheinen des Christenthums. a. Die vorchristliche Philosophie suchte auf dem Wege der Vernunftforschung oder des discursiven Denkens eine reinere Erkenntniß der Wahrheit zu gewinnen, da die tief gesunkenen heidnischen Religionen dem Wahrheitsbedürfnisse des menschlichen Geistes nicht mehr genügten. Dieses Streben des philosophischen Geistes war allerdings in vielfacher Beziehung mit Erfolg gekrönt; denn gewiß haben die großen Philosophen des Alterthums viele Wahrheiten erkannt. Aber die ganze Wahrheit haben sie auf dem Wege, den sie einschlugen, wie schon die Kirchenväter sich ausdrückten, nicht erreicht, und die größten Denker des Alterthums waren sich dessen auch wohl bewußt. Zudem fehlt es bei ihnen auch nicht an vielfachen und gewaltigen Irrthümern, namentlich im Gebiete der höchsten Wahrheiten, die, indem sie in ihre Systeme eindrangen, selbe schädigten und deren Vollkommenheit beeinträchtigten. Deßhalb konnte sich auch die antike Philosophie nicht auf der Höhe der hervorragendsten Systeme, welche sie geschaffen, halten, sondern sank wieder herab in Materialismus und Skepticismus. Im Hinblick darauf kann man mit Recht die vorchristliche Philosophie als eine Vorbereitung des menschlichen Geistes für das Christenthum, wie selbes „in der Fülle der Zeit" in die Welt [illegible] betrachten, ein Gedanke, welchen schon die Kirchenväter ausgesprochen haben. α. Indem für's Erste die großen Philosophen des Alterthums auf dem Wege der Vernunftforschung zur Erkenntniß vieler und großer Wahrheiten gelangten, aber doch nicht die ganze und volle Wahrheit erreichten, vielmehr die Philosophie zuletzt immer wieder im Skepticismus erstarb, wurde im menschlichen Geiste das Bewußtsein von der Nothwendigkeit einer höheren Hilfe, einer göttlichen Offenbarung rege gemacht, wenn die Menschheit zur vollen Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollte. Und dieses Bedürfniß einer göttlichen Hilfe rief dann von selbst das Verlangen und die Sehnsucht nach einer solchen hervor. Bekanntlich hat Plato diesem Bewußtsein ergreifenden Ausdruck gegeben. Schon in solcher Weise bereitete daher die antike Philosophie auf das Christenthum vor. β. Indem ferner die antike Philosophie einerseits die formalen und methodischen Gesetze des wissenschaftlichen Denkens und der systematischen Construction ermittelte und eingehend entwickelte und andererseits durch das speculative Denken zur Erkenntniß vieler Wahrheiten der natürlichen Ordnung gelangte, arbeitete sie ihrerseits der christlichen Speculation, der christlichen Philosophie vor. Die christlichen Denker konnten diese Vorarbeiten für den Aufbau der christlichen Speculation verwerthen, da sie ihnen fertig da lagen, und haben selbe auch in ausgedehntestem Maße benutzt. Auch in dieser Richtung also verhält sich die antike Philosophie vorbereitend für das Christenthum bezw. für die christliche Erkenntniß. — b. Was dagegen die nachchristliche Philosophie betrifft, so charakterisirt sich dieselbe im Allgemeinen durch ein energisches Ringen des menschlichen Geistes nach immer tieferem Verständniß und nach immer tieferer Begründung der Wahrheit. Nun haben die Urheber der nachchristlichen Systeme in dieser Richtung einen doppelten Weg eingeschlagen. α. Entweder fügten sie sich in die rechte, von Gott gesetzte Ordnung, d. h. sie unterwarfen sich der göttlichen Offenbarung und suchten auf dieser Grundlage, indem sie dieselbe als leitendes Princip ihrer Forschungen anerkannten, immer tiefer in die Wahrheit einzudringen und sie immer fester wissenschaftlich zu begründen. Auf diesem Wege gelangten sie denn auch zu den herrlichsten Resultaten, und die Systeme, welche diese Denker construirten, gehören zu dem Großartigsten, was die Geschichte der Philosophie bietet. β. Oder aber sie verkehrten die von Gott gesetzte Ordnung, [illegible] sie setzten sich in ein unrichtiges oder schiefes Verhältniß zur Offenbarung, verwarfen wohl auch die Göttlichkeit des Christenthums ganz und suchten auf diesem der göttlichen Ordnung zuwiderlaufenden Wege die Wahrheit zu ergründen und zu begründen. Solche Denker gelangten aber auf dem bezeichneten Wege nie zu Resultaten, welche das Denken befriedigen konnten; vielmehr [illegible]

olche philosophische Richtungen, nachdem sie einmal angebahnt und in den Fluß einer geschichtlichen Entwicklung gekommen waren, stets in weitgreifende Irrthümer und gingen endlich, wie die antike Philosophie, gleichfalls wieder im Materialismus und Skepticismus unter. Aber — und das ist das Entscheidende — welchen der beiden Wege die Denker auch einschlagen, und welche Resultate sie auch immer gewinnen mochten — stets war doch das letzte Resultat dieses, daß dadurch die Wahrheit der christlichen Offenbarung vor dem Auge des wissenschaftlichen Denkens in immer helleres Licht gesetzt wurde. Von den Einen geschah dieses in directer Weise, indem sie durch den Einklang ihrer tief durchdachten und großartig angelegten Systeme mit der Offenbarung diese in der ganzen Herrlichkeit ihrer unverbrüchlichen Wahrheit erscheinen ließen. Von den Anderen dagegen geschah es in indirecter Weise, indem sie durch die tiefgreifenden Irrthümer, in welche sie infolge der Verkehrung der von Gott gesetzten Ordnung im Denken sich verloren, vor aller Welt davon Zeugniß ablegten, daß der menschliche Geist nur im innigsten Anschlusse an die göttliche Offenbarung, und indem er sich ihr rückhaltlos unterwirft, sie als das leitende Princip seiner Forschungen anerkennt, die volle Wahrheit zu erkennen, zu verstehen und zu begründen vermöge; daß also die göttliche Offenbarung, wie sie uns durch Christus, den Sohn Gottes, geworden, in Wahrheit die leuchtende Sonne über dem Horizonte des menschlichen Geistes sei. So leitete die vorchristliche Philosophie den menschlichen Geist in der oben bezeichneten Weise zum Christenthum hin; die nachchristliche Philosophie dagegen ist eine fortschreitende Verherrlichung der christlichen Offenbarung im Angesichte des nur in der Wahrheit Ruhe findenden menschlichen Geistes.

V. Wir haben nun noch dem **Entwicklungsgange** der Philosophie in der vorchristlichen sowohl als auch in der nachchristlichen Zeit unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden und denselben in seinen allgemeinen Umrissen darzulegen. 1. Wenn wir die **vorchristliche** Zeit überschauen, so fällt unser Blick zunächst auf den Orient als die Wiege der Cultur. Es muß daher auch die Geschichte der Philosophie mit der Darstellung der Philosophie bei den orientalischen Völkern beginnen — antik-orientalische Philosophie. Es tritt jedoch die Philosophie bei diesen orientalischen Völkern, im Allgemeinen wenigstens, noch nicht als selbständige Wissenschaft im Unterschiede von den religiösen Lehrsystemen hervor; die philosophischen Gedanken sind vielmehr noch verschmolzen mit den religiösen Lehren dieser Völker. Nur in Indien erscheinen bereits eigene philosophische Lehrsysteme, die entweder an die religiöse Lehre sich anschließen oder aber mit ihr im Widerspruche stehen. Zu den ersteren gehören die brahmanische Vedânta-, Sankhja- und Vaiseshika-Philosophie, die einen mystisch-idealistischen Pantheismus repräsentiren; zu den letzteren der Buddhismus, welcher den Nihilismus proclamirt. Vom Orient wendet sich dann der Blick herüber zum Occident, zunächst nach Griechenland. Hier finden wir die Geburtsstätte der eigentlichen Philosophie im Unterschiede von der religiösen Lehre. Der Orientale besaß bei seinem Hange nach thatlosem Quietismus jene Beweglichkeit und Energie des Geistes nicht, wie sie zur Schöpfung streng philosophischer Systeme vorausgesetzt sind; dagegen finden sich diese beiden Eigenschaften des Geistes in reichstem Maße bei den Griechen, und daher kommt es, daß gerade die Griechen Schöpfer und Begründer der eigentlichen Philosophie wurden. Hier bei den Griechen ist es also, wo die Geschichte der antiken Philosophie zumeist spielt; hier begegnen uns jene großen, durch hohe Originalität sich auszeichnenden philosophischen Systeme, welche den Höhepunkt der Entwicklung der Philosophie im Alterthume bezeichnen, und welche auf die ganze Zukunft der Philosophie einen weittragenden Einfluß ausgeübt haben. — Die griechische Philosophie durchläuft in ihrem historischen Fortgange drei Stadien. Wir sehen sie zuerst aus unvollkommenen Anfängen sich allmälig entwickeln und Gestalt gewinnen; dann tritt sie in das Stadium ihrer höchsten Blüte ein, und endlich sehen wir sie von dieser Höhe wieder herabsinken und der Auflösung anheimfallen. Es sind daher in derselben drei Perioden zu unterscheiden. a. In der ersten Periode (Periode der vorsokratischen Philosophie) entwickeln sich neben einander und nur in geringem Verkehr mit einander stehende philosophische Richtungen: die ältere Naturphilosophie der Jonier, die pythagoreische, die eleatische und die spätere oder jüngere Naturphilosophie, welche Richtungen zuletzt in die Sophistik auslaufen und in der Skepsis der letztern untergehen. Die jonische Naturphilosophie forscht nach dem materiellen Princip der Dinge, sowie nach der Art und Weise des Werdens oder der Entstehung der letztern. Die Pythagoreer richten ihre Forschung auf ein formales Princip der Dinge und finden solches in der Zahl. Die Eleaten schlagen die gleiche Richtung ein, finden aber das formale Princip der Dinge in der begrifflichen Einheit des unwandelbaren Seins. Die jüngeren Naturphilosophen wollen wie die älteren das Werden der Dinge erklären; aber während die letzteren eine dynamische Naturanschauung (Hylozoismus) vertraten, gelangten die ersteren zu einer mehr mechanischen Naturauffassung. — b. In der zweiten Periode hört das gleichzeitige Nebeneinandersein verschiedener Schulen und Richtungen auf, und es kommt zur Einheit der philosophischen Entwicklung, deren Träger die drei größten Repräsentanten der griechischen Philosophie: Sokrates, Plato und Aristoteles sind (Periode der sokratisch-attischen Philosophie). Während bisher die philosophische Forschung vorwiegend der Erklärung der Natur zugewendet war, treten jetzt die metaphysischen Fragen und Probleme in den

Vordergrund, und es wird deren Lösung als die Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet. Es werden die Principien des Seienden erforscht; es werden die naturphilosophischen und psychologischen Fragen erörtert, und es wird endlich eine Theologie construirt, welche sich hoch über die bisherigen Lehrmeinungen von Gott und göttlichen Dingen erhebt. — Sokrates war es, welcher in seiner Opposition gegen die Skeptik der Sophisten diese Richtung anbahnte, indem er durch seine eigenthümliche heuristische Unterrichtsweise einen Kreis von jungen Männern, die er um sich sammelte, zu einem tiefern Studium und zu einer höhern Weltanschauung anzuregen suchte. Im Anschluß an Sokrates hat dann sein hervorragendster Schüler, Plato, auf der Grundlage der Unterweisungen seines Lehrers mit ureigenem Geiste und in glänzender Originalität das erste große philosophische System aufgebaut. Das Charakteristische seiner Philosophie ist ihr durchschlagend idealer Charakter. „Wie vom Herzen aus", sagt ein neuerer Gelehrter, „das Blut in alle Theile des Körpers ausströmt und in dasselbe wieder zurückfließt, so geht auch in der platonischen Philosophie Alles vom Mittelpunkte der Idee aus und kehrt wieder dahin zurück." Vollendeter noch als das platonische ist das philosophische System seines größten Schülers, des Aristoteles, wiewohl die Geistesrichtung des letztern grundverschieden war von der seines Lehrers. Aristoteles nimmt seinen Standpunkt nicht in der Idee, um von dieser aus das Gegebene zu beurtheilen, er hält sich vielmehr an das Gegebene, Empirische, Thatsächliche und sucht erst von diesem aus zum Allgemeinen und zum Grunde der Erscheinungen zu gelangen. Daher finden wir bei ihm ein nüchternes Abwägen von Thatsachen, Erscheinungen, Umständen und Möglichkeiten, um dadurch allgemeine Wahrheiten zu gewinnen; daher schreibt sich auch seine vorherrschende Neigung zur Physik, da die Natur das Unmittelbarste und Thatsächlichste ist, was unserer Erfahrung gegenübertritt, sowie die encyklopädische Tendenz seiner Forschung, da für ihn alles thatsächlich Gegebene gleichen Anspruch auf Berücksichtigung hat. Dennoch trug diese sokratisch-attische Philosophie den Keim der Auflösung schon in sich, namentlich insofern, als sie zum Begriff der Schöpfung sich nicht emporschwingen konnte und entweder die Materie oder die Welt selbst als ewig und unentstanden neben Gott hinstellte. Darum trat auch die griechische Philosophie sehr bald in die Periode des Niederganges ein, und diese ist die Periode der nachsokratischen Philosophie. Hier hört die Einheit der Entwicklung wieder auf; es treten wieder verschiedene und entgegengesetzte Systeme hervor. Es erscheint der Stoicismus mit seiner Verabsolutirung der Tugend und der Epikureismus mit seiner materialistischen Hedonik. Zuletzt endlich erstirbt die ganze Entwicklung im Skepticismus. Eine Nachblüte der antiken Philosophie treffen wir jedoch noch in Alexandrien, das unter den Ptolemäern und Römern allmälig zu einem Centralsitz wissenschaftlicher Bestrebungen geworden war — die alexandrinisch-griechische Philosophie. Diese charakterisirt sich als ein Syncretismus von orientalisch-religiösen Ideen mit der griechischen Philosophie. Ihre Tendenz ging dahin, aus den verschiedenen Lehrgebäuden der griechischen Philosophie und aus den religiösen Lehren des Orients dasjenige auszuwählen und zu vereinigen, was zur Befriedigung des sittlichen, religiösen und wissenschaftlichen Bedürfnisses der Menschen dienlich schien, und damit zugleich eine Reformation der gesunkenen Religion herbeizuführen. Es hat diese Philosophie deßhalb einen mystisch-theosophischen Charakter. In dieser Strömung treffen wir die griechisch-jüdische Philosophie des Philo, den Neupythagoreismus und den Neuplatonismus, welcher letztere sich bis in das 6. christliche Jahrhundert fortpflanzte (s. d. Art.

2. Die nachchristliche Philosophie beginnt mit der patristischen Philosophie, mit der Philosophie der Kirchenväter. a. Die patristische Zeit ist die Periode der Genesis der christlichen Philosophie. Es war die Zeit, in welcher die letztere erst werden mußte. Daher sind in der patristischen Zeit das philosophische und das theologische Moment noch mit einander verbunden. Allerdings wurde der innere, wesentliche Unterschied zwischen Philosophie und Theologie auch in der patristischen Zeit ausdrücklich anerkannt; denn man unterschied auch damals genau zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen übernatürlichen und natürlichen (Vernunft-) Wahrheiten, zwischen übernatürlicher und natürlicher Erkenntniß. Aber eine äußere Scheidung zwischen Theologie und Philosophie vollzog sich in dieser Zeit noch nicht; dazu kam es erst, als das systematische Streben in den christlichen Schulen in's Leben trat. — Es lassen sich in der patristischen Philosophie wieder drei Perioden unterscheiden: die Periode der Entstehung und ursprünglichen Entwicklung, welche die drei ersten christlichen Jahrhunderte umfaßt; dann die Periode der Blüte im 4. und 5. Jahrhundert, und endlich die Periode des Ausganges vom 5. bis zum 8. Jahrhundert. Die patristische Philosophie konnte sich nur entwickeln im beständigen Kampfe gegen die heidnische Philosophie sowohl als auch gegen die vielgestaltigen Häresien, welche, weil aus der heidnischen Philosophie entsprungen, stets einen mehr oder minder philosophischen Charakter hatten. Daher beginnt die patristische Philosophie mit der Apologetik. Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus und Irenäus sind deren Hauptrepräsentanten. Bald aber zeigen sich auch die ersten Anfänge der positiven Speculation, Hand in Hand gehend mit der Apologetik. Es sind die Alexandriner Clemens und Origenes, welche in dieser Richtung in hervorragender Weise thätig waren. Allerdings haben sie sich, namentlich der letztere, von irrthümlichen Ansichten nicht fern gehalten

ber sie werden doch stets als glänzende Vertreter er christlichen Speculation in dieser Zeit gelten nüssen. Dazu kommen dann noch die lateinischen Kirchenschriftsteller dieser Zeit: Tertullian, Arnoius und Lactantius. Die Blütezeit der patristischen Philosophie ist ausgezeichnet durch Namen om höchsten Klange in der Kirchengeschichte. Im Orient treffen wir Athanasius den Großen, Bailius den Großen, Gregor von Nazianz, Gregor on Nyssa. Allerdings haben diese ihre Lorbeeren epflückt zunächst auf dem Gebiete der Theologie, ndem sie in den arianischen Streitigkeiten das irchliche Dogma von der Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater glänzend begründeten und ertheidigten; aber sie mußten dazu, namentlich en Anomöern gegenüber, auch die Philosophie u Hilfe nehmen, und so haben sie sich auch um ie genaue Bestimmung der philosophischen Beriffe sowie um die Feststellung der auf die Gotteserkenntniß bezüglichen Principien unsterbliche Verienste erworben. Ihren eigentlichen Höhepunkt rreichte aber die patristische Philosophie in dem l. Augustinus. Er faßt alle Momente der bisierigen Entwicklung der antiken und christlichen Philosophie in seinem hellen Geiste zusammen nd verarbeitet sie zu einem großartigen Ganzen, m dieses der Nachwelt als Grundlage ihrer weiern geistigen Arbeit und Forschung zu überliefern. Die Tiefe und der Reichthum des Gedankens, die Fruchtbarkeit der Forschung, die Idealität der Auffassung, die Strenge und Fülle der Beweisührung — alle diese Dinge findet man selten n so hohem Grade vereinigt wie bei Augustinus. — Mit dem Ausgange des 5. Jahrhunerts hört infolge der durch die Völkerwanderung ervorgerufenen Wirren die Weiterentwicklung er patristischen Philosophie auf. Man mußte ich bei dem allgemeinen Umsturze damit benügen, das Vorhandene zu sammeln und zu rhalten. Nur Dionysius der Areopagit und Boethius ragen aus dem Wirrsal dieser Zeit noch ervor. — b. Dagegen beginnt seit dem 8. Jahrunderte, seit Karl dem Großen, eine neue philoophische Entwicklung. Wir stehen bei der zweiten Periode der nachchristlichen Philosophie, bei der Periode der mittelalterlichen Philosophie (Schoastik). Diese neue Entwicklung umfaßt aber wieerum drei Strömungen. Es sind die arabische, ie jüdische und die christliche Philosophie, welche m Laufe der mittelalterlichen Jahrhunderte vor unseren Augen sich abwickeln. α. Im Anfange des 7. Jahrhunderts hatte Mohammed den Islam begründet, der von Arabien aus mit Feuer und Schwert weithin im Oriente und in Nordafrika erbreitet wurde. Anfangs verhielt sich der Islam ablehnend gegen alle wissenschaftlichen Bestrebungen. Als aber im Reiche der Khalifen geordnete Zustände sich gebildet hatten, pflanzte ich auch im Schoße des Islam eine gewisse Cultur an. Die Folge davon war, daß im Laufe der Zeit eine Philosophie sich ausbildete, welche von bedeutenden Gelehrten vertreten und in den von den Khalifen gegründeten Schulen gelehrt wurde. Es erfreuten sich diese Schulen großer Berühmtheit und wurden auch von abendländisch-christlichen Gelehrten besucht. Diese arabische Philosophie geht aber wiederum in drei Richtungen aus einander. Wir haben zuerst die arabisch-aristotelische Philosophie, vertreten vorzugsweise von ihren beiden Koryphäen Avicenna und Averroes. Die aristotelische Philosophie fand nämlich schon seit der Zeit der Abbassiden (750) in Arabien Eingang, indem syrische Aerzte die aristotelischen Schriften in's Arabische übersetzten. Da sich aber die Tradition griechischer Philosophie an die bei den letzten Philosophen des Alterthums herrschende Verbindung von Platonismus und Aristotelismus anknüpfte, so kam die aristotelische Philosophie durch die griechisch-syrischen Uebersetzer und Erklärer zu den Arabern im Gewande des Neuplatonismus. Es wurde der neuplatonische Emanationsbegriff in diese Philosophie aufgenommen. Aber eben deßhalb galt diese Philosophie den arabischen Theologen als häretisch, und diese suchten daher — Motekallemin und Motazalen — eine andere philosophische Weltanschauung zu begründen, welche mit den Lehren des Koran übereinstimmen sollte. Man kann selbe als arabische Religionsphilosophie bezeichnen. Sie beruhte auf dem Atomismus und suchte auf dieser Grundlage den Anfang der Welt, die Vielheit der göttlichen Attribute und das absolute Verhängniß, wie es vom Koran gelehrt wurde, zu begründen. An diese Religionsphilosophie schließt sich endlich noch eine mystische Richtung an, welche namentlich von den persischen Ssufis und von Algazel vertreten wurde. β. Auch die **Juden**, obgleich in alle Welt zerstreut, inaugurirten im Mittelalter eine eigene philosophische Entwicklung, und auch diese geht in drei Strömungen aus einander. Es erscheint bei den Juden zunächst die Kabbalah, eine traditionelle Geheimlehre, die gleichfalls einen emanatistischen Charakter hat; dann die Philosophie des Avicebron, die sich an den Neuplatonismus anlehnt; endlich die Philosophie des Moses Maimonides, deren Tendenz dahin geht, mittels der aristotelischen Philosophie und auf Grundlage derselben die Dogmen der jüdischen Religion zu begründen und zu vertheidigen. γ. Die Hauptrolle aber hat im Mittelalter die **christliche** Philosophie gespielt. Diese knüpft unmittelbar an die patristische Philosophie an. Sie ist ihrem Wesen nach eine organische Fortbildung und Fortentwicklung der patristischen Philosophie. Darum tritt jetzt in dieser christlichen Philosophie auch das Streben nach Systembildung hervor, welches in der patristischen Philosophie noch nicht in diesem Grade sich geltend macht. Es scheiden sich ferner in dieser Philosophie zwei Richtungen aus, die scholastische und die mystische. Die Scholastik vertritt das begrifflich speculative, die Mystik das contemplative Element. Die eine sucht die Wahr-

heit auf dem Wege der begrifflichen Speculation zu erforschen und zu begründen; die andere versenkt sich mehr betrachtend in dieselbe und sucht sie dem Gemüthe, dem Herzen nahe zu bringen, wobei jedoch selbstverständlich auch die eigentliche Mystik cultivirt wird. Auch in dieser mittelalterlich-christlichen Philosophie lassen sich drei Perioden ausscheiden: die Periode der Entstehung und der allmäligen Ausbildung dieser Philosophie (vom 8. bis zum 12. Jahrhundert), die Periode der Blüte der Scholastik (13. Jahrhundert) und endlich die Periode des Ausgangs der Scholastik (14. und 15. Jahrhundert). — In der ersten Periode treffen wir zunächst das neuplatonische System des Scotus Erigena, dann treten uns die Streitigkeiten zwischen Nominalismus und Realismus vor Augen; es taucht die große Gestalt Anselms von Canterbury auf, der dem Nominalismus und dem excessiven Realismus gegenüber die Philosophie auf den richtigen Standpunkt stellt; wir erblicken die zweideutige Persönlichkeit Abälards, der einen gewissen Rationalismus cultivirte, sowie die großen Mystiker Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor, und sehen endlich die ganze Entwicklung ausklingen in den 4 Libris sententiarum Peters des Lombarden sowie in den Articulis fidei catholicae, die früher dem Alanus von Ryssel zugeschrieben wurden (s. d. Art.). Im 13. Jahrhundert beginnt ein neuer Aufschwung. Es wurden die abendländisch-christlichen Gelehrten mit den sämmtlichen Schriften des Aristoteles bekannt, zunächst durch die Araber und Juden vermittels deren Uebersetzungen und Commentare, dann aber auch durch eigene Uebersetzungen aus dem griechischen Texte. Infolge dessen wurde die gesammte aristotelische Philosophie in die christlichen Schulen aufgenommen und nicht bloß der christlich-philosophischen, sondern auch der theologischen Speculation zu Grunde gelegt. Die Theologen nahmen nämlich die philosophischen Grundlagen, welche sie zur speculativen Entwicklung und Begründung der Offenbarungswahrheiten nöthig hatten, aus der aristotelischen Philosophie herüber und verwendeten sie zu dem gedachten Zwecke. Infolge dessen ist die gesammte theologische Speculation von nun an von der aristotelischen Philosophie durchdrungen und getragen, und so erreichte das systematische Streben in dieser Zeit seinen Höhepunkt. — Doch waren die christlichen Scholastiker weit entfernt, sich so sklavisch an Aristoteles zu binden, wie solches die arabischen Aristoteliker gewohnt waren. Sie hielten Aristoteles sehr hoch und bezeichneten ihn als den „Philosophen" κατ᾽ ἐξοχήν, aber sie widersprachen ihm und widerlegten ihn in allen Punkten, welche nach ihrer Ueberzeugung als irrthümlich zu betrachten waren. Aristoteles sei kein Gott gewesen; er habe irren können und habe geirrt in gar vielen Punkten, namentlich wo es sich um die höchsten Wahrheiten handelt. Ebenso wahrten sie [illegible] Freiheit des Geistes den arabischen Philosophen gegenüber. Die Commentare der letzteren, namentlich die des Averroes, standen bei ihnen in großem Ansehen; aber die neuplatonische Fassung der aristotelischen Philosophie mit allen Folgerungen, die sich hieraus ergaben, wiesen sie entschieden zurück und vertheidigten sogar Aristoteles gegen diese Fassung seiner Lehre. Den bei den arabischen Philosophen üblichen Satz: es könne etwas in der Philosophie wahr und nach dem Glauben falsch sein, und umgekehrt, wiesen sie entschieden zurück. — Es beginnt diese großartige Entwicklung der christlichen Scholastik mit Alexander von Hales und Wilhelm von Paris, setzt sich fort in Albert d. Gr. und gelangt endlich zu ihrem Höhepunkte in dessen Schüler Thomas von Aquin. Dieser ist der Augustinus des Mittelalters. Es ist uns nicht gestattet, hier auf dessen Lehren näher einzugehen, aber die Tiefe und Fülle seiner philosophischen und theologischen Untersuchungen ist von der Art, daß sie stets die Bewunderung jedes christlichen Denkers hervorrufen muß. Er wird für alle Zeiten der Bannerträger der christlichen Philosophie sein und bleiben. Neben ihm steht die große Gestalt Bonaventura's, der Scholastik und Mystik gleicherweise cultivirt hat. Nicht mehr auf gleicher Höhe steht Duns Scotus, der sich zu weit in eine [illegible] berechtigte Kritik der thomistischen Lehrsätze [illegible]. Gleichwohl aber fällt er noch in die Blütezeit der Scholastik. — Im 14. und 15. Jahrhundert macht die mittelalterliche Philosophie keine Fortschritte mehr. Es taucht wiederum der Nominalismus, vertreten von Wilhelm von Occam, [illegible] Hat dieser auch der thomistischen und der scotistischen Schule gegenüber nie eine siegreiche Stellung zu erringen können, so trug er doch dazu bei, die Scholastik in unfruchtbare Streitigkeiten hineinzuziehen, bei welchen ein originelles Streben nicht mehr aufkommen konnte. Dazu kam zuletzt noch die sogen. „deutsche Mystik", von Meister Eckhart in Fluß gebracht, die vielfach in bedenkliche Anschauungen sich verlor. — c. Die Scholastik [illegible] endlich abgelöst durch die neuere Philosophie, mit welcher wir in die dritte und letzte Periode der nachchristlichen Philosophie eintreten. Sie bricht mit der bisherigen Entwicklung der christlichen Philosophie, schlägt ganz neue Bahnen ein und sucht etwas ganz Neues zu schaffen. Wie auf religiösem Gebiete in der sogen. Reformation das Streben sich kundgab, die bisher überlieferten kirchlichen Dogmen abzuthun und durch [illegible] zu ersetzen, so vollzog sich auch in der Philosophie ein ganz analoger Proceß. In der neueren Philosophie wird die christliche Scholastik mit dem Anathem belegt. Das Verhältniß der neueren Philosophie zur Scholastik ist, im Allgemeinen wenigstens, das des ausgesprochenen Gegensatzes [illegible] der stolzen Verachtung. Was bisher in der christlichen Zeit geleistet worden, soll gar keinen Werth haben; man könne eine gedeihliche Entwicklung des philosophischen Wissens nur unter der Bedingung inauguriren, daß man [illegible]

Scholastik ganz absehe und wieder von vorn beginne. Infolge dessen ging die neuere Philosophie, namentlich in jenen Kreisen, in welchen der religiöse Abfall von der Kirche und deren Auctorität zur Thatsache geworden war, zuletzt bis dahin fort, daß sie sich vom Christenthum überhaupt emancipirte oder wenigstens die christlichen Ideen willkürlich nach der Norm vorgefaßter Meinungen und Principien umdeutete. Damit verschwindet die Einheit der philosophischen Entwicklung, und es tritt an deren Stelle die Zersplitterung. Während die christliche Scholastik den Charakter der Einheit und Universalität aufgewiesen hatte, der bei allen wissenschaftlichen Kämpfen im Schoße derselben nie verflüchtigt worden war, suchte nun jeder einzelne Denker auf einen aparten Standpunkt sich zu stellen und auf dieser Grundlage ein eigenes System aufzubauen, das als das einzig richtige gelten sollte, ganz so, wie dieser Proceß auf dem religiösen Gebiete im fortwuchernden Sectenwesen sich abwickelte. Freilich verschwand auch die christliche Scholastik während dieser Zeit nicht aus den christlichen Schulen, ja sie trat sogar in den Proceß einer glücklichen Regeneration ein, welche namentlich auf den spanischen Hochschulen sich vollzog. Aber die Situation beherrschte sie nicht mehr. — Man kann in dieser neuern Philosophie wiederum Perioden unterscheiden, nämlich: a. die Uebergangsperiode, die das 15. und 16. Jahrhundert umfaßt. Hier ist die Philosophie, welche an die Stelle der Scholastik treten soll, erst im Werden begriffen; wir treffen in dieser Zeit nur einzelne Versuche, etwas Neues zu begründen, die aber als unfruchtbar sich erweisen und nur ein ephemeres Dasein haben. — b. Die Periode der völligen und dauernden Umgestaltung der Philosophie, welche vom Ende des 16. bis in's 18. Jahrhundert hineinreicht. Hier bildet sich die neue Entwicklung vollständig aus und schreitet zu allen Consequenzen fort, welche in den neu adoptirten philosophischen Principien angelegt sind. — c. Die Periode der neuesten Philosophie, welche von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart reicht. Das endliche Resultat der bisher vollzogenen Umgestaltung der Philosophie war nämlich, wie natürlich, kein befriedigendes. Man fing daher neuerdings von vorn an und suchte wiederum die Philosophie im Gegensatz zur bisherigen neu zu gestalten, womit man aber noch weniger Glück hatte. α. Was nun die Uebergangsperiode betrifft, so knüpft sich hier die neue Philosophie zunächst an die Renaissance, d. h. an das Wiederaufleben des Studiums der alten Classiker in der Ursprache. Mit dieser Renaissance traten auch die antiken philosophischen Systeme in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder an das Tageslicht hervor und wurden in neuem Aufputz der Welt als die wahren Blüten der Philosophie vorgestellt. Platoniker und Kabbalisten, Neu-Aristoteliker, Jonier, Stoiker, Epikureer und Skeptiker suchten sich gegenseitig den Rang abzulaufen. Erst allmälig kam es zu Versuchen, selbständig eine neue Philosophie zu begründen. Diese Versuche bewegten sich auf verschiedenen Gebieten, auf dem Gebiete der Dialektik (Petrus Ramus), der Naturphilosophie und Metaphysik (Bernardinus Telesius, Thomas Campanella, Theophrastus Paracelsus, Giordano Bruno u. s. w.) und der Mystik (Valentin Weigel und Jacob Böhme). Aber alle diese Versuche konnten es zu keiner Consolidirung bringen, und noch weniger waren sie im Stande, in den Fluß einer geschichtlichen Entwicklung einzutreten. Sie verschwanden daher zumeist auch wieder mit ihren Urhebern. — β. Was aber in der Uebergangsperiode vergebens angestrebt worden, das vollzog sich in der zweiten Periode. Es traten zunächst die Begründer der verschiedenen neuen Richtungen auf, welche sich im 16. und 17. Jahrhundert ausbildeten. Zu diesen gehört Baco von Verulam, der in seiner „neuen Methode" die Induction allein als maßgebend für die philosophische Erkenntniß hinstellte und das andere von der Scholastik festgehaltene Mittel der Erkenntniß, die Demonstration, verwarf, womit er den Empirismus anbahnte; ferner Herbert von Cherbury, der in England den religiösen Naturalismus und die Freidenkerei begründete, indem er dem Christenthum gegenüber die „natürliche Religion" als allein dem religiösen Bedürfnisse genügend proclamirte; weiter Thomas Hobbes, der in seiner Philosophie alles Geistige läugnete und eine Gesellschafts- und Staatslehre begründete, welche in einen unerträglichen Despotismus auslief; vor Allen René Descartes (Renatus Cartesius), der in seiner Philosophie vom allgemeinen Zweifel ausgeht und von dem einzig gewissen Cogito, ergo sum aus alle Wahrheit gewinnen zu können glaubt; der ferner die intellectuelle Erkenntniß auf eingeborene Ideen gründet, in der Naturlehre eine mechanische Weltanschauung predigt und in der Psychologie eine bloß äußerliche Synthese von Leib und Seele annimmt. Von diesen Philosophen aus schreitet die Entwicklung der neuern Philosophie weiter. In England begründet John Locke nach dem Vorgange Bacons den Empirismus, indem er ein vollständig empiristisches System ausarbeitet, von dem Grundsatze ausgehend, daß wir alle unsere Ideen ohne Ausnahme aus der äußern und innern Erfahrung schöpfen. Dieser Empirismus tritt dann in den Fluß einer geschichtlichen Entwicklung ein und läuft zuletzt in zwei verschiedenen Resultaten aus. In England erstirbt er im idealistischen Akosmismus (Georg Berkeley) und Skepticismus (David Hume); in Frankreich dagegen sinkt er zum Sensualismus (E. de Condillac) und Materialismus (Diderot, Helvetius, Holbach, Système de la nature u. s. w.) herab. Damit ist ihm von selbst das Urtheil gesprochen. Mit dem Locke'schen Empirismus geht ferner die von Herbert von Cherbury begründete Freidenkerei Hand in Hand (Matthäus Tindal, Rousseau u. s. w.),

theilt aber mit ihm das gleiche Schicksal. — Neben dem Locke'schen Empirismus läuft dann die cartesianische Schule her. Aus dem Cartesianismus entspringt zunächst der Occasionalismus, der die Wirksamkeit der zweiten Ursachen läugnet und alle Wirksamkeit im Bereiche der Natur und des Menschen auf die göttliche Causalität zurückführt (Arnold Geulincx). Es folgt dann Malebranche, der Urheber des Ontologismus in der neuern Zeit, der die Behauptung aufstellt, daß wir die Ideen aller Dinge unmittelbar in Gott anschauen. Endlich folgt Spinoza, der auf der Grundlage der cartesianischen Lehrmeinungen die pantheistische Weltanschauung in der abstrusesten Form construirt und sie der Welt als die tiefste Wahrheit präsentirt. Nur in Deutschland gewährt die Philosophie in dieser Zeit anfänglich einen freundlichern Anblick, wenigstens insofern, als sie nicht zum Skepticismus und Materialismus degenerirte, sondern auf der Höhe einer idealen Weltanschauung sich zu halten suchte. Es ist die Leibniz-Wolff'sche Philosophie, welche hier eine hervorragende Rolle spielt. Leibniz schließt sich zwar in manchen Punkten an die cartesianische Lehre an, unterscheidet sich aber von Cartesius wesentlich dadurch, daß er dem cartesianischen Mechanismus in der Naturlehre seine bekannte Monadenlehre mit der Hilfshypothese der „präſtabilirten Harmonie" entgegenstellt und damit in das andere Extrem, in den physikalischen Idealismus, verfällt. Im Laufe des 18. Jahrhunderts drang allerdings auch in Deutschland der religiöse Naturalismus unter dem schillernden Aushängeschilde der Aufklärung (Lessing, Herder u. s. w.) ein. — γ. Die **dritte** Periode der neuern Philosophie endlich beginnt in Deutschland mit Immanuel Kant (1724—1804). Durch die Lectüre der Schriften Hume's wird Kant auf den Gedanken geführt, die bisherige Metaphysik schwebe eigentlich in der Luft, weil sie construirt worden sei ohne vorläufige Beantwortung der Frage, ob denn überhaupt eine Metaphysik möglich sei. Diese Frage müsse zuerst gelöst werden. Sie lasse sich aber nur lösen durch eine kritische Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens, welche die Tragweite des letztern feststelle. Das nun nimmt sich Kant zur Aufgabe; daher wird seine Philosophie als Kriticismus bezeichnet. Er stellt sich dabei auf folgenden Standpunkt. Man habe bisher angenommen, daß unsere Erkenntniß nach den Dingen sich richten müsse, sei aber mit dieser Voraussetzung nie zu einer richtigen Erkenntnißtheorie gekommen. Es müsse daher von der entgegengesetzten Voraussetzung ausgegangen werden, daß nämlich die Dinge nach unserer Erkenntniß sich richten müßten. Diesen Standpunkt hält Kant auch in seiner „Kritik der reinen, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft" fest, und kommt dadurch zu dem Resultate, daß eine Metaphysik überhaupt nicht möglich sei. Wir vermögen nach Kant mit unserer theoretischen Vernunft nie zur Erkenntniß eines Transscendenten uns zu erheben, und auch die Dinge, welche die Erfahrung uns entgegenbringt, [illegible] wir nur nach ihrer Erscheinung erkennen; das [illegible] sich oder das Wesen derselben ist und bleibt [illegible] verschlossen. — Dieser Kriticismus rief nun [illegible] in Deutschland eine philosophische Entwick[illegible] hervor, welche die Richtung zum idealistischen Pantheismus nahm und diese Weltanschauung bis zum Aeußersten trieb. Zuerst begegnet [illegible] der subjective Idealismus, die Ich-Philosophie Fichte's. Dieser, von der Kant'schen Vermuthung ausgehend, es könnte wohl „das Ding an sich" mit unserem Ich eins sein, lehrt, daß nur das Ich sei, und daß alle unsere Vorstellungen als [illegible] Producte dieses Ichs betrachtet werden müssen, denen in der Wirklichkeit kein von uns verschiedenes „Ding an sich" entspreche. Der subjective [illegible] dann abgelöst von dem objectiven Idealismus Schellings, der das Nicht-Ich, die Natur, wieder in die Objectivität hinaus zu setzen sucht, [illegible] jedoch die ursprüngliche Identität beider [illegible] zu lassen, und daher aus dieser ursprünglichen Identität oder Indifferenz beider, welche er als [illegible] göttliche Princip bezeichnet, durch Differenzirung derselben die Geist- und Naturwelt a priori abzuleiten sucht. Endlich sublimirt sich diese idealistisch pantheistische Weltanschauung zum logischen Idealismus oder zum Panlogismus Hegels. Die Identität von Sein und Denken gilt zwar auch ihm [illegible] das Grunddogma aller Philosophie; aber er [illegible] jene Identität nicht mehr im Ich, noch [illegible] einer über Ich und Nicht-Ich übergreifenden Indifferenz, sondern vielmehr im logischen Begriff. Diesen substituirt er dem Begriffe von Gott [illegible] betrachtet ihn als Ausgangspunkt und als [illegible] Princip der Philosophie. Von diesem Princip [illegible] führt er dann den Panlogismus mit eiserner Entschiedenheit nach allen Richtungen hin durch. [illegible] haben schon oben gesehen, wie er von [illegible] Princip aus die gesammte Philosophie [illegible] und sie nach allen ihren Verzweigungen dem [illegible] dienstbar macht. — Dieß war die herrschende Richtung in der neuesten Philosophie Deutschlands. Neben ihr laufen aber auch noch viele andere [illegible] her, eine Neugestaltung der Philosophie in's [illegible] zu setzen. Da ist Fr. Herbart, der im Gegensatz zum Idealismus die Philosophie wieder [illegible] Realismus zurückzuführen sucht, aber mit [illegible] Lehre von den einfachen „Realen", welche [illegible] Grundbestand alles Seins ausmachen sollen [illegible] der auf die Leibniz'sche Monadenlehre zurück[illegible] Da ist Arthur Schopenhauer, der das Grund[illegible] der Welt als Wille betrachtet und annimmt [illegible] das ganze Universum nur die Objectivation [illegible] einheitlichen Grundwillens sei, der in allen [illegible] der Welt sich in bestimmter Weise objectivire. [illegible] sind Franz v. Baader und Anton Günther, [illegible] der erstere an Schelling, der letztere an Hegel [illegible] anschließend, ihre philosophischen Anschauungen auch auf die christlichen Dogmen anwenden [illegible] sie nach dem Schema der ersteren [illegible] suchen. — Es ist nicht zu verwundern, wenn [illegible]

einer solchen Zerfahrenheit der philosophischen Bestrebungen und im Hinblick auf die Widersprüche zwischen den verschiedenen philosophischen Systemen zuletzt in Deutschland an der Philosophie überhaupt irre wurde. Das Ende der gesammten Entwicklung war daher der Materialismus; dieser blieb zuletzt als Niederschlag aus der Gährung der Geister zurück. Man fand kein Gefallen mehr an den luftigen Nebelgebilden der Philosophie und hielt sich an die frische Materie, über welche doch im Grunde auch die Philosophen nicht hinausgekommen waren. Wie weite Kreise die materialistische Weltanschauung in der Gegenwart bereits geschlagen hat, ist bekannt. — In außerdeutschen Ländern gestaltete sich die Entwicklung der neuesten Philosophie zwar verschieden, aber, wenn es sich um deren Wahrheitsgehalt handelt, gleichfalls nicht viel besser als in Deutschland. In Frankreich treffen wir den Positivismus des August Comte, der auf die Erforschung des Wesens der Dinge, der ersten wirkenden und End-Ursache sowie des Absoluten überhaupt verzichtet, da wir von diesen Dingen nichts wissen könnten, und die Aufgabe der Philosophie darauf beschränkt, durch Induction die Gesetze des in der Erfahrung Gegebenen aufzusuchen und festzustellen. Es begegnet uns ferner eine eklektische Philosophie (Victor Cousin), welche, wie die deutsche idealistische Philosophie, an welche sie sich auch vielfach anlehnt, in pantheistischen Vorstellungen sich bewegt. Es begegnet uns der Traditionalismus, welcher die Nothwendigkeit der Offenbarung zum Zwecke der Erkenntniß der Wahrheit derart urgirt, daß ihm darüber die Erkenntnißfähigkeit der individuellen Vernunft ganz verloren geht. — In England gewann der Agnosticismus, wie er von Comte in Frankreich unter dem Namen Positivismus begründet worden, viele Anhänger (Spencer, Stuart Mill u. s. w.). Die Selectionslehre, die der materialistischen Weltanschauung so große Dienste leisten muß, stammt gleichfalls aus England (Darwin). In Italien hat der Rosminismus und der Ontologismus des Vincenzo Gioberti weite Kreise geschlagen und lange Zeit fast die Situation beherrscht, während die neue deutsche Philosophie auch dahin vordrang und ihre verheerenden Wirkungen daselbst ausübte. Gegenwärtig freilich ist auch in außerdeutschen Ländern, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, auf den Rausch die Ernüchterung gefolgt, und es feiert die materialistische Richtung mit ihrer vollendeten Ideenlosigkeit ihre Siege. — Es kann in der That auf diesem Wege nicht mehr weitergehen. Wenn die Philosophie überhaupt eine Zukunft haben soll, so muß sie auf die altchristliche Philosophie zurückgehen und den Faden der Entwicklung da wieder anknüpfen, wo ihn die neuere Philosophie abgeschnitten hat; sonst ist kein Heil zu erwarten. Auf diesen Weg hat darum auch der glorreich regierende Papst Leo XIII. in seiner berühmten Bulle Aeterni Patris die Philosophie hingewiesen. Möge sie seinem Worte folgen! Es müssen die altererprobten Principien der christlichen Philosophie wieder aufgenommen, es müssen dieselben mit den sichern Resultaten der neuern empirischen Forschung verbunden und damit eine organische Fortbildung der Philosophie angestrebt werden. Es ist in dieser Richtung in neuester Zeit schon viel Erfreuliches geleistet worden, und man kann nur wünschen, daß der christliche Geist in diesen Bestrebungen nicht ermüden möge. — Literatur. Ueber den Begriff und die Eintheilung der Philosophie: Liberatore, Institutiones philosophiae I, Prati 1889, 11 sq. et 17 sq.; Palmieri, Inst. philos. I, 262; Rosset, Prim. princ. scientiarum I, Paris 1866, 2; Zigliara, Summ. philos. I, Rom. 1876, 1; Lepidi, Elem. philos. christ. I, Lovan. 1875, 5; Haffner, Grundlinien der Philosophie I, Mainz 1881, 39; Stöckl, Lehrbuch der Philos. I, Mainz 1892 (7. Aufl.), 1 ff.; Limbourg, Begriff und Eintheilung der Philos., Innsbruck 1893. Ueber Geschichte der Philosophie: Brucker, Hist. critica philos., Lips. 1742 ad 1767, 6 voll.; Buhle, Lehrbuch der Gesch. der Philos., Göttingen 1796—1804, 8 Thle.; Tennemann, Gesch. der Philos., Leipzig 1798—1819, 11 Bde.; Rixner, Handb. der Gesch. der Philos., Sulzbach 1822 u. 1823, 3 Bde.; Ritter, Gesch. der Philos., Hamburg 1829—1853, 12 Bde.; Hegel, Vorles. über Gesch. der Philos., Berlin 1840—1844, 3 Bde.; Fries, Gesch. der Philos., Halle 1837—1840, 2 Bde.; Reinhold, Gesch. der Philos., Jena 1854, 3 Bde.; Fischer, Gesch. der neuern Philosophie, Heidelberg 1854—1877, 6 Bde.; Zeller, Die Philos. d. Griechen, 3. Aufl., Leipzig 1869—1881, 3 Thle.; Ders., Gesch. der deutschen Philos. seit Leibniz, 2. Aufl., München 1875; Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Mainz 1864—1866, 3 Bde.; Ders., Gesch. der neuern Philos., Mainz 1883, 2 Bde.; Ders., Gesch. der christl. Philos. zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891; Ders., Lehrb. d. Gesch. d. Philos., 3. Aufl., Mainz 1888, 2 Abth.; Ueberweg, Grundriß der Gesch. der Philos., Berlin 1880 u. 1881, 3 Thle.; Erdmann, Grundriß der Gesch. der Philos., Berlin 1878, 2 Bde. Vgl. auch die einschlägigen Artt. dieses Kirchenlexikons. [Stöckl.]

Philosophumena, s. Hippolytus VI, 16 f.

Philostorgius, der arianische Parteihistoriker, wurde um das Jahr 364 zu Borissus in Cappadocien geboren. Sein Vater Carterius gehörte zu der streng arianischen Partei der Eunomianer, und auch sein Sohn, der nicht in den Clericalstand eingetreten zu sein scheint, stellte seine rhetorisch und sophistisch gebildete Feder derselben Partei zur Verfügung. Philostorgius schrieb nämlich eine Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία in 12 Büchern, deren Zweck kein anderer war als die Rechtfertigung der Eunomianer zugleich mit einer maßlosen Verdächtigung der Nicäner. Leider ist diese umfangreiche Quelle zur Geschichte des Arianismus verloren gegangen. Socrates, Sozomenus und Theodoret, den Fortsetzern des Eusebius, blieb

sie gänzlich unbekannt; für Theodoret hat allerdings A. Güldenpenning (Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos, Halle 1889) das Gegentheil behauptet, doch mit Unrecht (vgl. Bulletin critique 1891, 246—248). Hingegen wurde sie noch von Suidas, Cedrenus und Nicetas Akominatus, dem Verfasser des Thesaurus orthodoxiae, benutzt. Bis in die jüngste Zeit kannte man nur einen umfangreichen Auszug, den Photius aus der Historia ecclesiastica machte. Neuerdings hat aber P. Batiffol einige weitere Excerpte gefunden, die ein griechischer Hagiograph des 9. Jahrhunderts, Johannes von Rhodus, seiner Lebensbeschreibung des hl. Artemius einverleibt hatte (Fragmente der Kirchengeschichte des Philostorgius, in der Röm. Quartalschrift III [1889], 252—289). Ein Vergleich zwischen den Excerpten des Photius und des Johannes von Rhodus lehrt, daß durch die formellen Abänderungen der Excerptoren der eigentliche Text der Historia unrettbar verloren ging, während andererseits die Treue in der Wiedergabe der erzählten Begebenheiten dadurch bestätigt wird (vgl. auch Byzant. Zeitschrift IV [1895], 30—44). — Was die Quellen des Philostorgius angeht, so lassen sich dieselben nicht mehr vollständig bestimmen. Für die früheren Partien seiner Geschichte benutzte er nach eigenem Geständniß die Kirchengeschichte des Eusebius und eine anonyme Darstellung aus den Kreisen der Homöer, von der sich auch im Chronicon paschale manche Ueberreste erhalten haben. Außerdem lagen ihm die Schriften von Aëtius und Eunomius vor, sowie eine Reihe von anderen arianischen Schriftstücken, wie die Acta Luciani martyris, die Gesta Theophili Indi u. a. Daß er auch die heidnischen Historiker Eunapius und Olympiodor herangezogen habe, wie L. Jeep (Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern, im Jahrb. f. classische Philologie XIV [1884], 57—73) behauptet, ist nicht erweisbar. Etwa vom Jahre 395 an mag er als Zeitgenosse bezw. Augenzeuge berichten. Immerhin bleibt der Verlust dieses Geschichtswerkes trotz seiner Parteilichkeit zu bedauern. — Die erste Ausgabe der Excerpte des Photius (die in seiner Bibliotheca nicht enthalten sind) veranstaltete J. Gothofredus (Genf 1643). Besser ist die des Valesius in der Gesammtausgabe der griechischen Kirchenhistoriker der altchristlichen Zeit (Paris 1673); von dieser hängen alle übrigen ab (Frankfurt 1679, Amsterdam 1695, Cambridge [Reading] 1720, Turin 1748 und neuestens Migne, PP. gr. LXV, 459 sqq.). (Vgl. über die Textüberlieferung der Kirchengeschichte des Philostorgius die erwähnte Abhandlung von P. Batiffol, der eine neue Ausgabe vorbereitet [Röm. Quartalschrift IV, 1890, 134 bis 148], und desselben Quaestiones Philostorgianae, Paris. 1891; außerdem noch besonders H. Gwatkin, Studies of Arianism, London 1882, und The Arian Controversy, ib. 1889.) [A. Ehrhard.]

Philostratus, Flavius, der ältere, ein heidnisch-griechischer Rhetor und Sophist, Anhänger der neupythagoreischen Philosophie, aus der Insel Lemnos gebürtig, lebte und lehrte bis zum Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts in Athen, von da an unter Kaiser Septimius Severus bis herab auf die Zeit des Kaisers Philippus Arabs in Rom und starb hier hochbetagt. Von der Kaiserin Julia Domna, der zweiten Gemahlin des Septimius Severus, ward er in den Kreis der Gelehrten aufgenommen, den diese Frau um sich zu versammeln pflegte, und schrieb auf ihre Veranlassung das phantastisch ausgeschmückte „Leben des Apollonius von Tyana“ (s. d. Art.), das die Verherrlichung der pythagoreischen Lehr- und Lebensweise zum Zweck hatte. In dieser Philosophie glaubte man damals ein wirksames Mittel gefunden zu haben, um das rapid sinkende Heidenthum zu reformiren und mit neuer Lebenskraft zu erfüllen. Inwieweit diesem abenteuerlichen Leben des Apollonius ein historischer Kern zu Grunde liegt, läßt sich schwer bestimmen. Ob ferner Philostratus und seine Auftraggeberin mit dieser Schrift die Tendenz verfolgten, das Christenthum anzugreifen und in Apollonius von Tyana mit seinem angeblich wunderbaren Leben und Wirken ein Gegenstück zum Leben Jesu oder gar eine Parodie der evangelischen Geschichte zu schaffen, auch hierüber gehen die Meinungen auseinander. Indessen ruft die Lesung des Buches fast unwillkürlich den Eindruck eines bewußten, wenngleich nicht directen Angriffes auf das Christenthum und seinen Stifter hervor. „Wenn die Christen in dem Urheber ihrer Religion ein übermenschliches Wesen verehrten, wenn sie sich zur Vertheidigung derselben auf die Wunder seiner Auferstehung und seiner vaterlosen Erzeugung, auf sein übernatürliches Wissen, seine Heilungen und Todtenerweckungen beriefen, so galt es, ihnen (von Seiten des Heidenthums) in allen diesen Beziehungen den Rang abzulaufen, den Nachweis zu führen, daß auch die alte Religion ihre Heiligen habe, daß die Wunderkraft und die prophetische Voraussicht des vollendeten Philosophen der des christlichen Propheten nicht allein gleichkomme, sondern sie wohl noch überbiete“ (Zeller, Philos. der Griechen III, 2, 3. Aufl., Leipz. 1881, 14[illegible]). Einen solchen Heiligen glaubte man in Pythagoras, später auch in Apollonius gefunden zu haben. Beide Männer wurden von den Anhängern der pythagoreischen Schule als die zwei großen Heiligen, als die höchsten Ideale der Philosophie hingestellt; wer ihnen in Lehre und Leben nachstrebe, erhebe sich zum Verkehre mit der Gottheit und zum wahren Glücke in diesem und im zukünftigen Leben, ohne sich um die Lehren und Gebote des Christenthums zu kümmern. Dieses Streben, die heidnischen Religionsmythen durch die Philosophie zu läutern oder vielmehr die Philosophie zur Volksreligion umzustempeln und dadurch dem großen, damals so mächtig aufstrebenden, die Weltherrschaft

beanspruchenden Christenthum eine heidnische Weltkirche entgegenzustellen, ist für alle philosophischen Schulen des 2.—4. Jahrhunderts, insbesondere für den Neupythagoreismus und mehr noch für den Neuplatonismus (s. d. Art., besonders ob. 207 ff.), geradezu charakteristisch. Dasselbe involvirte für das junge Christenthum vielfach eine größere Gefahr als die blutige Verfolgung seitens der römischen Staatsmacht. Spätere Bekämpfer des Christenthums, wie der Statthalter Hierocles, benutzten das „Leben des Apollonius" geradezu als Waffe gegen das Christenthum, so daß Eusebius von Cäsarea demselben entgegentreten mußte. — Von anderen uns hinterlassenen Schriften des Philostratus sind noch die Vitae Sophistarum zu nennen, eine Schrift, welche für die Kenntniß der literarischen Bestrebungen der römischen Kaiserzeit nicht unwichtig ist; ferner der Dialog Heroica, von ähnlicher Tendenz wie das Leben des Apollonius, sowie die oft genannten und für die Kunstgeschichte wichtigen Imagines, eine Beschreibung damals vorhandener Gemälde in zwei Büchern. Eine Gesammtausgabe seiner Schriften besorgten Westermann, Paris 1849, und Kayser, Leipzig 1870 f., 2 Bde.; eine deutsche Uebersetzung (sämmtlicher Schriften) Jacobs und Lindau, Stuttgart 1828 ff., und die jüngste Uebersetzung der Vita Apollonii Baltzer, Rudolstadt 1883. Zur Literatur s. d. Art. Apollonius von Tyana und Zeller a. a. O. III, 2, 150 ff.

Ein Neffe des Vorgenannten ist Philostratus der jüngere, der ebenfalls als Rhetor und Sophist in Athen lebte, von Kaiser Caracalla hoch geschätzt war und 264 n. Chr. starb. Von ihm ist auch ein Werk Imagines erhalten, das als schwache Fortsetzung des gleichnamigen Werkes seines Oheims gelten kann und gewöhnlich mit dessen Schriften zugleich herausgegeben ist. [Kleffner.]

Philoxenus (Xenajas) von Mabug (Hierapolis), s. Bibelübersetzungen II, 720 f. u. Monophysiten VIII, 1789. 1793.

Philumena, Philomena, Filomena, eine heilige Jungfrau, deren Reste nebst dem früher unbekannt gewesenen Namen am 2. Mai 1802 zu Rom in der Katakombe der hl. Priscilla an der salarischen Straße aufgefunden wurden. Da die beigegebenen Zeichen keinen Zweifel über die Wirklichkeit und die Art ihres Martyriums ließen, so bewarb sich ein frommer Priester Francesco di Lucia um den Besitz der kostbaren Reliquien und erhielt sie für die Pfarrkirche seines Geburtsortes Mugnano im Neapolitanischen zugesprochen. Er brachte sie 1805 erst nach Neapel, dann an ihren Bestimmungsort; dort wurden sie im August jenes Jahres niedergelegt. Schon zu Neapel, wo sie drei Tage blieben, noch mehr aber zu Mugnano geschahen und geschehen vor diesen Heiligthümern so zahlreiche und auffallende Wunder, daß der Name der Heiligen bald in ganz Italien und weit über dessen Grenzen hinaus bekannt und angerufen wurde. In Frankreich war es besonders der gottselige Pfarrer Vianney von Ars, der die Verehrung der heiligen Jungfrau verbreitete. Dieselbe ward bald in der katholischen Welt so allgemein, daß Gregor XVI. ein Officium und eine Messe ihr zu Ehren bewilligte und den 11. August zu ihrem Festtag bestimmte. Man nennt sie gern die „Wunderthäterin des 19. Jahrhunderts". Von den Lebensumständen der Heiligen ist nichts bekannt. Zwar sollen dieselben drei verschiedenen Personen unabhängig von einander und ganz übereinstimmend offenbart worden sein; nach denselben wäre Philomena eine griechische Fürstentochter gewesen und in der diocletianischen Verfolgung überaus grausam gemartert worden. Allein weder innere Wahrscheinlichkeit noch kirchliche Bestätigung lassen die geschehenen Mittheilungen glaubhaft erscheinen, und man muß sich begnügen, in der heiligen Jungfrau eine der ungezählten Fürbitter zu besitzen, deren Verdienste nur dem allwissenden Gott bekannt sind. (Vgl. Sintzel, Verehrung der hl. Filomena, München 1844; Nelk, Die hl. Filomena, 4. Aufl., Regensb. 1895.) — Eine andere Jungfrau Philumena erwähnt das römische Martyrologium am 5. Juli (AA. SS. Boll. Jul. II, 229). [Kaulen.]

Phöbadius, der hl., Bischof von Agennum in Aquitanien (Agen in Guyenne) im 4. Jahrhundert, erwarb sich im Kampfe der Kirche mit dem Arianismus hervorragende Verdienste. Der sogen. zweiten firmischen Formel vom Jahre 357, welche sich offen zum Arianismus bekannte (vgl. d. Art. Arianismus I, 1285), trat Phöbadius mit einer geharnischten und vielfach vernichtenden Kritik entgegen, Liber contra Arianos betitelt. Auf der Synode zu Rimini (359) stand Phöbadius an der Spitze derjenigen rechtgläubigen Bischöfe, welche allen Einschüchterungsversuchen des kaiserlichen Präfecten Taurus Trotz boten. Constantissimus inter eos habebatur noster Foegadius (Phoebadius), berichtet der auf den Ruhm seiner Heimat stolze Aquitanier Sulpicius Severus (Chron. 2, 44, bei Migne, PP. lat. XX, 153 sq.). Durch List ward Phöbadius schließlich doch dahin gebracht, Sätze zu unterschreiben, welche eine arianische Deutung zuließen. Er erklärte aber alsbald, getäuscht worden zu sein. In den ferneren Kämpfen zwischen Orthodoxen und Arianern wird sein Name nicht mehr genannt. Dagegen erscheint er unter den Theilnehmern der Synoden zu Valence im J. 374 und zu Saragossa im J. 380. Noch im J. 392 weilte Phöbadius unter den Lebenden (vivit usque hodie decrepita senectute; Hier. De vir. ill. c. 108, bei Migne, PP. lat. XXIII, 705). Der genannte Liber contra Arianos ist schon 1570 durch Th. Beza herausgegeben worden; Abdrücke haben Gallandi, Bibl. vet. Patr. V, Venet. 1769, 250—256, und Migne, PP. lat. XX, 13—30. J. Dräseke hat eine einläßliche Inhaltsübersicht dieser Schrift gegeben (Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben X [1889], 335—343. 391—407) und

zugleich Beiträge zur Kritik des Textes geliefert (Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie XXXIII [1890], 78—98). Höchst wahrscheinlich sind auch eine Streitschrift gegen die Beschlüsse der Synode zu Rimini (De fide orthodoxa contra Arianos) und ein Glaubensbekenntniß (Libellus fidei) dem hl. Phöbadius zuzueignen (Gallandi l. c. V, 257—265; Migne l. c. XX, 31 ad 50; über Ausgaben dieser Schriften unter anderen Namen s. d. Art. Gregor Baeticus). (Vgl. Histoire litt. de la France I, 2, Paris 1733, 266—281.) [Bardenhewer.]

Phönicien, s. Canaan, Canaaniter.

Phogor, s. Phasga.

Phokas, oströmischer Kaiser (602—610), ist eine der traurigsten Gestalten auf dem byzantinischen Kaiserthrone. Er bahnte sich als einfacher Feldherr (στρατιώτης, κένταρχος) in dem thracischen Heere den Weg zur Herrschaft durch geschickte Ausnutzung der Mißstimmung des Heeres gegen Mauricius (s. d. Art.). Dieser war vor dem heranrückenden Gegner geflohen und wäre seinem grausamen Geschick entgangen, wenn nicht die Partei der Blauen im Circus Phokas daran erinnert hätte: Μαυρίκιος οὐκ ἀπέθανε, Μάθε τὴν ἀλήθειαν. Die Ermordung des Exkaisers mit seiner ganzen Familie bildete den Anfang einer Regierung, die zu den unglücklichsten der ganzen byzantinischen Periode gehört. Die Gefahr von den Persern auf der einen, von den Avaren auf der andern Seite wuchs mit jedem Jahr. Zwei Feldzüge gegen jene waren ohne Erfolg; diese konnten nur durch die Erhöhung des Tributs beschwichtigt werden. Bald waren die Byzantiner des Usurpators, der Mord auf Mord und Greuelthat auf Greuelthat häufte, überdrüssig, und Phokas ward von dem Schicksal seines Vorgängers erreicht, als Heraclius, der Sohn des Exarchen Heraclius von Aegypten, als Befreier des Reiches in die Hauptstadt einzog. In kirchenpolitischer Hinsicht entbehrt die Regierung des Kaisers Phokas jeder Bedeutung. Er ist einer der wenigen Kaiser aus der Periode der christologischen Controversen im Orient, deren Namen kein Glaubenserlaß trägt. Im übrigen huldigte er aber dem Cäsaropapismus nicht weniger als seine Vorgänger und Nachfolger. Wenn Johannes, Bischof von Nikiu, in seiner Chronik meldet, unter Phokas sei es in keiner Provinz erlaubt gewesen, einen Patriarchen oder sonstigen kirchlichen Würdenträger ohne kaiserliche Erlaubniß zu wählen, so deutet dieß sogar auf eine Verschärfung der schon früher geübten Praxis hin. Gegen die Juden, die in Antiochien einen Aufstand erregt und dabei den Patriarchen Anastasius ermordet hatten, ging er streng vor. Das Verhältniß des Kaisers zu den Päpsten war freundlich, aber ohne größere Tragweite. Bezüglich der überschwänglichen Begrüßung seines Regierungsantritts durch Gregor d. Gr. vgl. d. Art. Gregor I., Bd. V, 1086. Wenn Phokas auf die Bitte des Papstes Bonifatius III. (607) die Führung des Titels eines ökumenischen Patriarchen dem Inhaber des Patriarchalstuhles von Constantinopel verbot, wie das der Liber pontificalis und Paulus Diaconus berichten, und bei diesem Anlaß den Primat des Papstes anerkannte, so wurde jenes Verbot von den Patriarchen Neu-Roms nicht geachtet, und diese Anerkennung hatte auf die Entwicklung des päpstlichen Primates nicht den geringsten Einfluß. Die erfreulichste That seiner Regierung war die Schenkung des Pantheons (s. d. Art.) an den Papst Bonifatius IV. (608—615), welche das unvergleichliche Denkmal römischer Baukunst vor dem Untergang rettete und dessen Umwandlung in die Kirche S. Mariae ad Martyres durch den genannten Papst zur Folge hatte. Die Phokassäule auf dem Forum Romanum beweist übrigens, daß man in Rom dem Kaiser eine ganz unmotivirte Hochachtung entgegenbrachte. (Vgl. die Briefe Gregors des Großen an Phokas und dessen Gemahlin Leontia in seinem Registrum epist. l. 13, 31. 38. 39; Chronique de Jean, évêque de Nikiou, éd. Zotenberg, in den Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale etc. XXIV, 1, Paris 1883, 535 ss.; Theophylactus Simocattes, ed. C. de Boor, Lipsiae 1887, 296 sqq.; Nicephori Const. Opuscula historica, ed. C. de Boor, Lipsiae 1880, 3—5; Theophanes, Chronographia, ed. de Boor I, Lipsiae 1883, 285 sqq.; Liber pontificalis, ed. L. Duchesne I, Paris 1886, 316 sq.; Nicephorus Callistus Xanthop., Hist. eccl. l. 18, c. 39—44, bei Migne, PP. gr. CXLVII, 404—417. Eine wenig ausführliche Darstellung der Regierung des Phokas in politischer Hinsicht gibt G. Fr. Hertzberg, Geschichte der Byzantiner und des osmanischen Reiches bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts, Berlin 1883, 40 ff.; die kirchenpolitische Seite schildert Hergenröther, Photius I, Regensb. 1867, 192—196. Eine monographische Bearbeitung fehlt.) [A. Ehrhard.]

Photinus, ein Irrlehrer des 4. Jahrhunderts, stammte aus Ancyra und war daselbst unter seinem Lehrer Marcellus eine Zeitlang Diacon (Hilar. Fragm. 2, 19; Migne, PP. lat. X, 645). Beide werden vom Concil von Antiochien vom Jahre 344 Ἀγκυρογαλάται genannt (Athanasius, De Synod. c. 26, n. 6; Migne, PP. gr. XXVI, 732). Später wurde Photinus Bischof von Sirmium in Pannonien. Er zeichnete sich „durch Geistesgaben und reiche Gelehrsamkeit sowie durch die Kraft der Rede" in hohem Grade aus (Vinc. Lirin. Comm. n. 11; Migne, PP. lat. L, 653), vernichtete aber, wie Hieronymus sagt, „die Gaben der Enthaltsamkeit und des Talentes durch das einzige Laster des Stolzes" (Chron. ad a. 379; Migne, PP. lat. XXVII, 699). Infolge dessen verlor er, wie Hilarius (l. c.) schreibt, „die Sitten und Lehren seiner Jugend (corruptis innocentiae moribus ac disciplinis) und verwirrte die evangelische Wahrheit durch die Neuheit seiner Lehre". Seine Irrlehre, deren Anfang

Socrates (H. E. 2, 18) zwischen die Synoden von Antiochien vom Jahre 341 und 344 verlegt, betraf die Grundwahrheiten des Glaubens, nämlich die Lehre von der Trinität und die Christologie. Nach Photinus ist in Gott nur Eine Person, welche in der heiligen Schrift Vater genannt wird (Vinc. Lirin. l. c. n. 12). Durchaus einzig und allein, erzeugt dieser Gott weder aus sich einen Sohn, noch ist er erzeugt worden (Vigil. Tapsens. C. Arian. 1, 4; Migne, PP. lat. LXII, 182). In Gott ist aber die ewige und unveränderliche Vernunft, der λόγος, welchen Photinus den λογοπάτωρ nennt (Marius Mercator, Diss. de XII anath. Nest.; Migne, PP. lat. XLVIII, 929). Durch diesen λόγος in ihm (auch λόγος ἀνώτατος genannt), d. h. durch seine eigene göttliche Vernunft, schuf Gott die Welt. Darum heißt es auch in dem Anathem 14 (13 bei Hilarius) der Synode zu Sirmium: „Wenn Einer sagt, die Worte: ‚Laßt uns den Menschen machen‘, habe nicht der Vater zum Sohn gesprochen, sondern zu sich selbst (nämlich zu dem in ihm unpersönlich befindlichen Logos) ꝛc.“ Von Christus lehrte Photinus, daß seine Existenz erst mit der Geburt aus Maria beginne. Nach Marius Mercator hätte er Christus geradezu für einen Sohn Josephs und Mariä erachtet (l. c. 928). Nach Vigilius von Tapsus (l. c.) und Epiphanius (Haer. 71, 2. 3) hat Photinus gelehrt, Jesus wäre auf übernatürliche Weise von Maria geboren worden. Doch sei Christus wegen seiner Tugenden von Gott verherrlicht und zum Sohn adoptirt worden, indem eben wegen seiner Vollkommenheit der Logos ihm ganz besonders eingewohnt und durch ihn Wunder gewirkt habe (Vigil. Taps. l. c. 187). Dabei sei aber der Logos nicht aus sich herausgetreten, sondern sei vielmehr durch eine eigene ἐνέργεια δραστική in Christus, dem Sohne der Maria, wirksam gewesen. Die Stellen der heiligen Schrift, welche bestimmt die Ewigkeit des Sohnes aussagen, beziehen sich nach Photinus auf die ewige Vorherbestimmung des Sohnes, von dem auch der Apostel sage, daß er vorausbestimmt worden als der Sohn Gottes in der Kraft (Röm. 1, 4; vgl. Vigil. Taps. l. c. 189). Auch der heilige Geist ist nach Photinus keine Person, sondern einfach eine Kraft Gottes. Das erste Anathem über diese Irrlehre sprachen die Eusebianer auf der Synode zu Antiochien im J. 344 aus, wobei sie Photinus (φωτεινός) spöttisch als σκοτεινός bezeichnen; in ihrem Interesse lag es auch, ihn mit Marcellus von Ancyra (s. d. Art.) gänzlich zusammenzunehmen. Ueber Zeit und Ort der weiteren gegen die Photin'sche Lehre gehaltenen Synoden ist viel gestritten worden (eine Uebersicht der verschiedenen Ansichten gibt Walch, Ketzerhist. III, 52—56). Das Wahrscheinlichste ist, daß schon um's Jahr 345 eine Synode zu Mailand das Anathem über Photinus aussprach (Hilar. Fragm. 2, n. 19, l. c. 646). Zwei Jahre später hatte wieder eine abendländische Synode, wahrscheinlich auch in Mailand, wegen Photinus statt, zum Zwecke, denselben aus seinem Amte zu vertreiben (Hilar. l. c.). Da gleichwohl Photinus sich auf dem bischöflichen Stuhle erhielt (Hilar. l. c. n. 21), fand diese Synode für nöthig, ihre Beschlüsse auch den morgenländischen Bischöfen mitzutheilen (Hilar. l. c. n. 22). Letztere versammelten sich zu Sirmium, wo Photinus abermals für einen Häretiker erklärt wurde (Hilar. l. c. n. 21). Diese Synode hatte kurz vor oder bald nach dem Tode des Kaisers Constans stattgehabt, und Photinus blieb, durch die Kriegsunruhen unterstützt, auf seinem Stuhl. Erst im J. 351, nachdem Constantius Herr von Pannonien und damit von Sirmium geworden war, konnte etwas Entscheidendes gegen ihn geschehen. Eine große Synode in Sirmium, bei welcher auch der Kaiser anwesend war, setzte Photinus wegen seiner sabellianischen und samosatenischen Irrlehren ab. Sie publicirte ein Symbolum sammt 27 Anathematismen (bei Hilar. De Synod. c. 38, l. c. 509), von denen mehrere gegen Photinus gerichtet waren. Hierauf machte die Synode Photinus den Vorschlag, dieselben zu unterschreiben und seinen Irrthümern zu entsagen, wofür er dann in seinem Bisthum verbleiben sollte. Aber er beklagte sich beim Kaiser und verlangte, in seiner Gegenwart mit seinen Gegnern disputiren zu dürfen. Bei dieser Disputation, deren Protokolle verloren sind, unterlag Photinus, wurde darauf vom Kaiser aus Sirmium verwiesen und in's Exil geschickt (Socrat. 2, 30; Sozom. 4, 6). Er starb in der Verbannung um's Jahr 366. Nach Hieronymus schrieb er ein Buch gegen die Heiden, auch ein Werk an Valentinian, wohl den Kaiser (De vir. illustr. c. 107). Nach Socrates und Sozomenus verfaßte er eine Schrift gegen alle Ketzereien, griechisch und lateinisch, worin er seine Lehre mit Verwerfung aller anderen Ansichten zu vertheidigen suchte. — Im Morgenland war die Secte der Photinianer — nach Marius Mercator auch Homuncioniten genannt — schon zur Zeit des Epiphanius erloschen. Im Abendlande setzten dem Verbote des Kaisers Gratian zum Trotz die Photinianer ihre Versammlungen zu Sirmium fort. Eine Synode zu Aquileja vom Jahre 381 bat den Kaiser, dieses nicht zu dulden (Ambros. Ep. 10 ad Imperat.; Migne, PP. lat. XVI, 944). Auch Theodosius I. verbot ihre Versammlungen. Die Taufe der Photinianer ward schon durch c. 7 der zweiten allgemeinen Synode für ungültig erklärt, ebenso durch eine Synode von Arles vom Jahre 443 oder 452. In Südfrankreich und Spanien vermischten sie sich mit den Bonosianern, selbst mit den Adoptianern. (Vgl. Walch, Ketzerhistorie III, 3 ff.; Hefele, Conciliengeschichte I, 2. Aufl., 634 ff.) [Peters.]

Photius (Φώτιος), Patriarch von Constantinopel, wurde um das Jahr 820 in Constantinopel aus einer vornehmen Familie geboren, die den Patriarchen Tarasius (gest. 806) zu den Ihrigen zählte und im zweiten Bilderstreit muthig

für den Bildercult eintrat. Von seinem frühesten Bildungsgang wissen wir nichts. Noch in jungen Jahren trat Photius selbst als Lehrer auf, und die Thätigkeit im Dienste der profanen und theologischen Gelehrsamkeit füllt die erste Periode seines Lebens aus. Zu dieser darf auch die Zeit gerechnet werden, in welcher er hohe Staatswürden bekleidete. Die zweite, vielbewegte und hochbedeutsame Periode seines Lebens begann mit seiner am 24. December 857 erfolgten Erhebung auf den Patriarchenstuhl von Neu-Rom, von dem Ignatius (s. d. Art.), der jüngste Sohn des Kaisers Michael I., durch Bardas, den allmächtigen Minister Michaels III., gewaltsam entfernt worden war. In seiner dreifachen Eigenschaft als Patriarch, theologischer Schriftsteller und Profangelehrter ist Photius nicht nur der bedeutendste Name in der byzantinischen Kirchen- und Literaturgeschichte des 9. Jahrhunderts, sondern nimmt auch in der Gesammtgeschichte von Byzanz und in der Kirchengeschichte überhaupt eine Stelle ein, welche nach ihm keinem Byzantiner mehr beschieden war und welche ihn den weltgeschichtlichen Größen zugesellt.

I. Diese Bedeutung verdankt Photius zunächst seinem Wirken als Patriarch von Constantinopel. Seine kirchlich-gesetzgeberische Thätigkeit, sein Unionsversuch mit den Armeniern, sein Antheil an der Bekehrung der Bulgaren können hier nur angedeutet werden. Die nachhaltige Wirkung und der verhängnißvolle Charakter seiner Regierungszeit haften an seinem Kampfe mit seinem Vorgänger Ignatius und den Päpsten seiner Zeit, einem Kampfe, der durch das Hinzutreten kirchlicher, politischer und cultureller Factoren auf die Höhe einer kirchenpolitischen Action ersten Ranges erhoben wurde. Der Versuch, seine Wahl zu legitimiren, scheiterte an dem unbeugsamen Widerstand des abgesetzten Patriarchen, dessen wahrhaft königlicher Charakter sich von dem der meisten sonst betheiligten Persönlichkeiten wie der Glanz eines lichten Sternes von den Schatten einer dunklen Nacht abhebt. Er findet seine ebenbürtige Parallele in der leuchtenden Erscheinung des Papstes Nicolaus I., der von Anfang an die Situation beherrschte; als Schatten erscheinen daneben die Fehler der päpstlichen Legaten, die auf der Synode des Jahres 861 in der Apostelkirche zu Constantinopel sich zur Anerkennung des neuen Patriarchen bewegen ließen. Der betreffende Synodalbeschluß wurde jedoch auf einer römischen Synode verworfen, die zugleich über Photius das Anathem aussprach (863). Dieses Vorgehen des Papstes hatte zunächst nur eine ideale Bedeutung; denn die realen Verhältnisse gestalteten sich immer günstiger für Photius und seine Kirchenpolitik. Zwar ging die Aussicht, durch eine Coalition abendländischer Bischöfe gegen den Papst unterstützt zu werden, bald verloren, weil Kaiser Lothar (s. d. Art.), gegen welchen Nicolaus I. in Ehesachen eingeschritten war, sich dem Papste unterwarf. Eine andere, bedeut- Stütze erhielt Photius durch die Wendung, welche die bulgarische Bekehrungsangelegenheit [illegible] nahm. Der Bulgarenfürst Bogoris war [illegible] griechische Missionare bekehrt worden (864) [illegible] Umstand, der die Hoffnung auf Einverleibung Bulgariens in das Patriarchat von Constantinopel geweckt hatte. Um seine politische Selbständigkeit dem Reiche gegenüber zu wahren, wandte sich [illegible] Bogoris 866 an den Papst und that den ersten Schritt zur Einverleibung der Bulgaren in [illegible] römischen Patriarchalverband, den Nicolaus [illegible] seinen berühmten **Responsa ad consulta** Bulgarorum beantwortete. Photius wußte die dadurch geschaffene Lage geschickt auszunutzen und [illegible] als erstes Kriegsmanifest gegen die lateinische Kirche eine Encyklika an die drei übrigen orientalischen Patriarchen, worin fünf Anklagen [illegible]matischen und disciplinären Inhaltes gegen [illegible] Lateiner erhoben wurden (866). Diese Anklagen betrafen das Sabbatfasten, die 40tägige Fasten[illegible] die Priesterehe, die Firmung durch Priester, [illegible]lich die Lehre von dem Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn. Photius [illegible] in der Annahme nicht geirrt, daß jene Abwendung der Bulgaren von dem griechischen Clerus [illegible]lich empfunden würde. Nun wurden auf [illegible] Synoden, von denen die spätere sich durch [illegible]schungen den Anschein einer öcumenischen Synode zu geben verstand, die lateinischen Missionare [illegible] Bulgarien excommunicirt und die Absetzung des Papstes verfügt, deren Vollziehung dem Kaiser Ludwig II. übertragen wurde. Zugleich entfaltete Photius eine fieberhafte Thätigkeit, um die Bulgaren von den Lateinern abwendig zu machen [illegible] die Sympathien, welche die Griechen den Lateinern noch entgegenbringen mochten, zu zerstören. [illegible] zielbewußte Action war im besten Zuge, als Kaiser Basilius I. nach Ermordung Michaels III. [illegible] Thron bestieg (867—886). Wie so oft in der byzantinischen Geschichte, zog der politische Umschwung [illegible] eine Umwälzung der kirchlichen Verhältnisse [illegible] sich. Basilius ließ Photius aus verschiedenartigen, wohl aber vorwiegend politischen Erwägungen [illegible] fallen, und Ignatius wurde wieder in [illegible] eingesetzt (23. November 867). Bald wurde [illegible] Photius durch Papst Hadrian II. auf einer [illegible]schen Synode (869) excommunicirt, und [illegible] demselben Jahre begann die antiphotianische Synode in Constantinopel (s. d. Art. Constantinopel III, 1018 f.), welche den Charakter [illegible] entschiedensten Reaction an sich trägt. [illegible] Photius und dessen Anhänger ging sie [illegible] vor; insbesondere wurden die von ihm Geweihten in den Laienstand zurückversetzt. In einem [illegible] waren aber Photius und seine Gegner einig. [illegible] der eigentlichen Synode wurde über Bulgarien verhandelt, und die Entscheidung fiel gegen [illegible] Anschluß Bulgariens an Alt-Rom, den [illegible] Bogoris auch factisch aufgegeben hatte, weil [illegible] Rom nicht genug Entgegenkommen gefunden [illegible] haben behauptete. Jener Beschluß ließ die [illegible]wicklung einer wahren Freundschaft mit Rom [illegible]

aufkommen und brachte selbst unter dem Patriarchen Ignatius, der jederzeit den Primat des Papstes anerkannt hatte, eine neue Trennung in bedenkliche Nähe.

Photius war nicht der Mann, um sich und seine Sache nach der Niederlage für verloren zu halten; seine eigene Energie im Bunde mit den Bemühungen seiner Freunde, sowie unterthänige Bitten beim Kaiser führten ihn nach Constantinopel zurück. Es ward ihm sogar die Erziehung Leo's, des Thronfolgers, anvertraut, und er konnte im Magnaura-Palast Schule halten. Ignatius' Tod räumte das letzte Hinderniß gegen Photius' Restituirung weg, und er bestieg 877 zum zweiten Male den Patriarchalstuhl. Sein Plan ging nun dahin, alle Maßregeln, welche gegen ihn und seine Anhänger ergriffen worden waren, rückgängig zu machen und gegen seine Feinde zu richten. Er begann mit der Absetzung vieler Bischöfe, welche durch Freunde des Photius ersetzt wurden. Sodann suchte er den neuen Papst für sich zu gewinnen. Johannes VIII., der die Energie eines Nicolaus I. nicht besaß und in Italien von den Saracenen bedrängt wurde, ließ sich zur Nachgiebigkeit bestimmen und erklärte sich bereit, Photius unter gewissen Bedingungen als Patriarchen von Constantinopel anzuerkennen. Photius berief alsbald eine Synode, die von der griechisch-schismatischen Kirche als die achte allgemeine Synode angesehen wird (879—880). Um auf dieser Synode zum Ziele zu gelangen, fälschte Photius die päpstlichen Briefe und vermochte auf dem Concil selbst auch die päpstlichen Legaten, die Bischöfe Paulus und Eugenius, sowie den Cardinalpriester Petrus zur Anerkennung seiner Person. Der Papst schrieb gleich nach der Rückkehr der Legaten günstige Briefe an Kaiser Basilius und an Photius, ward aber durch seinen neuen Gesandten, den Bischof und spätern Papst Marinus, der 869 als Diacon in Constantinopel entschieden gegen Photius aufgetreten war, eines Bessern belehrt und sprach im J. 881 von Neuem das Anathem über letztern aus. Zwischen Photius und den Nachfolgern Johannes' VIII. blieb das nämliche Verhältniß bestehen. Papst Stephan V. wies nochmals Photius' Angriffe gegen Marinus zurück. Das Papstthum empfand immer mehr, welchen Rückschlag der Verfall der fränkischen Monarchie und des karolingischen Kaiserthums, das der unfähige Karl der Dicke zu Grabe trug, auf die gesammten kirchlichen und culturellen Verhältnisse ausübte. Eine Periode tiefen Verfalles, wie ihn die abendländische Kirche nur einmal erlebte, war im Anzug. Das byzantinische Reich war der einzig überbleibende Hort der Cultur, und niemand war sich dessen besser bewußt als Photius selbst. Er entfaltete während der folgenden Jahre eine intensive Missionsthätigkeit gegenüber Russen und Saracenen, der man seine Anerkennung nicht versagen kann. Zu gleicher Zeit bildete er den dogmatischen Gegensatz zur lateinischen Kirche weiter aus in seiner Schrift von der Mystagogie des heiligen Geistes. Von dem Polemiker Nicetas von Byzanz, der auch gegen die Armenier und gegen den Islam auftrat, wurde er hierin unterstützt. Diese Glanzperiode seines öffentlichen Lebens fand einen jähen Abschluß mit dem Tode des Kaisers Basilius. Leo der Weise, der frühere Schüler des Photius, der schon bei Lebzeiten seines Vaters eine tiefe Abneigung gegen seinen ehemaligen Lehrer gefaßt hatte, setzte diesen bald nach seiner Thronbesteigung ab und relegirte ihn in ein Kloster (886). Von da an verschwindet Photius aus der Geschichte; dieser Schlag scheint ihn bei seinem vorgeschrittenen Alter ganz niedergebeugt zu haben. In die Wiederanknüpfung der Beziehungen mit den Päpsten und in das Verfahren gegen die photianischen Bischöfe griff er nicht mehr ein. Auch keine schriftstellerische Arbeit stammt aus der Zeit nach seiner zweiten Absetzung. Sein Tod ereignete sich um das Jahr 891. Die griechische Kirche fing erst später an, sein Fest am 6. Februar zu feiern.

Als Patriarch war Photius der ausgeprägteste Vertreter der byzantinischen Feindschaft gegen Rom und die lateinische Kirche; hat er doch den ersten entscheidenden Ausbruch jener trennenden Bewegung zwischen dem Morgen- und dem Abendlande herbeigeführt, die mit der Gründung Constantinopels in's Leben trat, durch die christologischen Kämpfe, noch intensiver durch den Bilderstreit, genährt wurde und zwei Jahrhunderte nach ihm in dem definitiven Riß zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche ihren Abschluß fand. Der Persönlichkeit des Photius, so mächtig sie war, darf allerdings diese Wirkung nicht allein zugeschrieben werden. Die Geschichtsbetrachtung hat sich seit längerer Zeit daran gewöhnt, die treibenden Kräfte in den Culturzuständen und in den breiten Schichten des Volkes zu suchen, aus dessen Schoß die einzelnen historischen Thatsachen hervorgehen. Bei Photius läßt sich aber mit besonderer Klarheit das doppelte Element wahrnehmen, aus dessen gemeinsamer Thätigkeit die Geschichte geboren wird, der Zeitgeist und die Individualität. Photius war in seinen kirchlichen Tendenzen das Kind seiner Zeit, ein Träger der griechischen Selbstgefälligkeit, die sich über die Barbaren des Abendlandes unendlich erhaben wähnte und gegen das Abendland in politischer wie in kirchlicher Beziehung sich abzuschließen bestrebte. Er war aber auch Herr über seine Zeit; denn er wußte alle durch die beiderseitige Culturentwicklung entstandenen Gegensätze aus ihrer Gebundenheit hervorzulocken; er gab ihnen eine begriffliche Gestaltung und dadurch erst ihre ganze wirkende Kraft. Sein persönlicher Ehrgeiz, der ihn antrieb, entgegen der früher angerufenen Auctorität des Papstes seinen Patriarchalsitz zu behaupten, verband sich mit dem Stolze der ganzen Nation, der schon durch die Errichtung des abendländischen Kaiserthums empfindlich verletzt worden war und durch die versuchte Eingliederung

der neubekehrten Bulgaren in den römischen Patriarchalverband einen tödtlichen Stoß erhalten hatte. Die gereizte Stimmung des Volkes ermöglichte es Photius, den ersten großen Schlag gegen Rom zu führen. Die persönlichen und dynastischen Interessen der Kaiser Basilius und Leo traten allerdings seinen Tendenzen in den Weg. Er wurde abgesetzt, wieder eingesetzt, um abermals abgesetzt zu werden. Ja er starb im Exil; aber die romfeindliche Bewegung stieg nicht mit ihm in's Grab: der beste Beweis dafür, daß er sich mehr in ihren Dienst als sie in den seinigen sich gestellt hatte. Die Art und Weise, wie er ihr diente, offenbart einen Charakter, der vor dem Richterstuhle unparteiischer Geschichtsforschung keine Gnade finden kann.

II. Photius' Bedeutung als eines Theologen ist oft überschätzt worden. Seine theologischen Gesammtleistungen stellen ihn unter Johannes von Damascus und lassen mit denen des Maximus Confessor oder des Leontius von Byzanz (s. d. Artt.) keinen Vergleich zu. 1. Die umfangreichste theologische Schrift des Photius sind die Amphilochia. Die Schrift trägt diesen Titel, weil die darin gesammelten Abhandlungen an den Metropoliten Amphilochius von Cyzicus gerichtet werden. Ihre Zahl beträgt in der jüngsten Ausgabe 326; Photius bestimmt selbst ihren Umfang auf etwa 300. Er verfaßte sie während seines ersten Exils (867 bis 877), und diese Abfassungszeit verräth sich in den wiederholten Klagen über äußere Bedrängniß, Mangel an Büchern und Abschreibern. Ohne jede systematische Ordnung und ohne Ebenmäßigkeit in der Behandlung folgt in bunter Abwechslung ein Essay auf den andern. Sie sind in der Gestalt der Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις abgefaßt, einer literarischen Form, die sich schon früher eingebürgert hatte und von Theodoret, Maximus Confessor, Anastasius Sinaita angewandt worden war. Inhaltlich vertheilen sie sich auf das theologische und das profane Wissensgebiet und vermitteln einen umfassenden Einblick in das gesammte wissenschaftliche Leben des photianischen Zeitalters. Die profanwissenschaftlichen Themata gehören der Philosophie, Naturwissenschaft, Medicin, Grammatik und Geschichte an; sie bilden aber nur einen kleinen Bruchtheil des Ganzen. Mehr als drei Viertel desselben behandeln exegetische Fragen über die Genesis, den Pentateuch, die Psalmen, am häufigsten über Stellen aus den Evangelien. Die dogmatischen Themata beziehen sich auf die Lehren von der Trinität, der Incarnation und der Erlösung, auf das Lebensende und den Bildercult; auffallenderweise wird aber die Controverse mit den Lateinern kein einziges Mal erörtert. Väterschriften bilden den Gegenstand nur einiger quaestiones; um so größer ist aber der Antheil der früheren Kirchenschriftsteller an dem Ganzen. Hergenröther [s. u.] III, 43 hat nachgewiesen, daß 32 exegetische Abhandlungen wortwörtlich aus Theodoret herübergenommen sind. In vielen anderen sind Polychronius, Epiphanius, Cyrill von Alexandrien, Theodoret, Germanus von Constantinopel, Johannes von Damascus ausgiebig benutzt, und das geistige Eigenthum des Photius würde sich noch mehr reduciren, wenn andere seitdem verloren gegangenen Schriften uns noch vorlägen. Wenn dieß ein Beweis für die außerordentliche Aneignungsgabe des Photius ist, so wird dadurch seine originelle Geistesarbeit auf ein im Verhältniß zu dem Umfang der Amphilochia geringes Maß heruntergedrückt. — 2. Weitere Arbeiten des Photius auf dem exegetischen Gebiete sind [illegible] Bibelcommentare. Alttestamentliche sind bisher noch nicht mit Sicherheit nachgewiesen worden; in den Catenen werden aber so viele Erklärungen zu den Evangelien und den Briefen des hl. Paulus dem Photius zugeeignet, daß die Existenz von Commentaren oder Scholien des Photius zum Neuen Testament nicht bestritten werden kann. Scholien zum Matthäus-Evangelium hat A. Papadopulos-Kerameus jüngst herausgegeben. In dem Commentar des Oecumenius (s. d. Art.) zu den paulinischen Briefen kehrt Photius sehr oft wieder, und eine Durchforschung der unedirten Catenen würde ohne Zweifel noch weiteres photianisches Gut an den Tag fördern. Bei dem jetzt vorliegenden Material ist ein Urtheil über seine exegetische Methode und sein Verhältniß zu den früheren Exegeten nicht möglich; sicher hat er aber die früheren Exegeten auch hier herangezogen. — 3. Von den dogmatisch-polemischen Schriften bietet die Διήγησις περὶ τῆς Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως ein noch nicht völlig aufgeklärtes Problem. Sie zerfällt in einen historischen (l. 1) und einen polemischen Theil (ll. 2—4). Dieser ist der Widerlegung der wichtigsten manichäischen und paulicianischen Lehren gewidmet; er entspricht aber nicht dem, was am Ende des ersten Buches als die weitere Aufgabe der Schrift angekündigt wird, und bildete wahrscheinlich zuerst eine selbständige Abhandlung. Noch größere Schwierigkeiten knüpfen sich an das erste Buch. Ein erster Theil desselben (n. 1—15) kehrt fast wörtlich bei drei anderen Auctoren wieder, bei Petrus Si[illegible]liotes, Georgius Monachus und dem Hegumenos Petrus, welch letzterer wahrscheinlich die Vorlage des Photius bildete. Das Folgende (n. 15—[illegible]) steht mit dem Frühern in keinem innern Zusammenhang, kommt auf früher Behandeltes zurück und weicht dann davon ab. Die neueste Lösung dieser Schwierigkeiten, die Karapet Ter-Mkrttschian vorlegte, ist nicht annehmbar. Dieser erkennt nur den ersten Theil des ersten Buches als photianisch an und läßt das Uebrige unter dem Kaiser Alexius I Comnenus (1081—1118) entstehen. Er hat aber dabei übersehen, daß schon die handschriftliche Ueberlieferung des Werkes, die mit dem Codex Vatican. Palat. 216 bis in das 10. Jahrhundert zurückreicht, dagegen spricht. — 4. Ganz original ist die Hauptschrift des Photius gegen die Lateiner: Περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας. Sie behandelt die Frage vom Ausgang des heiligen Geistes vom Vater allein und [illegible]

an der Spitze einer fast unabsehbaren polemischen Literatur über diesen Lehrpunkt. Photius hat hier im Wesentlichen alle Gründe zusammengestellt, welche sich aus der heiligen Schrift, den Vätern und der theologischen Speculation für das griechische Dogma gewinnen lassen; doch treten bei ihm Schrift und Väter hinter den theologischen Argumenten zurück. Große dialektische Gewandtheit und durchdringender Scharfsinn treten dabei in den Dienst heftiger Leidenschaft, die sich öfter in dem gereizten Ton der Darstellung äußert. Bemerkenswerth ist es, daß Photius in dieser Schrift die römische Kirche nicht direct angreift. Er ruft darin sogar die Päpste bis zu seiner Zeit als die Vertreter des unverfälschten Symbolums gegen Ambrosius, Hieronymus und Augustinus an. Von den späteren Gegnern der Lateiner wurde diese Schrift öfters benutzt, besonders von Nicolaus von Methone, Andronicus Camaterus, Gennadius von Bulgarien u. A. Andererseits wurde ihr auch eine Widerlegung seitens des Johannes Beccus (s. d. Art.) zu Theil. Zweifelhaft ist Photius' Auctorschaft für eine kleinere Abhandlung über denselben Gegenstand, welche Euthymius Zigabenus (s. d. Art.) seiner Panoplia einverleibt hat. Eher kann eine Abhandlung gegen den römischen Primat als ächt gelten; sicher unächt ist aber das Schriftchen Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων, die 28 Anklagen meistens disciplinären Inhaltes gegen die Lateiner erhebt und erst nach der Kirchentrennung von 1054 verfaßt wurde. Zu den dogmatisch-polemischen Schriften ist auch eine Reihe von Briefen zu rechnen; darunter sind die Encyklika und das Schreiben an den Patriarchen von Aquileja über die Controverse mit den Lateinern, sowie ein in armenischer Uebersetzung erhaltener Brief an den Katholikos Zacharias von Großarmenien hervorzuheben. Dem Inhalt nach kirchengeschichtlich, dient die kleine Schrift Συναγωγαὶ καὶ ἀποδεῖξεις u. s. w. dem apologetischen Zweck, die Legitimität der Wahl des Photius zu beweisen. Zwei weitere polemische Schriften gegen den Kaiser Julian und den Häretiker Leontius von Antiochien sind verloren gegangen. — 5. Photius war ein hervorragender Homiletiker. Von seinen geistlichen Reden ist aber nur eine geringe Zahl erhalten, und diese liegen noch nicht alle im Druck vor. Sie beziehen sich theils auf Feste des Herrn und Mariä, theils auf historische Ereignisse seiner Zeit. Historisch wichtig sind die zwei Homilien anläßlich des Ueberfalls der Russen (865), die zu den ältesten Zeugnissen von den Unternehmungen der Slaven gegen das byzantinische Reich gehören. — 6. Der Nomocanon (s. d. Art. Canonsammlungen II, 1850 f.), der lange Zeit als die Hauptschrift des Photius auf dem canonistischen Gebiete galt, wurde schon früher als die Bearbeitung einer ältern Schrift erkannt, und selbst diese Bearbeitung hat die neueste Forschung Photius abgesprochen. Dessenungeachtet übte Photius durch seine canonischen Briefe und seine Synodaldecrete einen großen Einfluß auf die Ausbildung des byzantinischen Kirchenrechts aus, wenn nicht als Gesetzessammler, so doch als kirchlicher Gesetzgeber. — 7. Von zweifelhaften und unächten Schriften theologischen Inhalts ist eine ganze Reihe nachgewiesen; keine davon kann aber ein größeres Interesse beanspruchen, ausgenommen die Excerpte aus der Kirchengeschichte des Philostorgius (s. d. Art.), die übrigens meist unbedenklich Photius zugeschrieben werden. Zu den zweifelhaften Schriften gehören auch Scholien zu Johannes Climacus. Andererseits ist nicht ausgeschlossen, daß noch einige Schriften des Photius unter fremden Namen, z. B. unter dem des Stylianus von Neocäsarea, verborgen sind.

III. Am höchsten steht Photius als Gelehrter und als Wiederhersteller der classischen Studien. Hier schuldet ihm die Nachwelt um so größere Anerkennung, weil er auf diesem Gebiete keinen unmittelbaren Vorgänger besaß und keine Anregung von Außen empfing. Er mußte vielmehr den Zauberbann brechen, der seit zwei Jahrhunderten auf der Profanliteratur lag, und aus sich selbst Liebe und Begeisterung für die classische Cultur schöpfen. Rastlos war sein Lehren und Lernen im Kreise seiner Schüler, die er in die fast vergessene und besonders durch den Bilderstreit schwer geschädigte classische und theologische Literatur einführte. 1. Das bleibende Denkmal seiner literarhistorischen Studien ist das Myriobiblion oder die Bibliotheca des Photius, ursprünglich nur als ein Bericht über die Bücher gedacht, welche Photius während der Abwesenheit seines Bruders Tarasius in seiner philologischen Gesellschaft vorlas oder besprach. Alle Gattungen der classischen Literatur sind in diesem Berichte vertreten, mit Ausnahme der Poesie. In bunter Abwechslung werden Philosophen, Rhetoren, Historiker, Grammatiker, Aerzte und Naturforscher vorgeführt, allerdings nur in einer Auswahl, welche, abgesehen von der Veranlassung des Berichtes, noch dadurch bedingt erscheint, daß Photius über allbekannte Werke nicht referiren wollte. Einen besondern Werth besitzt die Bibliotheca für die theologische Literatur. Ein großer Theil der hier besprochenen Kirchenhistoriker, Dogmatiker, Polemiker und Exegeten ist nur mehr durch die Charakteristik und die größeren oder kleineren Auszüge aus ihren Schriften in der Bibliotheca bekannt. Als ein großer Verlust für die altchristliche Literaturgeschichte ist es anzusehen, daß die Fortsetzung der Bibliotheca, die Photius seinem Bruder in Aussicht stellte, nicht zu Stande kam. Ueberall bewährt sich Photius als ein feiner Literarkritiker, und die Fälle sind sehr selten, in denen die moderne Kritik sich von seinem Urtheil entfernen muß. — 2. Ein zweites Werk, das Lexicon des Photius, dient rein philologisch-grammatischen Zwecken. Es entstand höchst wahrscheinlich nach der Bibliotheca, also nach 857. Der persönliche Antheil des Photius steht hier hinter demjenigen seiner Schüler sicher zurück. Zweck des Lexikons war, die Lesung

der classischen Auctoren und der heiligen Schrift zu erleichtern. In der Hauptsache geht es auf die lexikographischen Schriften von Harpokration, Diogenianus, Pausanias, Apion, Heliodorus, Apollonius u. s. w. zurück. — 3. Die dialektischen Lehrbücher, namentlich über die Topik, welche Photius zum Schulgebrauch verfaßte, sind bis auf einzelne Fragmente verloren gegangen. — 4. Einige Spruchsammlungen, die auf ihre Quellen noch nicht genügend untersucht sind, geben eine weitere Richtung zu erkennen, in der das Interesse des Photius an den Denkmälern der alten Literatur sich bethätigte. — 5. Der realistischen Charakteranlage des Photius entsprechend, nimmt die Poesie den geringsten Platz in seinen alterthumswissenschaftlichen Bestrebungen und in seiner eigenen schriftstellerischen Thätigkeit ein. Die unter seinem Namen gehenden Versstücke sind entweder von geringem poetischen Werth oder ihrer Aechtheit nach zweifelhaft. — 6. Zum Schluß sei auf die Briefsammlung des Photius hingewiesen. Sie umfaßt etwa 263 Briefe, die verschiedenartigen Inhalts und Charakters sind. Diejenigen, in welchen gelehrte und theologische Fragen besprochen werden, sind zum größten Theil später den Amphilochien einverleibt worden. Die übrigen sind Empfehlungs-, Trost- und Höflichkeitsschreiben, in denen das literarische Talent Photius' sich in seinem höchsten Glanze zeigt. Inhaltlich sind sie für die Gesammtcharakteristik des Photius höchst wichtig; die edlen Züge, die in vielen derselben zum Vorschein kommen, warnen davor, über den Schatten der kirchenpolitischen Wirksamkeit des Photius die Lichtpunkte in dem Gesammtbilde seiner Persönlichkeit zu übersehen.

Die Hauptquellen zur Geschichte des Photius (im engern und weitern Sinne des Wortes) bilden die Acten der Concilien von 869—870 und 879—880 (bei Mansi XVI, 1 sqq.; XVII, 373 sqq.), der Bericht des Ignatius (durch den Archimandriten Theognostus) an den Papst Nicolaus I. über die Vorkommnisse in Constantinopel von 858—861 (bei Mansi XVI, 296—301), Briefe des Erzbischofs von Neocäsarea Stylianus Mappa und anderer Zeitgenossen theils für, theils gegen Photius, von denen manche verloren sind, die einschlägige Correspondenz des Papstes Nicolaus und seiner Nachfolger sowie der byzantinischen Kaiser, die Fortsetzer des Theophanes, der Historiker Joseph Genesius, Anastasius Bibliothecarius und spätere byzantinische Chronisten, des Patriarchen Ignatius' Lebensbeschreibung des Nicetas David Paphlago (s. d. Art.) und das Fragment der Lobrede des Michael Syncellus auf denselben Patriarchen, die anonyme Vita des Patriarchen Euthymius, endlich die Schriften des Photius selbst. — Die einzige Gesammtausgabe derselben ist die von Migne (PP. gr. CI—CIV, Paris. 1860). Supplemente dazu bilden J. Hergenroether, Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia, Ratisb. 1869, und eine kleine Sammlung neuer Schriften von A. Papadopulos Kerameus, in den Publicationen der russischen Palästina-Gesellschaft, Heft 31, Petersburg 1892 (vgl. über ihren Inhalt Byzant. Zeitschrift II [189[illegible]], 349 f.). Die wichtigsten Einzelausgaben sind: Amphilochia, ed. S. Oikonomos, Athen. 185[illegible]; die 4 Bücher gegen die Paulicianer, bei J. Chr. Wolf, Anecdota graeca I et II, Hamburg 1722 (vgl. dazu die Schrift von Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig 1893); die Mystagogie des hl. Geistes, herausgegeben von J. Hergenröther, Regensburg 1857 (vgl. dazu die Untersuchungen desselben in der Tübinger Theol. Quartalschrift XL [1858], 559—629); die unächte Schrift gegen die Franken bei J. Hergenroether, Monumenta graeca etc., 62—71; einige neue Homilien, herausgegeben von S. Aristarches, in der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Jahrgg. 1882—188[illegible]; der Nomocanon bei Voelli et Justelli, Bibliotheca juris canonici veteris II, Paris. 1661, 815—1140; Rhalli et Potli, Σύνταγμα κανόν. I, Athen. 1852 (vgl. dazu E. Zachariä von Lingenthal, Ueber den Verfasser und die Quellen des [pseudo-photinianischen] Nomocanons, Petersde St. Pétersbourg VII sér., t. XXXII, n. 16, burg 1885 [Mém. de l'acad. impér. des sciences Bibliotheca, ed. I. Bekker, Berol. 1824, 2 voll. Lexicon, ed. S. A. Naber, Leidae 1864—1865, 2 voll.; Spruchsammlungen bei Leo Sternbach, Photii Patriarchae opusculum paraeneticum, Appendix gnomica. Excerpta Parisina, in Dissertat. classis philolog. acad. litter. Cracoviensis XX, Cracov. 1893, 1—82; Id. Analecta Photiana l. c. 83—124; die Briefe herausgegeben von Joh. N. Valettas, London 1864.

Nach den früheren Monographien von Ch. Faucher (Histoire de Photius, Paris 17[illegible]) und J. Jager (Histoire de Photius, Paris 1844) stellt die Schrift Jos. Hergenröthers: Photius, Patriarch von Constantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen, Regensburg 1867—1869, 3 Bde., das Hauptwerk über Photius dar; eine weit angelegte Monographie, die im Rahmen einer Geschichte der griechischen Kirche vom 4. Jahrhundert bis zur Befestigung der Kirchentrennung im 12. und 13. Jahrhundert unter Benutzung eines großen Quellenmaterials mit seltener Gründlichkeit, Gelehrsamkeit und Objectivität geboten wird. Daneben kommt noch die Literatur über das morgenländische Schisma (s. d. Art. Griechische Kirche) in Betracht, sowie die Schriften von H. Lämmer, Papst Nicolaus I. und die byzantinische Staatskirche seiner Zeit, Berlin 185[illegible]; A. Gasquet, L'empire byzantin et la monarchie franque, Paris 1888, 348—372; J. Malyschewski, Die hll. Cyrillus und Methodius, die ersten slavischen Lehrer, Kiew 1886 (russisch); A. Fr. Gfrörer, Byzantinische Geschichten II u. III, Graz 1[illegible]

bis 1877. Der neueste Versuch, Photius' Kirchenpolitik und Charakter zu rechtfertigen, liegt vor in der russischen Schrift von Ivancov-Platonov, zuerst im Journal des Ministeriums für Volksaufklärung CCLXXX. CCLXXXI. CCLXXXIII (1892) und sodann in Buchform erschienen (vgl. Byzant. Zeitschrift I [1892], 356 f. 632 f. Eine abgekürzte französische Uebersetzung dieser Schrift gab A. Kireev in der Revue internationale de théologie I (1893), 654—669; II (1894), 80 à 107, 253—261. Reiche Literaturangaben f. bei K. Krumbacher, Geschichte der byzantin. Literatur, München 1891, 223—233. Die zweite im Druck befindliche Auflage enthält noch weitere Literaturangaben von K. Krumbacher für die profane, von dem Unterzeichneten für die theologische Schriftstellerei des Photius. [A. Ehrhard.]

Phrygien, s. Kleinasien VII, 783.

Phrygier, s. Montanismus VIII, 1839.

Phthartolatren, s. Aphthartodoketen und Monophysiten VIII, 1793 f.

Phul (פּוּל, LXX Φουλ oder Φουα), im Alten Testamente ein assyrischer König, welcher zur Zeit des israelitischen Königs Manahem mit einem Heere in Israel erschien und einen Tribut von 1000 Talenten Goldes in Empfang nahm (4 Kön. 15, 19). Vermuthlich hatte ihn Manahem gerufen, um sich gegen die inneren Feinde seiner Regierung einen Schutz von Außen zu sichern; die heilige Schrift gibt als Zweck der Tributzahlung an, „daß Phul mit ihm sein sollte, das Königthum in seiner Hand zu befestigen". Bei einem spätern Zuge eroberte Phul das Ostjordanland und verpflanzte dessen Bewohner nach Mesopotamien (1 Par. 5, 26). Einen König Phul nun nennt nach Berosus auch Alexander Polyhistor bei Eusebius, bezeichnet ihn aber auffallenderweise als chaldäischen König, so daß er mit dem von Ptolemäus aufgeführten König Porus von Babylonien identisch sein müßte. Noch auffallender war seit dem Bekanntwerden der keilinschriftlichen Urkunden, daß auf keinem assyrischen Denkmal der Name Phul zu finden war. Aus diesem Grunde sprachen schon H. Rawlinson und Lepsius die Vermuthung aus, daß Phul dieselbe Person wie Tiglath Pilesar III. (s. d. Art.) sei, und Schrader erhob diese Annahme durch scharfsinnige Combination zur Gewißheit (Keilinschr. und Geschichtsf. 422 ff.; Riehm, Handwörterb. 1207). Nichts mehr als eine Bestätigung dieser geistigen Errungenschaft konnten dann neue keilinschriftliche Funde liefern, welche in jüngster Zeit der Wissenschaft zugänglich geworden und in Schraders Keilinschriftlicher Bibliothek II, Berlin 1890, 286 abgedruckt sind. Hiernach ist die Identität von Phul und Tiglath Pilesar III. eine historische Thatsache. Dieser scheint freilich die heilige Schrift an der Stelle 1 Par. 5, 26 zu widersprechen, an welcher Phul neben Tiglath Pilesar (denn dieser ist Thelgathphalnasar) genannt wird. Allein eine genauere Betrachtung zeigt sogleich, daß diese Stelle kritisch verunstaltet ist. Das Verbum וַיַּגְלֵם setzt ein einzelnes Subject voraus, und dieses ist Tiglath Pilesar. Die Randglosse jemandes, welcher der Sache kundig war und אֶת־רוּחַ פּוּל מֶלֶךְ אַשּׁוּר hinzuschrieb, hat ein unkundiger Abschreiber dem Text hinzugefügt, den Satz aber nicht verändert, so daß die Möglichkeit kritischer Wiederherstellung geblieben ist. Den ursprünglichen Text bewahrt die Peschittho: רוחא דתגלת פלסר מלכא דאתור. [Kaulen.]

Phylakterien heißen im Neuen Testamente (Matth. 23, 5) Pergamentstreifen, auf welche Ex. 13, 3—10 und 11—16. Deut. 6, 5—9; 11, 13 bis 21 als Hauptinhalt des Gesetzes geschrieben waren. Diese sogen. תְּפִלִּין trugen die Juden zur Zeit Jesu an der Stirn oder am linken Arm, ursprünglich als symbolische Ausführung von Deut. 6, 8, später abergläubisch als Amulete (daher der Name Phylakterien). Die Pharisäer trugen diese Abzeichen möglichst breit und auffallend, um ihre Anhänglichkeit an das Gesetz öffentlich kundzumachen. (Vgl. Lightfoot, Horae hebr. in Evang. Matth. 23, 5 [Opp. Franeq. 1699, II, 356].) [Kaulen.]

Physico-theologischer Gottesbeweis, s. Gott V, 867.

Physiokraten (Oeconomisten) ist der gebräuchliche Name für eine Schule von Volkswirthschaftslehrern, welche in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nach dem Vorgange Franz Quesnay's (1694—1774) die Gesetze des volkswirthschaftlichen Lebens eingehender zu erforschen und systematisch darzustellen suchten. Wie Quesnay als der Gründer der physiokratischen Schule, so gelten die Physiokraten als die Begründer der Nationalöconomie überhaupt, insofern dieselbe eine selbständige Wissenschaft ist. Den Namen Physiokratie (von φύσις, Natur, und κρατεῖν, herrschen) hat das betreffende System von der starken Betonung der natürlichen Ordnung und der Naturgesetze gegenüber der künstlichen Beeinflussung der Menschen erhalten. — Die den Physiokraten eigenthümlichen Grundanschauungen hangen innig zusammen mit den damals — besonders in Frankreich — weitverbreiteten Ansichten über die Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, wie sie in J. J. Rousseau's Schriften, namentlich in seinem Contrat social, ihren classischen Ausdruck gefunden. Mit Rousseau ist den Physiokraten der Individualismus gemeinsam. Ausgehend von einem natürlichen (d. h. außergesellschaftlichen) Zustande, lassen sie alle gesellschaftlichen Verbindungen einzig und allein durch die freien Verträge der unter sich gleichberechtigten Individuen entstehen. Weil aber die Menschen bei Eingehung von Verträgen nicht die Absicht haben konnten, ihre individuellen Freiheiten und Rechte preiszugeben, so müssen dieselben innerhalb der Gesellschaft möglichst gewahrt bleiben. Nur so weit darf die freie Selbstbestimmung eingeschränkt werden, als durch dieselbe die Freiheit Anderer beeinträchtigt wird. Jeder Mensch hat von Natur aus das Recht auf die natürlichen Genüsse des Lebens, und da er diese Genüsse nur durch Ar-

heit erwerben kann, so hat er auch das natürliche Recht, in seiner Arbeit nicht behindert zu werden. Eigenthümlich ist den Physiokraten außerdem der Glaube an allgemeine, das gesellschaftliche Leben beherrschende Naturgesetze, die von selbst sich verwirklichen und die Menschheit zum irdischen Glück führen, sobald man sich aller künstlichen Eingriffe und Hemmungen enthält. Diese Naturgesetze sind der Ausdruck des göttlichen Willens, und alle positiven Gesetze müssen sich denselben anpassen, ohne ihren Lauf beeinflussen zu wollen. In der Erforschung und Darlegung dieser allgemeinen Naturgesetze des Gesellschaftslebens soll die eigentliche Aufgabe der Nationalöconomie bestehen. Mit diesem Glauben hängt innig zusammen ein naiver Optimismus in der Auffassung des Menschen. Wie dem Verfasser des Contrat social gilt auch der physiokratischen Schule der Mensch als von Natur aus gut und edel. Auch ist sie der Ansicht, die Interessen der einzelnen Menschen seien denen der übrigen Menschen und der Gesellschaft überhaupt nicht entgegengesetzt, vielmehr führe das Streben der Einzelnen nach dem eigenen wohlverstandenen Interesse am sichersten zur Versöhnung aller Interessen und zum Gesammtwohl. Man solle deßhalb alle frei ihr Interesse verfolgen lassen: aus ihrer freien Selbstbestimmung werde nach dem Plane der Vorsehung der Fortschritt vom Guten zum Bessern, zum Besten bis in's Unendliche erfolgen. Daher der Wahlspruch des allgemeinen Gewährenlassens: Laissez faire, laissez passer, den der Physiokrat de Gournay zuerst in dieser Fassung ausgesprochen. Es ist klar, daß sich diese Anschauung nicht verträgt mit fest gefügten socialen Organisationen, wie Ständen, Zünften, Corporationen u. dgl., und es darf uns deshalb nicht wundern, daß die Physiokraten von Anfang an die Gegner solcher Organisationen waren und dem Zerstörungswerke der Revolutionsmänner mächtigen Vorschub leisteten. — Innerhalb der physiokratischen Schule lassen sich wieder zwei Richtungen unterscheiden. Quesnay selbst bekämpfte mit Eifer die Ansicht, daß Landbau und Industrie gemeinsam die Quelle alles Reichthums seien; nach ihm ist dieß einzig und allein der Boden und der Landbau; Handel und Industrie haben nur insofern Bedeutung und Berechtigung, als sie dem Ackerbau dienen und gewissermaßen ein Zweig desselben sind. Deßhalb will Quesnay Industrie und Handel nur insoweit gelten lassen, als sie einheimische Rohstoffe verarbeiten und in den Verkehr bringen. Handel und Industrie an sich verdienen keinen Schutz, wohl aber der Ackerbau; deßhalb soll der Staat den Preis des einheimischen Getreides hoch zu erhalten suchen, damit der Landbau gedeihe. Den Anschauungen Quesnay's in Bezug auf die Bedeutung des Landbaues schlossen sich unter Anderen an V. Mirabeau, Abeille, Roubaud, Le Trosne, Le Mercier de la Rivière und Dupont de Nemours. Letzterer hat durch seine Schriften am meisten zur Verbreitung der physiokratischen Lehren beigetragen. Praktischen Einfluß auf das öffentliche Leben gewannen die Lehren Quesnay's durch dessen Schüler Turgot, der unter Ludwig XVI. Finanzminister wurde. Der einseitigen Auffassung des Landbaues bei Quesnay und seiner engern Schule trat de Gournay entgegen, der auch dem Handel und der Industrie neben dem Ackerbau eine selbständige Bedeutung zuerkannte. Seiner Ansicht folgten die Physiokraten de Malesherbes, Morellet, Herbert u. A. — Sieht man von der Ansicht über die Bedeutung des Landbaues ab, so sind die dargelegten allgemeinen volkswirthschaftlichen Anschauungen in die sogen. classische Nationalöconomie seit Ad. Smith eingedrungen. Die neuere Forschung hat nachgewiesen, daß Smith selbst bei weitem nicht die Bedeutung besitzt, die man ihm lange zugeschrieben hat. Seine Hauptgrundsätze hat er in solchem Umfange den Physiokraten entlehnt, daß man ihn und seine Anhänger zur selben Schule mit den Physiokraten rechnen darf, nämlich zur Schule des liberalen Oeconomismus oder volkswirthschaftlichen Individualismus. Immerhin bleibt wahr, daß er durch seinen Einfluß die liberal-individualistischen Anschauungen in der Volkswirthschaft für lange zur allgemeinen Herrschaft gebracht hat, zunächst in England [illegible], dann durch seine Schüler in Frankreich (J. B. Say, Fr. Bastiat) und auf dem ganzen Continent. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts, als die bedenklichen Folgen der unumschränkten Concurrenz immer klarer zu Tage traten, bereitete sich allmälig ein Umschwung unter den Vertretern der Nationalöconomie vor. (Vgl. L. de Lavergne, Les économistes français du XVIIIe siècle, Paris 1870; M. Block, Dictionnaire général de la Politique, Paris 1872 ss., s. v. Physiocrates; A. Oncken, Die Maxime Laissez faire, laissez passer, Bern 1886; A. Oncken, Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, Paris 1888; Desselben Artikel über Quesnay im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" [V, Jena 1893, 315 ff.]; St. Bauer, Zur Entstehung der Physiokratie, in Jahrb. für Nationalökonomie und Statistik, Jena 1890, 113 ff.; W. Hasbach, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Fr. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Oekonomie, Leipzig 18[illegible]; Ch. Périn, Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert, Freiburg 1882; Schönberg, Handbuch der politischen Oekonomie I, Tübingen 1882, 65 ff.; Devas, Political Economy, London 1892, 349 ff.; Bach im Staatslexikon [der Görresgesellschaft] IV, 691 ff.; Pesch, Die theoretischen Voraussetzungen der classischen Nationalökonomie [Stimmen aus Maria-Laach XLI, 377 ff.].) [V. Cathrein S. J.]

Pia causa, s. Causae piae.

Pia mater, Bulle, s. Generalabsolution.

Piaristen heißen kurzweg die Väter der frommen Schulen oder, wie ihr voller Titel in der Bestätigungsurkunde Gregors XV. vom Jahre 16[illegible]

lautet, die Mitglieder der Congregatio Paulina Clericorum Regularium Pauperum Matris Dei Scholarum piarum. Dieses zum Zwecke des Jugendunterrichtes gestiftete Ordensinstitut, das sich in der Verfolgung seines Zweckes im Laufe der Jahrhunderte große Verdienste erworben hat, verdankt sein Entstehen dem hl. Joseph von Calasanza (s. d. Art.). Als dieser Heilige nach den Satzungen der Brüder von der christlichen Lehre, denen er sich angeschlossen hatte, auf den öffentlichen Plätzen der Stadt Rom das Volk in den christlichen Wahrheiten unterrichtete, wurde es ihm zur betrübenden Ueberzeugung, daß das Elend und die sittliche Verkommenheit des römischen Volkes zum großen Theil in der Vernachlässigung der Jugenderziehung ihren Grund hätten. Dieser wendete er darum sein ganzes Interesse zu, und da es ihm nicht gelang, die römischen Priester und Lehrer, die naturgemäß zur Belehrung des Volkes an erster Stelle berufen gewesen wären, für ein gleiches Interesse zu gewinnen, so faßte er den Entschluß, selbst den Armen Vater, Lehrer und Erzieher zu werden. Im J. 1597 konnte er mit Unterstützung und im Hause des Pfarrers Antonio Brendani von S. Dorotea jenseits der Tiber eine Schule errichten, in deren Bedienung er von jenem Pfarrer und zwei andern frommen Priestern unterstützt wurde. Einer der ersten der 100 Schüler, welche sich schon in der ersten Woche einfanden, war der nachmalige Cardinal und Erzbischof von Benevent, Augustinus Oregio. Mehrfach sah Calasanz sich durch die Verhältnisse gezwungen, ein größeres Haus, so 1602 bei S. Andrea della Valle, zu beziehen, und er suchte nun auch das Leben der stets wachsenden Genossenschaft — im Juli 1604 zählte Calasanz bereits zwölf geistliche Mitarbeiter — nach klösterlichen Grundsätzen einzurichten. Die tüchtigsten unter denselben waren P. Kaspar Dragonetti, der 1628, 120 Jahre alt, im Rufe der Heiligkeit starb, der heiligmäßige vicentinische Edelmann und Domherr P. Gellio Ghellini, der berühmte Doctor beider Rechte P. Bernardino Panicola, späterer Bischof von Ravello, und der castilianische Edle P. Giovanni Garzia, späterer General des Ordens. Clemens VIII. schätzte und unterstützte das aufblühende Werk, und so wurde es Calasanz auch leicht, sich vor ihm von den Verleumdungen zu reinigen, durch welche eifersüchtige Schulmeister ihn zu verderben suchten. Paul V. gab den „frommen Schulen" den Cardinal Torres als ersten Protector, nach dessen Tode als zweiten den Cardinal Giustiniani. Im J. 1605 mußte die Schule in den gemietheten Palazzo Manini, gegenüber der Kirche des hl. Pantaleon, übertragen werden. Im J. 1606 zählte sie bereits 900 Schüler. Als dann das Bedürfniß einer nochmaligen Uebertragung sich ergab, gelang es, durch die thatkräftige Unterstützung des Cardinals Giustiniani im Verein mit dem Cardinal Lancelotti und dem Abbé Landriani 1612 den Palazzo Torres, der an S. Pantaleone anstieß, um 10 000 Scudi käuflich zu erwerben. Dorthin wurde die Schule übertragen, und dieselbe zählte 1613 bereits 1200 Schüler. Landriani schloß sich den „frommen Schulen" an und erhob sich zu solcher Heiligkeit, daß Calasanz gleich nach dessen Tode beim heiligen Stuhl die Eröffnung des Verfahrens der Heiligsprechung beantragte, welches sich indeß wegen der in der Congregation ausbrechenden Wirren zerschlug, bis es zufolge Beschlusses der Ritencongregation vom 28. März 1885 wieder aufgenommen wurde. Am 27. August 1894 erschien das Decret. approb. famae in genere. Nun dachte Calasanz daran, sich mit seiner Genossenschaft an eine andere bereits bestehende Congregation anzuschließen, und am 14. Januar 1614 wurde die Bulle der Vereinigung der „frommen Schulen" mit der von Clemens VIII. approbirten Congregation von Lucca oder von S. Maria in Porticu vollzogen mit diesen drei Hauptpunkten: daß Calasanz zeitlebens Oberer der frommen Schulen bleiben solle unter Beobachtung der bereits bestehenden Lebensordnung; daß nur arme Kinder, ob adelig oder bürgerlich, aufgenommen werden sollten; daß die Genossenschaft sich nach der Mutter Gottes nennen solle. Schon nach drei Jahren wurde diese Vereinigung wegen Unzufriedenheit der Väter von Lucca wieder aufgelöst, und Paul V. erhob durch Breve vom 6. März 1617 die Genossenschaft der „frommen Schulen" zu einer eigenen Congregation mit dem bereits angeführten Namen und mit den nur vom Papste lösbaren Gelübden des Gehorsams, der Keuschheit und Armut, sowie der Verpflichtung, stets die christliche Jugend, besonders die Armen, in nützlichen Künsten, in der katholischen Glaubenslehre, in guten Sitten und in der Frömmigkeit zu unterweisen. In derselben Urkunde bestellte Paul V. Calasanz zum Obern der Congregation und trug ihm auf, Constitutionen zu entwerfen. Calasanz wurde auch im Namen des Papstes vom Cardinalprotector Giustiniani mit dem Ordensgewande, über dessen Form er sich mit seinen 14 Gefährten geeinigt hatte, bekleidet. Das Gewand ist schwarz, im Schnitt ähnlich dem der Jesuiten, mit dem Unterschiede, daß der Talar vorn mit drei ledernen Knöpfen geschlossen wird, und daß der Mantel nur bis auf die Kniee herabfällt. — Gregor XV. versetzte die Congregation durch Breve vom 18. November 1621 unter die geistlichen Orden mit feierlichen Gelübden, billigte am 31. Januar 1622 die Constitutionen, ernannte am 28. April desselben Jahres den Stifter zum General auf 9 Jahre und verlieh den Piaristen am 15. October die Privilegien der Mendicantenorden. Urban VIII. befreite 1629 die Congregation von der allgemeinen Verpflichtung der römischen Regularen, an den öffentlichen Umgängen theilzunehmen. — Das große Ansehen der aufblühenden Congregation wurde Veranlassung zu vielen Bitten um Gründung neuer Häuser. Calasanz errichtete demnach Niederlassungen zunächst im Kirchenstaate, in der damaligen Republik

Genua, in Toscana, Neapel, Sicilien, Sardinien, dann auf Betreiben des Cardinals und Bischofs von Olmütz, Franz von Dietrichstein, in Mähren (Nikolsburg 1631, Strasnitz 1633, Leipnik 1634), ferner auf Wunsch Königs Ladislaus IV. in Polen (Warschau 1642). Im J. 1640 wurde das erste Haus in Böhmen zu Leitomischl eröffnet. Im J. 1634 wurde die erste Provinz außerhalb Italiens, die Provincia Germaniae, errichtet. Sie hieß auch ultramontana im Gegensatze zu der cismontana, zu welcher außer den italienischen auch die spanischen Klöster gehörten, und theilte sich infolge der steten Vermehrung der Häuser zunächst in die böhmisch-mährisch-schlesische, polnische, ungarische, österreichische und schwäbisch-rheinische Viceprovinz. Diese wurden bald selbständig, die polnische bereits 1662, und die ursprüngliche Provincia Germaniae hörte damit auf zu bestehen. Es kamen aber auch schwere Prüfungen über die Congregation und ihren Stifter. Zunächst maßten Laienbrüder sich die Forderung an, ohne entsprechende Bildung zum Priesterthum befördert zu werden, was den Heiligen veranlaßte, ein erstes Generalcapitel zu versammeln und die Unverbesserlichen auszustoßen. Im J. 1642 wußten zwei Priester der Congregation, falsche Brüder, es durch ihre Ränke durchzusetzen, daß Calasanz in seinem 86. Lebensjahre des Generalates entsetzt und einer jener beiden, Stephan von den Engeln, an seiner Statt in dasselbe eingesetzt wurde. Infolge dessen sank die Disciplin und das Ansehen der Congregation so, daß Innocenz X. sie 1646 auf ihren frühern weltlichen Charakter zurückführte und ihr alle Privilegien entzog, eine Maßregel, welche, einer Prophezeiung des heiligen Stifters bei seinem Tode (25. August 1648) entsprechend, theilweise von Alexander VII. 1656 (24. Januar) rückgängig gemacht wurde, indem er die „frommen Schulen" wieder zu einer einfachen Congregation, wie sie unter Paul V. bestanden, erhob. Clemens IX. aber stellte durch Constitution vom 23. October 1669 dieselbe wieder als förmlichen Orden mit feierlichen Gelübden her, wie sie es unter Gregor XV. gewesen. Den damals der Congregation angehörenden Professen ließ er eine Frist zur Wahl: entweder mußten sie sich für die feierlichen Gelübde entscheiden, oder, falls sie Laien waren, mit Lösung aller Verpflichtungen den Orden verlassen; falls sie Weihen, Pfründe oder Vermögen hatten, sich unter einen Bischof stellen; falls sie Weihen, aber kein Vermögen hatten, in einem Hause der Congregation bleiben mit der Erlaubniß, ihre Weihen auszuüben; oder schließlich, falls sie mit Weihen ohne Vermögen nicht in der Congregation leben wollten, sich einem Bischof unterstellen ohne Erlaubniß, ihre Weihen auszuüben. Daß übrigens der von Urban VIII. am 9. Mai 1643 zum Visitator des Ordens ernannte Jesuit P. Pietrasanta nicht gegen, wie oft behauptet worden, sondern für Calasanz gewirkt hat, ist von P. Boero S. J. in seinem Buche Sentimenti e fatti del P. Silvestro Pietrasanta, Roma 1847, nachgewiesen. Innocenz XI. verlieh 1684 die Exemtion und bestätigte sämmtliche Privilegien. Alexander VIII. hob 1690 die von Alexander VII. ertheilte Erlaubniß, [illegible] zu gehen, auf. Infolge der hauptsächlich in Polen und Lithauen gegen die Piaristenschulen sich erhebenden Angriffe erklärte Clemens XII. durch eine Constitution vom 1. Mai 1731, daß der Orden befugt sei, Reiche und Arme, Edle und Bürgerliche in seine Schulen aufzunehmen und in denselben außer den niederen Fächern die freien Künste und die Wissenschaften zu lehren. — Was die Lehrmethode angeht, so bestand vor der [illegible] Regelung der Studienordnung eine vollständige Piaristenanstalt aus neun Klassen: [illegible], Schreibschule, Rechenschule, schola parva oder Rudimentorum, schola Principiorum, Grammatica, Syntaxis, Humanitas oder Poësis und Rhetorica, welche beiden letzten Fächer bei den Piaristen anerkanntermaßen besser als an der Universität gelehrt wurden. Es galt als Grundsatz, das Gedächtniß in gleichem Schritt mit dem Verstande auszubilden und alle Kenntnisse möglichst praktisch erlernen zu lassen. Auch vermied man es grundsätzlich, zur Verhütung der Ermüdung der Schülern und Lehrern, an mehr als drei auf einander folgenden Tagen Schule zu halten. Jeder Donnerstag war Ferientag, wenn aber ein Feiertag einfiel, so wurde nur ein halber Tag [illegible] gegeben. In allen Schulen mußte möglichst derselbe Lehrplan eingehalten werden, um bei [illegible] Versetzungen der Lehrer alle Schwierigkeiten zu vermeiden. Heutzutage befolgen die Piaristen in Oesterreich den modernen, für öffentliche Schulen vorgeschriebenen Lehrplan. Doch [illegible] sie im Vergleiche zu ihrer frühern ausgedehnten und segensreichen Thätigkeit, durch welche sie das gesammte österreichische Unterrichtswesen bis zu den Schulbüchern herab beherrschten, jetzt infolge der schwierigen Zeitverhältnisse nur noch [illegible] Schulen. So leitet die böhmisch-mährisch-schlesische Provinz, welche im J. 1866 in 49 höheren und niederen Schulen rund 10 000 Schüler unterrichtete, jetzt (1895) nur noch ein Alumnat mit ca. 20, ein Untergymnasium mit ca. 120, eine dreiklassige Bürgerschule mit ca. 100 und [illegible] fünfklassige Elementarschulen mit zusammen [illegible] 840 Schülern. In der ungarischen Provinz [illegible] es in dieser Beziehung besser. Sie zählt [illegible] Pazaks Statistik der katholischen Kirche ca. 350 Religiosen, gegen nur 30 in der österreichischen und 70 in der böhmisch-mährisch-schlesischen Provinz. Die meisten Mitglieder hat der Orden in Italien, Spanien und Amerika. In Oesterreich war durch allerhöchste Anordnung vom Jahre 1784 die Aufnahme von Novizen verboten worden, [illegible] wurde aber 1791 wieder gestattet, und 1804 wurde dem Orden sogar die Academia Theresiana zu Wien übertragen, welche bis zum Jahre [illegible] unter seiner Leitung verblieb. Der [illegible]

ische Vernichtungsukas vom Jahre 1832 hat von 11 damals im russischen Polen bestehenden Häusern 5 zerstört. Das spanische Decret vom Jahre 1836 verschonte bei seinen Vernichtungen den Piaristenorden mit 30 Häusern und 287 Mitgliedern.

Die hierarchische Ordnung innerhalb des Piaristenordens gliedert sich folgendermaßen: An der Spitze steht der zu Rom residirende Praepositus generalis mit 4 Assistenten. Außerdem hat der Orden zu Rom einen Procurator generalis. Jede Ordensprovinz hat einen Praepositus provincialis. Die Provinzialbehörde (Dicasterium provinciale) besteht außer dem Provinzial noch aus 4 Assistenten und 4 Consultoren. Der Obere eines Collegiums heißt Rector, der einer Residenz (oder kleinern Niederlassung) Superior. Der Orden sollte der Regel nach auch Laienbrüder haben, doch ist dieses Institut fast gänzlich eingegangen. Alle sechs Jahre soll in Rom behufs Regelung der wichtigeren Ordensangelegenheiten und Wahl der Provincial- und Localobern ein Generalcapitel stattfinden, an welchem die Dikasterien der Provinzen und von jedem Hause ein stimmberechtigter Vertreter (vocalis) theilnehmen. Zu dem alle drei Jahre behufs Regelung der weniger wichtigen Angelegenheiten und Bestätigung der Obern auf weitere drei Jahre zu versammelnden kleineren Capitel haben nur die Dikasterien zu erscheinen. Im J. 1895 regierte der 41. General. Der Wahlspruch des Ordens ist: Ad majus pietatis incrementum! (Vgl. Holsten-Brockie, Cod. regul. VI, Aug. Vindel. 1759, 439 sqq.; Schaller, Kurze Lebensbeschreibungen gelehrter Männer aus dem Orden der frommen Schulen, Prag 1799; Derselbe, Gedanken über die Ordensverfassung der Piaristen und ihre Lehrart, Prag 1805; Horanyi, Scriptt. piarum scholarum, Budae 1809, 2 vol.; Hélyot-Badiche, Dict. des ordres relig. II, Paris 1848, 125 ss.; Moroni, Diz. LXIII, 88 sgg.; Kellner, Erziehungsgeschichte in Skizzen und Bildern I, 3. Aufl., Essen 1880, 327 ff.; Zschokke, Die theol. Studien und Anstalten der kathol. Kirche in Oesterreich, Wien und Leipzig 1894.) [C. Kniel O. S. B.]

Pibrac, Guy du Faur, s. Faber, Vitus.

Picarden, s. Brüder, böhmische (vgl. Adamiten n. 2).

Pichler, Vitus, S. J., bedeutender Canonist und Controverstheolog des 18. Jahrhunderts, war 1670 zu Brechhofen in der Diöcese Freising geboren und trat als Weltpriester 1696 in den Jesuitenorden. Er erhielt am Lyceum zu Augsburg die Professur der Controverstheologie und bestieg dann 1716 als Nachfolger seines Ordensgenossen, des P. Schmalzgrueber (s. d. Art.), den Lehrstuhl des canonischen Rechtes an der Universität Ingolstadt. Nach 15jähriger segensreicher Thätigkeit ward er (1731) als Präfect der höheren Studien an's Jesuitencolleg zu München versetzt und starb daselbst am 15. Februar 1736. Als Controverstheolog und Apologet hat sich Pichler durch seine Theologia polemica, Aug. Vind. 1713, einen bleibenden Namen in der Theologie erworben. Der erste Theil derselben beschäftigt sich mit der Vertheidigung der christlichen Offenbarung und der katholischen Kirche. Da er diesen allgemeinen Theil mit dem Titel Controversia fundamentalis et generalis bezeichnet, so gilt er als der Erste, welcher diesen jüngsten Zweig der Theologie als fundamentalis hinstellte. Der zweite Theil behandelt die speciellen Streitfragen mit Lutheranern und Protestanten überhaupt. Das Werk behauptete während des ganzen 18. Jahrhunderts sein Ansehen, wie unter Anderem die zahlreichen Auflagen desselben bekunden. Viel gekannt und gebraucht war auch die unter Pichlers Namen erschienene Schrift über die päpstliche Unfehlbarkeit: Papatus numquam errans in proponendis fidei articulis, August. 1709, deren Inhalt von dem Theologiecandidaten Neusinger am Lyceum zu Augsburg unter Pichlers Vorsitz vertheidigt worden war. Nicht ohne Bedeutung waren ferner die apologetischen Schriften: Examen polemicum super Augustana Confessione (1708); Iter polemicum ad Ecclesiae catholicae veritatem (1708); Lutheranismus constanter errans in primis fidei principiis (1709). Bekannter aber als durch alle genannten Werke ist Pichler durch seine canonistischen Schriften: Candidatus jurisprudentiae sacrae (1716); Jus canonicum practice explicatum (1728); Summa jurisprudentiae sacrae universae (1723); Candidatus abbreviatus (1733). Diese Werke, zumeist für den praktischen Gebrauch berechnet, enthalten Entscheidungen über schwierigere canonische Rechtsfälle und Erörterungen über controvertirte Rechtsfragen. Der Candidatus wurde öfters gedruckt und vielfach als Vorlesebuch benutzt. In Oesterreich z. B. war er im vorigen Jahrhundert neben Nellers Principia als solches vorgeschrieben, falls der Professor selbst keines verfaßt hatte. (Ueber die verschiedenen Ausgaben von Pichlers Schriften s. de Backer, Biblioth., n. éd. par Sommervogel, VI, 706 ss.; sonst vgl. noch Hurter, Nomencl. lit. II, ed. alt. 1223 sqq.) [G. Fell S. J.]

Picpus-Gesellschaft, ein Verein von Weltpriestern und Laien mit ewigen Gelübden, benannt nach dem Haupthaus in der Straße Picpus zu Paris und nicht zu verwechseln mit dem gleichfalls nach Picpus benannten Verein des dritten Ordens des hl. Franciscus, nennt sich selbst „Congregation der heiligen Herzen Jesu und Mariä und der steten Anbetung des heiligen Altarssacraments“. Gründer derselben ist der seeleneifrige Diener Gottes Peter Joseph Coudrin, geb. 1768 in der Diöcese Poitiers. Kaum zum Priester geweiht, faßte derselbe 1792, während noch die Verfolgung gegen die Kirche und deren Priester in Frankreich wüthete, den Plan, einen Priesterverein zu gründen, der

sich zur Aufgabe mache, die vier Lebensalter des göttlichen Heilands zu ehren: die Kindheit durch unentgeltlichen Unterricht armer Kinder, das verborgene Leben in der Anbetung des heiligen Altarssacraments, das öffentliche im Predigtamte und in der Mission, sein Leiden und seinen Tod in der Uebung der Abtödtung. Der Bischof von Mende, Johann Bapt. Chabot, von gleichem Seeleneifer erfüllt, nahm Coudrin, nachdem er bereits einige junge Priester für seinen Plan gewonnen, mit sich in seine Residenz, legte aber schon 1805 sein Hirtenamt nieder und schloß sich der neuen Gesellschaft ganz an. Diese ließ sich noch im gleichen Jahre in Paris, und zwar in der Rue de Picpus, nieder. Hier, nahe bei dem Orte der revolutionären Hinrichtungen, an dem Orte selbst und auf dem Felde der Martyrer, wo die Opfer begraben worden waren, hatten fromme Personen einen Theil des blutigen Erdreichs, das sie angekauft hatten, der neuen Gesellschaft abgetreten, um darauf ihr erstes Haus zu gründen. Der noch kleine Verein fand bald solches Zutrauen, daß schon im J. 1806 der Bischof von Seez einige Mitglieder desselben zur Leitung seines Seminars berief. Im J. 1814 ließ Coudrin die Statuten dem heiligen Stuhle zur Genehmigung unterbreiten. Pius VII. bestätigte dieselben am 14. Januar 1817 und ernannte Coudrin zum ersten Generalsuperior der Gesellschaft, während eine Bulle vom 17. November desselben Jahres als Hauptzweck des Vereins die Missionen außerhalb Europa's bezeichnete. Nachdem 1819 der Congregation auch das Seminar von Tours anvertraut worden war, konnte sie schon 1825 den Anfang zur Realisirung ihres Hauptzweckes machen. Auf den Ruf Leo's XII. begaben sich die ersten Apostel der Gesellschaft nach Oceanien (s. d. Art., ob. 652), um dorthin an die Stelle der Barbarei die christliche Civilisation zu tragen. Als Coudrin 1829 in Begleitung des Cardinal-Erzbischofs von Rouen zu Rom erschien, erregte er die Aufmerksamkeit des Cardinalpräfecten der Propaganda Cappellari, des nachmaligen Papstes Gregor XVI., so daß durch Decret vom Jahre 1833 der Picpus-Gesellschaft sämmtliche Missionen Ostoceaniens anvertraut wurden. Vor seinem am 27. März 1837 erfolgten Tode hatte Coudrin noch die Freude, zwei seiner Schüler zur Würde des Episcopats erhoben zu sehen. Petrus Marcellin Bonamie wurde 1832 Bischof von Babylon, trat aber dieses Bisthum nicht an, worauf er Erzbischof von Smyrna wurde (1835); zum zweiten Generalsuperior der Picpus-Gesellschaft gewählt, legte er 1837 auch sein Erzbisthum nieder und erhielt nun den Titel eines Erzbischofs von Chalcedon i. p. i. Stephan Rouchouze wurde 1833 mit dem Titel eines Bischofs von Nikopolis i. p. i. apostolischer Vicar von Ostoceanien. Der Verein entfaltete bald seine Thätigkeit fast in allen Erdtheilen. Um 1840 gab es in Europa außer dem Haupthaus zu Paris nicht bloß mehrere Filialen in Frankreich selbst, sondern auch eine Anstalt zu Löwen in Belgien; in Asien bestand ein Haus in Smyrna mit 6 bis 7 Mitgliedern; in Amerika ein Procura-Haus zu Valparaiso (Chile), das Bischof Rouchouze 1835 für die oceanischen Missionen definitiv errichtet mit 9 Mitgliedern; in Ostoceanien wirkten 30 Mitglieder, darunter 16 Priester. Bald darnach wurden auch zwei Niederlassungen in Californien gegründet: die eine zu St. Ignaz, wo die Priester die Lehrstellen des Gymnasiums besetzten; die andere zu S. Francisco, wo sie eine Schule übernahmen. In Belgien wurde weiter eine Erziehungsanstalt zu Enghien eröffnet und das Haus zu Löwen zu einem Noviciat erweitert. Das Hauptseminar wurde nach Vaugirard bei Paris, bald aber nach der Rue des Noyers zu Issy-sur-Seine verlegt; demselben standen drei Directoren vor. Im Haupthaus zu Paris residiren der Generalsuperior, der Prior, der Procurator und der Secretär; die letzteren drei ertheilen, unterstützt von fünf [illegible] Professoren, den Unterricht am Seminar in Mathematik, Physik, Chemie, Philosophie, Kirchengeschichte, Exegese, Dogmatik, Moral und Liturgie. Im J. 1871 hatte die Picpus-Gesellschaft von den Pariser Mordbrennern Vieles zu leiden; ihr Haus wurde geplündert und die Priester und Brüder gefangen weggeführt (Salzburger Kirchenbl. 1871, 244). Heute hat die Gesellschaft noch ihr Procura-Haus zu Valparaiso, wohin erst 1890 wieder [illegible] Religiosen abgingen; zugleich leitet sie zu Santiago ein Pensionat für Söhne vermögender Eltern (230 Zöglinge), das sich eines wohlverdienten Vertrauens erfreut (Kathol. Missionen, Freiburg 1879, 173 f.). Auch in Belgien leitet sie noch das Institut Damian. Ihre Hauptthätigkeit entwickeln aber die Mitglieder der Picpus-Gesellschaft heute noch in Ostoceanien, und zwar in den [illegible] apostolischen Vicariaten der Sandwichinseln (gegründet 1826, resp. 1844), der Marquesasinseln (seit 1848) und auf Tahiti, deren Bestand im Art. Oceanien geschildert ist. — Ein weiblicher Zweig der Picpus-Gesellschaft wurde 1804 durch eine fromme Frau gegründet, die während der berührten Schreckensherrschaft mit ihrer Mutter in's Gefängniß geworfen ward, weil ein Priester in ihrem Hause eine Zufluchtsstätte gefunden hatte. In Freiheit gesetzt, beeilte sie sich, Coudrin ihre Dienste zur Ausführung seines Vorhabens anzubieten, sofern dieß das weibliche Geschlecht betraf. Ihr Unternehmen fand gleichfalls derartigen Anklang, daß das Haupthaus zu Paris 1843 [illegible] 19 Filialen in Frankreich hatte; außerdem [illegible] diese Schwestern ein Haus zu Valparaiso und [illegible] 1849 auch ein solches zu Lima in Peru. Außer der ewigen Anbetung des heiligen Sacramentes sehen sie den unentgeltlichen Unterricht der armen Mädchen als ihre Hauptaufgabe an und [illegible] bei jeder ihrer Niederlassungen für dieselben eine Freischule. (Vgl. Henrion, Hist. des ordres relig., Paris 1840, 312 s.; de Robiano, Hist. de l'Église II, Paris 1836, 55 s.; P. [illegible] Die kathol. Kirche in ihrer gegenwärtigen [illegible]

breitung, 2. Aufl., Regensburg 1847, 594 f.; Moroni, Diz. LII, 302 sg.; Hélyot-Badiche, Diction. des ordres relig. IV [Suppl.], Paris 1859, 1277 ss.; Keller, Les congrégations relig. en France, Paris 1880, 372. 434.) [Reher.]

Picten, s. Ninian und Schottland.

Picus von Mirandula, s. Mirandula.

Pie, Ludwig Franz Eduard, Bischof von Poitiers und Cardinal, wurde geboren zu Pont-Gouin (Dep. Eure-et-Loir) am 26. September 1815. Schon als Priester erregte er großes Aufsehen durch hinreißende Beredsamkeit. Im Alter von 34 Jahren ward er am 23. Mai 1849 zum Bischof von Poitiers ernannt. In dieser Stellung ging sein Hauptstreben dahin, im Verein mit gleichgesinnten Männern Frankreich vom Gallicanismus zu befreien, es auf's Engste mit dem apostolischen Stuhle zu verbinden und die Irrthümer der modernen Philosophie zu bekämpfen. Abt Guéranger (s. d. Art.) fand in seinem Bemühen, den Benedictinerorden in Frankreich auszubreiten und zugleich die allgemeine Einführung der römischen Liturgie anzubahnen, in Mfgr. Pie einen beredten und einflußreichen Förderer. Viel beachtet wurde die Leichenrede, welche der Bischof im October 1860 den Opfern von Castelfidardo hielt. Die unredliche Politik, welche Napoleon III. namentlich seit 1859 dem heiligen Stuhle gegenüber einschlug, wurde von ihm schonungslos in seinem Hirtenbrief für 1861 aufgedeckt. Dieses Actenstück ward jedoch vom Staatsrath für einen „Amtsmißbrauch" erklärt und durch kaiserliches Decret unterdrückt. Als am Vorabend des vaticanischen Concils der Titularbischof Maret in seiner Schrift Du concile général et de la paix religieuse die gallicanischen Ideen vertheidigte, trat Mfgr. Pie mit der geistigen Ueberlegenheit eines ebenso gelehrten wie ächt kirchlich gesinnten Bischofs ihm entgegen. Auf dem Concil war er ein hervorragendes Mitglied der deputatio fidei. Nach dem Kriege unterstützte er eifrig die Bemühungen, eine religiöse Wiedergeburt Frankreichs herbeizuführen. Papst Leo XIII. ernannte im Consistorium vom 12. Mai 1879 den hochverdienten Bischof zum Cardinal. Aber schon ein Jahr später machte der Tod dem Leben des energischen Vertheidigers der Rechte der Kirche ein Ende. Er starb zu Angoulême, wo er den Vorsitz in einer Versammlung der katholischen Comités einnehmen sollte, am 18. Mai 1880, Nachts 1 Uhr. Seine Schriften (Reden und Hirtenbriefe) erschienen gesammelt u. a. Poitiers 1876—1879, 9 Bde. (Vgl. Baunard, Histoire du Card. Pie, 2 vols., Poit. 1886; Collectio Lacensis VII, 1811 sq., Frib. Brisg. 1890.) [Zeck.]

Piemontanus, s. Butzbach.

Pierius, Priester und Katechet zu Alexandrien, der Lehrer des hl. Pamphilus (s. d. Art.), wirkte unter den Kaisern Carus und Diocletian. Er war sehr geschickt in der Dialektik und Rhetorik und erlangte wegen seiner Gelehrsamkeit und seines Eifers den Ehrennamen des jüngern Origenes. Nach der Verfolgung Diocletians begab er sich nach Rom und brachte dort den Rest seines Lebens zu. Als Schriften des Pierius werden von Hieronymus eine Abhandlung über den Propheten Osee und von Photius ein Werk über den heiligen Geist sowie ein Buch über das Evangelium nach Lucas genannt. Außerdem führt Hieronymus (Ep. 31, ad Pammach.) eine Stelle aus einer Erklärung des Pierius zum ersten Corintherbrief an. Andere Schriften des Pierius erwähnt Philippus Sidetes (s. d. Art.), darunter einen Βίος τοῦ ἁγίου Παμφίλου (s. de Boor, bei Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen u. s. w. V, 2 [1888], 169 ff.). (Vgl. Euseb. H. E. 7, 32, 26. 30; Hieron. De vir. ill. 76; Photius, Cod. 118. 119; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, 166; Krüger, Gesch. der altchristl. Literatur u. s. w., Freiburg 1895, 134.) [Gams O. S. B.]

Pierre d'Ailly, s. Ailly.

Pietismus ist der Name für eine Form und Entwicklungsstufe des Protestantismus, welche aus der Reaction gegen den herrschenden protestantischen Lehrbegriff mit seinen Folgen hervorging. Die beiden ersten Jahrhunderte des deutschen Protestantismus zeigten nämlich ein so trostloses Bild, daß besser gesinnte Anhänger desselben besonders im 17. Jahrhundert mit ihren Klagen nicht aufhörten. Schriftsteller wie Meyfart (gest. 1642) in seiner „Christlichen Erinnerung" und Großgebauer (gest. 1661) in seiner „Wächterstimme Auß dem Verwüsteten Sion" brachten die traurigen Zustände innerhalb der protestantischen Kirche an den Tag. Aus dem Streben, eine Aenderung zum Bessern herbeizuführen, entstand der sogen. Pietismus. Der Stifter desselben war Spener (s. d. Art.), der, von Labadie (s. d. Art.) in Genf angeregt, als Prediger in Frankfurt a. M. (seit 1666) in dem angegebenen Sinne zu wirken begann. Er wandte sich besonders gegen zwei böse Sätze des herrschenden Protestantismus: einmal dagegen, daß ein guter Wandel unnöthig, und dann, daß ein sündloses Leben unmöglich sei. Bei der Versunkenheit der großen Menge nahm er zu dem bedenklichen Mittel seine Zuflucht, in der ecclesia, wie er sagte, eine ecclesiola zu bilden, und richtete seit 1670 in Frankfurt die sogen. Collegia pietatis ein, welche eine geläuterte Kirche darstellen und ein Ferment zur Läuterung der übrigen sein sollten. Die Reformation Luthers, lehrte er, sei noch nicht vollendet, der Glaube müsse lebendig werden, die Lehre vom allgemeinen Priesterthum zu ihrem Rechte kommen. Speners 1675 zuerst erschienenen Pia desideria brachten ihm Anhänger in weiten Kreisen, riefen aber andererseits bald einen Sturm des Widerspruchs hervor. Die Darmstädter Regierung verbot die Conventikel sowie die Bücher Speners, der infolge dessen 1686 einem Rufe nach Dresden folgte. Von dort aus regte er August Hermann Francke (s. d. Art.) an; dieser richtete mit zwei anderen Leipziger Docenten ein Collegium philobiblicum ein, worin sie die heilige Schrift

erklärten und Andachtsübungen pflegten. Nun erhob sich die ganze orthodoxe Professorenschaft Leipzigs und besonders der Universität Wittenberg zum Widerspruch. Francke und seine Freunde Anton und Schade mußten Leipzig verlassen. Die beiden Ersten wurden aber 1691 von Friedrich III. von Brandenburg an die eben gegründete Universität Halle a. S. berufen, und Breithaupt gesellte sich ihnen als Gesinnungsgenosse zu. Durch diese drei Männer wurde Halle zur Pflanzschule des Spener'schen Pietismus gemacht; den Namen hatte die Bewegung jedoch schon in Leipzig erhalten. — Man unterscheidet den ächten Pietismus von seinen krankhaften Ausartungen und theilt den erstern in den Halle'schen und den würtembergischen. Dem Halle'schen Pietismus hat Francke besonders die Eigenthümlichkeit seines Charakters aufgedrückt. Er stellte an die Spitze seiner Forderungen das lebendige, glaubensvolle, thätige Christenthum. Nicht Gelehrte, sondern Christen wollte er heranbilden; er docirte deshalb nicht lateinisch, sondern deutsch. Hauptsache war ihm wie seinen Genossen die Wirkung auf das Leben. Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaft, die dogmatischen Differenzpunkte und die kirchlichen Interessen war den Halle'schen Pietisten eigenthümlich. Nur die ecclesiola wurde gepflegt und die Unterscheidung zwischen Wiedergeborenen und Nichtwiedergeborenen eingeführt. Zur Wiedergeburt aber gelangt der Christ nach Francke durch den Bußkampf, der in einem bestimmten und erkennbaren Zeitpunkt mit der Vergebung der Sünden und der Wiedergeburt endet. Dieser Wendepunkt wurde durch einen gewissen Methodismus der Frömmigkeit künstlich herbeigeführt und bis zur „Erweckung" gesteigert; das Ganze führte entweder zu einer geistigen Abmarterung oder zu Selbsttäuschung und Betrug. Die sogen. „Mitteldinge", Spielen, Tanzen u. dgl., verwarfen die Pietisten als zum mindesten „sündlich". Die drei Häupter des Halle'schen Pietismus und besonders Breithaupt waren fromme, durch die Gewalt ihrer Rede, den Ernst ihres Strebens und die Macht ihrer Persönlichkeit imponirende Männer. Sie haben thatsächlich eine Bewegung in dem damaligen deutschen Protestantismus hervorgerufen und ein neues Auflodern des religiösen Lebens veranlaßt, wodurch eine neue Epoche im Protestantismus begründet wurde. Der Zudrang von protestantischen Theologen zur Universität Halle steigerte sich von Jahr zu Jahr. Bald nach dem Tode Francke's verordneten königliche Decrete ein zweijähriges Studium der Theologie in Halle (1729) für alle diejenigen, welche in Preußen eine Predigerstelle bekleiden wollten; schon vorher (1727) ward ein testimonium über die sittliche Reife des Candidaten für dessen Anstellung gefordert, das die Halle'schen Professoren der Theologie auszustellen hatten; bei demselben handelte es sich besonders um den vollendeten Bußkampf, das „rechtschaffene Christenthum", welches das königliche Decret forderte. — Mit dem Wachsthum des Pietismus nahm auch die Anfeindung desselben von Seiten der sogen. orthodoxen Theologen aus der Wittenberger Schule zu. Der Kampf entbrannte mit Heftigkeit und führte an manchen Orten, wie in Hamburg, zu tumultuarischen Scenen, wobei die pietistischen Prediger von der aufgeregten Menge vertrieben wurden. Gleichwohl erlebte der Pietismus in kurzer Zeit eine ungewöhnliche Verbreitung. Er fand namentlich an vielen Fürsten- und Grafenhöfen wie in den Familien des niedern Adels großen Anklang. Vor allem war dies am preußischen und am dänischen Hofe der Fall. König Friedrich Wilhelm I. war Francke's persönlicher Freund und Beschützer und Beförderer seiner Sache. Der dänische König Friedrich IV. und sein Sohn Christian VI. suchten auf alle Weise in ihrem Lande den Pietismus zu verbreiten. Als Mittelpunkte desselben wurde 1710 ein Collegium de cursu evangelii promovendo gegründet; auch zahlte man zehn dänische Theologen Stipendien, damit sie in Halle studiren konnten. Von deutschen Universitäten wurde Königsberg die blühende Tochter Halle's, jenes überflügelte sogar mit seinem pietistischen Einfluß die Halle'sche Pflanzschule. Für den Westen wurden Gießen und Marburg, was jene für den Osten Deutschlands waren. An andern protestantischen Universitäten gelangte der Halle'sche Pietismus nur in einzelnen Männern zu großem Einfluß. Aber wo immer pietistische Prediger erschienen, da zündeten sie auch mit dem sogen. „Saft und Kraft" ihrer Reden, und der Ernst der „Erweckten", ihr „christlicher Muth", ihre Herzensandachten und Gebete, ihr „thätiges Christenthum" verbreiteten eine religiöse Atmosphäre, die gar und gar von der gewöhnlichen Art protestantischen Lebens abstach.

Der würtembergische Pietismus war gleichfalls von Spener angeregt und dem Halle'schen ähnlich, wie denn Francke, der 1717 in Tübingen, Ulm und mehreren anderen Orten Würtembergs auftrat, dort in großem Ansehen stand. Haupt der würtembergischen Pietisten war Bengel (s. d. Art.). Sie banden sich enger an die Kirche und ihre Symbole, hielten sich freier von dem Methodismus der Frömmigkeit und haben eine längere Blütezeit gehabt.

Die verschiedentlich hervorgetretenen Ausartungen des Pietismus sind Vorkommnisse mystischer, schwärmerischer, betrügerischer und unsittlicher Art. Nicht alle waren sie Spener und Francke unsympathisch. Unter den Augen des letztern und in seinen Stiftungen zu Halle kamen bei den Erweckten Verzückungen, selbst Erscheinungen von „Blutschwitzen" vor. An vielen Orten Sachsens und Thüringens traten erweckte Frauenzimmer als Prophetinnen auf, denen Francke anfangs Glauben schenkte, bis sie als Betrügerinnen sich erwiesen oder wie jene „Blutschwitzerinnen" als gefallene Personen endeten. Zu den ausgearteten Pietisten gehört auch Arnold, der berühmte Verfasser der „Kirchen- und Ketzerhistorie", der eine „sinnliche und [illegible]

Andacht" pflegte. Auf eine Seherin, die Rosamunde von Asseburg, machte der pietistische Superintendent von Lüneburg, J. W. Petersen (s. d. Art.), aufmerksam und fand in ihren Offenbarungen Stoff für seine chiliastischen Ideen. Am berüchtigtsten aber unter den Ausartungen des Pietismus sind die Wittgenstein'schen Wirren. Unter den Urhebern derselben, meist von anderen Orten vertriebenen Separatisten, steht der Dr. Horche obenan. Derselbe hatte die vier Töchter des Grafen v. Wittgenstein mit seinen Ideen erfüllt und fand sich mit zehn anderen Separatistenhäuptern im Wittgenstein'schen zusammen, wo sich eine Gemeinde bildete, in der wunderliche Dinge vorkamen. Bald gesellte sich die berüchtigte Eva v. Buttler (s. d. Art. Buttler'sche Rotte) mit ihrer Gesellschaft ihnen zu, wurde jedoch wegen der grenzenlosen Unsittlichkeit, welche die Rotte unter dem Mantel der Religion trieb, mit derselben verjagt. Als philadelphische Gemeinde fand die Wittgenstein'sche Bewegung in Berleburg ihre Fortsetzung; aus ihr ging die „Berleburger Bibel" (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 760) hervor. — Das Streben nach einer besondern Liebesgemeinschaft mit Christo, eigenthümliche Ansichten über die Ehe, die Lehre vom tausendjährigen Reich Christi, von der Wiedertaufe u. dgl. m. ist all diesen Ausartungen des Pietismus mehr oder weniger eigen gewesen. Der ächte Pietismus hat durch die Betonung des allgemeinen Priesterthums und das Conventikelwesen eine Neigung zum Calvinismus in das Lutherthum gebracht, dagegen durch die Uebung der praktischen Frömmigkeit sich der katholischen Kirche genähert, obschon der alte Haß gegen dieselbe von ihm nicht aufgegeben ist. Andererseits ist den Pietisten eine größere Milde gegen andere Confessionen nicht abzusprechen, auch verdient der Eifer Anerkennung, der von Pietisten auf die äußere wie innere Mission (s. d. Art. VIII, 1611. 1621. 1642) verwendet wurde. Durch die Gleichgültigkeit gegen die specifisch kirchlichen Interessen und das kirchliche Dogma wie durch die Beförderung von Scheinheiligkeit und Selbsttäuschung ist er freilich eine Uebergangsstufe zum Rationalismus (s. d. Art.) geworden, hat aber doch, im Bunde mit der protestantischen Orthodoxie, in unserem Jahrhundert den Kampf gegen den Rationalismus aufgenommen und sucht als moderner Pietismus das Uebergewicht in der protestantischen Kirche zu erringen. Separatistische Anwandlungen, Conventikel- und Tractätchen-Unwesen, auch schwärmerische Ausschreitungen sind die Schattenseiten dieser Bestrebungen, die sich am modernen deutschen Pietismus wie bei den verwandten Momiers und Methodisten (s. d. Artt.) zeigen. — Die Literatur über den Pietismus ist sehr groß, da er einen langen literarischen Kampf veranlaßte. Von älteren zusammenfassenden Werken ist Walch, Histor. und theolog. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche, Leipzig 1730 ff., 5 Bde., zu erwähnen; von neueren Barthold, Die Erweckten des protestant. Deutschlands, in Raumers Histor. Taschenbuch 1852, 129 ff. und 1853, 169 ff.; Schmid, Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863; Tholuck, Geschichte des Rationalismus I, Berlin 1865; Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bonn 1880—1886, 3 Bde.; Sachsse, Ursprung und Wesen des Pietismus, Wiesbaden 1884; Renner, Lebensbilder aus der Pietistenzeit, Bremen und Leipzig 1886. [Woker.]

Pighius, Albert, tüchtiger Theologe, Mathematiker und Astronom, war um 1490 zu Kampen (Overyssel) geboren und stammte aus hochangesehener Familie. Er studirte zu Löwen, wo der spätere Papst Hadrian VI. (s. d. Art.) sein Lehrer war. Von Löwen ging er nach Köln, wurde dort Doctor der Theologie und folgte dann seinem Lehrer Hadrian nach Spanien und (1523) nach Rom. Unter den Nachfolgern Hadrians VI. wurde er zu verschiedenen Unterhandlungen, so zu Worms und Regensburg, verwendet. Paul III. übertrug ihm schließlich (1535) die Propstei von St. Johann zu Utrecht. Dort starb Pighius im December 1542. — Schon zu Löwen hatte sich Pighius mit der Frage wegen der Kalenderverbesserung befaßt; im J. 1520 richtete er an Leo X. die Schrift De aequinoctiarum solstitiorumque inventione et de ratione Paschalis celebrationis etc., Paris. 1520. Vorhergegangen war 1518 eine Astrologiae defensio adversus prognosticatorum vulgus; 1522 erschienen die Apologia advers. novam Marci Beneventani astronomiam und die Defensio apologiae. Von den theologischen Schriften des Pighius ist die wichtigste die Hierarchiae ecclesiasticae assertio, Colon. 1538 u. ö. Er handelt darin von den Principien der wahren Religion, von der Einheit der Kirche in ihren verschiedenen Ständen, dem Primate, der Macht des Papstes in zeitlichen Dingen und den Concilien. Dabei stellte er jedoch in einigen Punkten (Erbsünde, Vorherbestimmung Gottes u. s. w.) Lehren auf, welche von der fast allgemein angenommenen katholischen Doctrin abwichen, so daß Cardinal Bona das Werk nur mit Vorsicht zu lesen empfahl. Gegen Luther und Calvin richtete Pighius die Schrift De libero hominis arbitrio et divina gratia, Colon. 1542; weiter verfaßte er u. A. Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum . . . explicatio, Colon. 1542 und sonst. Seine letzte Schrift, bei der ihn der Tod überraschte, war die Apologia adv. Martini Buceri calumnias, Mogunt. 1543 und sonst. (Vgl. Nouv. Biogr. gén. XL, 218 s.; Allgemeine deutsche Biographie XXVI, 125 f.; Hefele-Hergenröther, Conciliengeschichte IX, 936 ff.) [Gams O. S. B.]

Pignatelli, Joseph Maria, S. J., ein heiligmäßiger Ordensmann aus den Zeiten der Aufhebung und Wiederherstellung des Jesuitenordens, war am 27. December 1737 zu Saragossa als Sohn des Herzogs Anton Pignatelli geboren und

gehörte zu einem alten, ursprünglich italienischen, dann in Spanien ansässigen Adelsgeschlecht. Von den Jesuiten in Saragossa erzogen und herangebildet, schloß er sich am 8. Mai 1753 selbst dem Orden an; er bekleidete eben das Amt eines Jugenderziehers, als 1767 ein königliches Decret den Orden in Spanien unterdrückte. Unter unsäglichen Beschwerden wurden die 6000 spanischen Jesuiten von der Regierung auf Schiffe gebracht und nach Civitavecchia transportirt (s. d. Art. Jesuiten VI, 1412 f.). Papst Clemens XIII. weigerte sich, diesen Gewaltact der spanischen Regierung durch Aufnahme der Schiffe irgendwie gutzuheißen. Die Verbannten fanden schließlich auf der damals zu Genua gehörigen Insel Corsica Unterkunft. Die kleine Jesuitencolonie, stark durch Eintracht und reich an inneren Tröstungen, führte auf dem Eiland unter der väterlichen Leitung Pignatelli's trotz aller Entbehrungen in der Verbannung ein glückliches Leben. Als aber Corsica an Frankreich abgetreten ward, sahen sich die armen Verbannten am 8. September 1768 abermals in Schiffen nach Genua deportirt, von wo sie schließlich nach dem Kirchenstaat befördert wurden. Pignatelli wählte Ferrara als Aufenthaltsort der seiner Obhut anvertrauten aragonischen Ordensprovinz. Am 16. August 1773 erfolgte aber bekanntlich das Breve der Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Pignatelli nahm den Entscheid des kirchlichen Oberhauptes mit den Worten entgegen: „Wir unterwerfen uns bereitwillig." Von da an führte er als Weltgeistlicher mit seinem Bruder Nicolaus, der sich gleichfalls dem Priesterstande gewidmet, ein seinen früheren Ordensregeln möglichst entsprechendes Leben. Durch seine reichen, hoch angesehenen Verwandten unterstützt, sammelte er sich eine Bibliothek von mehr als 3000 Bänden, in welcher er den größten Theil des Tages verbrachte. So flossen seine Tage von 1773—1796 ruhig zwischen Studium und Gebet dahin. Wiederholt erging an ihn vom spanischen Hof ein ehrenvoller Ruf, wieder in die Heimat zurückzukehren und dort hohe Aemter zu bekleiden. Alle diese Anträge schlug er aber aus, weil er in Rußland, wo die Gesellschaft Jesu noch rechtgültig fortbestand, in deren Schoß wieder eintreten wollte. Mit Gutheißung Pius' VI. gedachte Pignatelli bereits die Reise nach Rußland anzutreten, als es die göttliche Vorsehung fügte, daß er in Italien bleiben mußte, um dort alle seine Kräfte der Wiederherstellung seines Ordens zuerst in Parma, dann im Königreich beider Sicilien sowie im Kirchenstaate zu widmen. Am 6. Juli 1797 erneuerte er mit Erlaubniß des Generalvicars des Ordens in Rußland, des P. Gabriel Lenkiewicz, feierlich seine Ordensgelübde und wurde bald darauf zum Novizenmeister der neu entstehenden Ordensprovinz in Parma ernannt; fünf Jahre später wurde ihm die Leitung der neuen italienischen Ordensprovinz übertragen. Mit päpstlicher Erlaubniß eilte er dann nach Neapel, um er dort die noch lebenden ehemaligen Ordensgenossen zu sammeln. Ebenso führte ihn der Ruf des Papstes nach Rom, damit er auch im Kirchenstaate den Orden allmälig wieder einführe. Pius VII. war so von der Tüchtigkeit und Heiligkeit Pignatelli's eingenommen, daß er ihm den Purpur verleihen wollte; nur auf das flehentlichste Bitten des Ordensmannes stand der Papst von seinem Vorhaben ab. Am 15. November 1811 starb der Diener Gottes, als würdiger und edler Priester ebenso wie als demüthiger und berufstreuer Ordensmann von Hoch und Niedrig geachtet. Bereits unter Gregor XVI. wurde sein Seligsprechungsprozeß eingeleitet. (Vgl. J. Boëro S. J., Istoria della vita del V. Padre G. M. Pignatelli della Compagnia di Gesù, Roma 1856; P. Gerh. Bouffier S. J., Leben des ehrw. Dieners Gottes P. J. M. Pignatelli aus der Gesellschaft Jesu, Paderborn 1878; „Katholik" 1860, II, 212 ff.; 1861, I, 72 ff.; Jaime Nonell S. J., El V. P. José Pignatelli y la Compañía de Jesús en su extincion y restablicimiento, Manresa 1893—1894, 3 vols.) [G. Fell S. J.]

